

1

Düşünsel Gelişmem

Isaiah Berlin'in yapıtlarını yayına hazırlayan Henry Hardy'nin *The Power of Ideas* başlıklı derlemeye (Chatto and Windus, 2000) yazdığı önsözde açıkladığı üzere, Berlin'in bu son makalesi şöyle ortaya çıkmıştır: Berlin seksen yedi yaşındayken, 1996 Şubat ayında, Çin'deki Wuhan Üniversitesi'nde felsefe profesörü olan Ouyang Kang'dan bir mektup almış. Bu zat, pek bilmedikleri çağdaş Anglo-Amerikan felsefesini (Çinceye çevirerek) Çinli öğrencilere tanıtmak amacıyla derlediği bir kitapta, Berlin'den düşüncelerini özetleyen bir yazı istemiş.

O tarihte Berlin ilerlemiş yaşı nedeniyle sekiz yıldır önemli bir şey yazmamış durumdaymış. En son yazdığı, 1988'de Etik felsefeye katkılarından ötürü kendisine verilen Agnelli ödülüne teşekkür etmek için hazırladığı "On the Pursuit of Ideal" [Ülkünün Peşinde Olmak Üstüne] imiş. "My Intellectual Path"ı [Düşünsel Gelişmem] bir kasete kaydederek hazırlatmış ve *New York Review of Books*'un 14 Mayıs 1998 tarihli sayısında yayımlamış. Bu makale, ayrıca önce Pekin'de Çince çevirisi, sonra da İngilizce aslı çıkan, Ouyang Kang ile Steve Fuller'in derledikleri, *Contemporary British and American Philosophies and Philosophers*'da basılmış.

İKİNCİ DÜNYA SAVAŞI ÖNCESİNDE OXFORD FELSEFESİ

1920'lerin sonlarıyla 1930'ların başlarında Oxford'da lisans öğrenimi yaptığım sıralar, felsefe konularına ilgi duymaya başladım; zaten o zaman felsefe Oxford öğrencilerinin pek çoğunun izledikleri programların bir parçasıydı. Bu alanla ilgilenmeye devam etmemin sonucunda, 1932'de felsefe öğretmenliğine atandım. O sıradaki görüşlerim, doğal olarak, Oxford'daki çağdaşlarının yaptığı felsefe tartışmalarının etkisindeydi. Daha bir sürü felsefe sorunu olmakla birlikte, benim ve meslekdaşlarımın üstünde yoğunlaştığımız konular, daha Birinci Dünya Savaşı öncesinde, G. E. Moore ve Bertrand Russell gibi iki ünlü Cambridge filozofunun etkisi altında Britanya felsefesine hâkim olmaya başlayan ampirizme dönüşün ürünleriydi.

Doğrulanabilircilik

1930'lu yılların ortalarında ve sonlarında, dikkatimizi çeken ilk konu, anlamın doğasıydı – doğru ve yanlışla, bilgi ve kanıyla ilişkisi, özellikle de dile getirildiği önermeler üstünde doğrulanabilirlik terimleriyle yapılan anlam sınaması. Bu konunun çekiciliği, kendileri Russell'ın izleyicileri olan ve Carnap, Wittgenstein ve Schlick gibi düşünürlerin etkisi altında kalmış bulunan Viyana Çevresi üyelerinden geliyordu. Moda olan görüşe bakılırsa bir önermenin anlamı nasıl doğrulanabildiğine bağlıydı – söylenen bir şeyi doğrulamanın bir yolu yoksa, o önermenin doğru ya da yanlış olma yetisi yoktu, olgusal bir önerme değildi, dolayısıyla da ya anlamsızdı ya da dilin başka amaçlarla kullanılmasına giren bir durumdu: Buyruklarda, istek ifadelerinde yahut imgesel yazında ya da ampirik doğruluk iddiası bulunmayan başka anlatım biçimlerinde olduğu gibi.

Ortaya attığı sorunlar ve kuramlarla uğraşmak anlamında, ben bu okuldan etkilenmiştim; ama hiçbir zaman gerçek bir yandaşı olmadım. Ben her zaman önermelerin doğru ya da yanlış yahut inanılabilir ya da kuşkuulanılabilir olduklarına, aynı zamanda da ampirik olarak kavranan dünyaya ilişkin bulunduklarına (zaten o zamandan şimdiye kadar dünyayı başka bir şekilde kavramamışımdır), ama yine de Viya-

na Çevresinin ve onları izleyen mantıkçı pozitivistlerin iddia ettikleri gibi, zorunlu olarak basit bir belirleyici ayraçla doğrulanabilecek nite-likte olmadıklarına inandım. Başından beri, genel önermelerin bu yol-
dan doğrulanabilir olmadıklarını düşündüm. Günlük kullarımdaki ya
da (Viyana Çevresinin ideali olan) doğa bilimlerindeki önermeler, ke-
sinlikle doğrulanabilir olmadan da pekâlâ anlamlı olabilirlerdi. “Bü-
tün kuğular beyazdır” dersem, bunun varolan bütün kuğular hakkın-
da bildiğim bir şey mi olduğunu yahut kuğuların sonsuz sayıda olup
olmadıklarını bilmeyebilirim. Tek bir siyah kuğu hiç kuşkusuz bu
önermeyi yanlışlayabilirdi, ama tam anlamıyla olumlu doğrulanması,
bana erişilmez bir şey gibi görünüyordu; yine de bunun anlamsız oldu-
ğunu söylemek saçmaydı. Aynı şey, varsayımsal önermeler için de ge-
çerliydi, hele tamamlanmamış varsayımlar için – bunların ampirik
gözlemlerle doğru ya da yanlış olduklarının gösterilebileceğini öne sür-
mek apaçık paradoksaldı, ama bunlar düpedüz anlamlıydılar.

Bu türden, sözcüğün tam anlamıyla anlamı olan, ama duyum-
lar dünyasında, anlamı önerilen dar ayraçtan –yani doğrudan ampirik
gözlemden– kaçan daha birçok başka önerme düşündüm. Sonuç ola-
rak, bu tartışmalara etkin olarak katıldım (hatta daha sonra Oxford
Felsefesi diye tanınan akım, sonradan çok ünlenen A. J. Ayer, J. L.
Austin ve Stuart Hampshire gibi felsefecilerin katılımıyla benim oda-
larımnda başlamıştı; bunların hepsi Oxford ampirizminin, bir dereceye
kadar da Oxford realizminin –yani dış dünyanın insan gözlemcilerden
bağımsız olduğu inancının– etkisi altındaydılar) ama hep bir sapmacı
(heretik) olarak kaldım, dost bir sapmacı. O zaman benimsediğim gö-
rüşlerden hiç ayrıldım, hâlâ da sözcüklerin bütün anlatabilecekleri-
nin ampirik deneyim olduğuna –başka bir gerçeklik bulunmadığına–
ancak doğrulanabilirliğin bilginin, inançların ya da varsayımların tek,
hatta en akla yakın ölçütü olmadığına inanıyorum. Bu görüşü, ömrü-
mün geri kalanında da muhafaza ettim ve düşündüğüm başka her şe-
yi o renklendirdi.

Genç meslekdaşlarımla dikkatine sunduğum bir başka konu da,
“Bu pembe (ton), bu kara’dan ise bu al’a (*vermilion*) daha çok benzi-

yor” gibi önermelerin statüsüydü. Görünen renklerin ilişkileri sabit olduğu için, genelleştirilirse, bunun doğruluğunun hiçbir deneyimle yadsınamayacağı açıktı. Fakat aynı zamanda, genel önermeye biçimsel olarak herhangi bir tanımdan gelmediği ve dolayısıyla, sadece, o zaman totolojiler sayılan a priori önermelerin ait olduğu biçimsel mantık ya da matematik disiplinlere bağlı olmadığı için a priori denilemezdi. Böylece, ampirik alanda bir evrensel doğru bulmuştuk. “Pembe”nin, “al”ın ve diğerlerinin tanımları neydi? Yoktu. Renkler ancak görerek tanınıyor, tanımları görsel sayılıyordu ve bu gibi tanımlardan hiçbir mantıksal çıkarım yapılamazdı. Bu, Kant’ın eski “sentetik a priori” önermeler sorununa yakındı; aylarca bunu ve benzerlerini tartıştık. Meslekdaşlarım bu sorunu bir daha tartışmışlar mıdır, bilmiyorum; fakat bu konu o zaman yaptığımız tartışmalara biçimsel olarak girmişti. Bu yaklaşım, Russell’in *The Limits of Empiricism* başlıklı yazıtında savunduğu görüşe karşılık gelmektedir.

Görüngücülük (*Phenomenalism*)

Çağdaşlarımın tartıştığı diğer bir baş konu da görüngücülüktü – yani Berkeley ve Hume gibi Britanyalı filozofların (Mill ile Russell’in da bazı yazılarında) dedikleri gibi, insan deneyiminin duyumlardan sağlananlarla sınırlı mı olduğu, yoksa duyumlanabilir deneyimden bağımsız bir gerçekliğin de mi varolduğu sorunu. Locke ve izleyicileri gibi bazı filozoflara göre böyle bir gerçeklik vardı, ama bizim için doğru- dan erişilebilir değildi – bu, bütün doğrudan bilebileceklerimizin duyumsal deneyimler olmasına neden olan bir gerçeklikti. Başka filozoflara göreyse, dış dünya doğrudan algılanabilecek (ya da duruma göre yanlış-algılanabilecek) bir maddî gerçeklikti: Buna realizm deniyordu – idealizm adı verilen karşıtı ise, dünyamızın tamamıyla –akıl, imgelem ve benzerleri gibi– insan yetilerince yaratıldığını öne sürmekteydi. Ben bu görüşe hiçbir zaman inanmadım. Metafizik hakikatlere de inanmadım: İster Descartes’ın, Spinoza’nın, Leibniz’in ve kendi farklı tarzında Kant’ınkiler gibi rasyonalist hakikatler olsun, ister babaları Fichte, Friedrich Schelling ve Hegel olan ve hâlâ izleyicileri olan (ob-

jektif) idealizmin hakikatleri olsun. Böylelikle, üstlerinde düşündüğüm ve bir ölçüde de yazdığım konular, anlam, hakikat ve dış dünyanın doğası olmuştı: Bunlarla ilgili bazı görüşlerimi yayımladım da.

Benim üstümde en çok etki yapan düşünsel olgulardan biri, filozofların mutlak kesinlik, tam bir düşünsel güvenlik için kuşkulanılamayacak yanıtlar bulma yolundaki evrensel arayışlarıydı. Bu, en başından beri bana hayalî bir arayış gibi geldi. Bir sonuç ya da doğrudan veri, ne denli sağlam temelli, yaygın, kaçınılmaz, “kendiliğinden-belli” görünse de, belli bir anda bunun ne olabileceğini düşünemesek bile, her zaman onu değiştirebilecek, hatta altüst edebilecek bir şeyin çıkması mümkündür. Birçok felsefenin böyle hayalî bir yolda gittiğinden şüphelenmem, sonraları büsbütün yeni ve başka bir bağlamda düşüncelerime hâkim oldu.

Özetlediğim türden felsefe öğrettiğim ve tartıştığım sırada, bana bir Karl Marx biyografisi yazmam önerildi. Marx’ın felsefî görüşleri bana hiçbir zaman pek özgün ya da ilginç gelmemişti, fakat onlarla ilgilenirken öncellerinin, özellikle de 18. yüzyıl Fransız *philosophes*’lerinin düşüncelerini araştırmaya yöneldim – bunlar dogmacılığa, gelenekçiliğe, dine, boş inançlara, bilisizliğe, baskıya karşı ilk örgütlü düşünce akımını yaratmışlardı. Fransız Ansiklopedisi yazarlarının kendi kendilerine üstlendikleri büyük ödeve ve insanlığı –ruhbanlardan kaynaklanan ya da metafizik nitelikte ve benzeri– karanlıklardan kurtarmak için yaptıkları büyük işe hayranlık duydum. Zamanla, onların ortak inanışlarının bazı temellerine karşı çıkmış olsam da, o dönemin Aydınlanmasına hayranlığımı ve dayanışma duygumu hiç kaybetmedim: Ampirik yetersizliklerinin ötesinde eleştirel olduğum yanı, hem mantıksal hem de toplumsal bazı sonuçlarıydı; Marx’ın ve izleyicilerinin dogmatizmlerinin kısmen 18. yüzyıl Aydınlanmasının kesinliklerinden kaynaklandığını anladım.

DÜŞÜNCE VE SİYASAL KURAM TARİHİ

Savaşta, bir Britanya kamu görevlisi olarak hizmet ettim. Felsefe öğretmek için Oxford’a döndüğümde, başlıca iki merkezî sorunla uğraş-

tım. Bunların ilki –Platon’dan günümüze kadar Batı felsefesinin ana savı olan– tekçilikli (*monizm*), ikincisi de özgürlük kavramının anlamı ve uygulanması. Bunların herbirine hayli zaman harcadım ve bunlar daha birçok yıl benim görüşlerimi biçimlendirdi.

Tekçilik

Doğa bilimlerinin kendi yüzyıllarında ve öncellerinin elinde gösterdikleri gözcü başarılarından gözleri kamaşmış olarak Helvétius, Holbach, d’Alembert, Condillac ve onların Voltaire ve Rousseau gibi dâhi propagandacıları, doğru yöntem bulunursa, nasıl dış dünya hakkındaki araştırmalarda zaferler kazanan hakikatler ortaya konduysa, toplumsal, siyasal, ahlâksal ve kişisel yaşam hakkında da öyle temel nitelikte hakikatlerin bulunabileceğine inanıyorlardı. Ansiklopediciler böyle bir bilginin tek anahtarının bilimsel yöntem olduğu inancındaydılar; Rousseau ve diğerleriyse ebedî hakikatlerin ancak içebakış yöntemiyle keşfedilebileceğine inanıyorlardı. Fakat ne kadar farklı olsalar da, insanlığı en başından beri kasıp kavuran bütün sorunlarını çözme yolunu bulduğuna inanan bir kuşaktandılar.

Bunun altında daha geniş bir iddia vardı: Bütün doğru soruların tek bir doğru yanıtı olduğu, başka bütün yanıtların yanlış olduğu iddiası; çünkü böyle değilse, sorular gerçek soru olamazlardı. Doğa bilimlerinde olduğu gibi, ahlâk, toplum ve siyaset dünyalarında da –söz konusu yöntem oradakiyle aynı olsa da olmasa da– açık seçik düşünenleri bu soruların doğru yanıtlarına götüren bir yol olmalıdır. Bir kez insanlığı uğraştıran (ya da uğraştırması gereken) en derin ahlâk, toplum ve siyaset sorularının bütün doğru yanıtları biraraya getirilince, ortaya çıkan sonuç varoluşun bütün sorunlarının nihaî çözümünü temsil edecektir. Elbette, bu yanıtlara hiçbir zaman erişemeyebiliriz: Duyguları yüzünden insanların kafaları karışmış olabilir ya da yanıtlara varabilmek için fazla aptal yahut fazla şanssız olabilirler; yanıtlar çok zor, araçlar eksik, teknikler keşfedilebilmek için fazla karmaşık olabilir; fakat ne olursa olsun, sorular gerçek oldukça yanıtları da varolmalıdır. Biz onları bilmiyorsak, ardılarımız bilebilirler ya da belki

eski çağlardaki bilgeler biliyorlardı; onlar bilmiyorlardıysa belki Cenneteki Âdem biliyordu, o da bilmiyordu ise, melekler biliyor olmalıydı ve onlar bile bilmiyorduydu Tanrı biliyor olmalıdır – yanıtlar orada duruyor olmalıdır.

Toplumsal, ahlâksal ve siyasal soruların yanıtları keşfedilince, onların doğru/hakikat olduğunu bilen insanlar, onları izlemelik etmeyeceklerdir, çünkü başka türlü hareket etmeleri için akıllarını çelen bir şey olmayacaktır. Böylece yetkin bir yaşam olacaktır. Bu, (uygulamada) erişilmez olabilir, ama ilkece bu tür bir anlayış oluşturulmaya elverişlidir – gerçekten büyük soruların tek doğru yanıtlarını keşfetme olanına ilkece inanmak gerekmektedir.

Bu inanış, besbelli, yalnız Aydınlanma düşünürlerine özgü değildi; ancak ötekilerin öngördüğü yöntemler farklıydı. Platon hakikatin yolunun matematik olduğuna inanıyordu, Aristoteles için belki biyoloji; Yahudiler ve Hıristiyanlar yanıtları kutsal kitaplarda, tanrısal esinli öğretmenlerin sözlerinde ve mistiklerin öngörülerinde arıyorlardı; başkaları sorunları çözmekte laboratuarlara ve matematik yöntemlere inanmaktaydı; Rousseau gibi daha da başkaları, yalnızca masum insan ruhunun, yozlaşmamış çocuğun, basit köylünün hakikatleri, uygarlığın bozduğu yozlaşmış toplumlarda yaşayanlardan daha iyi bildiği inancındaydı. Fakat hepsi de (tıpkı hakikate erişmenin daha safdil ve iyimser öncellerinin¹ sandığından daha güç olduğunu kavramış olabilecek, Fransız Devriminden sonraki ardıllarının yaptığı gibi) tarihsel gelişme yasalarının keşfedilebilir –ve o dönemde zaten keşfedilmiş– olduğu, nasıl yaşamak ve neler yapmak gerektiği hakkındaki –ahlâk, toplumsal yaşam, siyasal örgütlenme, kişisel ilişkilere değgin– soruların yanıtlarının, artık o yöntemler her neyse, doğru yöntemlerin ışığında örgütlenmeye elverişli olduğu konusunda anlaşıyorlardı.

Bu, Sokrates-öncesi düşünürlerden günümüzün bütün reform-

1 Erken bir sosyalist olan Fourier ve Saint-Simon bilimsel olarak örgütlenmiş bir topluma inanıyorlardı. Saint-Simon için bu topluma bankacılar ve bilginler baş olmalı, sanatçılar ve ozanlar da onu esinlemeliydi. Bunların ardılları, Cabet, Pecqueur, Louis Blanc ve terrorist Blanqui gibi Fransız sosyalistleri, sonar da Marx, Engels ve izleyicileri olmuştur.

cularına ve devrimcilerine kadar insanların hep inandıkları bir *philosophia perennis*'tir (ebedî felsefe). İki bin yıldır insan düşünüşünün dayandığı merkezî inançtır. Çünkü soruların doğru yanıtları yoksa, herhangi bir alanda bilgiye nasıl erişilebilir? Yüzyıllardır Avrupa'nın akılcı ve hatta ruhcu düşünüşünün kalbi buydu. İnsan birbirlerinden ne denli farklı olsalar da, kültürleri farklı olsa da, ahlâk ve siyaset görüşleri farklı olsa da; çok geniş bir öğretiler, dinler, ahlâklar, düşünceler çeşitliliği olsa da – fark etmez, bir yerlerde insanlığı uğraştıran en derin soruların doğru bir yanıtı olmalıdır.

Ben, bu hemen hemen evrensel inanıştan niçin her zaman kuşku duyduğumu bilmiyorum. Ama öyle oldu. Bir mizac sorunu olabilir, ama öyleydi.

Giambattista Vico

Beni ilk sarsan, 18. yüzyıl İtalyan düşünürü Giambattista Vico'nun yapıtlarını keşfetmem oldu. Bence, kültürler düşüncesini kavramış olan ilk filozof oydu. Vico tarihsel bilginin, tarihin kendisinin doğasını anlamak istemişti: Dış dünya söz konusu olunca doğa bilimlerine yaslanmak iyiydi, fakat onların bize bütün sağlayabileceği, kayaların, tablaların, yıldızların ya da moleküllerin davranışlarının bir betimlemesinden ibaretti. Geçmiş düşünürken, davranışın ötesine geçeriz; insanların nasıl yaşamış olduklarını anlamak isteriz, buysa onların güdülerini, korkularını ve umutlarını, tutkularını, sevgilerini ve nefretlerini – kime dua ettiklerini, kendilerini şiirde, güzel sanatlarda, dinde nasıl ifade ettiklerini anlamak demektir. Bunu yapabiliyoruz, çünkü kendimiz de insanız ve iç yaşamımızı bu terimlerle anlıyoruz. Bir kayanın ya da bir tablanın nasıl davrandığını biliyoruz, çünkü onu gözlemliyor, kestirimler yapıyor ve onları doğruluyoruz; fakat kayanın niçin olduğu şey olmak istediğini bilmiyoruz, hatta kayanın isteme yetisi ya da herhangi bir bilinçliliği olmadığını düşünüyoruz. Fakat kendimizin niçin olduğumuz gibi olduğumuzu, ne aradığımızı, neyin bizi hayal kırıklığına uğrattığını, neyin en içimizdeki duygulara ve inançlara anlattım kazandırdığını biliyoruz. Kendimiz hakkında, herhangi bir zaman-

da kayalar ve dereler hakkında bilebileceklerimizden daha çok şeyler biliyoruz.

Doğru (asıl) bilgi, şeylerin niçin öyle olduklarının bilgisidir, sadece ne olduklarının değil. Biz buna ne kadar çok dalarsak, Homeros dönemi Yunanlılarının sordukları soruların Romalıların sorduklarından farklı olduğunu, Romalıların sordukları soruların Hristiyan Ortaçağlarda sorulanlardan ya da 17. yüzyılın bilimci kültüründe sorulanlardan yahut Vico'nun kendi 18. yüzyılında sorulanlardan farklı olduğunu o kadar çok kavrarız. Sorular farklıdır, yanıtlar farklıdır, özenilen şeyler farklıdır; dilin, simgelerin kullanılmaları farklıdır; bir sorular dizisinin yanıtları, başka kültürlerin sorularını yanıtlamaz, hatta onlarla fazla bağıntılı değildir. Elbette Vico sofu bir Katolikti ve yalnızca Kilisenin yanıtları sağlayabileceğine inanıyordu. Fakat bu, onun kültürlerin farklı oldukları, bir (İÖ) 5. yüzyıl Yunanlısı için önemli olan şeylerin bir Kızılderili ya da Çinli yahut laboratuvarında çalışan bir 18. yüzyıl bilgini için önemli olan şeylerden çok başka oldukları, dolayısıyla onların dünya görüşlerinin farklı olduğu, bütün sorularının evrensel yanıtları olmadığı yolundaki özgün düşüncesini formüle etmekten alıkoyamamıştı. Elbette ortak bir insan doğası vardır; yoksa bir çağdaki insanlar bir başka çağın edebiyatını ya da sanatını, en önemlisi de, bir hukukçu olarak Vico'nun en çok bildiği yasalarını anlayamazlardı. Fakat bu durum, geniş bir kültürel deneyim çeşitliliği olmasını engellemektedir; öyle ki, tek bir kültürün içinde bir türün etkenliği bir başka türünkiyle bağıntılı olmakta, ama bir başka kültürün içindeki paralel etkenliklerle buna benzer yakın bağlar paylaşmamaktadır.

J. G. Herder

Sonra, bu sorunla çok daha bağlantılı bir düşünürü okudum: Alman filozof ve ozan Johann Gottfried Herder'i. Herder, Fransız çağdaşlarının bütün insanlar için, her yerde ve her zaman geçerli olan hakikatler bulunduğu, farkların düpedüz yanlıştan ve hayalden ileri geldiği, çünkü *-quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est-* [her yerde her zaman herkesin inandığı] doğrunun tek ve evrensel ol-

duğu öğretisini ilk yadsıyan düşünür değildi (o şeref, hocası Johann Georg Hamann’a aittir). Herder farklı kültürlerin merkezî önem taşıyan sorularına farklı yanıtlar verdiklerine inanıyordu. Kendisi dış dünyadan çok, insan bilimleriyle, ruhun yaşamıyla ilgileniyordu ve bir Portekizli için doğru olanın bir İranlı için doğru olmak zorunda olmadığına aklı yatmıştı. Montesquieu de böyle bir şey söylemeye başlamıştı; fakat insanların kendisinin “iklim” dediği çevre tarafından biçimlendirildiğine inanan o bile, önünde sonunda bir evrenselciydi – yerel ve gelip geçici soruların yanıtları farklı olabilse de, merkezî hakikatlerin ebedî olduğuna inanmaktaydı. Herder ise her kültürün kendi “çekim merkezi”² olduğu, her kültürün kendi referans noktaları bulunduğu görüşünü ortaya koymuştur; bu kültürlerin birbirleriyle dövüşmesi için sebep yoktur –evrensel hoşgörü mümkün olmalıdır– fakat birleştirmek yıkmaktır. Emperyalizmden daha kötü bir şey yoktur. Tekbitchimli bir Roma kültürü ortaya koymak için Anadolu’daki yerli uygarlıkları ezen Roma, suç işlemiştir. Dünya, içinde her biri kendi yolunda, her biri kendi iddiaları ve hakları, kendi geçmişi ve geleceği olan farklı çiçek ve bitkilerin büyüdüğü kocaman bir bahçeydi. Bundan şu sonuç çıkıyordu ki, insanlar arasında neler ortak olsa da –yine, elbette bir ölçüde ortak bir doğa vardı – evrensel olarak doğru, bir kültür için olduğu kadar bir başka kültür için de geçerli yanıtlar yoktu.

Herder kültürel milliyetçiliğin babasıdır. Siyasal milliyetçi değildir (onun zamanında o tür milliyetçilik gelişmemiştir), fakat kültürlerin bağımsızlığına ve her birinin biricikliğini koruma gereğine inanıyordu. Bir kültüre, bir grubu ya da eyaleti yahut ulusu birleştiren bir şeye ait olma isteğinin, yiyecek, içecek ya da özgürlük isteği kadar derinliğine, temel bir insan ihtiyacı olduğuna inanıyordu. Ve başkalarının ne dediğini anladığınız, içinde özgürce hareket edebildiğiniz, ekonomik, toplumsal ve siyasal bağlarınız olduğu kadar duygusal bağlarınızın da olduğu bir topluma ait olma ihtiyacı, gelişkin, olgun bir insan yaşamının temeliydi. Çoğu kere öyle denilmekle birlikte, Herder

2 Herder’s *saemmtliche Werke*, der. Bernhard Suphan (Berlin, 1877-1913), cilt 5, s.509.

görecelikçi (rölativist) değildi; ona göre, temel insan hedefleri ve davranış kuralları vardı, fakat bunlar farklı kültürlerde büsbütün farklı biçimler alıyordu; dolayısıyla bir kültürü bir başkası için anlaşılabilir kılan koşutluklar, benzerlikler olabilmekle birlikte, kültürler birbirleriyle karıştırılmamalıydı – insanlık bir değil, birçoktu ve her ne kadar hepsinde bir ve aynı olan bir merkezî öz olabilirse bile, soruların yanıtları da birçoktu.

Romantiklik ve Türevleri

Bu düşüncüyü, büsbütün yeni ve tedirgin edici bir şey söyleyen romantikler daha da geliştirmişlerdir: İdealler gökte yazılmış, insanların anlamaları, kopya etmeleri ve uygulamaları gereken nesnel hakikatler değildi; insanlar tarafından yaratılmışlardı. Değerler bulunmuyor, yapılıyorlardı; keşfedilmiyor, türetiliyorlardı – yüzeysel Fransızların nesnel, evrenselleştiricilik eğilimlerine karşı, bazı Alman romantiklerinin inandıkları, kesinlikle buydu. Biriciklik [kendine-özü olmak] önemliydi. Bir Alman ozanı Almanca şiir yazarken, bir dereceye kadar kendi yarattığı bir dilde yazmaktadır, yoksa sadece Almanca yazan biri değildir. Alman sanatçı Alman resimlerinin, şiirlerinin, danslarının yapımcısıdır – bütün öteki kültürlerde de öyle. Bir Rus düşünür, Aleksandr Herzen bir keresinde “Söylenmeden önce şarkı nerdeydi?” diye sormuştur.³ Neredeydi gerçekten? Yanıt “Hiçbir yerde”dir – şarkı biri tarafından söylenmekle, bestelenmekle yaratılır. Onun gibi, yaşam da onu yaşayanlar tarafından adım adım yaratılır. Bu, ahlâkın ve yaşamın estetik bir yorumudur, ebedî modellerin bir uygulanaşı değildir. Yaratma her şeydir.

Bundan türlü türlü hareketler çıkmıştır – anarşizm, romantiklik, milliyetçilik, faşizm, kahraman-tapısı. Belki bilinçli olarak değil, ama kendi değerlerimi ben yaparım; ayrıca “Ben” kimim? Byroncu romantikler için, “Ben” gerçekten bir bireydir, yabancı olan, toplumu ve kabul edilen değerleri yadsıyan ve kendininkileri izleyen, maceracı, yasadışı biri – belki bu onun felâketi olacaktır; ama böylesi, uyumculuk-

3 A.I.Gertsen, *Sobranie sochinenii v tridsati tomakh* (Moskova, 1954-66), cilt 6, s.33 ve 335.

tan, sıradanlığa köle olmaktan daha iyidir. Fakat başka düşünürler için, “Ben” çok daha metafizik bir şey olmaktadır. Bir ortaklık (kolektif) – bir ulus, bir Kilise, bir Parti, benim sadece bir taşı olduğum bir yapı, benim ufacak bir canlı parçasından ibaret bulunduğum bir organizma. Önemli olan, yaratıcıdır; ben kendim ancak harekete, ırka, ulusa, sınıfa, Kiliseye ait olduğum ölçüde önem taşıyorum; yaşamımın organik olarak bağlı bulunduğu bu süper-organizma içinde gerçek bir birey olarak benim anlamım yoktur. Dolayısıyla Alman milliyetçiliğinde şöyle düşünülür: Ben bunu iyi ya da haklı olduğu ya da hoşlandığım için yapmıyorum – Alman olduğum için, Alman yaşama yolu böyle olduğu için yapıyorum. Çağdaş varoluşçuluk da aynıdır – kendimi o varoluş biçimine bağladığım için bunu yapıyorum. Beni hiçbir şey zorlamıyor; itaat ettiğim nesnel bir buyruk nedeniyle ya da uymam gereken evrensel kurallardan ötürü bunu yapmıyorum; bunu yaparken kendi yaşamımı yarattığım için yapıyorum; kendim olmakla ona yön veriyorum ve ondan sorumluyum. Evrensel değerlerin inkârı, her şeyden önce bir süper-benliğin bir ögesi olma ve ona sadık kalma üstündeki vurgu, Avrupa tarihinde tehlikeli bir dönemdir ve yakın zamanlarda olup biten birçok yıkıcı ve uğursuz şeye yol açmıştır; bunların başladığı yer, en erken Alman romantiklerinin ve Fransa ile başka yerlerdeki yandaşlarının siyasal gevelemeleri ve kuramlarıdır.⁴

Ben bu süper-benlikler fikrini bir an bile kabul etmedim, fakat modern düşünce ve eylem açısından taşıdıkları önemi tanımazlık da et-

- 4 Romantikler, tarihsel etkenliğin kendi-hareket eden ve kendi terimleriyle ileri atılan merkezler anlayışlarına son çözümlemeye özel diye bakmışlardır. Bunlar – ister Byroncu, toplumla savaşan şeytanî figürler ya da çevrelerine yandaşlar (Schiller’in oyunundaki gibi, haydutlar) yahut bütün uluslar (hiç kuşkusuz modern koşulları da olan Lykurgos, Musa –Machiavelli’nin pek hayranlık duyduğu ulus-kurucular–) toplayan kahramanlar olsunlar, özgürce icat edilmiş kalıplar uyarınca yaratıcılık yapan keyfi birimlerdir. Bu görüşe Hegel ve Marx gibi düşünürler sertlikle karşı çıkmışlar, herbiri kendi tarzında, ilerlemenin tarihsel gelişmenin demir yasaları uyarınca olmak zorunda bulunduğunu ileri sürmüşlerdir: Marx’ta olduğu üzere maddî, Hegel’deyse ruhsal gelişme. İnsan yetilerinin akıl-dışı güdülenmelerden kurtulması ancak böyle sağlanabilir ve tam adalet, özgürlük, erdem, mutluluk ve uyumlu kendini-gerçekleştirme dönemi başlatılabilir. Bu amansız ilerleme düşüncesi, Yahudi-Hristiyan geleneğinden miras alınmış, ama onun içeriği bilinemeyecek tanrısal irade ya da ölümden sonraki Yargı Günü –iyi koyunların kötü keçilerden ayrılması– gibi anlayışları alınmamıştır.

medim. “Ben değil Parti,” “Ben değil Kilise,” “Haklı ya da haksız benim ülkem” gibi sloganlar, yukarıda özetlediğim insan düşüncesinin –hakikat bütün insanlar ve bütün zamanlar için evrensel ve ebedîdir– merkez inancında hiçbir zaman iyileşmeyen bir yara açmıştır. Marx’a göre bir çeşit yetkinlikle sonuçlanacak olan, bir amaç olarak değil özne olarak insanlık, kendini-yaratan ve kendi kendine durmadan hareket eden bir ruh, kendi kurduğu çok perdeli bir tiyatro oyunudur – bütün bunlar, romantik devrimden çıkmıştır. Ben insan yaşamının bu devasa metafizik yorumunu *in toto* (toptan) reddederken, bir ampirist olarak kalır ve ancak deney yapabileceğim ya da yapabileceğimi sandığım şeyleri bilir ve birey-üstü varlıklara inanmaya girişmezken, yine de bu düşüncelerin dünya –görüşümde bazı etkileri olduğunu üstleniyorum.

Çoğulculuk

Bir kültürler ve mizaçlar çoğulluğu olduğu gibi, bir idealler çoğulluğu da olduğu sonucuna vardım. Ben bir görecelikçi değilim; her birimizin aşılamayacak ya da birleştiremeyecek kendi değerlerimiz olduğuna inanarak “ben kahvemi sütlü severim, sen sütsüz; ben nezaketten yayanayım, sen toplama kamplarını yeğlersin” demem. Bunun yanlış olduğuna inanırım. Fakat insanların uyabilecekleri ve uydukları bir değerler çoğulluğu olduğuna ve bu değerlerin birbirlerinden farklı bulunduguna inanırım. Bunlar sonsuz sayıda değildir: İnsan olmayı sürdürerek izleyebileceğim insan değerleri sonludur – diyelim 74 tanedir ya da belki 122 tane yahut 26, ama ne olursa olsun, sonlu. Sonlu ya da sonsuz olmaları arasındaki fark şudur ki, bir kimse bu değerlerden birini izlerken, o değeri benimsememiş olan ben, o kimsenin niçin onu izlediğini ya da onun yerinde ben olsaydım nasıl olacağını anlayabilirim. İnsan anlayışının olanağı işte buna dayanmaktadır.

Ben bu değerlerin nesnel olduklarını düşünüyorum – yani doğal yapıları, izlenmeleri, insan olmanın bir gereğidir ve bu, verili bir hedeftir. Erkeklerin erkek ve kadınların kadın olmaları ve köpek ya da kedi ya da masa yahut iskemle olmamaları nesnel bir olgudur; bu nesnel olgunun bir bölümü de, belli bir takım değerlerin varolduğu ve insanla-

rın insan kalarak ancak bu değerleri izleyebilecekleridir. Eğer ben yeterince imgelemli bir adamsam ya da bir kadınsam (ve buna gereksinimim olur), kendimin olmayan, ama insanların insan kalarak, iletişim kurabileceğim, kendileriyle bazı ortak değerlerim olan yaratıklar kalarak izleyebileceklerini düşünebildiğim bir değer sistemine girebilirim – çünkü bütün insanların bir takım ortak değerleri olmalıdır (yoksa insan olmaktan çıkarlar) ve de gerçekte olduğu gibi, olmazsa farklı olmaktan çıkacakları farklı bir takım değerleri de olmalıdır.

Çoğulculuk işte bu nedenle görecelikçilik değildir – çoğul değerler nesnedir, insanların öznel fantezilerinin keyfî yaratıları değil, insanlığın özünün bir parçasıdır. Yine de, elbette ben bir değerler dizisi izliyorsam, bir başka diziye kötü gözle bakabilirim, onun benim kendim ve başkaları için yaşayabildiğim ya da hoşgörebildiğim yegâne yaşam biçimi bakımından zararlı olduğunu düşünebilirim; bu durumda ona karşı çıkabilir, saldırabilir, hatta –uç örneklerde– onunla savaşmak durumunda kalabilirim. Fakat yine de, onun bir insan arayışı olduğunu teslim ederim. Nazi değerlerini nefret edilesi buluyorum, ama yeterince yanlış-bilgilendirme, gerçeklik hakkında yeterince sahte inanç olunca, bir kimsenin nasıl bu değerleri kurtuluşun tek yolu diye görebildiğini anlayabiliyorum. Elbette, onlara karşı çıkılmalı, gerekirse savaşılmalıdır; fakat ben Nazileri bazılarının yaptığı gibi sahiden hastalıklı ya da deli saymıyorum; sadece kötülükle yanlış yaptıklarını, olgular karşısında bütün bütün yanıltıldıklarını düşünüyorum: Örneğin bazı insanların insan-altı oldukları, ya da ırkın merkezî ağırlık taşıdığı yahut sadece Nordik (kuzeyli) ırkların gerçekten yaratıcı olduğu vb. gibi konularda. Yeterince yanlış eğitimle, yeterince yaygın hayal ve yanılgıyla insanların, insan kalarak, buna inanabileceklerini ve ağza alınmaz cinayetler işleyebileceklerini görüyorum.

Eğer çoğulculuk geçerli bir görüşse ve birbirlerine düşman olmayan değer sistemleri arasında saygı mümkünse, o zaman buradan hoşgörüyü ve liberal sonuçlara varılır. Oysa tekçilikten (sadece bir değer dizisi doğrudur, bütün diğerleri yanlıştır) ya da görecelilikten (benim değerlerim benim, senin değerlerin senindir; çatışsaksak, ne kötü: Hiçbi-

rimiz haklı olduğumuzu iddia edemeyiz) bu sonuçlara varılamaz. Benim siyasal çoğulculuğum Vico ve Herder okumamın ve romantikliğin köklerini anlamamın ürünü oldu – ancak bu akım şiddetli, hastalıklı biçiminde insan hoşgörüsüyle bağdaşmayacak yerlere gitmektedir.

Milliyetçilikle de öyle: Bir ulusa ait olma duygusu, bana pek doğal geliyor, kendi içinde mahkûm edilebilecek, hatta eleştirilebilecek bir şey değil. Fakat ateşli halinde – benim ulusum seninkinden iyidir ve ben dünyanın nasıl biçimlendirilmesi gerektiğini biliyorum, sen boyunca eğmelisin, çünkü bilmiyorsun, çünkü sen benden aşağısın, çünkü benim ulusum en üstte ve seninki benimkinden çok çok aşağıda ve kendisini olabilecek en iyi dünyayı yaratmaya tek yetkili olan benimkine işlenecek malzeme olarak sunmak gerekir – bu, hastalıklı aşırılığın hayal bile edilemeyecek dehşetlere yol açabileceği ve açtığı bir durumdur ve benim anlatmaya çalıştığım çoğulculukla bağdaşması kesinlikle olanaksızdır.

Geçerken şurasını da belirtmek ilginç olabilir ki, bizim dünyamızda kabul ettiğimiz belli bir takım değerler, büyük olasılıkla erken dönem romantiklik tarafından yaratılmış ve daha önce varolmamıştır: Örneğin, çeşitliliğin iyi bir şey olduğu, birçok görüşlerin savunulduğu ve bu farklı görüşleri savunanların birbirlerine karşı hoşgörülü olduğu bir toplumun, tek bir görüşün herkes için bağlayıcı olduğu tekçi bir toplumdansa daha iyi olduğu. 18. yüzyıldan önce hiç kimse bunu kabul edemezdi: Hakikat tekti ve çeşitlilik düşüncesi ona aykırıydı. Yine, içtenliğin bir değer olduğu düşüncesi de yeni bir şeydir. Hakikat uğrunda şehit olmak doğrudu, ama yalnızca hakikat uğrunda: İslâm uğruna can veren Müslümanlar boş yere ölmüş, zavallı, sersem, yanıltılmış yaratıklardı; Katoliklerin gözünde Protestanlar, Yahudiler ve paganlar da öyleydi; görüşlerine içtenlikle bağlı kalmaları onları daha iyi hale getiriyordu – önemli olan, haklı olmaktı. Yaşamın her yanında olduğu gibi, hakikatin keşfinde de önemli olan güdü değil, başarıydı. Biri size iki kere ikinin onyedi olduğuna inandığını söylerse ve bir başkası da size derse ki, “O bunu sizi kızdırmak için ya da gösteriş yapmak için yahut böyle söylemesi için para aldığından ötürü yapmıyor – ger-

çekten inanıyor, o içtenlikli bir inanandır”, siz de ona “Bu onu daha iyi kılmıyor, söylediği akıldışı saçmalık” dersiniz. Katoliklerin gözünde Protestanların yaptığı tam buydu ve de tersine. Ne denli içtenlikliyse, o denli tehlikeliydi: Bir sorunun birden çok yanıtı olduğu anlayışı –yani çoğulculuk– yaygınlaşana kadar, içtenliğe puan verilmiyordu. Çoğulculukla, sonucuna değil güdüsüne, başarıya değil içtenliğe bakarak değer biçilmeye başlandı.

Çoğulculuğun düşmanı tekçiliktir – gerçek ise her şeyin sonunda içine uyması gereken tek bir hakikatler âhengi olduğu yolundaki eski inanış. Bunun sonucu, (Karl Popper’in her türlü kötülüğün kökü saymakla “özcülük” (*essentialism*) dediği şeye yakın, ama ondan farklı olarak) bilenlerin bilmeyenlere buyruk vermesidir. İnsanlığın büyük sorunlarından kimilerinin yanıtlarını bilenlere itaat edilmelidir; çünkü sadece onlar toplumun nasıl örgütlenmesi gerektiğini, bireysel ömürlerin nasıl yaşanması gerektiğini, kültürün nasıl geliştirilmesi gerektiğini bilmektedirler. Bu, başkalarına buyurmaya yetkili sayılan filozof-kral hakkındaki eski Platoncu inanıştır. Bilginler ya da bilimsel olarak eğitilmiş kimseler yönetimin başına getirilirse, dünyanın çok daha düzelmiş olacağına inanan düşünürler her zaman olmuştur. Buna karşı, bir seçkinler topluluğunun çoğunluğu temel özgürlüklerinden yoksun bırakan sınırsız despotluğuna işaret etmekten daha iyi bir gerekçe ya da neden gösterilmemiş olduğunu söylemek zorundayım.

Bir zaman birileri, eski günlerde çeşitli tanrılara kurban olarak erkek ve kadınların sunulduğunu söylemişti; çağımızda bunların yerine yeni putlar getirilmiştir: İzm’ler. Can yakmak, öldürmek, işkence yapmak genellikle haklı olarak kötülenir; fakat bunlar benim kişisel çıkarım için değil de, bir izm –sosyalizm, milliyetçilik, Faşizm, Komünizm, bağnazca din ya da ilerleme inanışı yahut tarihin yasalarının yerine getirilişi– uğruna yapılıyorsa, mesele yoktur. Çoğu devrimciler, açıkça ya da örtülü olarak inanırlar ki, ideal dünyayı yaratmak için yumurtalar kırılmalıdır, yoksa omlet yapılamaz. Yumurtalar gerçekten kırılmıştır –hiçbir zaman bizim dönemimizde olduğundan daha şiddetle ve yaygınlıkla kırılmamıştı– fakat omleti arayın ki

bulasınız, sonsuz bir uzaklığa çekilmiştir. Bazıları buna bağınazlık diyor, ama benim dizginlenmemiş tekçilik dediğim şeyin yanı sıra gelen sonuçlardan biri budur.

Özgürlük

Siyasal özgürlük, hakkında 1950’li yıllarda iki konuşma yaptığım bir konudur. Bunların “İki Özgürlük Kavramı” başlıklı olan ikincisi, benim Oxford profesörlüğüne atanmam dolayısıyla verdiğim bir konferanstı. Özü, olumsuz ve olumlu iki özgürlük anlayışını ayırmaktı. Olumsuz özgürlük derken, insan eylemini önleyen engellerin yokluğunu kastediyorum. Dış dünyanın yarattığı engellerden ve insan davranışlarını belirleyen biyolojik, fizyolojik, psikolojik yasaların yarattığı engellerden ayrı olarak, –konuşmamın esas konusu olan– bir siyasal özgürlüksüzlük vardır ki, oradaki engeller kasıtlı ya da kasıtsız insan yapısıdır. Olumsuz özgürlüğün kapsamı, bu tür insan-yapısı engellerin yokluk derecesine bağlıdır – benim insan-yapısı kurumlar ya da disiplinler ya da özgül bir takım insanların eylemleriyle engellenmeden şu ya da bu yoldan gitmeye özgür olmamın derecesi.

Olumsuz özgürlüğün sadece dilediğimi yapmam anlamına geldiğini söylemek yetmez, çünkü o zaman eski Stoacıları izleyerek isteklerimi sınırlamakla, kendimi onları yerine getirmenin engellerinden kurtarabilirim. Fakat o yol, yani önlerine engellerin çıkabileceği isteklerin derece derece yok edilmesi, sonunda insanların tedricen doğal, yaşama etkinliklerinden yoksun kalmasına varır: Bir başka deyişle, en yetkinlikle özgür insanlar ölenler olur, çünkü o zaman ne istek ne de engel kalır. Benim düşündüğüm, daha ziyade, bir kimsenin oralardan gitmeyi seçsin ya da seçmesin yürüeyebileceği yolların sayısıydı. Siyasal özgürlüğün iki temel anlamından ilki budur.

Bazıları, bana karşı özgürlüğün üçlü bir ilişki olması gerektiğini ileri sürdüler: Ancak belirli bir edimi ya da edimleri yerine getirebilmek, bir şey yapmak için engellerin üstesinden gelebilir, onları kaldırabilir ya da onlardan kurtulabilirim. Fakat ben bunu kabul etmiyorum. Özgürlüksüzlüğün temel anlamı, onu hapisteki birine ya da bir

ağaca bağlanmış bir kimseye yakıştırdığımız zaman düşündüğümüz şeydir; böyle bir kimsenin bütün isteği, özgür kalınca belirli bir etkenlik yapmayı hedeflemesi gerekmezsiniz zincirlerinden kurtulmak, hücresinden kaçmaktır. Elbette daha geniş anlamda özgürlük, toplumun kurallarından ya da kurumlarından, kendisine karşı aşırı manevî ya da maddî güç kullanılmasından yahut aksi takdirde açık kalacak olan eylem olanaklarını her ne kapatıyorsa ondan özgürlük demektir. Ben buna “bir şeyden özgürlük” diyorum.

Özgürlüğün öteki merkezî anlamı “bir şey yapmaya” özgürlüktür: Benim olumsuz özgürlüğüm, “ben ne ölçüde denetim altındayım?” sorusunun yanıtıyla belirleniyorsa, özgürlüğün ikinci anlamının sorusu “beni kim denetliyor?”dur. İnsan-yapısı engellerden söz ettiğimize göre, kendime şu soruları sorabilirim: “Benim eylemlerimi, yaşamımı kim belirliyor? Bu yaptığımı, özgürce, seçtiğim gibi mi yapıyorum? Yoksa bir başka denetim kaynağının buyruğunda mıyım? Etkenliklerimi ana-babam, okul öğretmenleri, papazlar, polisler mi belirliyor? Bir yasa sisteminin, kapitalist düzenin, bir köle-sahibinin, (monarşik, oligarşik, demokratik) bir hükûmetin disiplini altında mıyım? Hangi anlamda, kendi kaderimin efendisiyim? Benim eylem olanaklarım sınırlı olabilir, ama nasıl sınırlanıyor? Yolumun üstüne çıkan kimlerdir ve ne kadar güç kullanıyorlar?”

Araştırmak için kendi önüme koyduğum “özgürlük”ün iki merkezî anlamı bunlardır. Bunların farklı olduklarının, iki ayrı sorunun yanıtı olduklarının farkındaydım; fakat bunlar akraba olmakla birlikte, bence çatışmıyorlardı – birinin yanıtı, ötekinin yanıtını zorunlu olarak belirleliyordu. Her iki özgürlük de nihaî insan hedefleriydi, her ikisi de zorunlu olarak sınırlıydı ve her iki kavram da insanlık tarihi boyunca saptırılabilirdi. Olumsuz özgürlük ekonomik *laissez-faire* diye yorumlanabilir, böylelikle özgürlük adına mal sahipleri madenlerde çalışan çocukların yaşamlarını mahvedebilirlerdi ya da fabrika sahipleri endüstri işçilerinin sağlığını ve kişiliğini perişan bırakabilirlerdi. Fakat benim görüşümce, bu, kavramın insanlarca anlaşılan temel anlamı değil, bir saptırma olurdu. Eşit bir biçimde, yoksul bir adama onu ödeye-

cek parası olmadığı halde pahalı bir otelde oda tutmak için yetkinlikle özgür olduğunun söylenmesinin de maskaralık oluşturduğu ileri sürülmüştür. Fakat bu da bir karıştırma. O gerçekten orada oda tutmak için özgürdür, ama bu özgürlüğü kullanacak araçtan yoksundur. Belki insan-yapısı bir ekonomik sistemde şimdikinden daha çok para kazanması engellendiği için o araçtan yoksundur – fakat bu, para kazanma özgürlüğünden bir yoksun kalmadır, oda kiralama özgürlüğünden değil. Bu, ukalaca bir ayırım gibi görünebilir, fakat siyasal özgürlüğe karşı ekonomik özgürlük tartışmalarında merkezî bir önemdedir.

Olumlu özgürlük anlayışı, tarihsel olarak daha da korkutucu saptırmalara yol açmıştır. Yaşamımı kim düzenliyor? Ben mi? Bilisiz, akli karışmış, denetimsiz tutku ve güdülerle oraya buraya sürülen ben mi? Payıma düşenin hepsi bu mu? İçimde ancak bir eğitim ya da anlama süreciyle erişebileceğim, tutkuları, bilisizliği ve başka kusurları anlayıp onlara hâkim olabilecek daha yüksek, daha akılcı, daha özgür bir ben yok mudur? Böyle bir süreci ancak, beni kendi “gerçek,” en derin benliğimin, olabileceğim en iyi ben’in bilincine vardırabilecek benden daha bilge kişiler yönetebilir. Bu, ancak sahiden akılcı olursam sahiden özgür olabileceğimi öngören –ve Platon’a kadar gerilere giden– metafizik bir görüştür. Ben kendim belki yeterince akılcı olmadığım için, gerçekten akılcı olan ve dolayısıyla sadece kendileri için değil benim için de en iyinin ne olduğunu bilenlere itaat etmeliyim – onlar, sonunda benim sahiden akılcı benliğimi uyandıracak ve onu gerçekten olması gerektiği gibi kendimin yönetimine getirecek yollarda bana kılavuzluk edebilirler. Bu otoritelerce kuşatıldığımı –hatta ezildiğimi– hissedebilirim, fakat o aldatıcı bir hayaldir: Büyüdüğüm ve tam olgun, “gerçek” benliğime eriştiğim zaman anlayacağımdır ki, ben aşağı bir durumdayken, onların şimdi olduğu kadar bilge olaydım, kendim için o zaman bana yapıları yapardım.

Kısacası, onlar benim aşağı benliğimi denetlemekle, benim adıma, benim daha yüksek benliğimin yararına hareket ediyorlar; böylelikle aşağı benliğin gerçek özgürlüğü onlara, yani hakikati bilenlere, bilgelerin seçkinlerine tam itaat etmekten ibarettir; yahut belki de in-

san kaderinin nasıl yapıldığını bilenlere itaat etmeliyimdir – benim zavallı ampirik benliğim her nereye gitmek istiyorsa istesin; Marx haklı ise, o zaman (tarihin akılcı hedeflerinin ne gerektirdiğini bir tek o bilen) Parti beni biçimlendirmeli ve bana kılavuzluk etmelidir; Partinin kendisi de uzak-görüşlü önderlerin ve sonunda en büyük ve en bilge tek bir önderin kılavuzluğunda olmalıdır.

Dünyada, ideal benlik adına, belki biraz hayvanca ve *prima facie* [ilk bakışta, görünüşte] ahlâkça itici araçlarla (yalnızca aşağı benlik için *prima facie*) onun meyvasını olgunlaştırmaya çalışırken en iğrenç baskıların bile haklılığını böylece kanıtlama yöntemini kullanmayacak hiçbir müstebit yoktur. Stalin’in deyişiyle “insan ruhlarının mühendisi”⁵ en iyiyi bilir; yaptığını sadece ulusu için elinden gelenin en iyisini yapmış olmak için yapmaz, ulusun kendisinin adına yapar – ulus eğer bu tarihî anlayış düzeyine erişmiş olsaydı, kendi adına yapacak olduğu için yapar. Olumlu özgürlük anlayışının yatkın olduğu büyük sapıklık işte budur: Tiranlık ister Marxist bir önderden gelsin, ister bir kraldan, bir Faşist diktatörden, buyurgan bir Kilisenin ya da sınıfın yahut devletin efendilerinden, insanların içlerinde hapis durumundaki “gerçek” ben’i arar ve onu “özgür kılar” ki, bu benlik buyrukları verenlerin düzeyine erişebilsin.

Bu, her sorunun tek bir doğru yanıtı olduğu yolundaki safdilce anlayışa kadar geri gider: Eğer ben doğru yanıtı biliyorum da, sen bilmiyorsan ve benimle aynı fikirde değilsen, bu bilisiz olduğun içindir; hakikati bilseydin, zorunlu olarak sen de benim inandığıma inanacaktın; bana itaat etmemeye kalkıyorsan, bu ancak yanlış olduğun için olabilir – çünkü hakikat bana olduğu gibi sana da (vahiyle) açıklanmamıştır. Bu anlayış, insanlık tarihindeki en korkunç baskı ve köle etme bi-

5 Stalin bu “insan ruhlarının mühendisi” deyimini, 26 Ekim 1932’de Maksim Gorki’nin evinde Sovyet yazarlarının rolünü anlattığı ve Gorki arşivindeki yayımlanmamış bir elyazmasına kaydedilmiş olan bir konuşmasında kullanmıştır –K. L. Zelinsky, “Vstrecha pisatelei s.I. V.Stalin” (Stalin’in yazarlarla bir toplantısı)– İngilizce olarak ilk yayımı: A. Kemp-Welch, *Stalin and the Literary Intelligensia, 1928-39* (Basingstoke ve Londra, 1991), s.128-31; bu deyim s.131’dedir. Rusçasıyla „injeneri čelovečeskih duš“ için bkz. I.V.Stalin, *Soçineniya* (Moskova, 1946-67), cilt 13, s.410. – Der.

çimlerinden bazılarını haklı göstermektedir ve gerçekten, olumlu özgürlük anlayışının en tehlikeli, özellikle yüzyılımızda da en dehşetli yorumu olmuştur.

Bu, iki tür özgürlük ve çarpıtılmaları anlayışı, Batı'daki ve başka yerlerdeki üniversitelerin bir hayli tartıştığı ve çatıştığı bir konu oldu ve günümüzde de hâlâ öyle.

Belirlenimcilik

Özgürlük üstüne verdiğim öteki konferansın başlığı “Tarihsel Kaçınılmazlık”tı.⁶ Burada, belirlenimciliğin yüzyıllardır filozoflar arasında çok yaygın olan bir öğreti olduğunu söyledim. Belirlenimcilik her olayın, ondan kaçınılmaz olarak ileri geldiği bir nedeni olduğunu açıklar. Doğa bilimlerinin temeli budur: Doğa yasaları ve bütün uygulamaları –doğa biliminin tümü– bilimlerin araştırdığı ebedî bir düzen anlayışına dayanmaktadır. Fakat doğanın geri kalanı bu yasalara bağlıysa, yalnızca insanın öyle olmadığı söylenebilir mi? Bir kimse, çoğu sıradan insanların varsaydığı (ama çoğu bilgin ve filozofların varsaymadığı) gibi, biri iskemlesinden kalktığında, kalkması gerektiğini, böyle yapmayı seçtiği için kalktığı, ama bunu seçmesi gerektiğini varsaydığında – ona bunun bir hayal olduğu söylenir; psikologlar gerekli işleri henüz tamamlamamış olmakla birlikte, günün birinde bu işler tamamlanacaktır (en azından ilkece tamamlanabilirler) ve o zaman bilecektir ki, ne olduğu ve ne yaptığı zorunlu olarak öyledir ve başka türlü olamaz. Ben bu öğretinin yanlış olduğu kanısındayım, fakat o denememde bu görüşümü kanıtlamaya ya da belirlenimciliği yadsımaya çalışmadım – hatta böyle bir kanıtlamanın ya da yadsımanın mümkün olduğuna emin değilim. Sadece kendime iki soru sormakla ilgileniyorum. Niçin filozoflar ve başkaları, insanların tümüyle belirlenmiş olduklarını düşünüyorlar? Eğer öyleyse, bu durum, genellikle anlaşıldığı haliyle normal ahlâk duyguları ve davranışlarıyla bağdaşır mı?

6 1953'te verilmiş ve hem *Four Essays on Liberty* hem de *The Proper Study of Mankind* kitaplarında yayımlanmıştır.

Benim tezim, insan belirlenimciliğini savunmak için iki ana sebep olduğudur. Birincisi, doğa bilimleri bütün insanlık tarihinin belki en büyük başarı öyküsü olduğu için, sadece insanın, bilginlerce keşfedilen doğa yasalarıyla bağlı olmadığını varsaymak saçma görünmektedir. (18. yüzyıl *philosophe*’larının iddia ettikleri, tam da buydu.) Elbette, soru insanın bu yasalardan büsbütün özgür olup olmadığı değildir – insanların biyolojik ya da psikolojik yapılarına ya da çevrelerine yahut doğa yasalarına bağlı olmadıklarını ancak bir deli söyleyebilir. Tek soru, insanın özgürlüğünün tümüyle bunlarla (bunlara göndermeyle) tüketilip tüketilemeyeceğidir. Seçtiği gibi hareket edebileceği, seçiminin öngelen nedenlerle belirlenmediği bir köşe yok mudur? Bu, doğa evreninin minik bir köşesi olabilir, fakat böyle bir yer olmadıkça, hiç kuşkusuz hemen hemen evrensel olan özgür olma bilinci –değil mi ki, insanların çoğu eylemlerinden bazıları mekanik olmakla birlikte, bazılarının da özgür iradelerinden kaynaklandığına inanırlar– insanlığın en başından, Âdem’in yememesi söylendiği halde elmayı yiyip de, “Başka türlü elimden gelmezdi, bunu özgürlükle yapmadım. Havva beni zorladı” dememesinden beri, koskoca bir hayaldir.

Belirlenimciliğe inanmanın ikinci sebebi, insanların çoğu yapıp ettiklerinin sorumluluğunu kişilik-dışı nedenlere yükleyerek onları yaptıklarından ötürü suçlandırılamaz kılmasıdır. Ben bir yanlış yaptığımı ya da suç işlediğimde yahut kendimin veya başkalarının kötü ya da talihsiz saydıkları herhangi bir şey yaptığımda diyebilirim ki, “Bundan nasıl kaçınabilirdim? Ben böyle yetiştirildim” ya da “Benim doğa yasalarının sorumlu olduğu tabiatım böyle” yahut “Ben herkesin öyle yaptığı ve hiç kimsenin kınar gibi görünmediği bir toplumdanim, öyle bir sınıfa, bir Kiliseye, bir ulusa aidim” veya “Ana-babamın birbirlerine ve bana karşı davranış biçimlerinden ve içine konulduğum ya da zorlandığım ekonomik ve toplumsal koşullardan başka türlü davranmayı seçemeyecek halde, psikolojik olarak böyle koşullandırıldım” ya da en son olarak “Öyle yapmam bana emredildi.”

Buna karşılık, çoğu insanlar herkesin en azından iki seçeneği, gerçekleştirebileceği iki olanağı bulunduğu inanır. Eichmann’ın “Ba-

na öyle emredildiği için Yahudileri öldürdüm; böyle yapmasam ben de öldürülürdüm” demesine karşılık, denilebilir ki “Öldürülmeyi seçmeniz olasılık taşımadığını anlıyoruz; ama ilkece öyle karar verseydiniz yapabilirdiniz – sizin yaptığınız gibi hareket etmenize neden olan, doğadaki gibi gerçek bir zorunluluk yoktu.” İnsanların büyük tehlikeler karşısında öyle davranacaklarını ummanın akla aykırı olduğunu söyleyebilirsiniz: Evet, fakat öyle yapmaya karar vermeleri ne denli zayıf olasılık taşısa da, sözcüğün mecazî-olmayan anlamında öyle yapmayı *seçebilirlerdi*. Şehitliği göze almak umulamaz, ama her şeye karşı kabul edilebilir – zaten o kadar hayranlık duyulması da bundandır.

İnsanların tarihte belirlenimciliği kucaklamayı seçmelerinin sebepleri üstünde bu kadar durmak yeter. Fakat öyle yapıyorlarsa, bunun en azından zor bir mantıksal sonucu vardır. Demek ki, hiç kimseye “Onu yapmak zorunda mıydın? Onu hangi gereksinimden ötürü yaptın?” diyemeyiz –bu soruların gerisindeki varsayım onu yapmabileceği ya da başka bir şey yapabileceği olurdu. İçinde yükümlülük ve ödevden, haklı ve haksızdan, övgü ve kınamadan söz ettiğimiz– insanların zorunda olmadıkları, başka bir davranışta bulunabilecekleri halde belli bir şekilde davrandıkları için alkışlandıkları ya da mahkûm edildikleri, ödüllendirildikleri ya da cezalandırıldıkları genel geçer ahlâkımızın tamamı – bana bütün ahlâkın dayandığı gibi gelen bu inanışlar ve uygulamalar şebekesi, sorumluluk kavramını içerir, sorumluluk da siyah ile beyaz, haklı ile haksız, zevk ile ödev arasında seçim yapma yeteneğini içerir: Daha geniş bir anlamda da, yaşam biçimleri, yönetim biçimleri ve çoğu insanların terimlerinin ne denli bilincinde olsalar da olmasalar da, gerçekte yaşadıkları bütün büyük ahlâk değerleri dizileri arasında.

Belirlenimcilik kabul edilirse, sözlüğümüz çok kökten bir biçimde değiştirilmek zorundadır. Bunun ilkece olanaksız olduğunu söylemiyorum, fakat çoğu insanın yüzleşmeye hazır olduğundan çok daha ileriye gitmektedir. İyi tarafından bakarsak, ahlâkın yerini estetik alacaktır. İnsanları yakışıklı ya da cömert yahut müziğe yatkın diye takdir edebilir, övebilirsiniz – fakat bu, onların seçimi değildir, “öyle ya-

pılmışlardır.” Manevî övgü de aynı biçimi alacaktır: Sizi kendinizi tehlikeye atıp benim canımı kurtardığınız için översem, bundan kaçınmayacak bir biçimde yapılmış olmanızın ne kadar iyi olduğunu ve kafasını başka yöne çevirmeye belirlenmiş biriyle değil de, gerçekten hayatımı kurtarmaya belirlenmiş bir kimseyle karşılaştığım için memnun olduğumu söylüyorumdur. Onurlu ya da onursuz tutum, haz peşinde koşma ve yiğitçe şehitlik, cesaret ve korkaklık, yalancılık ve doğruculuk, ayartılmaya (iğvaya) karşı doğru hareket etmek –bunlar hep, güzel ya da çirkin, uzun boylu ya da kısa, yaşlı ya da genç, siyah ya da beyaz olmak, İngiliz ya da İtalyan doğmak gibi– her şey belirlenmiş olduğu için değiştiremeyeceğimiz şeylerdir. Her şeyin istediğimiz gibi gideceğini umabiliriz, ama bunu sağlamak için bir şey yapamayız – öyle yapılmışızdır ki, belirli bir biçimde hareket etmekten başkası elimizden gelmez. Aslında, eylem kavramının kendisi bir seçmeye işaret eder; fakat seçim de belirlenmişse, eylemle sıradan davranışın farkı nedir ki?

Bazı siyasal hareketlerin fedakârlık talep etmeleri, ama yine de inanışlarının belirlenimci olması bana paradokslu görünüyor. Örneğin, tarihsel belirlenimciliğe dayanan – ve yetkinliğe erişmeden önce toplumun geçmesi gereken kaçınılmaz aşamalar öngören– Marksizm, bazen yapanların da kurbanlar kadar acı çektikleri ızdıraplı ve tehlikeli eylemler, zorlamalar ve kıyımlar içermektedir; fakat eğer tarih kaçınılmaz olarak yetkin toplumu meydana getirecekse, niçin bir kimse onun yardımı olmaksızın da vasil olması gereken, mutlu hedefe erişti-recek bir süreç için canını feda etsin? Ancak, yörüngelerindeki yıldızlar sizin için savaşıyorlarsa ve davanızı zafere ulaştıracaklarsa bile, sizin süreci kısaltmak, Marx’ın deyişiyle yeni düzeni yaklaştıracak doğum sancılarını azaltmak için kendinizi feda etmenizi isteyen garip bir insan duygusu vardır. Fakat bu kadar çok kişi, ne yaparlarsa ya da ne yapmazlarsa nasıl olsa mutlulukla sonuçlanacak bir süreci kısaltmak için bu tehlikeleri göze almaya ikna edilebilir mi? Bu soru beni hep şaşırtarak tedirgin etti, başkalarını da etti.

Bütün bunları, sözünü ettiğim konferansta tartıştım; bu konular hakkında bir hayli ileri geri konuşuldu, hâlâ da öyle.

İdealin İzlenmesi

Üstüne yazı yazdığım bir başka konu da vardır: Bütün sıkıntılarımıza çözüm olacak yetkin bir toplum anlayışının kendisi. 18. yüzyıl Fransız *philosophe*'lerinden kimileri arzuladıkları ideal toplumun kaçınılmaz bir biçimde geleceğini düşünmüşlerdi; diğerleriye daha karamsardılar ve insan kusurlarından ötürü böyle bir şeyin gelmeyeceğini varsaymışlardı. Bazıları ona doğru ilerlemenin hiçbir şeyden yılmayacağını düşünürlerken, başkaları buna ancak büyük bir insan çabasıyla erişilebileceğini, ama erişilemeyebileceğini de ileri sürmüşlerdi. Bu nasıl olursa olsun, ideal toplum anlayışının kendisi, bütün insanların onca zamandır ışığında yaşadıkları bütün büyük değerlerin içinde yer aldığı yetkin bir dünya kavramının, en azından ilkece hep birlikte gerçekleştirebileceğini varsayar. Maddî ya da psikolojik engeller ya da insanların giderilemeyecek bilgisizlikleri, zayıflıkları yahut akılcılıktan yoksun olmaları nedenleriyle böyle bir dünyaya erişilemeyeceğini düşünenlere bu fikrin ütöpik görüldüğü olgusundan tümüyle ayrı olarak, kavramın kendisinde çok daha korkutucu bir karşı çıkma sebebi vardır.

Bunu başka kimin düşünmüş olabileceğini bilmiyorum, ama bazı nihaî değerler birbirleriyle bağdaşabilirken bazılarının bağdaşmadığı benim aklıma geldi. [Olumlu ya da olumsuz] hangi anlamda olursa olsun, bireysel ya da toplumsal özgürlük ebedî bir insan ideali-dir. Eşitlik de öyledir. Fakat (yetkin bir dünyada olması gerektiği gibi) yetkin özgürlük, yetkin eşitlikle bağdaşabilir değildir. İnsan dilediği her şeyi yapmakta özgürse, o zaman güçlüler zayıfları ezecek, kurtlar koyunları yiyecek ve bu, eşitliğe son verecektir. Yetkin eşitliğe erişilecekse, o zaman da insanların maddî ya da düşünsel yahut ruhsal başarılarında birbirlerinden fazla uzaklaşmalarının engellenmesi gerekecektir, yoksa eşitsizlik doğacaktır. Her şeyin üstünde eşitliğe inanan anarşist Bakunin, üniversitelerin kapatılması gerektiğini düşünüyordu; çünkü buralarda sanki bilgisizlerden üstünlermiş gibi davranan okumuş insanlar yetiştiriliyordu ve bu da toplumsal eşitsizlikler yaratıyordu. Benzer bir biçimde, yetkin adaletin olduğu bir dünya –bunun en soylu insan değerlerinden biri olduğunu kim yadsıyabilir?– yetkin ba-

ğışlayıcılıkla bağdaşamaz. Bunu çok açmam gerekmiyor: Ya yasanın koyduğu ceza çektirilir ya da insanlar affeder, fakat iki değer birden gerçekleştirilemez.

Yine, bilgi ve mutluluk, bağdaşabilir de bağdaşamayabilir de. Akılcı düşünürler bilginin her zaman özgürleştirici olduğunu, insanları anlayamadıkları güçlerin kurbanları olmaktan kurtardığını varsaymışlardır; bir dereceye kadar, bu hiç kuşkusuz doğrudur, fakat kanser olduğumu bilirim, bunu bilmekle daha mutlu ya da daha özgür olmam – bilebildiğim kadar bilmek ile bilisizliğin mutluluk verici olduğu durumlar bulunduğunu kabul etmek arasında bir seçim, bir yeğleme yapmam gerekir. Kendiliğinden yaratıcılıktan, doğal canlılıktan, düşüncelerin, sanat eserlerinin özgürce çiçeklenmesinden daha çekici hiçbir şey yoktur – fakat bunlar, orta derecede güvenli bir toplumun bile onsuz edemeyeceği dikkatli ve etkili bir planlama yetisiyle çoğu kere bağdaşmaz. Özgürlük ve eşitlik, kendiliğindenlik ve güvenlik, mutluluk ve bilgi, bağışlayıcılık ve adalet – bütün bunlar, kendi başlarına aranan nihaî insan değerleridir; fakat birbirleriyle bağdaşmazlar, birarada erişilemezler, aralarında seçimler yapmak gerekir, bazen yeğlenen bir nihaî amaç izlenirken trajik kayıplar sineye çekilir. Fakat benim inandığım gibi, bu sadece ampirik olarak değil, kavramsal olarak da doğruysa –yani, bu değerlerin anlaşılmasının kendisinden kaynaklanıyorsa– o zaman içinde bütün iyi şeylerin gerçekleştiği yetkin dünya fikrinin kendisi kavranılamayacak bir şeydir, kavramsal olarak tutarsızdır. Eğer böyleyse ve ben nasıl başka türlü olabileceğini göremiyorum, o zaman uğrunda yapılacak hiçbir fedakârlığın fazla olmadığı ideal dünya anlayışının kendisi de gözden kaybolmaktadır.

Ansiklopedistlere, Marksistlere ve amaçları yetkin yaşam olan bütün öteki hareketlere geri dönersek: Her türlü canavarca zâlimlik öğretilerine izin vermek gerekir gibi görünüyor, çünkü bunlar olmadan ideal duruma erişilemez – sonunda ortaya konulacak omlet uğruna kırılan yumurtalarla ilgili her türlü meşrulaştırma; bütün vahşetler, fedakârlıklar, beyin-yıkamalar, bütün bu devrimler, bu yüzyılın en azından Batı dünyasında eski günlerden beri gelmiş geçmiş yüzyılların en tik-

sindiricisi hale getiren her şey – bütün bunlar bir hiç uğrunadır, çünkü yetkin evren sadece erişilmez değil, düşünülemezdir de ve onu meydana getirmek için yapılan her şey müthiş bir düşünsel yanılgı üstüne kuruludur.

Çeviren METE TUNÇAY

2

İdealin İzlenmesi

I.

Benim görüşümce, 20. yüzyılda insanlık tarihini başka her şeyden çok belirleyen iki etken olmuştur. Bunlardan biri, doğa bilimlerinin ve teknolojinin gelişmesidir; zamanımızın bu en büyük başarı öyküsüne her yandan yüksek ve gittikçe büyüyen bir dikkat gösterilmektedir. Ötekiyse, kuşkusuz, hemen hemen bütün insanların yaşamlarını değiştirmiş olan büyük ideoloji fırtınalarıdır: Rus Devrimi ve sonrası – sağ ve solun totaliter tiranlıkları, milliyetçilik, ırkçılık, yer yer de dinsel bağnazlık patlamaları; bunları, 19. yüzyılın en kavrayışlı toplum düşünürlerinden tek birinin bile öngörememiş olması ilginçtir.

İki üç yüzyıl sonra (eğer insanlık o vakte kadar sağ kalmış olursa) çocuklarımızın bizim çağımıza baktıklarında, yüzyılımızın en karakteristik nitelikleri diye göreceikleri bu iki görüngüdür; dolayısıyla, en çok bunların açıklanmaları ve çözümlenmeleri gerekmektedir. Fakat önce bu büyük hareketlerin insanların kafalarındaki düşüncelerle başladıkları anlaşılmalıdır: İnsanlar arasındaki ilişkilerin ne olduğu, ne olabileceği ve ne olması gerektiği ve de bunların, önderlerin –en önemlisi de arkalarında ordular olan peygamberlerin– zihinlerindeki yüksek

bir amaç vizyonu adına nasıl dönüştürüldükleri anlaşılmalıdır. Bu gibi düşünceler etik'in özüdür. Etik düşünce, insanların birbirleriyle ilişkilerinin, insanların birbirlerine karşı davranışlarının kaynaklandığı anlayışlar, çıkarlar ve ideallerin ve yaşam amaçlarının dayandığı değer sistemlerinin sistemli olarak incelenmesinden oluşmaktadır. Hayatın nasıl yaşanılması gerektiği, erkek ve kadınların ne olmaları ve ne yapmaları, ahlâk arayışının nesneleridir; gruplara ve uluslara, hatta bir bütün olarak insanlığa uygulanınca, bunlara siyaset felsefesi denir ki, etik'in topluma uygulanmasından başka bir şey değildir.

İçinde yaşadığımız, genellikle şiddetle iç içe olan dünyayı anlamayı umacaksak (anlamaya çalışmadıkça da, onun içinde ve üstünde akılcı hareket etmeyi bekleyemeyiz), dikkatimizi bizi etkileyen, gerek doğal gerekse insan-yapısı büyük kişilik-dışı güçlere bakmakla sınırlayamayız. İnsan eylemlerine kılavuzluk eden hedef ve dürtülere, bütün bildiklerimizin ve anladıklarımızın ışığında bakılmak gerekir; kökenleri ve büyümeleri, öz cevherleri, en önemlisi de geçerlilikleri, sahip olduğumuz bütün düşünsel kaynaklarla eleştirel olarak incelenmelidir. İnsan ilişkileri hakkındaki hakikatleri keşfetmenin içsel değeri bir yana, bu âcil gereksinim etik'i birincil önemde bir alan haline getirmektedir. İnsanlar nereden geldiklerini, oldukları yerde nasıl bulunduklarını, nereye gittiklerini, oraya gitmeyi isteyip istemediklerini, istiyorlarsa niçin istediklerini, istemiyorlarsa niçin istemediklerini ancak barlarsa merak etmezler.

Bu gibi değerleri ve bu gibi amaçları kapsayan yaşam görüşleri üstüne düşünceler çeşitliliğini incelemek, onları kendime açıklamaya çalışmak için uzun ömrümün kırk yılını harcadım. Bu konuya nasıl böyle yoğun bir merak saldığım, özellikle de onun özü üstüne düşüncelerimi değiştiren bir dönüm noktası hakkında bir şeyler söylemek istiyorum. Bu çaba, bir ölçüde ister istemez özyaşamöyküsü olacak – bunun için özür dilerim, ama başka nasıl anlatabileceğimi bilmiyorum.

II.

Gençken Tolstoy'un *Savaş ve Barış*'ını çok erken okudum. 19. yüzyıl ortalarının romancı ve toplum düşünürü diğer Rus yazarlarıninkilerle birlikte, bu büyük romanın da benim üstümdeki gerçek etkisi ancak ortaya sonradan çıktı. Dünya görüşümün biçimlenmesinde bu yazarların payları çoktur. Bana öyle geldi ve hâlâ da öyle geliyor ki, bu yazarların başlıca amacı, bireylerin ya da toplumsal grupların yahut sınıfların yaşamlarının ve birbirleriyle ilişkilerinin gerçekçi anlatılarını ortaya koymak, sırf öyle yapmış olmak için psikolojik ya da toplumsal çözümlemelerde bulunmak değildi – ama elbette, en iyileri tam da bunu, başkalarıyla kıyaslanmayacak bir yetkinlikte başarmışlardır. Onların yaklaşımı bana, esas itibarıyla ahlâkçı gelmiştir: En derinliğine ilgilendikleri sorunlar, insan ilişkilerinde adaletsizlik, baskı ve sahteciliğin sebebiydi –taş duvarlarla yahut (konformizm) çevrili olmak– öylesine çok kişinin payına düşen, insan-yapısı boyunduruklara itiraz etmeden baş eğmek, ahlâkî körlük, bencillik, zalimlik, alçalma, kölece yaşama, yoksulluk, çaresizlik, acı infial, umutsuzluk. Kısacası, onlar öncelikle Rusya'da, ama içirme yoluyla bütün insanlıkta, bu deneyimlerin ve bunların insanlık durumundaki kökenlerinin doğasıyla ilgilenmekteydiler. Ve tersinden, bunların karşıtlarını neyin gerçekleştirebileceğini bilmek istiyorlardı: Hakikatin, sevginin, dürüstlüğün, adaletin, güvenliğin egemen olmasının, insanın onurlu, düzgün, bağımsız, özgür, ruhsal doyumlu yaşamasına olanak verecek kişisel ilişkiler.

Tolstoy gibi bazıları, ruhsal doyumu, uygarlığın bozmadığı basit insanlarda bulmuşlardır; o da Rousseau gibi, köylülerin manevî evreninin çocuklarınkine benzediğine, açgözlülük, bencillik, ruhsal körlük türü insan zayıflıklarından kaynaklanan uygarlık uyuşmaları ve kurumları tarafından çarpıtılmadığına; insanlar ayaklarının dibinde duran hakikati görselerdi, dünyanın kurtarılabilceğine; baksalardı, bunun Hristiyan İncillerinde, [Hz. İsa'nın verdiği] Dağdaki Vaaz'da bulunabileceğine inanmak istemektedir. Bu Ruslardan kimileriye, bilimsel akılcılığa ya da doğru bir tarihsel değişim kuramına dayanan toplumsal ve siyasal devrime iman etmişlerdi. Daha başkaları da, ya-

nıtları Ortodoks dinbilim öğretilerinde yahut liberal Batı demokrasisinde ya da Büyük Petro'nun ve ardıllarının reformlarıyla körletilen eski Slav değerlerine dönmekte aramışlardı.

Bütün bu yaklaşımlarda ortak olan şey, temel sorunların çözümlerinin varolduğu, bunların keşfedilebileceği ve yeterince özgeci bir çabayla yeryüzünde gerçekleştirilebileceği inancıydı. Hepsi de, insanların özünün nasıl yaşanacağını seçebilmelerinde olduğuna inanıyorlardı: Toplumlara yeterli bir coşku ve bağlanışla inanılan doğru idealin ışığında dönüştürülebilirdi. Eğer bazen, Tolstoy gibi, insanın gerçekten özgür olmadığını, elinde olmayan etkenlerce belirlendiğini düşünecek olurlarsa, yine onun gibi pekâlâ bileceklerdir ki, özgürlük bir hayal ise, insanın onsuz yaşayamayacağı ya da düşünemeyeceği bir hayaldir. Bu söylediklerim, Yunan ve Latin yazarlarından oluşan okul müfredatımda yer almıyordu ama hep içimde kaldı.

Oxford Üniversitesi'nde öğrenci olunca, büyük filozofların yapıtlarını okumaya başladım ve gördüm ki, özellikle ahlâk ve siyaset düşünümdeki büyük yazarlar da buna inanmışlardır. Sokrates dış dünyadaki bilgimizde akılcı yöntemlerle güvenilir kesinliğe erişilebiliyorsa (Anaksagoras, gökyüzünde ne denli küçük dursa da, güneşin Mora'dan kat kat büyük olduğu hakikatine erişmemiş miydi?), aynı yöntemlerin insan davranışı alanında da –nasıl yaşanacağı, ne olunacağı konularında– herhalde eşit bir güvenilirliği olacağını düşünmüştü. Bu, akılcı tartışmayla gerçekleştirilebilirdi. Platon böyle bir kesin güvenilirliğe varmış olan seçkin bir bilgeler grubuna, zihin yetileri daha düşük olan başkalarını, kişisel ve toplumsal sorunların doğru çözümlerinin gösterdiği kalıplar uyarınca yönetme yetkisinin verilmesi gerektiği görüşündeydi. Stoacılar, akla göre yaşamayı başaran herkesin bu çözümlere ulaşma gücü olduğunu düşünüyordu. Yahudiler, Hristiyanlar, Müslümanlar (Budizm hakkında bilgim çok az olduğu için Budistleri katmıyorum), Tanrı'nın doğru yanıtları seçtiği peygamberlere ve ermişlere açıkladığına inanır ve bu açıklanmış gerçeklerin nitelikli öğretmenler ve bağlı oldukları gelenekler tarafından yapılan yorumlarını kabul ederler.

17. yüzyılın akılcıları, yanıtların bütün insanlara verilmiş olan aklın ışığının özel bir uygulandışı olan bir tür metafizik sezgiyle bulunabileceğini düşünmüşlerdi. 18. yüzyılın deneycileri [ampiristleri] ise, birçok boşanışı ve dogmatik saçmalığı silip süpüren, matematik tekniklere dayalı doğa bilimlerinin açtığı uçsuz bucaksız yeni bilgi alanlarından çok etkilenecek, Sokrates gibi, niçin insan işleri alanında da aynı yöntemlerin bunlara benzer yadsınamayacak yasalar ortaya koyamayacağını kendi kendilerine sormuşlardır. Doğa biliminde keşfedilen yeni yöntemlerle toplumsal acuna da düzen getirilebilirdi – tekbiçimlilikler gözlemlenebilir, varsayımlar yapıp deneylerle sınanabilirdi; onlara yasalar dayandırılabilirdi, sonra özgül deney alanlarındaki yasaların daha geniş kapsamlı yasalara, bunların da çok daha geniş yasalara bağlı olduğu görülebilirdi, yukarıya doğru devamla sonunda, koparılamayacak mantıksal bağlarla birbirine tutturulmuş ve kesin –yani matematik– terimlerle formüleştirmeye elverişli büyük bir uyumlu sistem kurulabilirdi.

Toplumun akılcılıkla yeniden-örgütlenmesi ruhsal ve düşünsel kargaşaya, önyargı ve boşançların egemenliğine, sorgulanmayan dogmalara körükörüne itaate ve bu gibi düşünsel karanlıkların türettiği ve geliştirdiği baskıcı rejimlerin aptallık ve zalimliklerine son verecekti. Bunun için bütün gereken, belli başlı insan ihtiyaçlarını tanılamak ve onları karşılayıp doyuracak araçları keşfetmekti. İşte bu, Condorcet'nin 1794'te hapishane hücrelerinde öylesine büyük bir dokunaklılıkla öngördüğü mutlu, özgür, âdil, erdemli, uyumlu dünyayı yaratacaktı. 19. yüzyıl ilerici düşüncelerinin hepsinin temelinde bu görüş yer almaktaydı ve bana Oxford'da bir öğrenci olarak öğretilen eleştirel deneyciliğin çoğunun yüreğindeki de buydu.

III.

Bir yerde, bütün bu görüşlerin ortaklaşa bir Platoncu ideali paylaştıklarının farkına vardım: Bir kere, bilimlerde olduğu gibi, bütün gerçek soruların bir tek doğru yanıtı olmalıdır, bütün ötekiler zorunlu olarak yanlıştır; ikincisi, bu doğruların keşfine giden güvenilir bir yol olmalı-

dır; üçüncüsü, doğru yanıtlar bulununca, bunlar birbirlerine uygun olmalı ve bir bütün oluşturmalıdır, çünkü önceden (*a priori* olarak) bildiğimiz gibi bir doğru (hakikat) bir başkasıyla bağdaşmaz olamaz. Bu tür bir tüm-bilim evrensel bulmacanın çözümüdür. Ahlâka gelince, ancak o zaman evreni yöneten kuralların doğru anlaşılmasına dayanarak yetkin yaşamın ne olması gerektiğini kavrayabiliriz.

Evet, bu yetkin bilgi konumuna hiçbir zaman erişemeyebiliriz – bunu başarmak için fazla güçsüz ya da fazla zayıf akıllı, yozlaşmış ya da günahkâr olabiliriz. Gerek düşünsel gerekse dış doğadan gelen engeller çok fazla olabilir. Üstelik, dediğim gibi, izlenecek doğru yol konusundaki görüşler pek farklıdır – bazıları onu kiliselerde, bazıları laboratuvarlarda bulmuşlardır; bazıları sezgiye inanır, bazıları deneye yahut mistik görümlere (vizyonlara) ya da matematik hesaplara. Biz kendimiz bu doğru yanıtlara veya hatta hepsini içine alan sonul sisteme erişemezsek bile, bu yanıtlar varolmalıdır – yoksa, sorular gerçek değildir demektir. Yanıtları mutlaka birileri biliyordur: Belki Cennetteki Âdem; insanlar onları bilmiyorsa, belki melekler biliyordur; melekler değilse Tanrı biliyordur. Zaman-dışı doğrular ilkece bilinebilir olmalıdır.

Bazı 19. yüzyıl düşünürleri –Hegel, Marx– sorunun bu kadar basit olmadığını düşünmüşlerdir. [Onlara göre] Zaman-dışı doğrular yoktu. Tarihsel gelişme, sürekli değişme vardı; evrim merdivenindeki her yeni basamakta insan ufukları farklılaşıyordu; tarih çok perdeli bir dramdı; bazen diyalektik denilen ve hem düşünceler hem de gerçeklik acunlarında savaşlar, devrimler, ulusların, sınıfların, kültürlerin, akımların şiddetle çarpışması biçimlerini alan güçlerin çatışmasıyla hareket ediyordu. Yine de, kaçınılmaz gerilemeler, başarısızlıklar, duraklamalar, barbarlığa dönüşler yaşandıktan sonra Condorcet'nin rüyası gerçekleşecekti. Dramın mutlu bir sonu olacaktı – insan akli geçmişte zaferler kazanmıştı, sonsuza kadar arkada tutulamazdı. İnsanlar artık, doğanın ya da kendi yarattıkları geniş ölçüde akıldışı toplumların kurbanı olmaktan çıkacaklardı: Akıl zafere erişecekti; evrensel uyumlu işbirliği, gerçek tarih sonunda başlayacaktı.

Bu böyle olmasaydı, ilerleme ve tarih fikirlerinin herhangi bir anlamı olur muydu? Ne denli eziyetli olursa olsun, bilisizlikten bilgiye, mithoscu düşünceden ve çocukça fantezilerden gerçekliğin yüzüye algılanmasına, olgusal doğrular kadar doğru hedeflerin, doğru değerlerin bilgisine geçildiği bir an yok mudur? Tarih sadece bir maddî etkenler karışımının ve rastgele seçilip elenme oyununun neden olduğu amaçsız bir olaylar sıralanmasından ibaret, hiçbir anlam taşımayan ses ve öfke dolu bir öykü olabilir mi? Bu düşünülemez bile. Erkek ve kadınların yaşamlarını kendi ellerine aldıkları ve öz çıkarları peşinde koşan varlıklar ya da anlamadıkları kör güçlerin oyuncakları olmaksızın çıktıkları zaman gün doğacaktır. En azından böyle bir yeryüzü cennetinin olabileceğini düşünmek olanaksız değildir ve bu düşünülebilir yorsa, hiç değilse ona doğru yürümeye çalışabiliriz. Eski Yunanlılardan Orta Çağların Hıristiyan görüş sahiplerine, Renaissance'tan geçen yüzyılın ilerici düşüncesine kadar etik düşüncesinin merkezinde bu olmuştur ve hatta günümüzde birçoklarının buna inanılmaktadır.

IV.

Okumalarımın bir aşamasında doğal olarak Machiavelli'nin başlıca yapıtlarıyla karşılaştım. Bunlar bende derin ve kalıcı bir etki yarattı ve eski inancımı sarstı. Onlardan çıkardığım sonuç, en açık öğretileri değildi – siyasal iktidarı nasıl elde etmek ve sürdürmek ya da hükümdarların toplumlarını yeniden canlandırmak yahut kendilerini ve Devletlerini iç ve dış düşmanlardan korumak istediklerinde hangi güç ve hilelere başvurmaları ya da Devletlerinin gelişebilmesi için bir yanda hükümdarların bir yanda yurttaşların başlıca ne gibi nitelikleri olması gerektiği değildi – başka bir şeydi. Machiavelli tarihselci değildi: Roma Cumhuriyeti ya da erken İmparatorluk Roması gibi bir şeyin diriltilmesi olanağına inanıyordu. Bunu yapmak için fırsatları yakalayıp kullanmayı bilen yiğit, becerikli, zeki, yetenekli insanlardan oluşan bir egemen sınıf ve yeterince korunan, yurtsever, devletleriyle gurur duyan, erkeksi, pagan erdemlere sahip yurttaşlar olması gerektiğini düşünüyordu. Roma'nın gücü böyle yükselmiş ve dünyayı fethetmişti;

sonunda onu çökerten de, hem arslanların hem tilkilerin nitelikleri olan bu tür bilgelik, canlılık ve karşı çıkma cesaretinin kalmayışıydı. Yozlaşan Devletler, bu erdemleri muhafaza eden dinç istilâcılar tarafından fethedilmişti.

Fakat Machiavelli bunu Hristiyan erdemleri anlayışıyla karşılaştırmıştır –alçakgönüllülük, acıya katlanmak, bu dünyadan vazgeçme, bir öte-dünyada kurtuluş umudu– ve demektedir ki, eğer kendisinin açıkça yeğlediği gibi Roma tipinde bir Devlet kurulacaksa, bu nitelikler onu getirmeyecektir: Hristiyan ahlâkının kuralları uyarınca yaşayanlar, Machiavelli’nin istediği cumhuriyeti yeniden yaratıp ona egemen olabilecek kimselerin acımasızlıkla güç peşinde koşmaları sonucunda ayaklar altında çiğneneceklerdir. O, Hristiyan erdemlerini kötülememektedir. Sadece iki ahlâkın bağdaşmazlığına işaret etmekte ve uyarınca insan için doğru yaşamın ne olduğuna karar verilebilecek bir üst-ölçüt tanımamaktadır. *Virtu* ile Hristiyan değerlerin birleşimi onun gözünde olanaksızdır. Seçimi size bırakmakta, ama kendisinin neyi yeğlediğini bilmektedir.

Bunun benim zihnimde yarattığı ve bana şok edici gelen fikir, insanlığın şimdi ve geçmişte izlediği bütün üstün değerlerin zorunlulukla birbirleriyle bağdaşabilir olmadığıydı. Bu, benim *philosophia perennis*’e dayanan önceki varsayımı, yani yaşamın temel sorunlarına verilen doğru yanıtlar, doğru amaçlar arasında bir çatışma olamayacağı düşüncemi çökertti.

Sonra Giambattista Vico’nun *Scienza Nova*’na rastladım. O zamanlar Oxford’da Vico’yu işitmiş pek kimse yoktu; fakat Croce’nin Vico hakkındaki kitabını (İngilizceye) çeviren bir filozof, Robin Collingwood vardı ve benim onu okumamı öğütledi. Bu deney, yeni bir şeylere gözlerimi açtı. Vico insan kültürlerinin ardı ardına sıralanışlarıyla ilgiliydi – ona göre, her toplumun kendi gerçeklik, içinde yaşadığı dünya, kendisi ve kendi geçmişiyle ilişkisi, doğa, erişmeye uğraştığı şey hakkında görüşü (vizyonu) oluyordu. Böyle bir toplum görüşü, o toplumun üyelerinin yaptığı, düşündüğü ve hissettiği her şeye yansır – kullandıkları sözcük türlerinde, dil formlarında, imgelerinde, yaptıkla-

rı benzetmelerde, tapınma biçimlerinde, gerçeklik imgelerini ve kendilerinin onun içindeki yerini belirleyen ve uyarınca yaşadıkları ürettikleri kurumlarda anlatımını bulur ve içerilir. Bu görüşler, ardı ardına gelen her bir toplumsal bütünle değişir – her birinin diğerleriyle karşılaş-tırılamayacak kendi yetenekleri, değerleri, yaratma tarzları vardır: Her biri kendi terimleriyle anlaşılmalıdır – zorunlu olarak değerlendirilmeleri değil, anlaşılmaları [söz konusudur].

Vico bize, Homeros Yunanlılarının zâlim, barbar, kötücül, za-yıflara karşı baskıcı olduklarını söylüyor; ama onlar *İliada* ve *Odyse-ia*'yı yaratmışlardır – daha aydınlanmış olan günümüzde bizim yapmadığımız bir şeydir, bu. Yaratıcı başyapıtları onlara aittir ve dünya görüşü bir kez değişti mi, o tür yaratıcılık olanağı da kaybolur. Bizim de kendi payımıza bilimlerimiz, düşünürlerimiz, ozanlarımız var; ama eskilerden yenilere yükselen bir merdiven mevcut değildir. Öyleyse, Racine'in Sophokles'ten daha iyi bir ozan olduğunu, Bach'ın taslak ha-linde bir Beethoven olduğunu, diyelim İzlenimci ressamların Floransa ressamlarına özendikleri, ama erişemedikleri bir dorukta bulundukla-rını söylemek saçma olmalıdır. Bu kültürlerin değerleri farklıdır ve bir-birleriyle bağdaşmaları zorunlu değildir. Bir karanlıklar denizindeki –klasik Atina'da, Renaissance Floransı'nda *grand siecle* Fransa-sı'nda ve kendi zamanında olanlar gibi– aydınlanmış ayırık(istisna)la-rın değer ve ideallerinin özdeş olduğunu düşünen Voltaire yanılıyor-du.¹ Machiavelli'nin Roması gerçekte varolmamıştı. Vico için her biri-nin kendine özgü kalıbı olan bir uygarlıklar çoğulluğu vardır (içlerin-de de yinelenen döngüler bulunmaktadır, ama o önemli değildir). Mac-hiavelli bağdaşmayacak iki dünya-görüşü fikrini aktarmıştı; bir yerler-de, kültürlerini –amaçlara erişmenin araçları değil, sonul amaçlar, ken-di içlerinde amaç olan– değerlerin biçimlendirdiği toplumlar vardı; bunlar birbirlerinden farklıydılar, her bakımdan değil –çünkü ne de ol-

1 Voltaire'e göre aydınlanmaya nerelerde erişilmişse, esaslarının özdeş olduğu anlayışıyla, şu ka-çınılmaz sonuca varılır: Ona göre, Byron Konfüçüs'un sofrasında mutlu olurdu, Sophokles qu-attrocento Floransı'nda, Seneca Madam edu Deffand'ın *salon*'unda ya da Büyük Friedrich'in sarayında kendilerini rahat hissederdii.

sa hepsi insandı– ama herhangi bir bileşime sokulamayacak, kimi temel, uzlaşmaz bakımlardan.

Bundan sonra, doğal olarak, 18. yüzyıl Alman düşünürü Johann Gottfried Herder’e döndüm. Vico uygarlıkların sıraya dizildiğini düşünmüştü, Herder ise daha ileri gidiyor ve birçok ülke ve dönemde ki ulusal kültürleri karşılaştırarak her toplumun, başkalarınınkilerden farklı, onun çekim merkezi dediği bir şeyi olduğunu söylüyordu. Eğer, onun istediği gibi İskandinav sagalarını anlamaya çalışacaksak yahut Kutsal Kitab’ın şiirini, bunlara 18. yüzyıl Parisi’ndeki eleştirmenlerin estetik ölçütlerini uygulamaya kalkmamalıyız. İnsanların yaşama, düşünme, hissetme, birbirleriyle konuşma yolları, giydikleri giysiler, söyledikleri şarkılar, taptıkları tanrılar, yedikleri besinler, onlara içrek olan varsayımlar, alışkanlıklar, görenekler – işte her birinin kendi “yaşam-biçemi” olan toplulukları yaratanlar, bunlardır. Topluluklar birçok bakımlardan birbirlerine benzeyebilir, fakat Yunanlılar Lutherci Almanlardan farklıdır, Çinliler her ikisinde de: Neye erişmeye uğraştıkları, neden korktukları ya da neye taptıkları nadiren benzer.

Bu görüşe kültürel ya da ahlâkî görecelik (rölativizm) denilmiştir – kendisine büyük hayranlık duyduğum, dostum büyük bilgin Arnaldo Momigliano, Vico’nun da Herder’in de böyle olduklarını varsaymıştır. Ama yanılmıştır. Bu, görecelik değildir. Bir kültürün üyeleri, hayal etme gücüne dayanan bir sezgiyle –hatta zaman veya mekân da uzak olan– başka bir kültür ya da toplumun değerlerini, ideallerini, yaşam biçimlerini anlayabilirler (Vico’nun deyişiyle, *entrare* edebilirler). Bu değerleri kabul edilemez bulabilirler, yine de zihinlerini yeterince açarlarsa, bir kimsenin nasıl, kendisiyle iletişime girilebilecek, ama aynı zamanda kendilerininkilerden tamamen farklı –yine de gerçekleştirilmeleriyle insanların bütünlendikleri değerler, yaşam amaçları oldukları görülebilen– değerlerin ışığında yaşayan tam bir insan olabileceğini kavrayabilirler.

“Ben kahve severim, siz şampanyayı yeğlersiniz. Farklı zevklerimiz var. Söylenecek bir şey kalmıyor.” Bu, göreceliliktir. Ama Herder’in ve Vico’nun görüşleri bu değildir: Benim çoğulculuk dediğim

şeydir; yani, insanların peşinden koşabilecekleri, yine de birbirlerini anlamaya yetenekli, tam akılcı, tam insan olabilecekleri, birbirlerine duygudaşlık gösterebilecekleri, kendimizinkinden çok uzak dünyalardan, bakışlardan, Platon ya da ortaçağ Japon romanı okumaktan esinlendiğimiz gibi, onlardan ışık alabilecekleri farklı birçok amaç olabileceği anlayışıdır. Elbette, bu uzak dünyalarla ortak hiçbir değerimiz olmasaydı, her uygarlık kendi içine sızılmaz fanusu içinde kapalı kalır, onları hiç anlayamazdık; Spengler’in yaptığı tipoloji buraya varmaktadır. Zaman ve mekânda farklı kültürler arasında iletişim yapılabilmesi, ancak onları insan kılan şeylerin ortak olmasıyla ve aralarında köpürülük etmesiyle olanak kazanmaktadır. Fakat bizim değerlerimiz bizim, onlarınki onlarındır. Öteki kültürlerin değerlerini eleştirmekte, kınamakta özgürüz, ama onları anlamazlıktan gelemeziz ya da onlara bize hiçbir şey söylemeyen, öznel, bizimkilerden farklı zevklere sahip farklı koşullardaki yaratıkların ürünleri gözüyle bakamayız.

Bir nesnel değerler dünyası vardır. Bununla, insanların başka şeyleri araç sayarak kendileri uğruna izledikleri amaçları söylemek istiyorum. Ben Yunanlıların değer verdikleri şeylere kör değilim – onların değerleri benimkiler olmayabilir, ama o değerlerin ışığında yaşamının nasıl bir şey olduğunu kavrayabilirim, onlara hayranlık duyabilir ve saygı gösterebilirim; hatta şimdi izlemediğim, izlemek istemediğim ve belki istesem bile izleyemeyeceğim halde, kendimi o değerleri izliyor diye hayal edebilirim. Yaşam biçimleri farklıdır. Amaçlar, ahlâk ilkeleri birçoktur. Fakat sonsuz çoklukta değillerdir: İnsan ufukları içinde olmak durumundadırlar. Değillerse, o zaman insanlık acununun dışındadırlar. İnsanların bereket simgeleri ya da kutsal oldukları, kendilerine özgü gizemli bir yaşamları ve güçleri bulunduğu yahut Athena’nın kutsalları sayıldıkları için değil de, yalnızca tahtadan oldukları için ağaçlara taptıklarını görürsem ve onlara niçin tahtaya taptıklarını sorduğumda “Tahta oldukları için”den başka bir yanıt vermezlerse, o zaman ne demek istediklerini anlamam. Onlar insan iseler, benim kendileriyle iletişim kurabileceğim insanlar değildirler – aramızda gerçek bir engel vardır. Onlar benim için insan değil-

dirler. Böyle bir yaşam sürmenin nasıl bir şey olacağını kavrayamazsam, değerlerine öznel bile diyemem.

Açık olan bir şey varsa, değerlerin çatışabileceğidir – onun içindir ki, uygarlıklar bağdaşamaz. Kültürler arasında ya da aynı kültür içindeki çeşitli gruplar arasında yahut sizinle benim aramda değerler bağdaşamaz olabilirler. Siz her ne pahasına olursa olsun doğru söylemeye inanırsınız: Bense, böyle yapmanın bazen fazla acılı ve fazla yıkıcı olabileceğini düşündüğüm için buna inanmam. Birbirimizin görüşünü tartışabiliriz, ortak bir yerlere varmaya çalışabiliriz; fakat sonunda, sizin izlediğiniz amaçlar benim yaşamımı adadığım amaçlarla uzlaşamayabilir. Değerler tek bir bireyin göğsünde bile kolaylıkla çatışabilir: Ama çatışırlarsa, bundan bazılarının doğru bazılarının yanlış olmaları gerektiği sonucu çıkmaz. Adalet, kesin adalet bazı insanlar için mutlak bir değerdir; fakat somut durumlar ortaya çıkınca, onların gözünde daha az sonul olmayan –merhamet, şefkat gibi– şeylerle bağdaşamaz.

Özgürlük de eşitlik de insanların yüzyıllardır izledikleri başlıca amaçlar arasındadır; fakat kurtların tam özgürlüğü, koyunların ölümü olduğu gibi, güçlünün, yeteneklinin tam özgürlüğü de zayıf ve az yeteneklinin düzgün bir biçimde varolma haklarıyla bağdaşamaz. Bir sanatçı, bir başyapıt yaratmak için ailesini yoksulluk ve sefaletle sürükleyen, ama onları umursamadığı bir yaşam sürebilir. Böyle birini lânetleyebilir, başyapıtının insan gereksinimlerine feda edilmesini isteyebiliriz ya da onun tarafını tutabiliriz – fakat her iki tavır da, bazı erkek ve kadınlar için sonul nitelik taşıyan ve bizim insanlar üstüne biraz olsun duygudaşlığımız ya da tasarım yahut anlama yetimiz varsa, hepimiz için anlaşılabilir olan değerleri içermektedir. Eşitlik hâkim olmak isteyenlerin özgürlüğünün sınırlandırılmasını gerektirebilir; birazcığı olmadan seçim yapma olanağının bulunamayacağı ve bu sözcükten anladığımız haliyle insan kalınamayacağı özgürlük toplumsal refaha yer açmak, açları doyurmak, çıplakları giydirmek, evsizlere barınak sağlamak, başkalarının özgürlüğüne yer vermek, adalet ya da nasafetin gereklerini yerine getirmek gibi nedenlerle kısılabılır.

Antigone bir açmaz (dilemma) karşısındadır: Sophokles buna bir

çözüm ima eder, Sartre karşıtı – Hegel ise daha yüksek bir düzeye “süblimasyon” önerir – durum, bu türden açmazların ızdırabını çekenleri pek rahatlatacak gibi değildir. Harika bir insan niteliği olan kendiliğindenlik, toplumun refahının dayandırılacağı örgütlü planlama yeteneğiyle – neyin, ne kadar, nerede olacağı hesabıyla uzlaştırılamaz. Hepimiz yakın geçmişteki ızdıraplı seçenekleri biliyoruz. Bir kimse canavarca bir tiranlığa karşı her ne pahasına olursa olsun, ana-babasının ya da çocuklarının öldürölmelerini göze alarak direnmeli midir? Tehlikeli hainler ya da câniler hakkında bilgi almak için çocuklara işkence yapılmalı mıdır?

Bu değör çarpışmaları, onların ne olduklarının ve bizim ne olduğumuzun özüyle bağlantılıdır. Bize bu çelişkilerin bütün iyi şeylerin ilkece uyumlandırılabilceğı yetkin bir dünyada çözüleceğini söylerlerse, o zaman bunu söyleyenlere, bizim için çatışan değörleri anlatan isimlere onların yakıştırdıkları anlamların bizimkiler olmadığı yanıtını vermeliyiz. Bizim bağdaşmaz değörler diye gördüğümüz şeylerin çatışmadığı bir dünya, hiç tanımadığımız bir yerdir, demeliyiz; bu öteki dünyada uyumlu hale getirilen ilkeler, gündelik yaşamımızda bizim aşına olduğumuz ilkeler değildir; dönüştürölmüşlerse bizim yeryüzünde bilmediğimiz anlayışlara dönüştürölmüşlerdir. Fakat biz bu dünyada yaşıyor, burada bir şeylere inanıyor ve bir şeyler yapıyoruz.

İçinde bütün iyi şeylerin bir arada varolduğı yetkin bütün, sonul çözüm fikri, bana sadece erişilmez görünmüyor –o zaten bir belittir (mütearife)– aynı zamanda kavramsal olarak da tutarsız olduğunu düşünüyorum; bu türden bir uyumun ne demek olduğunu bilmiyorum. Büyük İyilerden kimileri bir arada yaşayamazlar. Bu, bir kavramsal doğrudur. Seçim yapmaya yazgılıyız ve her seçim onarılamayacak bir kayba yol açabilir. Soru sormadan kabul ettikleri bir disiplin altında yaşayan, her sözünün çiğnenemeyecek bir yasa gibi benimsendiğı ruhsal ya da dünyevî önderlerinin buyruklarına özgürce itaat eden kişiler mutludur; yahut kendi yöntemleriyle ne yapmak ve ne olmak gerektiğı konusunda hiçbir şüpheye yer bırakmadan açık ve sarsılmaz kanılara ulaşanlar. Bütün diyebileceğim, böyle rahat dogma yataklarında dinlenenlerin, kendi kendilerini mahkûm ettikleri miyopluğun

kurbanları, kendi hallerinden memnunluk duygusu yaratabilecek, ama insanın ne demek olduğunu anlayamayacak at gözlükleri takmış olduklarıdır.

V.

Çabalarımızın doğru hedefinin yetkin Devlet olduğu fikrine karşı, bana ölümcül gelen kuramsal itirazın üstünde bu kadar durmak yeter. Fakat buna eklenen daha pratik bir sosyo-psikolojik engel de vardır; insanlığın öteden beri beslendiği yalın inançlıların önüne çıkarılabilecek ve her türünden felsefî kanıtı karşı direnen bir engel. Gerek bireysel gerekse toplumsal yaşamda bazı sorunların çözülebileceği, bazı kötülüklerin sağıltilabileceği doğrudur. İnsanları açlıktan, sefaletten, adaletsizlikten kurtarabiliriz, insanları kölelikten ya da hapisten çıkarıp iyilik yapabiliriz – hangi kültürden olurlarsa olsunlar bütün insanların temel bir iyilik-kötülük duygusu vardır; fakat herhangi bir toplumsal inceleme, her çözümün kendi yeni gereksinimleri ve sorunları, yeni istemleri olan yeni bir durum yarattığını gösterir. Çocuklar ana-babalarının, büyükanne ve büyükbabalarının şiddetle arzuladığı şeyleri elde etmişlerdir – daha çok özgürlük, daha çok maddî refah, daha âdil bir toplum; fakat eski kötülükler unutulmuştur ve çocuklar eski kötülüklere getirilen çözümlerin kendilerinin yarattığı yeni sorunlarla karşılaşmışlardır; bunlar da çözülebilirler bile, beraberlerinde getirecekleri yeni istemlerle birlikte yeni durumlar üreteceklerdir – ve bu sonsuza kadar böyle gidecek, önceden kestirilemeyecektir.

Sonuçların sonuçlarının bilinmeyen sonuçları için yasama yapamayız. Marxistler bize, bir kez savaş kazanılıp da gerçek tarih başlayınca, ortaya çıkabilecek yeni sorunların kendi çözümlerini üretebileceklerini, bunların uyumlu, sınıfsız toplumun birleşik güçleriyle barışçıl olarak gerçekleştirilebileceğini söylüyorlar. Bu bana, tarihsel deneyimden herhangi bir kanıtı olmayan, metafizik bir iyimserlik savı gibi geliyor. Aynı amaçların herkesce kabul edildiği bir toplumda, ancak araçlar sorun olabilir, bunların hepsi de teknolojik yöntemlerle çözülebilir. Bu, insanın iç yaşamının, ahlâkî, ruhsal ve estetik imgeleminin

artık hiç konuşmadığı bir toplumdur. Bu uğurda mı erkekler ve kadınlar mahvedilecek ya da toplumlar köleleştirilecektir? Ütopyaların kendi değeri vardır – başka hiçbir şey insanın gizil güçlerinin hayalî ufuklarını bu kadar harika bir biçimde genişletmez – fakat davranış kılavuzları olarak gerçekten ölümcül oldukları ortaya çıkabilir. Herakleitos haklıydı, şeyler hareketsiz kalamaz.

Dolayısıyla, sonul çözüm fikrinin kendisinin sadece uygulanabilirlikten yoksun olmakla kalmadığı, eğer haklıysam ve bazı değerler çatışmadan edemezlerse, bunların aynı zamanda tutarsız da olduğu sonucuna varıyorum. Sonul bir Çözümün olanağı –bu sözcüklerin Hitler zamanında edindikleri müthiş anlamı unutsak bile– bir hayaldir ve çok tehlikeli bir hayaldir.

Çünkü böyle bir çözümün olanaklılığına gerçekten inanılırsa, onu elde etmek için hiçbir maliyet fazla sayılmaz: İnsanlığı ebediyen âdil ve mutlu, yaratıcı ve uyumlu hale getirmek –bunun için hangi fiyata itiraz edilebilir ki? Böyle bir omlet yapabilmek için, kırılması gereken yumurtaların sayısına sınır yoktur– Lenin’in, Troçki’nin, Mao’nun, bildiğim kadarıyla Pol Pot’un inancı buydu. Toplum sorununun sonul çözümüne giden tek doğru yolu ben bildiğime göre, insanlık kervanını nereye süreceğimi de biliyorumdur ve siz benim bildiğimi bilmediğinize göre, eğer amaca erişilecekse, en dar sınırlar içinde bile seçim özgürlüğünüz olmasına izin verilemez. Siz belirli bir politikanın kendinizi daha mutlu ya da daha özgür kılacağını yahut size nefes alacak yer sağlayacağını ilân ediyorsunuz; ama ben sizin yanıldığınızı biliyorum, sizin neye gereksindiğinizi ve bütün insanların neye gereksindiklerini biliyorum ve eğer bilisizlikten ya da kötücüllükten kaynaklanan direniş olursa, bu kırılmalıdır ve milyonların her zaman mutlu olması için yüzbinlerin ortadan kaldırılması gerekebilecektir. Bilen bizlerin hepsini kurban etmekten başka bir seçeneğimiz var mıdır?

Bazı silâhlı peygamberler bütün insanlığı ve bazıları da üstün nitelikleri nedeniyle yalnızca kendi ırklarını kurtarmaya kalkıştılar, fakat hangi güdüyle olursa olsun, milyonlar savaşlarda ve devrimlerde boğazlandı –gaz odaları, gulag, soykırım, yüzylımızın ileride anımsa-

nacağı bütün o canavarlıklar– insanların gelecek kuşakların mutluluğu için ödemeleri gereken fiyattır. İnsanlığı kurtarma arzunuz ciddiyse, yüreğinizi katılaştırmalı ve maliyeti hesaplama malısınız.

Bunun yanıtını, yüzyıldan fazla bir zaman önce Rus radikali Aleksandr Herzen vermişti. Aslında 1848 devrimlerinin ölüm ilânı olan *Öteki Kıyıda*n başlıklı denemesinde, o çağda yeni bir insan kurbanı biçiminin ortaya çıktığını söylüyordu –ulus, Kilise, parti, sınıf, ilerleme, tarihin güçleri türünden– soyutlamalar sunağında canlı insan kurbanları; bütün bunlara onun zamanında olduğu gibi günümüzde de destek sağlamak için başvurulmakta, eğer onlar canlı insanların boğazlanmasını dilerlerse, isteklerinin yerine getirilmesi gerekmektedir. Herzen’in sözleri şöyledir:

İlerleme hedefse, biz kimin için çalışıyoruz? İnananları ona doğru ilerlerken, onları ödüllendirmek yerine geri çekilen, “*morituri te salutant*” [ölürken seni selâmlıyoruz] diye bağırarak bitip tükenmiş ve yıkılmış kalabalıklara avuntu olarak, ancak ... onların ölümlerinden sonra dünyada her şeyin güzel olacağı gibi alaycı bir yanıt veren bu Molokh kimdir? Bugün yaşayan insanları,...bayrağında “gelecekte ilerleme” yazılı bir kalyonun dizlerine kadar çamura batmış halde tekneyi yürütmeye çalışan perişan forsaları olmak gibi üzücü bir role mahkûm etmeyi gerçekten istiyor musunuz?.. Sonsuz uzakta duran bir hedef hedef değildir, sadece bir aldatmacadır; hedef dediğiniz daha yakın olmalıdır – en azından emekçinin ücreti ya da yapılan işten alınan haz.²

Emin olabileceğimiz tek şey, verilen kurbanlar, ölümler ve ölümlerdir. Fakat uğrunda öldükleri ideal gerçekleşmemiştir. Yumurtalar kırılmıştır ve onları kırma alışkanlığı artmaktadır, fakat omlet görünürlerde yoktur. İnsanlar yeterince çaresizlerse ve bu gibi önlemlerin alınması gerçekten gerekliyse, kısa erimli hedefler için fedakârlıklar, bas-kılar mazur görülebilir. Fakat uzak hedefler uğruna soykırımlar yapılması, insanların şimdi de, her zaman da aziz bildikleri her şeyle zalimce alay etmektir.

2 A.I. Gertsen, *Sobranie soçinenii v tridsati tomakh* (Moskova, 1954-66), cilt 6, s.34.

VI.

Sonul uyumun gerçekleştirilebileceği hakkında ötedenberi beslenen eski inanç bir yanılgıysa ve benim değindiğim düşünürlerin –Machiaveli’nin, Vico’nun, Herder’in, Herzen’in– konumları doğruysa/geçerliyse, Büyük İyilerin çatışabileceklerini de, bazılarının bir arada yaşayamayacaklarını, ama başka bazılarının yaşayabileceklerini –kısacası, pratikte olduğu kadar ilke düzeyinde de her şeye birden sahip olunamayacağını– kabul edersek ve eğer insan yaratıcılığı, karşılıklı olarak birbirlerini dışlayan bir tercihler çeşitliliğine dayanabilmekteyse, o zaman Çernişevski ve Lenin’in eskiden sordukları gibi “Ne Yapmalı”dır? Olanaklar arasında nasıl seçim yapacağız? Neyin uğruna ne ve ne kadar fedakârlık yapmamız gerekir? Bana öyle geliyor ki, bunun açık bir yanıtı yoktur. Fakat çatışmalardan büsbütün kaçınılamasa bile, bunlar yumuşatılabilir. İddialar dengelenebilir, uzlaşmalara varılabilir: Somut durumlarda her iddia eşit ağırlıkta değildir – şu kadar özgürlük ve şu kadar eşitlik; keskin ahlâkî mahkûm etmeler için şu kadar ve belirli bir insanlık durumu için şu kadar; yasanın tam gücünün gösterilmesi için şu kadar ve merhamet ayrıcalığı için şu kadar: Açları doyurmak, çıplakları giydirmek, hastaları sağaltmak, evsizlere barınak bulmak için. Hiçbir zaman sonul ve mutlak olmayan öncelikler saptanmalıdır.

İlk kamusal yükümlülük aşırı ızdırap çekirtmelerden kaçınma gereğidir. Devrimler, savaşlar, cinayetler, aşırı çaresizlik durumlarında gerekli olabilir. Fakat tarih bize şunu öğretmektedir ki, bunların sonuçları nadiren beklenildiği gibi olur: Bu gibi eylemlerin düzeltme götürüleceğinin garantisi, hatta bazen yeterince yüksek bir olasılığı bile yoktur. Kişisel yaşamımızda ya da kamu politikasında keskin eylemlere girişme riskini göze alabiliriz; fakat yanılmış olabileceğimizi hiç unutmamalı, her zaman bu gibi önlemlerin mutlaka, masumların –kaçınılabileceği halde– acı çekmelerine yol açacağını bilmeliyiz. Böylece, denkleştirmeler (*trade-offs*) denilen şeylere girmeliyiz; özgül durumlarda kurallar, değerler, ilkeler birbirleri karşısında feda edilmelidir. Faydacı çözümler bazen yanlış olur, ama öyle sanıyorum ki, çoğu yararlıdır. Yapılabileceklerin en iyisi, genel bir kural olarak, çaresiz konum-

ların, katlanılmaz seçim yapma durumlarının ortaya çıkmasını önleyecek hassas bir denge sağlamaktır – doğru dürüst bir toplumun ilk koşulu budur; sınırlı bilgilerimizin, bireyler ve toplumlar hakkındaki yetkinlikten yoksun anlayışımızın ışığında, her zaman bunu gerçekleştirmeye çalışabiliriz. Bu gibi konularda belirli bir alçakgönüllülük son derece gereklidir.

Bu dediğim, idealist gençliğin yeni ve daha soylu bir toplum kurma amacı için gerekirse savaşılmaya ve acı çekmeye hazır olacağı türden değil, pek sıradan bir yanıt gibi görünebilir. Ve elbette, değerlerin uyumsuzluğunu fazla dramlaştırmamalıyız – uzun zaman dilimleri boyunca farklı toplumlardaki insanlar arasında neyin haklı ve haksız, neyin iyi ve kötü olduğu üstüne bir hayli anlaşma vardır. Elbette, gelenekler, dünya görüşleri, tutumlar meşru olarak farklılaşabilir; genel ilkeler insan ihtiyaçlarını fazlasıyla kesebilir. Somut durum hemen her şeydir. Karar vermekten kaçış yoktur, karar verirken bazen ahlâkî risk kaçınılmaz olur. Bütün isteyebileceğimiz, duruma ilişkin etkenlerin hiçbirinin savsaklanmaması, gerçekleştirmeye çalıştığımız amaçların, kararlarımızla kolaylaştırılabilecek ya da zedelenebilececek toplam bir yaşam biçiminin öğeleri olarak görülmesi gereğidir.

Fakat sonunda, bu salt öznel bir yargı sorunu değildir: Başka toplumlar arasında bir toplum olan, ait olunan toplumun, ister çatışmalar ister çatışmasınlar, kaydedilmiş tarih boyunca insanların çoğunluğunun ortaklaşa benimsedikleri değerler uyarınca yaşam biçimlerinin dikte ettiği bir şeydir. Evrensel değerler yoksa bile, en azından toplumların onlarsız pek varolamayacakları bir asgari vardır. Bugün, köleliği, törensel cinayeti, Nazi gaz odalarını yahut zevk veya kazanç, hatta siyasal iyilik adına insanlara işkence edilmesini – ya da Fransız ve Rus devrimlerinin istediği gibi çocukların anababalarını ihbar etmelerini veya amaçsız öldürmeleri savunacak pek az kişi çıkar. Bunlarda uzlaşmanın hiçbir biçimde haklı gösterilmesi mümkün değildir. Fakat öte yandan, yetkinlik arayışı bana her zaman kan-dökmenin bir yemek tarifi gibi görünmüştür – hatta bu arayış en yüreği temizler, en içtenlikli idealistler tarafından bile yapılırsa fark etmez. Immanuel Kant’tan

daha sıkı bir ahlâkçı hiçbir zaman yaşamamıştır; fakat o bile, bir aydınlanma anında “İnsanlığın çarpık kerestesinden hiçbir zaman düzgün bir şey yapılmamıştır” demişti.³ İnsanları dogmatikçe inanılan kalıpların gerektirdiği gibi tekbiçimliliklere (üniformalara) zorlamak, hemen hemen her zaman insanlığa aykırı bir yere yönelir. Ancak elimizden geleni yapabiliriz; fakat güçlülere karşı, onu yapmalıyız.

Elbette toplumsal ya da siyasal çarpışmalar olacaktır; yalnızca olumlu değerlerin çatışması bile bunu kaçınılmaz kılar. Yine de, ben öyle inanıyorum ki, bunlar durmadan tehdit edilen ve sürekli onarım gerektiren kararsız bir dengeye erişmeye ve onu sürdürmeye çalışarak asgariye indirilebilir – yineliyorum: Doğru dürüst toplumların ve ahlâkça kabul edilebilecek davranışların önkoşulu budur, yoksa yolumuzu kaybetmeye mahkûm oluruz. Bir çözüm olarak içsıkıcı bir yol diyebilirsiniz: Esinli önderlerin yaptıkları yiğitçe eylemlere çağrılar gibi değil. Fakat bu görüşte bir miktar doğruluk varsa, belki o da yeterli olur. Günümüzün ünlü bir Amerikalı filozofu, “bir gerçeğin keşfedilince zorunlu olarak ilgi çekici olacağını varsaymak için herhangi bir *a priori* sebep yoktur” demişti. Doğruysa, hatta doğruya yaklaşıksa yeterli olabilir; sonuç olarak, ben bunu savunduğum için, kendimi özür dilemem gerekiyor gibi hissetmiyorum. Tolstoy, hakikat “güzel olmuştur, şimdi de güzeldir ve hep güzel olacaktır” demişti. Bunun etik dünyasında da öyle olup olmadığını bilmiyorum; fakat çoğumuzun bir kenara bırakılmaması gerektiğine inanmak istediğimiz şeye yeterince yakın olduğu görüşündeyim.

Çeviren METE TUNÇAY

3 Kant, *Gesammelte Schriften* (Berlin, 1900), cilt 8, s.23, satır 22.

3

İki Özgürlük Kavramı

Şayet insanlar yaşamın amaçları konusunda hiçbir zaman anlaşmazlığa düşmeselerdi, şayet atalarımız Cennetin Bahçesi'nde huzurlu bir şekilde bırakılsalardı, Chichele Sosyal ve Siyasal Kuramı Kürsüsü'ne adanan incelemeler pek az anlaşılabilirdi.¹ Zira bu incelemeler, fikir anlaşmazlığından kaynaklanmakta ancak onunla zenginleşmektedirler. Kimileri bunu, nihai amaçlar hakkında çatışmaların yer almadığı, aziz kadar anarşist bir toplumda bile siyasal sorunların, örneğin anayasal veya yaşamaya dair meseleler gibi sorunların ortaya çıkabileceğini ileri sürerek sorgulayabilir. Amaçlar üzerinde anlaşmaya varıldığında, geride kalan sorunlar araçlara dair sorunlardır ve bunlar siyasal değil teknik yani tıpkı mühendisler ve doktorlar arasındaki tartışmalar gibi uzmanlar veya makineler tarafından halledilebilecek sorunlardır. İşte bu yüzden, aklın son zaferine ya da proleter devrim gibi büyük ve dünyayı dönüştüren olaylara inananlar, tüm siyasal ve ahlâki sorunların teknolojik sorunlara dönüştürülebileceğine inanmalıdırlar. Bu, Engels'in (Saint-Simon'u başka şekilde

1 Bu deneme, 1918'de verilmiş Açılış Dersi'ne dayanmaktadır.

ifade edersek) “kişiler hükümetinin yerine şeylerin idaresini koymak”² hakkındaki meşhur deyişi ve Devletin yok olup gideceği ve insanlığın gerçek tarihinin başlayacağı yönündeki Marksist kehanetlerin anlamıdır. Bu bakış açısı, mükemmel bir toplumsal uyum koşulunun boş bir hayal olduğunu düşünenler tarafından Ütopyacı olarak adlandırılır. Bununla birlikte, bugün herhangi bir İngiliz-veya Amerikan üniversitesini ziyaret eden Mars’lı bir konuk, şayet üyelerinin masum bir kır hayatı yaşadıkları izlenimini yaratırsa, profesyonel filozofların siyasetin temel sorunlarına gösterdikleri tüm ciddi dikkate rağmen affedilebilir.

Ancak bu hem şaşırtıcı hem tehlikelidir. Şaşırtıcıdır, çünkü belki de modern tarihte, hem Doğu’da hem Batı’da, bu kadar çok sayıda insanın fikirlerinin ve yaşamlarının, fanatik toplumsal ve siyasal öğretiden derin biçimde değişikliğe uğratıldığı ve bazı durumlarda şiddetli şekilde altüst edildiği bir zaman olmamıştır. Tehlikelidir, çünkü düşünceler/fikirler, onlarla meşgul olması gereken, yani fikirler hakkında eleştirel düşünmek için eğitilmiş olanlar tarafından ihmal edildiklerinde, akılcı eleştirelilikten etkilenerek kadar şiddetli biçimde gelişip, çok sayıda insanın üzerinde bazen kontrolsüz bir ölçülülük ve karşı konulmaz bir güce sahip olurlar. Bir yüzyıl aşkın bir süre önce, Alman şair Heine, Fransızlar’ı, fikirlerin gücünü azımsamamaları konusunda uyardı: Bir profesörün sükuneti içinde beslenen felsefi kavramlar bir medeniyeti yok edebilir. Heine, Kant’ın *Saf Aklın Eleştirisi*’nden, Alman deizminin başının kesildiği kılıç olarak söz eder ve Rousseau’nun eserlerini, Robespierre’in ellerinde eski düzeni yıkmış olan kanlı bir silah gibi betimler. Bunun yanında Fichte ve Schelling’in romantik inançlarının bir gün fanatik Alman takipçilerinin korkunç etkisi altında, Batı’nın liberal kültürüne karşı döneceğinin kehanetinde bulunur. Olgular bu kehaneti bütünüyle yalanlamamıştır; ancak profesörler bu ölümcül gücü doğru şekilde kullanırlarsa, yalnızca diğer

2 Engels, *Anti-Dühring* (1877-8): Karl Marx, Friedrich Engels, *Werke* (Berlin, 1956-83), cilt 19, s.195. Cf. ‘Lettres de Henri Saint-Simon à un américain’, sekizinci mektup, *L’industrie* (1817), cilt 1, s.182-91, *Oeuvres de Saint-Simon et d’Enfantin* (Paris, 1865-78), cilt 18.

profesörler ya da en azından (hükümetler veya Kongre komiteleri değil) diğer düşünürler onları silahsızlandıramazlar mı?

Filozoflarımız tuhaf şekilde, eylemlerinin öldürücü etkisinin farkında değilmiş gibi görünüyorlar. Daha soyut alanlarda muhteşem başarılarından sarhoş olmuş en iyileri, radikal keşiflerin yapılmasının ve titiz bir analiz yeteneğinin ödüllendirilmesinin daha az olası olduğu bir alanı küçümserler. Ancak, onları ayırma yönünde, kör skolastik bir bilgiçlikle yönetilen, her türlü gayrete karşı siyaset, diğer felsefe araştırma biçimleriyle ayrılmaz şekilde iç içe geçmiştir. Sabit olmayan konusu muğlak sınırlarıyla birlikte, sabit kavramlar, soyut modeller ve mantık ile dilbilimsel çözümlemeye uygun araçlar tarafından çevrelenemediği için, siyasal düşünce alanını ihmal etmek, felsefede yöntem birliği talep etmek ve yöntemin başarılı biçimde halledemeyeceğini reddetmek kişinin kendisini ilkel ve eleştirilmeyen siyasal inançların merhametine bırakmasıdır.

Fikirlerin gücünü inkâr eden ve ideallerin kılık değiştirmiş salt çıkarlar olduğunu söyleyen, yalnızca bayağı bir tarihsel maddecilikdir. Toplumsal güçlerin baskısı olmadan, siyasal fikirler ölü doğabilirler: Kesin olan, bu güçlerin fikirlere bürünmedikçe kör ve başıboş kalacağıdır.

Siyasal kuram, ahlâk felsefesinin siyasal ilişkiler alanında ahlâki fikirlerin keşfinden veya uygulamasından başlayan bir dalıdır. Bazı İdealist düşünürlerin inanmış olabileceğini sandığım gibi, tüm tarihsel hareketlerin veya insanlar arasındaki çatışmaların, hareketlere veya fikirlerin ya da ruhani güçlerin çatışmasına indirgenmesi, ya da onların etkileri (ya da veçheleri) olduğunu kastetmiyorum. Demek istediğim, bu tür hareketleri veya çatışmaları anlamak, her şeyin ötesinde, bu hareketleri salt doğal olaylarını değil, insan tarihinin bir parçası yapan fikirleri veya yaşam tavrını anlamaktır. Siyasal kelimeler, fikirler ve eylemler, onları kullanan insanları bölen meselelerin bağlamı dışında anlaşılabilir. Sonuç olarak, kendi dünyamızın baskın meselelerini anlamadığımız sürece, kendi tavır ve eylemlerimiz bizim için karanlık kalacaktır. Bunların en önemlisi, siyasetin uzun süredir temel sorunu ol-

muş, itaat ve baskı sorununa farklı ve çelişen yanıtlar sunan iki düşünce (fikir) sistemi arasında meydana gelen açık savaştır. “Ben (ya da herhangi bir insan) neden başkasına itaat etmeliyim?” “Neden dilediğim gibi yaşamamalıyım?” “İtaat etmeli miyim?”, “Eğer itaat etmezsem, baskı görür müyüm?”, “Kim tarafından, ne dereceye kadar ve neyin adına ve uğruna baskı görürüm?”

Günümüz dünyasında, baskının kabul edilir sınırları sorusuna verilen yanıtlar konusunda, her biri geniş sayıda insanın bağlılığını talep eden karşıt görüşler öne sürülmektedir. Dolayısıyla, bana öyle geliyor ki, bu meselenin herhangi bir yönü araştırılmaya değerdir.

I.

Bir insana baskı uygulamak, onu özgürlükten yoksun bırakmaktır – peki ama neyin özgürlüğünden? İnsanlık tarihinde, neredeyse tüm ah-lâkçılar özgürlüğe övgü düzmüşlerdir. Mutluluk ve iyilik; doğa ve gerçeklik gibi, özgürlüğün anlamı, karşı koyabileceği yorumun az olduğu geçirgen bir terimdir. Ben değişen bu sözcüğü ya da onun düşünce tarihçileri tarafından kaydedilen iki yüzden fazla anlamını tartışmayı önermiyorum. Ben bu anlamlardan yalnızca ikisini, yani merkezi, arkalarında olan ve büyümeye de devam eden koca bir insanlık tarihine sahip iki anlamı incelemeyi öneriyorum. Özgürlük ve hürriyetin (her iki kelimeyi de aynı anlamla kullanıyorum) siyasal anlamlarının ilki, ki daha öncekini izleyerek buna negatif anlam diyeceğim, “öznenin –bir kişi ya da bir grup– diğer kişilerin müdahalesi olmadan yapabileceğini ya da olabileceğini yapması veya varolması gereken alan nedir?” sorusunun yanıtıyla ilgilidir. İkincisi, ki buna da “pozitif” anlam diyeceğim, “Bir kimsenin neden öyle değil de böyle yapacağını veya varolacağını belirleyebilecek denetimin ya da müdahalenin kaynağı nedir ve ya kimdir?” sorusunun yanıtını içerir. Her ne kadar iki yanıt örtüşse de, iki soru açık şekilde birbirinden farklıdır.

Negatif Özgürlük Kavramı

Olağan olarak, hiçbir kimsenin ya da grubun benim eylemime mü-

dahale etmediği derecede özgür olduğum söylenmiştir. Bu anlamda, siyasal özgürlük en basit anlamıyla bir kimsenin diğerleri tarafından engellenmeden hareket edebildiği bir alandır. Şayet ben, başka türlü yapabileceğim bir şey için diğerleri tarafından engelleniyorsam, bu anlamda özgür sayılmam ve şayet bu alan belirli asgari bir düzeyin ötesinde başka kişiler tarafından daraltılmışsa, baskıya maruz kalmış ya da köleleştirilmiş sayılabilirim. Ne var ki, baskı, yetersizliğin her biçimini kapsayan bir terim değildir. Şayet havada iki metreden fazla zıplayamıyor ya da gözlerim görmediği için okuyamıyor yahut Hegel'in karanlık sayfalarını anlayamıyorsa, bu anlamda köleleştirilmiş ya da baskıya uğramış olduğumu söylemek tuhaf olacaktır. Baskı, başka türlü eylemde bulunacağım alana diğerlerinin kasıtlı müdahalesi anlamına gelir. Eğer bir amaca ulaşmakta insanlar tarafından engelleniyor iseniz, siyasal özgürlüğünüz ya da hürriyetiniz yok demektir. Bir amaca ulaşmada, salt yetersizlik siyasal özgürlük eksikliği değildir. Bu, “ekonomik özgürlük” ve onun karşısında yer alan “ekonomik kölelik” gibi modern ifadelerin kullanımıyla ortaya çıkmıştır. Akla yatkın olarak, şayet bir adam, üzerinde yasal bir sınırlama olmayan bir şeyi almaya –bir somun ekmek, dünya yolculuğu, mahkemeye başvurma– gücü yetmeyecek kadar yoksul ise, yasalar tarafından yasaklanmış olduğu kadar özgür olduğu ileri sürülmüştür.

Eğer yoksulluğum, tıpkı topallığın beni koştuktan men ettiği gibi, benim ekmek almamı, bir dünya yolculuğu yapmamı ya da davamın görülmesine engel olan bir hastalık olsaydı, bu yetersizlik doğal olarak özgürlükten ya da en azından siyasal özgürlükten yoksunluk şeklinde tanımlanamazdı. Çünkü ben, belirli bir şey elde etmekteki yetersizliğimin, diğer insanların, diğerlerini değil beni yeterince paraya sahip olmaktan alıkoymak için düzenlemeler yaptığı gerçeğine inandığım için, kendimin baskı ya da köleliğin kurbanı olduğunu düşünüyorum. Diğer bir deyişle, kavramın kullanımı, yoksulluğumun ya da güçsüzlüğümün nedenleri üzerine olan belirli bir toplumsal ve ekonomik kurama bağlıdır. Şayet maddi araçlarımın eksikliği, akli ve fiziksel yetersizliğime bağ-

lı olsaydı, yalnızca kuramı³ kabul ettiğim için, (yalnızca yoksulluktan değil) özgürlükten yoksun bırakıldığımı söz etmeye başladım. Ayrıca, şayet doğru ve adil olmadığını düşündüğüm özel bir düzenlemeyle muhtaç bırakıldığımı inanırsam, ekonomik kölelik ve baskıdan söz edebilirim. Varlıkların doğası değil, kötülüktür bizi çıldırtan, demiştir Rousseau.⁴ Baskının ölçütü, doğrudan ya da değil, bunu yapma niyeti olsun ya da olmasın, isteklerimi engellemekte diğer insanlar tarafından oynandığına inandığım roldür. Bu anlamda, özgür olmaktan kastım, başkaları tarafından müdahaleye uğramamaktır. Müdahale edilmeyen alan ne kadar geniş olursa özgürlüğüm de o kadar geniş olur.

İşte klasik İngiliz siyaset felsefecilerinin bu kelimeyi kullanırken anlatmak istedikleri budur.⁵ Alanın ne kadar geniş olabileceği ya da olması gerektiği konusunda anlaşmazlığa düşmüşlerdir. Şeylerin olduğu gibi, bu alanın sınırsız olamayacağını varsaymışlardır, zira eğer öyle olsaydı tüm insanların diğer tüm insanlara sınırsızca müdahale edeceği bir durum meydana çıkardı ve bu tür bir “doğal” özgürlük, insanların asgari ihtiyaçlarının karşılanmayacağı toplumsal bir kaosa yol açardı ya da güçsüzün özgürlükleri güçlü tarafından bastırılırdı.

Çünkü insanlar, amaç ve eylemlerinin otomatik olarak birbirleriyle uyum göstermeyeceğini düşündükleri ve (resmi öğretileri ne olursa olsun) adalet, mutluluk, kültür veya güvenlik yahut eşitliğin değişen derecelerine üstün değer yükledikleri için, diğer değerlerin ve aslında özgürlüğün kendisinin çıkarı adına özgürlüğü kısımaya hazır olmuşlardır. Zira, bu olmadan, arzu edilir olduğunu düşündükleri birlik türünü yaratmak imkânsızdı. Sonuç olarak, bu düşünürler, insanın özgür eyleminin kanunla sınırlandırılması gerektiğine inanmışlardır. Ancak, aynı şekilde, özellikle İngiltere’de Locke ve Mill, Fransa’da ise Cons-

3 Toplumsal yasaların Marksist anlayışı, elbette ki bu kuramın en iyi bilinen versiyonudur, ancak bu kuram bazı Hristiyan ve tüm sosyalist öğretilerde önemli bir öge teşkil eder.

4 Emile, kitap 2, s.320, *Oeuvres complètes*, der. Bernard Gagnebin ve diğerleri (Paris, 1959), cilt 4.

5 “Özgür bir adam”, demiştir Hobbes, “istediği şeyi yapmaktan men edilmeyendir”. *Leviathan*, bölüm 21, s.146, der. Richard Tuck (Cambridge, 1991). Yasalar, her ne kadar kendininkilerden daha ağır, söz gelimi daha baskıcı yasa veya gelenek, yahut keyfi despotizm ya da kaos gibi zincirlerden korusa da, daima bir prangadır. Bentham’da hemen hemen aynı şeyi ifade eder.

tant ve Tocqueville gibi liberteriyenler tarafından, ihlal edilmemesi gereken belirli bir asgari kişisel özgürlük alanı olması gerektiği varsayılmıştır. Zira, buna tecavüz edilirse, birey, insanların iyi, doğru veya kutusal saydığı çeşitli amaçların peşinden gitmek hatta onları düşünmeyi mümkün kılacak doğal yeteneklerinin asgari gelişimi açısından kendini dar bir alanda bulacaktır. Buradan hareketle, özel hayat alanı ile kamu otoritesi alanı arasına bir çizgi çekilmesi gerekmektedir. Bu çizginin nereye çekileceği tartışma hatta pazarlık konusudur. İnsanlar önemli ölçüde birbirlerine bağımlıdırlar ve hiçbir insanın eylemi diğerlerinin hayatını hiç engellemeyecekmiş kadar tamamıyla özel değildir. “Büyük balığın özgürlüğü küçük balık için ölümdür”;⁶ kimilerinin özgürlüğü diğerlerinin engeline tabidir. Bir Oxford hocası için özgürlük, özgürlüğün bir Mısırlı köleye ifade ettiğinden çok farklıdır.

Bu önerme, gücünü hem doğru hem de önemli olan bir şeyden alır, ancak ifadenin kendisi boş bir siyasal safsata olarak kalır. Yarı çıplak, okuma-yazma bilmeyen, bakıma muhtaç ve hastalıklı insanlara siyasal haklar ya da devletin müdahalesine karşı koruma sunmak, onların koşullarıyla alay etmektir. Özgürlüklerindeki artışı anlayabilmelerinden ya da kullanabilmelerinden önce tıbbi yardım ve eğitime ihtiyaçları vardır. Özgürlüğü kullanamayanlara özgürlük ne ifade eder ki? Özgürlüğün kullanımı için elverişli koşullar olmadan, özgürlüğün değeri nedir? Her şeyden önce –Dostoyevski’nin nihilistlere atfen satirik bir deyişini kullanmak gerekirse– ayakkabı boyacılarının Puşkin’den üstün olduğu durumlar vardır, bireysel özgürlük herkesin birincil ihtiyacı değildir. Zira, özgürlük herhangi bir türün salt engellenmemesi değildir; bu, çok fazla ya da hiçbir anlama gelmeyecek, kelimelerin anlamını şişirecektir.

Mısırlı köylünün, kişisel özgürlükten önce giysilere ve ilaca ihtiyacı vardır, ancak bugün ihtiyacı olduğu asgari özgürlük ve yarın ihtiyacı olacak daha geniş bir özgürlük, ona özgü bir özgürlük türü de-

6 R. H. Tawney, *Eşitlik*, (1931), 3. basım (Londra, 1938), 5. bölüm, 2. kısım, “Eşitlik ve Özgürlük”, s.208 (önceki baskılarda mevcut değildir)

ğil, profesörlerin, sanatçıların ve milyonerlerin özgürlüğüyle özdeş bir özgürlüktür.

Bana göre, Batı liberallerinin vicdanlarını bulandıran, insanların aradıkları özgürlüğün, onların toplumsal ve ekonomik koşullarına göre farklılaştığı inancı değil, ancak özgürlüğe sahip azınlığın, ona sahip olmayan çoğunluğu sömürerek ya da en azından bakışlarını onlardan kaçırarak elde ettikleri inancıdır. Şayet bireysel özgürlük insanlar için nihai bir amaç ise, hiç kimsenin başkaları tarafından bundan yoksun bırakılmamasına, ya da diğerlerinin pahasına kimilerinin bunun tadını çıkarmamaları gerektiğine iyi bir nedenle inanmışlardır. Özgürlük eşitliği, başkalarına, bana davranılmasını istemediğim şekilde davranmamak, benim özgürlüğümü, refahımı ya da aydınlanmamı mümkün kılmış kişilere borcumu ödemek, en basit ve evrensel anlamıyla adalet, işte bunlar liberal ahlâkın temelleridir. Özgürlük insanların tek amacı değildir. Tıpkı Rus kritik Belinsky gibi, söyleyebilirim ki şayet diğerleri bundan yoksun kalacaksa, şayet kardeşlerim yoksulluk, sefalet ve zincirler içinde bırakılacaksa, o halde ben özgürlüğü kendim için istemiyorum, onu bütünüyle reddediyor ve sonsuz şekilde onların kaderini paylaşmayı yeğliyorum. Fakat hiçbir şey kavram karmaşasıyla elde edilemez. Çoğalan eşitsizliği ya da geniş çapta bir sefaleti önlemek adına, özgürlüğümün bir kısmını ya da tümünü feda etmeye hazırım: Bunu gönüllü ve özgür şekilde yapabilirim; ancak adalet veya eşitlik yahut dostlarımin sevgisi adına vazgeçtiğim şey özgürlüktür. Eğer bazı durumlarda, böyle yapmaya hazır değilsem, kendimi suçlu hissetmiyorum. Ancak tek bir fedakârlık, onun için gereken ahlâki ihtiyaç ya da telafi ne kadar büyük olursa olsun, feda edilen şeyde, yani özgürlükte bir artış sağlamaz. Her şey olduğu gibidir. Özgürlük, eşitlik, hakkaniyet, adalet ya da kültür yahut insan mutluluğu veya sessiz bir vicdan değil özgürlüktür. Şayet, kendimin ya da sınıfımın veya ulusumun özgürlüğü başka insanların sefaletine bağlıysa, bunu teşvik eden sistem haksız ve ahlâksızdır. Ancak, bu eşitsizliğin utancını hafifletmek için kendi özgürlüğümü kısıtlar ya da kaybeder ve diğerlerinin bireysel özgürlüğünü maddi olarak arttırmazsam, mutlak bir özgürlük kaybı baş

gösterir. Bu, adalet veya mutluluk yahut barış adına bir kazanımla telafi edilebilir, ancak kayıp yerinde kalır ve her ne kadar “liberal”, bireysel özgürlüğüm bütünü elden çıksa da, başka tür özgürlüğün –“toplumsal” ya da “ekonomik”– artacağını söylemek değerler karmaşasıdır.

Bununla birlikte, kimilerinin özgürlüğünün bazı zamanlar diğerlerinin özgürlüğünü güvence altına almak için kısıtlanması gerektiği doğrudur. Bu hangi ilkeye dayanılarak yapılmalıdır? Şayet özgürlük, kutsal ve dokunulmaz bir değerse, böyle bir ilke mevcut değildir. Bu çatışan kuralların ya da ilkelerin biri ya da diğeri her halükârda gerçek olarak temin edilmelidir, örneğin bazı nedenler yüzünden açıkça ifade edilememiş veya sadece kurallar ve evrensel ilkeler halinde genelleştirilmiş şekilde değil. Hâlâ, uygulanabilir bir uzlaşma bulunmalıdır.

Locke ya da Adam Smith veya bazı hallerde Mill gibi, iyimserci bir insan doğası görüşüne ve insanın çıkarlarının uyumlu hale getireceği olasılığının inancına sahip felsefeciler, toplumsal uyum ve ilerlemenin, ne devletin ne de başka bir otoritenin ihlal etmesine izin verilmeyecek geniş bir özel hayat alanının ayrılmasıyla uyduğuna inanmışlardır. Hobbes ve onunla aynı görüşte olanlar, özellikle muhafaza-kâr ve gerici düşünürler, insanların birbirlerini yok etmekten ve toplumsal yaşamı bir orman ya da bir vahşet alanına çevirmekten alıkonacaksa, daha büyük güvencelerin, onları yerlerinde tutmak için tesis edilmesi gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Doğal olarak, merkezi kontrolün alanını genişletmek ve bireyin alanını daraltmak istemişlerdir. Ancak her iki taraf da insan varlığının bir bölümünün, toplumsal denetim alanından bağımsız kalması gerektiği konusunda anlaşmışlardır. Ne kadar küçük olursa olsun, koruma alanını ihlal etmek despotluktur. Jakoben diktatörlüğünü unutmamış, özgürlük ve mahremiyetin tüm savunucularının en edebi olanı Benjamin Constant, en azından din, fikir, ifade ve mülkiyet özgürlüğünün, keyfi müdahaleye karşı güvence altına alınması gerektiğini ifade etmiştir. Jefferson, Burke, Paine ve Mill bireysel özgürlüklerin kataloglarını derlemişlerdir ancak otoriteyi köşeye sıkıştırılmış şekilde muhafaza etmek esas olarak aynı şey-

dir. “Doğamızı alçaltmak ya da inkâr etmek”⁷ istemiyorsak asgari düzeyde bir kişisel özgürlük alanını muhafaza etmeliyiz. Mutlak şekilde özgür olamayız ve özgürlüğümüzün bir kısmından, diğer kısmını güvence altına almak için feragat etmeliyiz. Ancak tamamıyla teslim olmak yenilmek demektir. O halde asgari düzey ne olmalıdır? Bir insanın kendi doğasının özüne saldırmadan feragat edemeyeceği asgari düzey. Nedir bu öz? Gerekirdiği ölçüler nelerdir? Bu her zaman sonsuz bir tartışmanın konusu olmuş ve belki de olacaktır. Ancak, müdahale edilmeyen alanın belirleneceği ilke ne olursa olsun, doğa yasası veya doğal haklar yahut fayda, kategorik zorunluluk ya da toplumsal sözleşmenin kutsallığı ya da insanların inançlarını aydınlatmak ve haklaştırmalarını sağlayacak herhangi bir kavram; bu anlamda özgürlük, *bir şeye karşı* özgürlük; değişebilen ancak her zaman tanınan sınırın ötesindeki müdahalenin yokluğu anlamına gelmektedir. ‘İsmi hak eden tek özgürlük, kendi bildiğimiz yolla, kendi iyiliğimizin peşinden gitmektir’ demiştir, taraftarlarının en ünlüsü.⁸ Eğer öyleyse, baskı haklaştırılabiliyor mu? Mill’in öyle olduğundan hiçbir kuşkusu yoktu. Madem adalet, tüm bireylerin asgari bir özgürlüğe sahip olmalarını gerektiriyor, o halde diğer tüm bireyler, gerekirse zor kullanarak, başkalarını bundan yoksun bırakmaktan alıkonmalıdırlar. Doğrusu, kanunların tüm işlevi böylesi çatışmaları engellemektir: Devlet, Lasalle’in küçümseyerek, gece bekçisi ya da trafik polisinin işlevleri olarak tanımladığına indirgenmiştir.

Bireysel özgürlüğün korunmasını, Mill için bu kadar kutsal kılan nedir? Meşhur denemesinde, bireyin ‘davranışının yalnızca kendisini ilgilendiren kısmında’⁹ dilediği gibi yaşamasın izin verilmedikçe, medeniyetin ilerleyemeyeceğini, fikirlerde bir serbest pazar eksikliğinden, hakikatin gün ışığına çıkmayacağını; zihinsel enerji ve ahlâ-

7 Constant, *Siyaset İlkeleri*, bölüm 1: s.275, Benjamin Constant, *De la liberté chez les modernes: écrits politiques*, der. Marcel Gauchet (Paris, 1980).

8 J. S. Mill, *On Liberty*, bölüm 1: s.226, *Collected Works of John Stuart Mill*, der. J. M. Robson (Toronto/Londra, 1981), cilt 18.

9 A.g.e., s.224.

ki cesaret adına kendiliğinden oluş, özgünlük ve deha için alan kalmayacağını belirtir. Toplum “müşterek aleladeliliğin”¹⁰ ağırlığı altında ezilecektir. Zengin ve çeşitli olan her şey, geleneğin ağırlığı, ‘solmuş yetenekler’e, ‘dar ve sabit fikirli’, ‘tutuk ve gelişmemiş’ insanlar yaratır, insanların sürekli surette uyum sağlama eğilimi altında ezilecektir. ‘Pagan’ın kendini beğenmesi’, ‘Hıristiyan’ın kendini inkâr etmesi’ kadar değerlidir.¹¹ ‘Bir insanın, öğüt ve uyarıya karşı işlediği hatalar, başkalarının, o insanın, diğerlerinin iyi saydığına indirgenmesine izin verme kötülüğünden çok daha önemlidir.’¹² Özgürlüğün savunması, müdahalenin savuşturulmasının ‘negatif’ amacından ibarettir. Bir insanı, içinde, amaçlarına uygun hiçbir seçimi yapamadığı bir hayata boyun eğmediği için eziyetle tehdit etmek, açıldığı gelecek ne kadar asil, onu düzenleyenlerin amaçları ne kadar hayırsever de olsa, bir tanesi dışında her kapıyı kapamak, onun bir insan, yaşayacağı, kendine ait bir hayatı olan bir varlık olduğu hakikatine karşı günah işlemek demektir.¹³ Bu, Erasmus’un (kimileri Occam diyecektir) zamanından günümüze dek, modern dünyanın liberalleri tarafından algılanan bir özgürlüktür.¹⁴ Sivil özgürlükler ve bireysel haklar için yapılan her iddia, sömürü ve küçük düşürmeye, kamusal otoritenin ihlaline yahut geleneğin kitlesel hipnozuna ya da örgütlenmiş propagandaya karşı her itiraz, bireyselci ve en fazla tartışılan insan kavramından kaynaklanmaktadır.

Bu duruş hakkında üç gerçeklikten söz edilebilir. İlk olarak, Mill iki farklı fikri karıştırmaktadır. Bunlardan ilki, her türlü baskı,

¹⁰ A.g.e., bölüm 3, s.268.

¹¹ A.g.e., s.265-6.

¹² A.g.e., bölüm 4, s.277.

¹³ Bu, iyi olarak inanılan her şeyin birbirleriyle üstü kapalı biçimde bağlantılı ya da en azından uyumlu olması gerektiğine inanan pek az düşünürü ait doğal eğilimin bir başka örneğidir. Tıpkı uluslar tarihi gibi, düşünce tarihi, despotik sistemde yapay olarak bağlanmış ya da bir takım ortak düşman tehlikesine karşı bir araya getirilmiş tutarsız ya da en azından birbirinden tamamen farklı öğelerin örnekleriyle dağılmıştır. Tehlike geçtiği anda müttefikler arasında, bazen insanlığının yararına sistemi bozan çatışmalar ortaya çıkar.

¹⁴ Bunun için bkz. Occam’a (Erasmus) özel haklar fikrinin tohumunu gösteren, Michel Villey’in *Leçons d'histoire de la philosophie du droit* (Paris, 1957) adlı eserindeki değerli tartışması.

daha büyük kötülükleri önlemek için uygulanabilmiş olsa da, insanın arzularını engellediği sürece kötüdür. Öte yandan, baskının karşıtı olan müdahalesizlik, tek doğru olmasa da, iyidir. İşte bu, klasik biçiminde özgürlüğün ‘negatif’ anlayışıdır. Diğeri, insanlar hakikati keşfetmeye ya da Mill’in onayladığı belirli bir kişilik türü geliştirmeye çalışmalıdırlar –eleştirel, özgün, hayal gücü olan, bağımsız, eksantriklik noktasında farklı olma vs.– ve yalnızca özgürlük dahilinde, bu hakikat bulunabilir, o kişilik de geliştirilebilir. Her ikisi de liberal görüşler olup özdeş değildirler ve aralarındaki bağlantı en iyi ihtimalle deneyseldir. Hiç kimse hakikatin ya da ifade özgürlüğünün, dogmaların düşünceleri ezdiği bir ortamda yeşereceğini ileri süremez. Tarihin tanıklığı (tıpkı James Stephen’ın *Liberty, Equality, Fraternity* adlı eserinde Mill’e yaptığı o muhteşem saldırıda ileri sürdüğü gibi) bütünlüğün, hakikat aşkının, ateşli bir bireyciliğin, katı şekilde disipline edilmiş, örneğin İskoç ya da New England Püriten Kalvinistleri arasında ya da askeri disiplin altındaki topluluklarda olduğu kadar, daha hoşgörülü ve kayıtsız toplumlar da geliştiğini bize göstermektedir. Eğer durum böyleyse, Mill’in, özgürlüğün, insan dehasının gelişimi için zorunlu bir koşul olduğu savı anlamsız hale gelir. Şayet her iki amacının da uyuşmaz olduğu ispatlanırsa, Mill, öğretilerinin, hatta onların en insancıl hallerinde bile, sıkı faydacılıkla olan tutarsızlığından kaynaklanan zorluklardan öte, acımasız bir çelişki ile karşılaşacaktır.

İkinci olarak, öğreti karşılaştırmalı olarak modernidir. Eski çağlarda, bilinçli bir siyasal ideal anlamında (mevcut varlığına karşıt olarak) bireysel özgürlük hakkında pek az tartışma olduğu görülmektedir. Condorcet, bireysel haklar fikrinin, Romalılar ve Yunanlıların siyasal kavramlarında bulunmadığını çok önceden işaret etmiştir; bu, o zamandan beri meydana çıkmış Yahudi, Çin ve diğer eski medeniyetler için de geçerli görünüyor.¹⁵ Bu idealin egemenliği, hatta Batı’nın yakın tarihinde bile, kuraldan çok istisna olmuştur. Ya da bu anlamda özgür-

15 İlahi ya da doğa yasalarının mutlak otoritesine ya da Tanrı’nın gözünde tüm insanların eşitliğine olan Hristiyan (ve Yahudi ya da Müslüman) inancı, kişinin tercih ettiği gibi yaşama özgürlüğüne olan inançtan çok farklıdır.

lük, insanoğlunun büyük kitleleri için bir slogan oluşturmamıştır. Çiğnenmemesi gereken, kişinin kendine bırakılması gereken istek, hem bireyler hem de topluluklar adına yüksek medeniyet işareti olmuştur. Mahremiyetin, kendi içinde kutsal bir şey olan kişisel ilişkiler alanının anlamı, tüm dini köklerine rağmen, en gelişmiş haliyle Rönesans veya Reform'dan çok fazla eski sayılmayan bir özgürlük anlayışından türemiştir.¹⁶ Ancak mahremiyetin getirilmesi, bir medeniyetin, bütün bir ahlâki bakış açısının yok oluşuna işaret eder.

Bu özgürlük unsurunun üçüncü özelliği daha büyük öneme sahiptir. Şöyle ki, bu anlamda özgürlük, bazı otokrasi türleri ya da her halükârda özerkliğin olmayışı ile uyumlu değildir. Bu anlamda, özgürlük kaynağıyla değil, denetim alanı ile ilgilidir. Tıpkı bir demokrasinin gerçekte bireyi, başka bir toplum biçiminde sahip olabileceği özgürlüklerden mahrum ettiği gibi, liberal görüşlü bir despotun uyruklarına geniş ölçüde kişisel özgürlük vermesi gayet düşünülebilir bir durumdur. Uyruklarına geniş bir özgürlük alanı bırakan despot adil olmaya bilir ya da en vahşi eşitsizlikleri teşvik edebilir ya da düzen, erdem yahut bilgiye pek az önem verir; ancak onların özgürlüklerini kısıtlamadığı ya da en azından diğer pek çok rejimden daha az kısıtladığı takdirde, Mill'in tanımlamasıyla buluşur.

Özgürlük bu anlamda, her halükârda mantıksal olarak demokrasi ya da özerklikle bağlantılı değildir. Özerklik bütün olarak sivil özgürlüklerin korunmasında diğer rejimlerden daha iyi bir garanti sağlayabilir ve bu şekilde liberteryenler tarafından savunulmaktadır. Ancak, bireysel özgürlük ile demokratik yönetim arasında zorunlu bir bağlantı yoktur. 'Beni kim yönetiyor' sorusunun yanıtı mantıksal olarak 'Devlet nereye kadar bana müdahale edebilir' sorusundan farklıdır. İşte bu farklılıktan, negatif ve pozitif özgürlüğün iki kavramı arasında-

¹⁶ Aslında, Büyük Frederik'in Prusya'sı ya da II. Joseph'in Avusturya'sında hayal gücü, özgünlük, yaratıcı deha insanları ve doğrusu azınlıkların tüm türleri daha az zulüm görmüş ve hem kurumlar hem de gelenek bağlamında, üzerlerinde önceki ve sonraki pek çok demokrasininkinden daha az baskı hissetmişlerdir.

ki büyük karşıtlık ileri gelmektedir.¹⁷ Zira, özgürlüğün ‘pozitif’ anlamı, eğer ‘Ne yapmaya ya da ne olmaya özgürüm’ sorusunu değil, ‘Kim tarafından yönetiliyorum’ ya da ‘Ne olduğumu ya da ne olmadığımı yahut ne yapmam veya ne olmam gerektiğini kim söyleyecek?’ sorusuna yanıt vermeye çalışırsak gün ışığına çıkar. Demokrasi ve bireysel özgürlük arasındaki bağlantı, her iki tarafın savunucularına görünenden daha önemsizdir. Kendi tarafımdan yönetilme ya da her halükârda yaşamım denetlendiği sürece katılma isteğim, özgür eylem alanına duyulan bir dilek kadar derin ve belki de tarihsel olarak daha eski olabilir. Ancak, bu aynı şey için duyulan bir istek değildir. Hatta o kadar farklıdır ki, bizi sonunda dünyamıza hükmeden büyük ideolojiler çatışmasına götürmüştür. Zira, ‘negatif’ unsurunun taraftarlarının bazı za-

- 17 ‘Negatif özgürlük’, belirli bir durumda, kapsamı kestirmesi zor bir şeydir. İlk bakışta (prima facie) sadece her durumdaki iki seçenek arasında seçim yapma gücüne dayanıyor gibi görünebilir. Ne var ki tüm seçimler eşit biçimde ya da herhangi bir biçimde özgür değildir. Şayet totaliter bir Devlet’te, işkence tehdidi altında arkadaşıma ihanet edersem, hatta belki de işimi kaybetme korkusuyla hareket edersem, makul olarak özgürce davranmadığımı söyleyebilirim. Bununla birlikte, elbette bir seçim yaptım ve kuramsal olarak öldürülmeyi, işkence görmeyi ya da hapsedilmeyi seçmiş olabilirdim. Dolayısıyla seçeneklerin salt varlığı, (her ne kadar gönüllü de olsa) kelimenin olağan anlamıyla eylemimi özgür kılmaya yeterli değildir. Özgürlüğümün ölçüsü şu sorulara bağlı görünür: (a) Bana açık kaç olanak vardır (her ne kadar bunları saymanın yöntemi asla izlenimcilikten fazlası olmasa da; eylem olanakları, elmalar gibi bitmek tükenmez şekilde sıralanabilecek farklı varlıklar değildir); (b) bu olanaklardan her birini gerçek kılmak ne kadar kolay ya da zordur; (c) bu olanaklar birbirleriyle karşılaştırıldığında, yaşam planım, kişiliğim ve şartlar göz önüne alınırsa ne kadar önemlidir; (d) kasıtlı insan eylemleriyle ne kadar kapalı ya da açıktır; (e) yalnızca aracının (temsilcinin) değil, içinde yaşadığı toplumdaki genel duygunun çeşitli olanaklara yüklediği değer nedir.

Tüm bu önemler ‘bütüncüsel’ ve zorunlu olarak asla kesin olmayan ya da tartışılmaz bir sonuç, bu süreçten çıkarılmalıdır. Özgürlüğün pek çok kıyaslanamaz tür ve dereceleri varolabilir ve bunlar tek bir önem ölçeğinde sıralanamaz. Dahası, toplumlar örneğinde, şu tür (mantık olarak saçma) sorularla karşılaşırız: ‘X düzenlemesi Bay A’nın özgürlüğünü, B, C ve D Beylerin aralarındaki toplam özgürlüğünden daha fazla arttırır mı?’ Aynı zorluklar, faydacı kıstası uygulanırken de ortaya çıkar. Ne var ki kesin bir ölçüm talep etmediğimiz sürece, İsveç Kralı’nın ortalamaya bir uyuğunun, bütün olarak, bugün (1958) İspanya veya Arnavutluk’un ortalama vatandaşından daha özgür olduğunu söylemek için geçerli nedenler sunabiliriz. Yaşamın toplam modelleri doğrudan bütüncül olmak üzere karşılaştırılmalıdır, gerçi karşılaştırmayı yaptığımız yöntem ve sonuçların hakikatini göstermek zor veya imkânsızdır. Ancak kavramların muğlaklığı ve kıstasların çeşitliliği, kusurlu ölçüm yöntemlerimiz veya titiz düşüncedeki yetersizliğimiz değil, konunun kendisinin niteliğidir.

manlar, acımasız bir tiranlıktan daha iyi olmayan bir maske olarak sunduğu –önerilen bir yaşam biçimi sürmek adına– bir şeyden değil bir şeye yönelik özgürlük olarak özgürlüğün pozitif kavramıdır.

II.

Pozitif Özgürlük Kavramı

‘Özgürlük’ sözcüğünün ‘pozitif’ anlamı, bireyin kendisinin efendisi olma isteğinden türemiştir. Hayatım ve kararlarımın, herhangi bir türden dışsal etkenlere değil, kendime bağlı olmasını istedim. Başka insanların değil, kendi iradi eylemlerimin bir aracı olmak istedim. Bir nesne değil bir özne olmayı; dışarıdan beni etkileyen nedenler tarafından değil, bana ait bilinçli amaçlar ve nedenlerle hareket etmeyi isterim. Hiç kimse değil, birisi olmayı istedim; bir eylemci-hakkında karar verilen değil, kendi karar veren; sanki bir nesne, bir hayvan, bana ait amaç ve kuralları algılamak ya da onları gerçekleştirmek gibi, insan rolünü oynamakta yetersiz bir köleymişim gibi doğa ya da diğer insanlar tarafından yönlendirilen biri değil, kendi kendini yönlendiren biri olmak istedim. Bu, en azından, akılcı olduğumu, beni bir insan olarak dünyanın geri kalanından farklılaştırmanın aklım olduğunu söylerken kastettiğimin bir kısmıdır. Her şeyin ötesinde, düşünen, istekli, etkin, seçimlerim için sorumluluk taşıyan ve onları kendi fikirlerim ve amaçlarım doğrultusunda onları açıklayabilmek kadar kendimin bilincinde olmak istedim. Bunun gerçek olduğuna inandığım derecede özgür, bunun böyle olmadığını anladığım derecede de köleleştirilmiş hissedirim.

Kişinin kendi kendinin efendisi olmasında yatan özgürlük ile seçtiğim gibi seçme hakkımdan engellenmemenin içinde yatan özgürlük, görünüşte birbirlerinden fazla uzakta kavramlar gibi görünmez – bu, aynı şeyin negatif ya da pozitif şekilde söylenmesinden başka bir şey değildir. Ancak, ‘pozitif’ ya da ‘negatif’ özgürlük kavramları tarihsel olarak birbirinden uzaklaşan yönlerde, her zaman mantıksal olarak itibar edilmeyen adımlarla gelişmiş ve sonunda da birbiriyle doğrudan çatışmaya girmişlerdir.

Bunu açıklamanın bir yolu, başlangıçta belki de oldukça zarar-sız olan, elde edilmiş kendine hakim olma benzetmesinin bağımsız mo-mentumu anlamındadır. ‘Kendi kendimin efendisiyim’; ‘Kimsenin kö-lesi değilim’; peki (Platoncu ve Hegelciler’in genellikle söylediği gibi) doğanın kölesi olamaz mıyım? Ya da ‘dizginlenemez’ tutkularımın? Bunlar özdeş ‘köle’ sınıfının çok çeşitli türlerinden değil midir – kimi-leri siyasal veya yasal, diğerleri ahlâki veya ruhani? İnsanlar, kendile-rini ruhani kölelik ya da doğaya kölelikten özgürleşme deneyimine sa-hip değiller mi ve onun seyrinde bir yanda hakim olan benliğin ve di-ğer yanda onların içinden yola getirilmiş olan bir şeyin farkında değil-ler midir? O halde bu baskın benlik çeşitli biçimlerde, akılla, benim ‘daha yüksek doğamla’, uzun vadede tatmin edecek olanı hesaplayan ve amaçlayan benlikle, benim ‘gerçek’ ya da ‘ideal’ veya ‘özerk’ benli-ğimle, akıldışı dürtüyle zıtlaşan, kontrol edilemez arzularla, ‘daha al-çak’ doğamla, anlık zevklerin arayışıyla, arzu ve tutku darbeleriyle ötelenmiş, kendi ‘gerçek’ doğasına erecekse, katı olarak disipline edil-mesi gereken ‘ampirik’ veya ‘başkasına tabi’ benlikle zıtlaşan ‘en iyi haldeki’ benlikle özdeşleşmiştir. Şu an iki benlik de daha geniş bir uçu-rumla bölünmüş gibi gösterilmiş olabilir; gerçek benlik (terimin nor-mal şekilde anlaşıldığı haliyle), tıpkı bireyin bir ögesi ya da yönü oldu-ğu toplumsal bütün gibi, bireyden daha geniş bir şey gibi düşünülebi-lir: Bir kabile, bir ırk, bir Kilise, bir Devlet, yaşayanın, ölünün ve he-nüz doğmamışın büyük toplumu. Bu varlık, kendi kolektif veya ‘orga-nik’, tek iradesini inatçı ‘üyelerine’ dayatarak, kendinin ve dolayısıyla kendilerinin ‘daha yüksek’ özgürlüğüne ulaşan ‘hakiki’ benlik olarak tanımlanır. Bazı insanların, kendi özgürlük seviyelerini ‘daha yüksek’ bir seviyeye çıkarmak adına, baskılarını haklılaştırmak için organik mecazlar kullanmanın tehlikeleri sıklıkla belirtilmiştir. Fakat bu tür bir dili makul kılan şey bizim, insanları, şayet daha aydınlık olsalardı, on-ların da izleyebileceği, ki kör, cahil ya da yozlaşmış oldukları için izle-meyecekleri, bazı amaçlar adına (söz gelimi adalet ya da kamu sağlığı) baskı altına almayı mümkün ya da bazı zamanlar haklı olduğunu ka-bul etmemizdir. Bu, benim insanları neden kendi çıkarıma değil de, on-

larinkine, onlar için baskı altına aldığımı anlamamı kolaylaştırıyor. O halde, onların gerçekten neye ihtiyaçlarını onlardan daha iyi bildiğimi iddia ediyorum. Buna göre gerektirdiği, şayet benim kadar akılcı ve bilge iseler ve benim anladığım kadar çıkarlarını anlıyorlarsa bana direnmeyecekleridir. Ancak bundan daha fazlasını iddia edebilirim. Aslında kendi cehaletleri içinde bilinçli olarak direndikleri şeyi amaçladıklarını söyleyebilirim, zira içlerinde gizli bir varlık –saklı akılcı iradeleri ya da ‘hakiki’ amaçları– vardır ve bu her ne kadar, açıkça tüm hissettikleri, yaptıkları ve söyledikleri tarafından yalanlansa da, bu varlık, zavallı ampirik benliğin zaman ve mekânda hiçbir şey bilemeyeceği ya da pek az bileceği ‘gerçek’ benlikleridir ve dileklerinin hesabı katılması gereken tek benlik bu gizli ruhtur.¹⁸ Bu görüşü bir kere kabul edersem, insanların ya da toplumların gerçek isteklerini yok sayan, insanların gerçek amacı ne olursa olsun, (mutluluk, görev performansı, bilgelik, adil bir toplum, kendini gerçekleştirme) özgürlüğüyle –gerçi sıklıkla derinde ve ifade edilmemiş olan ‘hakiki’ benliğin özgür seçimi– özdeş olması gerektiği güvenilir bilgisi dahilinde, ‘gerçek’ benliklerinin uğruna ve adına zorbalık yapan, baskı kuran, işkence eden bir konumun içerisinde oluyorum.

Bu çelişki sıklıkla açığa çıkarılmıştır. X için neyin iyi olduğunu, onun değil benim bildiğimi söylemek, hatta onun isteklerini, onun için yok saymak başka bir şeydir; onun bunu, *eo ipso* seçtiğini gerçekten bilinçli olarak veya günlük hayatındaki gibi değil, ampirik benliğinin bilemeyeceği, akılcı benlik olarak rolünün içinde – yani iyiyi sezen ve bir kere meydana çıktı mı onu seçmekten başka şansı olmayan ‘gerçek’

¹⁸ ‘Hakiki özgürlüğün ideali, kendileri için en iyisini yapacak insan toplumunun tüm üyeleri için azami güçtür’ demiştir T.H. Green 1881’de. *Lecture on Liberal Legislation and Freedom of Contract* (s.200), T.H. Green, *Lectures on the Principles of Political Obligation and Other Writings*, der. Paul Harris and John Morrow (Cambridge, 1986). Özgürlük ve eşitlik karışıklığı dışında, bu şöyle demektir, şayet bir insan kendisi (hangi benliği/ kendisi?) için en iyiyi yapmasını sağlamayacak (kimin görüşüne göre?) anlık bir zevki seçiyorsa, gerçekleştirdiği ‘hakiki’ özgürlük değildir ve ondan yoksun kalırsa, kayda değer hiçbir şey kaybetmiş olmayacak. Green gerçek bir liberaldi ancak birçok zorba bu formülü en acımasız zulüm eylemlerini haklılaştırmak için kullanmıştır.

benlik içinde seçtiğini söylemek bambaşka bir şeydir. X'in, olmadığı bir şey ya da henüz olmadığı bir şey halinde seçeceğini, X'in aslında gerçekten aradığı ve seçtiğiyle özdeşleştirmekte yatan bu korkunç kişileştirme kendini gerçekleştirme hakkındaki siyasal kuramların kalbinde yer alır. Kör olduğum için göremediğim kendi iyiliğim adına baskıya uğrayabileceğimi söylemek başka bir şeydir: Bu bazen benim yararıma olabilir, aslında özgürlüğümün alanını genişletebilir. Şayet söz konusu olan benim iyiliğim ise, baskıya uğramış olmayacağım, zira, bunu bilsem de bilmesem de bunu ben istedim ve zavallı dünyevi bedenim ile budala aklım acı şekilde reddetse ve her ne kadar iyi niyetli de olsalar onu dayatmaya çalışanlara karşı büyük bir umutsuzlukla mücadele etse de özgürüm (ya da 'hakiki' anlamda özgürüm).

Bu sihirli dönüşüm ya da hokkabazlık (William James'in haklı olarak alay ettiği Hegelciler), müdahale edilmemesi gereken benliğin, normal olarak düşünüldüğü gibi artık gerçek dilek ve ihtiyaçlarıyla birlikte bir birey değil, ampirik benliğinin hayalini ettiği ideal bir amacın takibiyle özdeşleşmiş 'gerçek' bir insan olduğu 'negatif' özgürlük kavramıyla olduğu gibi kolayca gerçekleştirilemez. Ve tıpkı 'pozitif' şekilde özgür benlik örneğinde olduğu gibi, bu varlık kişi üstü bir varlığa doğru geliştirilebilir – devlet, sınıf, ulus ya da ampirik benlikten daha 'gerçek' vasıflar konusuna sahip olan tarihin ilerleyişi. Ancak, kendine karşı bölünmüş bir insan önermesiyle, kendinin efendisi olarak özgürlüğün 'pozitif' kavramı gerçekte ve tarih, öğretisi ve uygulama meselesi olarak kendini kişiliğin bu ikiye bölünmesine daha kolay biçimde uyarlamıştır: Aşkın, baskın denetçi ve düzene sokulması ve dize getirilmesi gereken arzular ve tutkuların ampirik demeti. İşte etkili olmuş olan bu tarihsel olgudur. Bu, özgürlük anlayışları doğrudan bir benliği, bir kişiyi, bir insanı oluşturanın görüşlerden türediğini gösterir (şayet bu kadar açık bir hakikatin gösterimi gerekilse). İnsan ve özgürlük tanımının yeterli bir yönlendirmesi, yönlendirenin isteklerine göre anlamlandırılabilir. Yakın tarih bu konunun sadece akademik olmadığını açıkça göstermiştir.

İki benlik arasındaki ayrımın sonuçları, kendini yönetme arzu-

sunun –kişinin kendi benliği tarafından yönetilmesi– tarihsel olarak aldığı iki ana biçim göz önüne alınırsa daha da açık hale gelir: İlki bağımsızlığa ulaşmak amacıyla kendini inkâr etme; ikincisi kendini gerçekleştirme veya aynı amaca ulaşmak için kendini bütünüyle özel bir ilke veya idealde özdeşleştirme.

III.

İç Kaleye Geri Çekilme

Akıl ve irade sahibiyim; amaçlarım var ve onların peşinden gitmek istiyorum; ancak onlara ulaşmaktan alıkonursam, duruma artık hakim değilimdir. Doğa yasaları, tesadüfler, insanların eylemleri ya da insan kurumlarının genellikle tasarlanmamış etkisi tarafından engellenebilirim. Bu güçler benim için çok fazla olabilir. Onlar tarafından ezilmek için ne yapmalıyım? Gerçekleştiremeyeceğimi bildiğim isteklerden kendimi kurtarmalıyım. Kendi krallığının efendisi olmak isterim, ancak sınırlarım uzun ve korumasızdır, dolayısıyla tehlikeye açık alanı daraltmak ya da ortadan kaldırmak için onları kısaltırım. Mutluluğu, gücü, bilgiyi ya da özel bir amaca ulaşmayı istemekle başlarım. Ancak onları komuta edemem. Yenilgi ve israftan kaçınmayı seçerim ve dolayısıyla elde edeceğimden emin olmadığım hiçbir şey için mücadele etmemeye karar veririm. Ulaşılmaz olanı istememe konusunda kararlılığına sahip olurum. Zorba, beni mülkiyetimi yok etmekle, hapisle, sürgün veya sevdiklerimin ölümüyle tehdit eder. Ancak şayet artık mülkiyete bağlı olmaz, hapis olup olmadığımı umursamaz, şayet içimdeki doğal sevgiyi öldürürsem, beni iradesine boyun eğmeye zorlayamaz, zira benden geride kalan ampirik korku veya arzulara tabi olamaz. Bu sanki hiçbir yabancı kör gücün, hiçbir insani kötülüğün dokunamayacağı iç kaleye stratejik bir çekilme gerçekleştirmişim anlamına gelir. Kendi içime çekildim; orada, yalnız orada güvendeyim. Bu sanki ‘Bacagımda bir yara var. Acıdan kurtulmam için iki yol var. Birincisi yarayı iyileştirmek. Ancak tedavi çok zor veya belirsizdir, başka bir yol daha vardır. Bacağımı keserek yaradan kurtulabilirim. Eğer, bacağa sa-

hip olmanın vazgeçilmez olduğu durumlardan kaçınma konusunda kendimi eğitirsem, onun yokluğunu hissetmem' demek gibidir. Bu, artık toplumsal değerleri umursamayan, soyut ve bağımsız, kenarlarında yaşamasına izin veren ve onun silahlarına karşı artık savunmasız olmaktan kurtaran bilinçli bir keyfi kendini dönüştürme süreci ile bu dünyadan ve toplumdan ya da kamuoyundan kaçmış asketikler ve sessizler ile Stoikler ya da Budist bilgelerin, dünyadan çekilen ve toplumun veya baskıcı gücünden kaçan çeşitli dinleri ya da hiçbirini benimsemeyen insanların kendi kendini özgür kılma geleneğidir.¹⁹ Tüm siyasal soyutlamacılık, tüm ekonomik bağımsızlık siyasetler ile özerkliğin her biçimi, bu tutumun bazı öğelerini içinde barındırır. Yolumun üzerindeki engelleri, yolu terk ederek ortadan kaldırıyorum; kendi mezhebimin içine, kendi planlı ekonomime ve dışardan gelen hiçbir sesin dinlenmek zorunda olmadığı ve hiçbir dış gücün etkili olamadığı, kasıtlı olarak yalıtılmış kendi toprağıma çekilirim. Bu bir güvenlik arama biçimidir; ancak aynı zamanda kişisel veya ulusal ya da bağımsızlık diye adlandırılan arayıştır da.

Bu öğreti, tıpkı bireylere uygulandığı haliyle, Kant gibi, özgürlüğü aslında arzuların ortadan kaldırılması ile değil, onlara karşı konulması ve denetim altına alınmasıyla özdeşleştirenlerin anlayışlarından o kadar da uzak değildir. Kendimi denetleyici ile özdeşleştirip denetlenenin köleliğinden kaçırım. Özerk olabildiğim kadar özgürüm. Kurallara uyarım, ancak baskı altında olmayan benliğime bunları dayatmış ya da bunları orada bulmuşumdur. Özgürlük itaattir, fakat Rousseau'nun sözlerinde, 'kendi koyduğumuz bir yasaya itaattir'²⁰ ve hiçbir insan kendini köleleştiremez. Heteronomi dışsal faktörlere bağımlılıktır, bütünüyle denetimim altında olmayan ve beni *pro tanto*

19 Bilge bir adam, köle olsa da, özgürdür ve buradan hareketle budala, bir yönetici olsa da köledir, demiştir St. Ambrose. Aynı şekilde Epictetus ya da Kant tarafından da söylenmiş olabilirdi. *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, cilt 82, kısım I, der. Otto Faller (Viyana, 1968), mektup 7, §24 (s.55).

20 *Toplumsal Sözleşme*, kitap 1, bölüm 8, s.365, *Oeuvres complètes (a.g.e., s.195* yukarıda, not 2), cilt 3; cf. Constant, *a.g.e.* (s.198, yukarıda, not 1) s.272.

(*uzun zaman önce*) denetim altına alan ve ‘köleleştiren’, dış dünyanın bir oyuncağı olmaya açık olmaktadır. Denetimim altında olmayan güçlere boyun eğen hiçbir şey tarafından kişiliğimin ‘zincire vurulmadığı’ dereceye kadar özgürüm; doğanın yasalarını denetim altına alamam; dolayısıyla benim özgür eylemim *ex hypothesis (varsayımsal)* olarak nedenselliğin ampirik dünyasının üzerine çıkartılmalıdır. Bu, eski meşhur öğretinin geçerliliğinin tartışılacağı yer değil; yalnızca işaret etmek istediğim, gerçekleştirilemeyen arzuya karşı koyma (ya da kaçma) ve nedensellik alanının bağımsızlığı olarak özgürlüğün ilişkili unsurlarının siyasette, en az ahlâk kadar merkezi bir rol oynamasıdır.

Çünkü eğer, insanların özü, onların özerk varlıklar olduğu gerçeğiye –kendi içlerindeki değerlerin ve amaçların yaratıcıları, özgür iradeli oldukları gerçeğini kesin şekilde içeren nihai otorite– o halde, onlara özerk varlıklar olarak değil de rastgele etkiler tarafından istismar edilen, dış uyaranların merhametinde ve seçimleri, gerek zor kullanma tehdidi ya da ödülleri olsun yöneticileri tarafından yönlendirilebilen doğal nesneler olarak değerlendirmekten daha kötü olamaz. İnsanları bu şekilde değerlendirmek, onları özgür iradeli değıllermiş gibi değerlendirmektir. ‘Kimse beni kendi tarzında mutlu olmam için zorlayamaz’ demiştir Kant. Paternalizm ‘hayal edilebilecek en büyük despotluktur.’²¹ Böyledir çünkü (paternalizm) insanlara özgür değıllermiş gibi davranmaktadır, ancak benim için, iyiliksever reformcu için, onların değil, benim özgürce benimsenmiş amacımın uyum içerisinde yoğrulacak insani malzemedir. Bu elbette kesin olarak ilk faydacıların önerdiği bir siyasadır. Helvétius (ve Bentham), karşı koymaya değil, insanların tutkularına köle olma eğilimini kullanmaya inandılar; insanların önüne ödüller ve cezalar koymak istediler –heteronominin olası en keskin biçimi– tabii şart bu araçlarla köleler daha mutlu kılınabilirse.²² Fakat insanları yön-

21 A.g.e. (s.16 yukarıda, not 1), cilt 8, s.290, satır 27 ve s.191, satır 3.

22 “Proleter zorlama, tüm biçimlerinde, infazdan zorla çalıştırmaya kadar, kulağa çelişkili gelse de, komünist insanlığı, kapitalist dönemin insani malzemesinden yoğurup çıkarmanın yöntemidir.” Bolşevik lider Nikolay Bukharin’e ait bu satırlar, özellikle ‘insani malzeme’ terimi, coşkun şekilde bu tutumu ifade eder. Nikolay Bukharin, *Ekonomika perekhodnogo perioda* [Geçiş Döneminde Ekonomi] (Moskova, 1920), bölüm 10, s.146)

lendirmek, senin gördüğün –toplumsal reformcu olan senin– ama onların göremeyebileceği bir amaca doğru onları itmek, onların insani özünü inkâr etmektir, onlara kendi iradeleri olmayan nesneler olarak muamele etmek onları aşağılamaktır. İşte bu yüzden insanlara yalan söylemek, ya da onları aldatmak, yani onların yararlarına bile olsa, kendi amaçları için değil de benim bağımsız olarak düşünülmüş amaçlarım için onları bir araç gibi kullanmak gerçekte onları aşağı insan olarak görmek ve onların amaçlarının benim amaçlarımdan daha az kutsal ve daha az önemli olduğunu düşünerek davranmaktır. Neyin adına, yapmak istemedikleri ve razı olmadıkları şeye insanları zorlamak haklı olabilir? Yalnızca kendi kendilerinden daha yüksek bir değer adına. Ancak, Kant’ın da savunduğu gibi, tüm değerler insanların özgür eylemlerinden meydana gelmiştir ve yalnızca böyle oldukları sürece değer olarak adlandırılabilirler, bireyden daha büyük bir değer yoktur. Dolayısıyla bunu yapmak, insanları kendilerinden daha az nihai olan bir şey adına zorlamaktır – onları benim irademe, başka birinin (onun ya da onların) mutluluğuna çıkar, güvenlik ya da rahatlık isteğine boyun eğdirmektir. Diğer insanları araç olarak kullanarak, kendim ya da grubum tarafından arzulanacak (hangi güdüden kaynaklarsa kaynaklansın ve ne kadar soylu olursa olsun) bir şeyi amaçlamaktayım. Bu insanlarda, başka deyişle amaçların kendilerinde olduğunu bildiğim bir çelişkidir. Dolayısıyla, insanların işlerine karışmanın, onları etki altına almanın, onların iradelerini kendi modelinize göre biçimlendirmenin tüm şekilleri, tüm düşünce denetimi ve koşullanma²³ insanda onları insan yapan ve değerlerini nihai kılan bir şeyin varlığını inkâr etmektir.

Kant’ın özgür bireyi, doğal nedenselliğin ötesinde aşkın bir varlıktır. Ancak ampirik biçimi içerisinde –ki içinde insan fikri sıradan yaşama aittir– bu öğreti, 18. yüzyılda Kant ve Rousseau’dan derin şekilde etkilenmiş, hem ahlâki hem siyasal liberal hümanizmanın kalbidir.

23 Kant, Stoikler ve Hristiyanların psikolojisini, insanda bir ögenin –insan aklının iç kalesi– koşullanmaya karşı güvenli hale getirebilirdi. Hipnoz, ‘beyin yıkama’, bilinçaltı algılama önerisi vb. tekniklerinin gelişimi bunu daha az makul, *a priori* bir varsayım yapmıştır, en azından ampirik bir varsayım.

Kendi *a priori* halinde, içinde Tanrı'nın yerinin, akılcı yaşamın anlayışlarıyla elde edildiği sekülerize edilmiş Protestan bireyciliğinin bir biçimidir ve birliğe doğru zorlanan bireysel ruh, akılla donatılmış, yalnızca akıl ve akılla yönetilme çabasında ve akıldışı doğasını hedef alarak onu yolundan saptıracak ya da aldatacak hiçbir şeye bağlı olmayan birey anlayışıyla yer değiştirmiştir. Özerklik, heteronomi değil: Eylemde bulunmak ya da etkilenmek. Tutkulara kölelik fikri –bu terimlerle düşünenler için– bir mecazdan daha fazlasıdır. Kendimi korkudan, sevgiden, uyum sağlama isteğinden kurtarmak, kendimi denetleyemeyeceğim bir şeyin despotluğundan özgürleştirmektir. Platon'un, aşk tutkusundan yaşlılığın kurtardığını söylediği Sofokles –acımasız bir canavarın esareti– bir tiran ya da bir köle sahibinden özgürleşme kadar gerçek bir deneyimi anlatır. 'Daha aşağı' bir dürtüye teslim olan beni gözlemenin, hoşlanmadığım bir güdüyle hareket etme veya yaptığım anda nefret edebileceğim bir şeyi yapmanın ve daha sonra bu 'ben değildim' ya da onu yaptığım sırada 'benim kontrolümde değildi' şeklinde yansıtmanın psikolojik deneyimi bu düşünme ve konuşma tarzına aittir. Kendimi eleştirel ve akılcı anlarım ile özdeşleştiririm. Eylemlerimin sonuçları önemli olamaz, zira kontrolüm altına değillerdi; yalnızca güdülerim kontrolüm altındadır. İşte bu dünyaya meydan okuyan ve kendini insanların ve şeylerin zincirinden kurtarmış yalnız düşünürün inancıdır. Bu biçimiyle, öğretici başat olarak ahlâk felsefesine, nadir olarak da siyasete dair bir inanç olarak görünebilir; bununla birlikte siyasal imaları açıktır ve en azından özgürlüğün 'negatif' kavramına girdiği kadar derin biçimde liberal bireycilik geleneğine girer.

Bireyci biçiminde, kendi benliğinin mahrem kalelerine kaçan akılcı bilgenin, dış dünyanın olağandışı biçimde yavan, acımasız ve adaletsiz olduğunu gösterdiğinde ortaya çıkması belki de dikkate değerdir. 'Yapabileceğini isteyen ve istediğini yapan, gerçek anlamıyla özgürdür' demiştir Rousseau.²⁴ İnsanın mutluluk veya adalet ya da özgürlük (hangi anlamda olursa olsun) istediği bir dünyada, pek az şey

24 A.g.e., s.195 (yukarıda, not 2), s.309.

yapabilir, çünkü ona kapalı pek çok yol çıkacaktır karşısına ve kendine çekilme çağrısı karşı konulamaz bir hale gelebilir.²⁵ Stoik idealin, merkezileşmiş Makedonya otokrasısından önceki bağımsız demokrasilerin düşüşüyle tümünden bağlantısız olmadığı Yunanistan’da böyle olmuş olabilir. Cumhuriyetin sonlanmasıyla sonra benzer nedenlerden Roma’da da durum böyleydi. Bu, Otuz Yıl savaşlarını takip eden Alman devletlerinin derin ulusal gerilemesi döneminde, kamusal hayatın kişiliğinin özellikle küçük prensliklerde insan yaşamı onuruna değer verenleri bir tür iç göçe zorladığı Almanya’da ortaya çıkmıştır. Sahip olamadığımda, kendimi istememe konusunda eğitmeliyim, yok edilmiş bir isteğin ya da başarılı biçimde karşı konulmuş bir isteğin, yerine getirilmiş bir istek kadar iyi olduğunu savunan öğreti, yüce ancak aynı zamanda ulaşılamayanın kötü olduğu öğretinin aşikâr bir biçimidir: Emin olamadığım gerçekten ne isteyemediğimdir.

İşte bu, neden negatif özgürlüğün tanımının, kişinin dilediğini yapma yeteneği olarak –ki bu tanım aslında Mill tarafından benimsenmiştir– yeterli olmadığını açıkça göstermiştir. Şayet istediğim şey için pek az şey ya da hiçbir şey yapamayacağımı anlarsam, yalnızca isteklerimi daraltmam ya da bastırmam gerekir ve özgür olurum. Şayet zorba (ya da ‘gizli ikna edici’) uyruklarını (ya da müşterilerini) özgün isteklerini kaybetmeye ve onun onlar için yarattığı yaşam biçimini kucaklama (‘içselleştirme’) yolunda koşullandırmaya çalışırsa, bu tanıma göre, onları özgürleştirme yolunda başarılı olmuş demektir. Kuşkusuz onları özgür hissettirmiş olacaktır – tıpkı Epiktetus’un efendisinden daha özgür hissettiği gibi (ve iyi adamın işkence görürken mutlu olduğu söylenir). Ancak bu anlayışın yaratmış olduğu, siyasal özgürlüğün antitezidir.

Dünya nimetlerinden feragat etmek, bir bütünlük veya huzur ya da ruhani gücün kaynağı olabilir ancak onun nasıl bir özgürlük genişlemesi olarak adlandırılabilceğini görmek zordur. Şayet kendimi bir

25 Doğu bilgelerinin sessiz kalmasının benzer olarak büyük despotluğa bir cevap olduğunu ve bireylerin, fiziksel zorlamanın araçlarına sahip kişiler tarafından aşağılanma veya her halükârda yok sayılmaya ya da acımasızca yönetilmeye eğilimli oldukları zamanda yerleştiğini varsaymak belki de gerçekdışı değildir.

rakipten, içeri çekilerek ve her giriş ve çıkışı kilitleyerek kurtarırsam, tutsak edildiğim halden daha özgür olabilirim ancak onu alt etme ya da benim onu tutsak etme durumumdan daha özgür olabilir miyim? Şayet çok ileri gidersem, kendimi küçük bir alana kapatırsam, nefes alamayıp, ölebilirim. Beni yaralayabilecek her şeyi bir şekilde yok etme sürecinin mantıksal sonucu intihardır. Doğal dünyada yaşadığım sürece, asla bütünüyle güvende olamam. Bu anlamda tam bir özgürleşme (Schopenhauer'in de doğru şekilde gördüğü gibi) yalnızca ölümle birlikte gelir.²⁶

Kendimi, içinde irademe karşı engellerle karşılaştığım bir dünyada buluyorum. 'Negatif' özgürlük kavramına bağlı olanlar, kendini mahrum etmenin, engellerin üstesinden gelmenin tek yöntem olduğunu düşünürlerse belki affedilebilirler. Aynı şekilde bunu onları ortadan kaldırarak yapmak da mümkündür: İnsan olmayan nesneler durumunda, fiziksel eylemle; insan direnişi durumunda zor kullanma veya ikna ile, tıpkı birini bana arabasında yer açmasına ikna ettiğim ya da benim ülkemın çıkarlarını tehdit eden bir ülkeyi fethetmem gibi. Böylesi eylemler haksız olabilir, şiddet, vahşet, başkalarının köleleştirilmesi gibi durumları içerebilirler, ancak bu şekilde aktörün kelimenin en gerçek anlamıyla kendi özgürlüğünü arttırabildiği gerçeği nadir olarak yadsınabilir. Hakikatin, onu en kuvvetli biçimiyle uygulayanlar tarafından, güç ve eylem özgürlüğünü ele geçirdiklerinde, 'negatif' anlayışının 'pozitif' karşılığının lehine reddedilmesi tarihin bir ironisidir. Görüşleri dünyanın yarısına hükmetmektedir; bu görüşlerin hangi metafizik temeller üzerinde durduğuna bakalım.

26 Birey ya da Alman sessizlik döneminde Fransa'daki ulus için özgürlüğü talep etmiş kişilerin –ve onun için savaşmış– sessiz bir tutuma girmediklerini görmek kayda değerdir. Bunun nedeni, Fransız monarşisindeki despotluğa ve Fransız Devleti'ndeki ayrıcalıklı grupların küstahlığı ve keyfi davranışlarına rağmen, Fransa'nın mağrur ve güçlü bir ulus olması olabilir mi? Fransa'da siyasal güç yetenekli insanların erişemeyeceği uzaklıkta değildir, dolayısıyla kendine güvenen filozof tarafından tarafsız şekilde denetleneceği yerde, savaştan huzurlu cennete doğru çekilmek çıkış yolu olamamış mıdır? Aynı durum, 19. yüzyılda İngiltere'de ve ondan sonra, günümüzde Birleşik Devletler için de geçerlidir.

IV.

Kendini Gerçekleştirme

Bize, özgürlüğe ulaşmanın tek yönteminin, eleştirel aklın kullanımıyla, neyin gerekli ve neyin koşullara bağlı olduğunun anlaşılmasına bağlı olduğu söylenmiştir. Şayet bir öğrenciysem, matematiğin en basit hakikatlerini, zihnimin özgür işlemesine engeller, gerekliliğini anlamadığım teoremler olarak görünürler; bazı dış otoriteler tarafından doğru olduğu söylenir ve bana, sistemime mekanik olarak girmesi beklenen yabancı varlıklar olarak sunulur. Ancak, simgelerin, aksiyomların, oluşum ve dönüşüm kurallarını anladığım –sonuçların elde edildiği mantık– ve kendi aklımın süreçlerini yöneten yasaları izler gibi göründükleri için, bu şeylerin başka türlü olamayacağını kavradığım zaman, matematiksel hakikatler, istesem de istemesem de almak zorunda olduğum zorunlu dışsal varlıklar olarak değil, kendi akılcı etkinliğimin doğal işlemesinin seyrinde özgürce isteyeceğim bir şey haline gelecekler. Matematikçi için, bu teoremlerin kanıtı, akıl yürüten doğal yeterliğinin özgür alıştırmasının parçasıdır. Müzisyen için, bestecinin notalarını özümседikten ve bestecinin amaçlarını kendi amaçları kıldıktan sonra, müziğin icra edilmesi, dışsal yasalara itaat, bir zorunluluk ya da özgürlüğe bir engel değil, özgür ve engellenmemiş bir alıştırmadır. Müzisyen notaya, bir öküzin sabana ya da bir fabrika işçisinin makineye bağlı olduğu gibi bağlı olmaz. Notayı kendi sistemi içine almıştır ve onu anlayarak kendini onunla özdeşleştirmiş, onu bir ayak bağından, etkinliğin kendisindeki bir öğedeki özgür bir etkinliğe dönüştürmüştür.

Bize söylenene göre, müzik ve matematik için geçerli olan, ilkel olarak, kendini gerçekleştirmeyi engelleyen dışsal etmen yığınları olarak sunulan diğer tüm engellere de uygulanmalıdır. Bu, Spinoza'dan (bilinçsiz zamanlarda) Hegel'in en son talebelerine kadar olan aydınlanmış akılcılığın programıdır. *Sapere aude* (cesaret et). Gerekliliğini –akılcı gerekliliğini– anladığın durumun akılcı olduğun sürece başka türlü olmasını isteyemezsin. Zira bir şeyi olması gerektiğinden farklı şekilde istemek, öncüller –dünyayı yöneten gereklilikler– göz

önüne alındığında, *pro tanto* olarak hem cahil hem de akıldışıdır. Tutkular, önyargılar, korkular, sinir hastalıkları cehaletten kaynaklanır ve mit ile yanılama biçimini alır. Mitler tarafından yönetilmek, ister bizi sömürmek amacıyla aldatan ahlâksız şarlatanların coşkulu hayal gücünden ister psikolojik veya sosyolojik nedenlerden kaynaklansın, bir heteronomi, aktör tarafından zorunlu biçimde istenmemiş bir yönde dışsal etmenler tarafından hükmedilmenin biçimidir. 18. yüzyılın bilimsel determinizmi, doğa bilimleri incelemesinin ve aynı model üzerine toplum bilimleri yaratılmasının, bu nedenlerin işleyişini son derece açık hale getirecek ve dolayısıyla bireylere akılcı, yalnızca yanlış anlaşıldığında düş kırıklığı yaratan, dünyanın işleyişindeki kendi rollerini tanımlarını sağlayacaktır. Epikür'ün çok önce öğrettiği gibi bilgi, akıldışı korkuları ve arzuları yok ederek özgürleştirir.

Herder, Hegel ve Marx, toplumsal yaşamın daha eski mekanik modellerinin yerine kendi vitalistik toplumsal yaşam modellerini koymuşlar ve karşıtları kadar, dünyayı anlamının özgürleşme olduğuna inanmışlardır. Onlar da yalnızca, insanları insan yapan şeyde değişim ve gelişim tarafından oynanan rolün önemini vurgulamakta farklılaşmışlardır. Toplumsal yaşam, matematikten veya fizikten elde edilmiş bir kıyasla anlaşılamaz. İnsan aynı zamanda tarihi yani bireyleri veya grupları birbirleriyle ya da doğayla olan karşılıklı etkileşimleri yöneten 'diyalektik' çatışmaları veya sürekli gelişimin özgün yasalarını anlamalıdır. Bu düşünürlere göre, bunu kavramamak özel bir tür hataya düşmektir, bir başka deyişle insan doğasının durağan, esas özelliklerinin her yerde ve tüm zamanlarda aynı olduğu ve teoloji ya da maddeci anlamda düşünülün, bilge bir avukatın ilkesel olarak, doğru bir eğitim ve yasamayla kusursuz biçimde uyumlu bir toplum yaratabileceği şeklindeki yanıltıcı sonucu içeren değişmez yasalar tarafından yönetilmek inancı anlamına gelmektedir. Zira akılcı insanlar, her çağ ve ülkede, aynı değişmez temel ihtiyaçların aynı değişmez doyumlarını talep etmelidirler. Hegel'e göre, çağdaşları (ve aslında tüm öncülleri) kurumların doğasını yanlış anlamışlardır, çünkü kurumları yaratan ve değiştiren, insan kişiliğini ve eylemini dönüştüren yasaları anlamamışlardır – aklın

işleyişinden ortaya çıktıkları için akılcı olarak anlaşılabilir yasalar. Marx ve talebelerine göre, insanların yolu yalnızca doğal güçler ya da kendi kişiliklerinin kusurları tarafından değil, başında belli amaçlar için (her zaman bilinçli şekilde değil) kendilerinin yarattıkları ancak sistematik olarak işleyişlerinin yanlış algılandığı²⁷ ve böylece yaratıcılarının ilerlemesine engel haline gelen kendi sosyal kurumlarının işleyiştir. Marx, bu yanlış anlamanın, özellikle de doğa yasaları kadar kaçınılmaz olan insan yapımı düzenlemelerin bağımsız güçler olduğu yanlışsamasının önlenemezliğini açıklamak üzere toplumsal ve ekonomik varsayımlar sunmuştur. Bu tür sözde nesnel örnekler olarak, arz ve talep yasalarına ya da mülkiyet kurumuna veya toplumun zengin ve yoksul, yahut patron ve işçi (işçi ve işveren) gibi birçok değişmez insan kategorileri halindeki sonsuz bölünüşüne işaret etmiştir. Bu yanlışsamaların büyüünün ortadan kalktığı bir evreye ulaşmadığımız sürece, yani insanların, tarihsel olarak zamanında gerekli olduğu, daha sonra amansız, nesnel güçler olarak yanlış anlaşıldığı bu yasaların ve kurumların kendilerinin insan aklı ve ellerinin işi olduğunu anlamalarını sağlayacak toplumsal evreye ulaşana kadar, eski dünya ortadan kaldırılamaz ve yerine daha uygun ve özgürleştirici bir toplumsal düzenek yerleştirilemez.

Yalnızca çözümlenerek ve anlaşarak ortadan kaldırılacak despotlar –kurumlar veya inançlar ya da nevrozlar– tarafından köleştirildik. Kendimizin –bilinçli olmasa da– yarattığı kötü ruhlar tarafından hapsedildik ve bunları yalnızca bilinçli davranarak ve doğru biçimde davranarak yok edebiliriz: Gerçekten de Marx’a göre, anlamak uygun eylemdir. Yalnızca ve yalnızca yaşamımı irademle uyumlu olarak planlarsam özgür olurum; planlar kuralları gerektirir; bir kural şayet onu kendime bilinçli olarak dayatmaz ya da onu özgürce kabul etmezsem ve bunu anlamış olarak, kendim ya da başkaları tarafından icat edilmiş olsun olmasın, akılcı yani şeylerin zorunluluklarına uyması şartıyla bana baskı uygulayamaz ya da beni köleleştiremez. Şeylerin neden olmaları gerektiği gibi olduklarını anlamak, onların böyle olma-

27 Hatta uygulamada, kuramsal halinden daha çok.

sını istemektir. Bilgi, aralarında seçim yapabileceğimiz daha açık olanaklar sunarak değil, imkânsız olanı denerken yaşayacağımız düş kırıklığından koruyarak bizi özgürleştirir. Zorunlu yasaların olduğundan daha farklı olmasını istemek, akıldışı bir isteğe av olmaktır – X olması gerekenin aynı zamanda X olmayan da olması gerektiğine dair bir istek. İşte bu akılcılığın metafiziksel kalbidir. İçerdiği özgürlük, (ideal olarak) engelsiz bir alanın, hiçbir şeyin beni engellemediği bir boşluğun ‘negatif’ anlayışı değil, kendini yönlendirme ve öz denetim fikridir. Kendi irademle istediğimi yapabilirim. Mantıklı bir varlığım; kendime gerekli, akılcı bir toplumda –yani akılcı zihinler tarafından akılcı bir varlığın sahip olacağı amaçlara yönlendirilen bir toplumda– başka türlü olmaya yetersiz olarak gösterebileceğim bir şeyi, akılcı bir varlık olarak ortadan kaldırmak isterim. Onu, tıpkı mantık, matematik, fizik kuralları, sanat kurallarını, akılcı amacını anladığım ve dolaşısıyla istediğim her şeyi yöneten şeyin ilkelerine yaptığım gibi onu özüme benzetirim ve başka türlü olmasını istemediğim için bunun tarafından asla engellenemem.

Bu, akıl tarafından yapılan özgürleşmenin pozitif öğretisidir. Bu öğreti, toplumsallaştırılmış, birbirine hiç benzemeyen ve oldukları haliyle birbirlerine karşıt biçimleri günümüzün birçok milliyetçi, komünist, otoriter ve totaliter inançların kalbini oluşturmaktadır. Evriminin seyri sırasında akılcı köklerinden ayrılmış olabilir. Bununla birlikte, dünyanın birçok yerinde, demokrasilerde ve diktatörlüklerde tartışılan ve savaşılan özgürlük budur. Bu fikrin tarihsel evriminin izini sürmeye başlamadan, onunla ilgili bazı değişiklikler hakkında yorum yapmak isterim.

V.

Sarastro Tapınağı

Özgürlüğe akılcı bir kendini yönlendirme olarak inananlar er ya geç, bunun yalnızca bir insanın kendi yaşamına değil, aynı zamanda toplumun diğer üyeleriyle olan ilişkilerine nasıl uygulanacağı sorusunu sor-

maya mecburdurlar. Aralarındaki en bireyciler –Rousseau, Kant ve Fichte kuşkusuz bireyciler olarak başlamışlardır– öyle bir noktaya geldiler ki kendilerine akılcı bir yaşamın, yalnızca birey için değil aynı zamanda toplum için de mümkün olup olmadığını ve eğer öyleyse bunun nasıl başarılacağını sordular. Akılcı irademın (‘gerçek benliğim’in) emir verdiği şekilde yaşamak için özgür olmalıyım, başkaları da böyle olmalıdır. Diğerlerinin iradeleriyle olan çarpışmaları nasıl önleyeceğim? Akılcı olarak belirlenmiş haklarım ve diğerlerinin özdeş hakları arasındaki sınır nerededir? Eğer akılcıysam, benim için doğru olanın, aynı nedenlerden dolayı benim gibi akılcı olan diğerleri için de doğru olması gerektiğini yadsıyamayız. Akılcı (ya da özgür) bir Devlet, tüm akılcı insanların özgürce kabul edeceği bu tür yasalar tarafından yönetilen bir Devlettir; yani bu yasaları kendileri koyacak olsalar akılcı varlıklar olarak yine aynılarını yaparlardı; dolayısıyla sınırlar, tüm akılcı insanların, akılcı varlıklar için doğru sınırlar olarak düşündüğü sınırlar olacak.

Ancak, gerçekte bu sınırların ne olduğunu kim belirleyecek? Bu türdeki düşünürler, şayet ahlâki ve siyasal sorunlar hakiki ise –ki kuşkusuz öyleler– ilkesel olarak çözülebilir olduğunu iddia etmişlerdir; başka bir deyişle herhangi bir sorun için yalnızca tek bir çözüm olmalıdır. Tüm hakikatler ilkesel olarak herhangi akılcı bir düşünür tarafından keşfedilebilir ve gayet açık biçimde diğer tüm akılcı insanların kabul edeceği şekilde gösterilebilir. Aslında, bu geniş ölçüde yeni doğa bilimlerindeki durumdur. Bu varsayıma göre, siyasal özgürlük sorunu, akılcı bir varlığın hakkı olan özgürlüğü verecek adil bir düzenin kurulmasıyla çözülebilir. Benim dizginlenmemiş özgürlük iddiam ilk bakışta bazı zamanlar sizin eşit biçimde nitelihsiz iddianızla uzlaşmayabilir. Ancak bir sorunun akılcı çözümü, bir başkasının eşit biçimde doğru olan çözümünü çarpışmayabilir, zira iki hakikat mantıksal olarak uyuşmaz olamazlar, dolayısıyla adil bir düzen ilkesel olarak keşfedilebilirdir – kuralların, içinde çıkabilecek her türlü olası soruna, mümkün doğru çözümler sağlayabileceği bir düzen. Bu ideal uyumlu durum bazı zamanlar Adem ile Havva’nın günahından önce yaşadıkları, kovulduğumuz ancak hâlâ özlemini çektiğimiz Cennet ya da bizden önce,

insanların akılcı hale gelmiş olduğu, ne ‘başkaları tarafından yönetilen’ ne de diğerini ‘yabancılaştırmayacağı’ veya düş kırıklığına uğratmayacağı bir altın çağ olarak hayal edilmiştir. Mevcut toplumlarda, adalet ve eşitlik, hâlâ belirli ölçüde zora gereksinim duyan ideallerdir, çünkü toplumsal denetimlerin zamansız kaldırılması daha zayıfın ve daha aptalın, daha güçlü ya da becerikli veya daha enerjik yahut ah-lâksız tarafından ezilmesine yol açar. Ancak, (bu öğretiyeye göre) insan-ları, birbirlerini ezmeye veya sömürmeye ya da aşağılamayı istemeye yol açan tek şey, akıl dışılıktır. Akılcı insanlar birbirlerindeki mantık il-kesine saygı duyarlar. Baskın gelme arzusu kendiliğinden bir akıl dışı-lık belirtisidir ve akılcı yöntemlerle açıklanıp, tedavi edilebilir. Spino-za bir tür açıklama ve tedavi sunar, Hegel bir başka, Marx bir üçün-cüsünü sunar. Bu kuramların bazıları, bir noktada birbirlerini tamam-lar, diğerleri birleştirilebilir değildir. Ancak hepsi, kusursuz biçimde akılcı insanlardan oluşmuş bir toplumda, insanlar üzerinde hakimiyet ihtirasının yok ya da etkisiz olacağını varsayarlar. Baskının varlığı, ya da baskıya duyulan güçlü arzu, sosyal yaşamın sorunları için gerçek çözüme ulaşılmadığının ilk belirtisidir.

Bu başka bir şekilde de anlatılabilir. Özgürlük, kendinin efendi-si, kendinin hakimi olmak, irademin önündeki engellerin –ki bu engel-ler ne olursa olsun– doğanın, dizginlenemez tutkularımın, akıldışı ku-rumların, diğerlerinin karşıt iradeleri veya davranışlarının yok edilme-sidir. Doğayı en azından teknik araçlarla onları biçimlendirip, onun kendi irademe uygun bir şekle sokabilirim. Ancak inatçı insanlara na-sıl davranmalıyım? Şayet yapabilirsem, irademi onlara dayatmalıyım, kendi modelime göre ‘biçimlendirmeliyim’, oyunumda onlara roller biçmeliyim.

Ancak bu yalnızca benim özgür, onların da köle oldukları anla-mına gelmez mi? Eğer planım onların istek ve değerlerinden çok benim-kilerle ilgiliyse, öyle olacaklardır. Ancak planım bütünüyle akılcı ise, ‘gerçek’ doğalarının tam gelişimi, akılcı kararlar ve –kendi ‘gerçek’ ben-liğimin gerçekleşmesinin bir parçası olarak– ‘kendileri için en iyiyi yap-mak’ adına yeteneklerini gerçekleştirme –tıpkı bunun kendi ‘gerçek’

benliğimin gerçekleşmesinin bir parçası gibi– imkânı yaratır. Tüm haki-ki sorunların gerçek çözümleri uyumlu olmalıdır: Bunun ötesinde, tek bir bütüne uymalıdır; zira bu çözümlere akılcı ve evrene de uyumlu denmesinin nedeni budur. Her insan kendi özgül kişiliğine, yeteneklerine, özelemlerine, amaçlarına sahiptir. Şayet bu amaçların ve doğaların ne olduğunu ve birbirleriyle nasıl bir ilişkide olduklarını kavrayabilirsem, en azından ilkesel olarak, bilgim ve kuvvetim olduğu ve doğayla ilgili sorular akılcı olduğu sürece, onları karşılayabilirim. Akılcılık, şeylerin ve insanların ne olduklarını bilmektir: Keman yapmak için taş kullanmamalıyım, ya da keman çalmak için doğmuş insanlara flüt çaldırmamalıyım. Şayet evren akıl tarafından yönetiliyorsa, o halde zor kullanmaya gerek kalmayacaktır; herkes için düzgün olarak planlanmış bir yaşam, herkes için tam özgürlük ile buluşacaktır – kendini akılcı yönetmenin özgürlüğü. Bu, yalnız ve yalnızca plan doğru plan ise böyle olacaktır – aklın iddialarını yerine getiren tek model. Yasaları, aklın öğütlediği kurallar olacaktır: Akılları boşta olanlara, kendi ‘gerçek’ benliklerinin gerçek ‘ihtiyaçlar’ını anlamayanlara yalnızca usandırıcı gelecektir. Her oyuncu, akıl tarafından ona biçilmiş oyunu kabul ettiği ve oynadığı sürece –gerçek doğasını anlayan ve gerçek amaçlarını sezen kabiliyet– çatışma olmayacaktır. Her insan, kozmik oyunda özgürleşmiş, kendini yöneten bir aktör haline gelecektir. Nitekim Spinoza bize, zorlanmış olsalar da çocukların köle olmadıklarını söyler, çünkü çocuklar çıkarları dahilinde onlara verilen emirlere itaat ederler, gerçek bir milletin uyruğu köle olamaz, zira milletin ortak çıkarları kişinin çıkarlarını içerir.²⁸ Benzer şekilde, Locke, ‘Yasanın olmadığı yerde özgürlük yoktur’ demiştir, zira akılcı yasa, insanın ‘öz çıkarlar’ına veya ‘kamu yararına’ olan yöndür ve bu türde bir yasa bizi ‘yalnızca bataklık-tan ve uçurumdan koruyacağına’ göre ‘haksız hapsedilme tabirini hak etmediğini’ ekler²⁹ ve bu yasalardan kaçan arzulardan akıldışı, ‘dene-

²⁸ *Tractus Theologico-Politicus*, bölüm 16: s.137, Benedict de Spinoza, *The Political Works*, der. A.G. Wernham (Oxford, 1958).

²⁹ *Two Treatises of Government*, ikinci cilt, § 57.

timsizlik' biçimleri, 'kaba saba'³⁰ vb. olarak söz eder. Montesquieu, liberal zamanlarını unutup, siyasal özgürlükten, istediğimizi yapmanın izni veya hatta yasanın izin verdiği olarak değil, yalnızca Kant'ın da hemen hemen yinelediği, 'istemek zorunda olduğumuzu yapma gücü'³¹ olarak söz eder. Burke, bireyin 'hakkının' kendi çıkarında sınırlanması gerektiğini söyler, çünkü 'her akılcı varlığın varsayılan rızası, şeylerin önceden varolan düzeni' ile uyum içindedir.³²

Bu düşünürlerin (ve onlardan önceki pek çok bilgin ile Jakoben ve Komünistlerin) ortak varsayımı, her ne kadar şiddetli, yoksul, cahil, arzularına tutsak, tutkulu, ampirik benliklerimiz bu süreçten yakınacak olsalar da, 'gerçek' doğalarımızın akılcı amaçlarının çakışması ya da çakıştırılması gerektiğidir. Özgürlük, akıldışı veya aptal ya da yanlış olanı yapma özgürlüğü değildir. Ampirik benlikleri doğru modele zorlamak zorbalık değil, özgürleştirmedir.³³ Rousseau şayet özgürce yaşamımın tüm parçalarını topluma teslim edersem, toplumun, eşit fedakârlıkla kurulacağı için, tüm üyelerinin, kendilerinden hiçbirine zarar vermeyi istemeyeceğini; böyle bir toplumda bir diğerine zarar vermenin kimsenin çıkarına uymayacağını söylemiştir. 'Kendimi herkese vererek, kendimi kimseye vermemiş oluyorum'³⁴ ve kazançlarını koruyacak şekilde yeterli kadar yeni güçle kaybettiğim kadarını geri alıyorum. Kant bize, 'insanın tamamen vahşi, kanunsuz özgürlüğünden, yasaya tabi olmak için vazgeçtiğinde', işte yalnızca bunun gerçek özgürlük olduğunu söyler; 'zi-

30 İbid., §§ 6, 163.

31 *De l'esprit des lois*, kitap 11, bölüm 3: s.205, *Oeuvres complètes de Montesquieu*, der. A. Ma-son (Paris, 1950-5), cilt I A.

32 *Appeal from the Old to the New Whigs* (1791): s.93-4, *The Works of the Right Honourable Edmund Burke* (World's Classics edition), cilt 5 (Londra, 1907)

33 Bunun hakkında, Bentham bana son sözü söylemiş gibi geliyor: Kötülük yapma özgürlüğü, özgürlük değil mi? Özgürlük değilse, o halde ne?... Özgürlüğün, suistimal edildiği için budalalardan, günahkâr kimselerden alınması gerektiğini söylemiyor muyuz?' *The Works of Jeremy Bentham*, der. John Bowring (Edinburgh, 1843), vl. I, s.301. Bununla, Crane Brinton tarafından 'Political Ideas in the Jacobin Clubs'da tartışılan, aynı dönemdeki Jakobenlerin görüşünü karşılaştıran, *Political Science Quarterly* 43 (1928), 249-64, özellikle s.257: 'Hiç kimse kötülük yaparken özgür değildir. Kişiyi durdurmak onu özgürleştirmektir'. Bu görüş, neredeyse özdeş terimlerle gelecek yüzyılın sonunda İngiliz İdealistleri tarafından dile getirilmiştir.

34 *Social Contract*, kitap I, bölüm 6: s.361, *Oeuvres complètes (a.g.e., s.195, yukarıda 2. not)*, 3. cilt.

ra bu bağımlılık, bir kanun koyucu olarak kendi irademin eseridir.³⁵ Özgürlük otoriteyle uyumsuz olmaktan uzak, gerçek anlamda onunla özdeş hale gelir. Bu 18. yüzyıl insan haklarının tüm bildirilerinin ve toplum, bilge kanun koyucunun ya da doğanın veya tarihin yahut Üstün Varlık'ın akılcı yasalarına göre inşa edilmiş bir tasarım olarak görenlerin düşüncesi ve dilidir. Bentham, neredeyse yalnız kalarak, bildiğinden şaşmaz bir biçimde, hukukun görevinin özgürleştirmek değil, kısıtlamak olduğunu tekrarlamıştır: Her yasa özgürlüğün ihlalidir³⁶ – hatta böylesi bir ihlal, özgürlüğün toplamının artışına neden olsa bile.

Şayet bu varsayımlar doğru olsaydı – toplumsal sorunları çözüme yöntemi, doğa bilimlerine dair sorunların çözümlerinin bulunduğu yola benzeseydi ve bu çözüm, akılcıların söylediği şey olsaydı – tüm bunlar belki gerçekleşebilirdi. İdeal durumda, özgürlük yasayla çıkarılır; özerklik de otoriteyle. Akli başında bir varlık olarak, akla yatkın biçimde yapmayı isteyemeyeceğim bir şeyi yapmamı yasaklayan bir yasa, özgürlüğümün kısıtlanması değildir. Bütünüyle sorumlu varlıklardan oluşan ideal bir toplumda, kuralların nadir olarak farkında olacağım için, kurallar dereceli olarak yok olur. Yalnızca tek bir toplumsal hareket, bu varsayımı açık kılmış ve sonuçlarını kabul etmiştir: Anarşistlerin hareketi. Akılcı bir metafizik üstüne kurulmuş tüm liberalizm biçimleri, bu inancın etkisinin zayıflatılmış biçimleridir.

Zamanında, enerjilerini bu çizgideki sorunun çözümüne yönelten düşünürler, insanların bu şekilde uygulamada nasıl akılcı kılındıkları sorusuyla karşılaşmışlardır. İnsanlar eğitilmelidirler. Zira eğitimsizler aynı toplumda yaşayacaklar ve Olimpos yüksekliğine ya da bir çöle çekilmeye zorlanmayacaklarsa toplumu akılcı için hoşgörülü kılmak için baskı görme ihtiyacındadırlar. Ancak eğitimsizden, eğitimcilerinin amaçlarını anlamaları veya onlarla işbirliği yapmaları beklenebilir. Eğitim, der Fichte, kaçınılmaz olarak 'bunu neden şimdi, bu şekilde yaptığının nedenlerini daha sonra kabul edeceğiniz şekilde' yapılmalıdır.³⁷ Çocuklardan neden okula gitmek zorunda olduklarını an-

35 A.g.e. (s.16 yukarıda, 1. not), 6. cilt, s.316, 2. satır.

36 A.g.e. (s.219 yukarıda, 3. not), a.g.e., 'Her yasa özgürlüğe karşıdır'.

lamaları beklenemez, ne de cahilden –yani şu anda, insanoğlunun çoğunluğundan– onları neden daha sonra akılcı kılacak yasalara boyun eğmeleri için yaratıldıklarını anlamaları beklenemez. ‘Zorunluluk da bir tür eğitimidir.’³⁸ Üstün insanlara olan itaatın büyük erdemini öğre-nirsin. Şayet, akılcı bir varlık olarak kendi çıkarlarını anlayamıyorsan, seni akılcı kılma eyleminin seyri sırasında sana fikrini sormam ya da senin isteklerine uymam beklenemez. Sonunda, sen istemesen de, seni çiçek hastalığına karşı korunmaya zorlayabilirim. Mill, köprüden geç-mek isteyen bir adamı, şayet onu, köprünün yıkılmak üzere olduğu konusunda uyaracak vaktim yok ise ve onun suya düşmek istemeyece-ğini bildiğim ya da öyle varsaymakta haklı olabileceğim için, köprü-den geçmesini zorla engelleyebileceğimi söyler. Fichte, zamanının eği-timsiz Alman’ının ne olmak ve ne yapmak istediğini, daha iyi bilir. Bil-ge sizi, sizin kendinizi tanıdığınızdan daha iyi tanır, zira siz tutkuları-nızın kurbanı, başkalarına bağlı bir hayatta yaşayan bir köle, dar ka-falı, amaçlarınızı anlamakta yetersizsiniz. İnsan olmak istiyorsunuz. İsteğinizi gerçekleştirmek devletin amacıdır. ‘Zorunluluk, eğitimin sağ-layacağı gelecek içgörüsü tarafından haklılaştırılmıştır’,³⁹ İçimdeki akıl, şayet galip gelecekse, beni köle kılan ‘aşağı’ dürtülerimi, tutkula-rımı ve arzularımı ortadan kaldırmalı ve bastırmalı; benzer olarak (bi-reyden toplumsal kavramlara olan ölümcül geçiş neredeyse algılanamaz düzeydedir) toplumdaki daha yüksek öğeler –daha eğitilmiş, daha akılcı, ‘zamanının ve insanların en yüksek iç görüşlerine sahip’ olan-lar–⁴⁰ toplumun akıldışı bölümünü aklileştirmek adına zorunluluğu uygulayabilir. Zira, –Hegel’in, Bradley’nin, Bosanquet’nin sıklıkla bizi temin ettikleri gibi– akılcı insana itaat ederek kendimize itaat ederiz: Aslında, cehaletimiz ve tutkularımıza mahkûm olarak, bir hastalığa yakalanmış, doktora ihtiyacı olan zayıf varlıklar, gardiyan gerektiren mahkûmlar değil, ancak akılcı olsaydık olabileceğimiz gibi, hatta o

37 *Johann Gottlieb Fichte's Sämtliche Werke*, der. I. H. Fichte (Berlin, 1845-6), cilt 7, s.576.

38 *A.g.e.*, s.574.

39 *A.g.e.*, s.578.

40 *A.g.e.*, s.576.

ismi hak eden her insanın içindeki *ex hypothesi* akılcı ögeyi dinlersek şimdi olabileceğimiz şeyiz.

Fichte'nin sert, merkezi, 'organik' devletinden, T. H. Green'in yumuşak ve insani liberalizmine, 'Nesnel Akıl' filozofları tamamlanmamış olsa da, her anlayışlı insanın yüreğinde bulunan akılcı taleplere karşı koyduklarını değil, onları gerçekleştirdiklerini varsaymışlardır. Ancak, böyle bir demokratik iyimserliği reddedebilirim ve Hegelciler'in teleolojik determinizminden, daha iradeci bir felsefeye dönerek kendi toplumuma –onların iyiliği için– kendi akılcı bilgeliğim içinde hazırladığım ve kendime göre değil, belki de yurttaşlarımla geniş çoğunluğunun sürekli isteklerine karşı hareket etmediğim sürece hiç gerçekleşmeyebilecek bir planı dayatmayı düşünebilirim. Ya da akıl kavramını tümünden bırakarak, kendimi, kendi eşsiz vizyonunun ışığında kalıba sokan ilhama sahip bir sanatçı, renkleri karıştıran ressam ve ya müzik besteleyen besteciler gibi düşünebilirim. İnsanlık, yaratıcı irademi dayattığım bir hammadde, her ne kadar insanlar bu süreçte acı çekse ve ölseler de, onun tarafından yaşamlarına yaptığım zorlayıcı fakat yaratıcı ihlal olmadan asla yükselemeyecekleri bir yüksekliğe çıkarılmışlardır. Bu, davranışı için ahlâki veya hatta estetik gerekçe arayan her diktatör, engizisyoncu, kabadayı tarafından kullanılmış bir savdır. İnsanlar için (ya da onlarla birlikte), onların kendileri için yapamayacakları şeyleri yapmalıyım ve onlardan izin ya da rıza bekleyemem, zira kendileri için en iyi olanın ne olduğunu bilecek durumda değildirler. Gerçekten de izin verecekleri ve kabul edecekleri şey aşağılık bir vasatlıkta bir yaşam, yıkımları veya intiharları anlamına gelebilir. Bir kez daha, kahramanca öğretinin atasından, Fichte'den alıntılایayım: 'Hiç kimsenin akla karşı hakları yoktur.' 'İnsan öznelliğini aklın yasalarına tabi kılmaktan korkar. Geleneği ya da keyfiliği tercih eder.'⁴¹ Ne var ki, insan akla tabi olmalıdır.⁴² Fichte akıl olarak adlandırdığı iddiaları öne sürer: Napolyon ya da Carlyle yahut roman-

⁴¹ A.g.e., s.57, 580.

⁴² 'İnsanları doğru yönetim biçimini benimsemeye zorlamak, doğru olanı onlara zor kullanarak dayatmak yalnızca hak değil, aynı zamanda iç görüşü ve bunu yapacak güce sahip her insanın kutsal görevidir.' A.g.e., cilt 4, s.436.

tik otoriterler başka değerlere tapınabilir ve kendi zorlamalarını, yapılarında ‘hakiki’ özgürlüğün tek yolu görürler.

Aynı tutum, imalı bir biçimde, özgür düşünmeye kimya veya biyolojide izin vermiyorsa, ahlâk ve siyaset alanında neden izin verelim diye soran Auguste Comte tarafından da ifade edilmiştir.⁴³ Gerçekten de neden? Şayet siyasal hakikatlerden söz etmenin bir anlamı varsa, yani insanların, insan oldukları için, bir kere keşfedildiklerinde, hem fikir olacakları toplumsal amaçların iddiaları ve şayet, tıpkı Comte’un inandığı gibi, bilimsel yöntem zamanı gelince bu yasaları meydana çıkaracaksa, o halde, –yalnızca entelektüel havayı canlandırmak için değil en azından kendi içinde bir amaç olarak– hem bireyler hem de gruplar için düşünce veya eylem özgürlüğünün gerekliliği nedir? Neden, uygun uzmanlar tarafından onaylanmayan herhangi bir yönetime katlanılmalıdır? Comte, eski Yunan kökenlerinden bu yana akılcı kuramda örtük olanı açıkça ortaya koymuştur. İlke olarak yalnızca tek bir doğru yaşam tarzı olabilir; bilge bu yaşamı kendiliğinden sürer, ki bilge olarak adlandırılmasının da nedeni budur. Bilge olmayan, bilgenin gücü dahilindeki tüm toplumsal araçlarla ona doğru sürüklenmelidir; zira ortada olan bir yanlışın acı çektirmesinin ne gibi bir gerekliliği olabilir? Olgunlaşmamış ve eğitimsiz şunun söylenmesi gerekir: ‘Yalnızca hakikat özgürleştirir ve hakikati öğrenebileceğim tek yol, bunu bilen sizin bana emredeceğiniz veya beni zorlayacağınız şeyi, yalnızca sizin açık vizyonunuza varacağım ve sizin gibi özgür olacağımın kesin bilgisi ışığında, kör bir itaatle yapmaktır.’

Gerçekten de liberal başlangıcımızdan uzaklaştık. En son devrinde Fichte, Viktoryen öğretmenler ve sömürge idarecileri, milliyetçi veya Komünist diktatörlere kadar, otorite savunucuları tarafından kullanılan bu sav, belirgin biçimde Stoacı ve Kantçı ahlâkın, kendi iç ışığını izleyen

43 Bkz. *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société* (1822): s.53, Auguste Comte, *Appendice général du système de politique positive* (Paris, 1854), *Système de politique positive*’in 4. cildinin bir kısmı olarak yayınlanmıştır (Paris, 1851-4). [Mill bu pasajı *Auguste Comte and Positivism*’de alıntılar: s.301-2, *Collected Works* (a.g.e., s.199 yukarıda, not I), cilt 10 H. H.].

özgür bireyin akli adına, acı biçimde karşı çıktığı şeydir. Bu şekilde, akılcı sav, tek bir doğru çözüm olduğu varsayımıyla, bireysel sorumluluk ve bireysel öz mükemmellikten Platoncu muhafızlardan oluşan bir seçkinler grubunun talimatlarına itaat eden otoriter bir Devlete, mantıksal olmasa da, tarihsel ve psikolojik olarak anlaşılabilir aşamalarla, evrilmiştir.

Böylesine garip bir dönüş – Kant'ın katı bireyseliği, öğrencileri olduğu iddia edilen düşünürler tarafından saf totaliter bir öğretilere nasıl dönüştürülmüştür? Bu soru yalnızca tarihsel bir ilgiden kaynaklanmamaktadır, zira pek çok çağdaş liberal benzer özel süreçten geçmiştir. Kant'ın, Rousseau'yu izleyerek, akılcı biçimde kendini yönetmenin tüm insanlarda varolduğu, (tıpkı Faydacıların ve *filozofların* inanmış oldukları gibi) ahlâkın, uzmanlık gerektiren bir bilgi meselesi değil, evrensel insan yeteneğinin doğru kullanımı meselesi olduğu için, ahlâki meselelerde uzman olmayacağı ve sonuç olarak insanı özgür kılanın, zorla yaptırılabilir, ancak aynı zamanda neden böyle yapmaları gerektiğini bilerek, kimsenin başka kimse için ya da yerine yapmayacağı belirli kendini geliştirme yöntemleriyle gerçekleştirildiği görüşü konusunda ısrar ettiği doğrudur.

Ancak Kant bile, siyasal konularla ilgilendiği zaman, hiçbir yasanın, eğer bana sorulmuş olsaydı, onu akılcı biçimde onayladığım hali olması şartıyla, beni akılcı özgürlüğümden yoksun bırakamayacağını teslim etmiştir. Bununla birlikte kapı, uzmanların hükmüne sonuna kadar açılmıştır. Her zaman, tüm insanlara her kanun için fikir soramam. Hükümet sürekli bir halkoyu haline gelemmez. Ayrıca, bazı insanlar, başkaları kadar kendi akıllarının sesine uyumlu değildirler; bazıları özellikle sağır görünmektedirler. Şayet bir yasa koyucu veya yürütücü olsaydım, dayattığım yasanın akılcıysa (ki bunun için yalnızca kendi irademe danışabilirim), toplumun tüm üyeleri tarafından otomatik olarak onaylanacak olduğunu varsaymalıyım. Zira, yasayı onaylamazlarsa, *pro tanto* biçimde akıldışı olmalı; daha sonra akıl tarafından baskı altına alınma ihtiyacı duyacaklar: Onların akli ya da benim aklımla olmasının bir önemi olamaz, çünkü aklın dillendirdikleri tüm zihinlerde aynıdır. Emirlerimi çıkartırım ve şayet karşı koyarsanız, içi-

nizde akla karşı çıkan akıldışı öğeyi bastırma sorumluluğunu üstüme alırım. Görevim, sizin bunu bastırmanız halinde daha kolay olacaktır; sizi bunu yapmanız için eğitmeye çalışacağım. Ancak kamu refahından sorumluyum, tüm insanların bütünüyle akılcı olacakları ana kadar bekleyemem. Kant, öznenin özgürlüğünün özünün, kendinin, yalnızca kendinin kendine verdiği emre itaat etmesi olduğu fikrine itiraz edebilir. Ne var ki bu bir mükemmellik öğüdür. Eğer kendini disipline edemezsen, bunu senin için ben yapmalıyım ve bu durumda özgürlük yoksunluğundan yakınamazsın, zira Kant'ın akılcı yargıcının seni hapse yolladığı gerçeği, kendi aklınızı dinlemediğinizi ve tıpkı bir çocuk, bir vahşi, bir budala gibi, kendini yönetme için yetkin olmadığınız ve ya sürekli olarak yetersiz kalacağınızın kanıtıdır.⁴⁴

⁴⁴ Kant, (siyasal eserlerinin birinde) 'İnsan ırkının, çözümüne doğal olarak mecbur olduğu en büyük sorun, kanuna göre, evrensel olarak hak iddia eden sivil bir toplumun kuruluşudur. Yalnızca, en büyük özgürlüğe... ve aynı zamanda özgürlüğün (her bir birey için) sınırlarının, başkalarının özgürlüğüyle bir arada yaşayabilmesi açısından kesin şekilde belirlenmesi ve garantisine sahip bir toplumda, doğanın, yeteneklerinin gelişimi olan en yüksek amacının insanoğlu durumunda ulaşılacaktır.' şeklinde ifade ettiğinde, özgürlüğün 'negatif' idealini ileri sürmenin çok yakınına gelmiştir. 'Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht' (1784), *a.g.e.* (s.16, yukarıda not I), cilt 8, s.22, satır 6. Teleolojik anlamlarının dışında, Kant'ın formülü ilk bakışta Ortodoks liberalizmden farklı görünmüyor. Ne var ki, önemli olan, bireysel özgürlüğün 'sınırlarının kesin şekilde belirlenmesi ve garanti edilmesi' konusunda kıstasın nasıl belirleneceğidir. Çoğu modern liberal, olabildiğince fazla bireyin, amaçlarından mümkün olabildiğince fazlasını, bu amaçların değer yargısı olmadan, başkalarının amaçlarını bozmamaları halinde, gerçekleştirebileceği bir durum istemişlerdir. Bireyler ve insan grupları arasında, yalnızca, eşit biçimde nihai, kendi içlerinde eleştirilemez amaçlar olarak sayılması gereken tüm insan amaçları arasındaki çarpışmaları önlemek için sınır çekilmesini istemişlerdir. Kant ve bu türden akılcılar, tüm amaçları eşit değerde görmezler. Onlara göre, özgürlüğün sınırları, kuralları salt genelliğinden fazlası ve insanlarda ve insanlar için özdeş bir amaç yaratan veya meydana çıkaran bir yetenek olan aklın kurallarını uygulayarak belirlenir. Akıl uğruna, akılcı olmayan herhangi bir şey mahkûm edilebilir, böylece, kişisel hayal güçlerinin ve özelliklerinin insanları peşlerinden gitmeye yönelttiği çeşitli kişisel amaçlar –örneğin estetik ve diğer akılcı olmayan kendini gerçekleştirme türleri– en azından kuramsal olarak acımasız biçimde, aklın isteklerine yol açacak biçimde bastırılabilir. Aklın ve onun insanlara yüklediği görevlerin otoritesi, yalnızca akılcı amaçların 'özgür' bir adamın 'gerçek' doğasının 'hakiki hedefi' olabileceği, varsayımına dayanarak, bireysel özgürlükle özdeşleştirilmiştir. İtiraf etmeliyim, hiçbir zaman 'aklın' bu bağlamda ne anlama geldiğini anlamadım ve burada yalnızca bu felsefi psikolojinin empirizizme, yani insanları oluşturan ve onların aradığı deneyimden türemiş bilgi üzerine kurulu herhangi bir öğretille uyumadığı yönündeki a priori varsayımlarını göstermek istiyorum.

Her ne kadar en bilgisi tarafından da olsa, şayet bu despotizm, –*Sihirli Flüt*’teki Sarastro’nun tapınağına– çıkarsa, özgürlükle özdeş olan despotizm haline gelirse, savın öncüllerinde yanlış bir şeyler olabilir mi? Temel varsayımlar bir noktada hatalı mıdır? Bir kere daha ifade edeyim: Bu görüşe göre, her insanın tek bir gerçek amacı vardır, sadece bir tek ve bu da kendini akılcı yönetmedir; ikinci olarak tüm akılcı varlıkların amaçları, zorunluluk gereği, bazı insanların diğerlerinden daha açık biçimde sezebildiği tek bir evrensel, uyumlu kalıba uymasındır ve üçüncü olarak tüm çatışmalar ve sonuç olarak tüm trajediler, yalnızca aklın, akıldışı olan ve yetersiz biçimde akılcı olan –yani yaşamdaki, bireysel ya da toplumsal, olgun olmayan ve gelişmemiş öğeler– arasındaki çarpışmalardan kaynaklanmaktadır ve bu çarpışmalar ilke olarak kaçınılmaz ve bütünüyle akılcı varlıklar için de olanaksızdır; son olarak tüm insanlar akılcı hale geldiklerinde, hepsinde tek ve aynı olan doğalarının akılcı yasalarına itaat edecekler ve bir seferde bütünüyle kanunlara saygılı ve bütünüyle özgür olacaklar. Sokrates ve ahlâk felsefesi ve siyasette onu izlemiş Merkez Batı geleneğinin yaratıcıları, iki bin yıldan fazla bir zamandır, erdemin bilgi ve özgürlükle özdeş olmadığı konusunda yanılmış olabilirler mi?

Uzun tarihinde, önceye oranla daha çok insanın yaşamına hükmetmiş olması gerçeğine rağmen, bu meşhur görüşün temel varsayımlarından biri kanıtlanamaz veya yanlış olabilir mi?

VI.

Statü Arayışı

Bununla birlikte, bu konuya, özgürlüğü kardeşleriyle –eşitlik ve kardeşlik– karıştırarak benzer şekilde liberal olmayan sonuçlara varan, tarihsel olarak önemli başka bir yaklaşım daha vardır. 18. yüzyılın sonlarına doğru, konunun ortaya atılmasından beri, ‘birey’den ne kastedildiği sorusu sürekli sorulmuştur. Bir toplumda yaşadığım sürece, yaptığım her şey kaçınılmaz olarak başkalarının yaptığından etkilenip, başkalarını etkiler. Adeta Mill’in tüm eleştirileri, yaptığım her şeyin di-

ğer insanlara zarar verecek sonuçları olabileceğini göstermiştir. Ayrıca, başkalarıyla olan etkileşimimden daha derin bir anlama sahip bir toplumsal varlığım. Zira, bir noktaya kadar başkalarının benim ne olmanı düşündükleri ve hissettiklerine dayanarak olduğum gibi değil miyim? Kendime ne olduğumu sorduğumda ve yanıtladığımda: Bir İngiliz, bir Çinli, bir tüccar, önemsiz bir insan, bir milyoner, bir suçlu – bu vasıflara sahip olmanın, belirli bir grup veya sınıfa ait olarak, toplumdaki başka insanlar tarafından tanınmayı gerektirdiğini görürüm ve bu tanınma, en kişisel özelliklerimi gösteren çoğu terimin anlamının bir parçasıdır. Ben soyutlanmış akıl değilim. Adasındaki yalnız Robinson Crusoe değilim. Yalnızca, maddesel yaşamımın diğer insanlarla olan etkileşime bağlı olduğu ya da toplumsal güçlerin bir sonucu olarak varolduğum için değil, ancak kendi hakkımdaki bazı belki de tüm fikirlerim, özellikle de ahlâki ve toplumsal kimlik duygum, yalnızca ögesi olduğum (benzetme o kadar da önemsenmemelidir) toplumsal bir ağ bağlamında anlaşılabilir.

İnsanların veya grupların yakındığı özgürlük yoksunluğu, doğru tanınma yoksunluğuyla aynı anlama gelir. Mill’in benden aramamı istediğini, yani baskıdan korunma, keyfi tutuklama, tiranlık, belirli eylem fırsatlarından mahrumiyet veya hareketlerim yüzünden yasal olarak kimseye mahkûm olmayacağım bir alan aramıyor olabilirim. Benzer biçimde, akılcı bir toplumsal yaşam planı ya da tutkularından arınmış bir bilgenin öz mükemmeliyetini aramıyor olabilirim. Aradığım sadece yok sayılmamak veya küçümsenmemek olabilir – kısaca yeterince kabul görmeyen eşsizliğimle bir birey gibi muamele görmemek, nitelsiz bir karışımın bir üyesi olarak sınıflandırılmamak, kendimin özgül insan özellikleri ve amaçları olmadan istatistiksel bir birim olmak. İşte mücadele ettiğim alçaklık budur – ne yasal hakların eşitliğini, ne de istediğimi yapma (ki bunu da isteyebilirim) özgürlüğünü arıyorum, yalnızca olduğum ve seçtiğim şey olduğum için saldırıya uğrasam ya da eziyet görsem bile, iradesi, bu iradeye sahip olmam gerçeğinden dolayı, göz önüne alınacak sorumlu bir aktör olduğumu hissedeceğim –çünkü öyle farz ediliyor– bir koşul arıyorum.

Bu statü ve kabul görme düşkünlüğüdür: ‘İngiltere’deki en yoksul insanın, en zengin kadar bir yaşamı vardır.’⁴⁵ Gözden düşme ve nefret edilme anlamına gelse bile, anlaşılmayı ve kabul görmeyi istiyorum. Ve beni bu şekilde tanıyacak ve dolayısıyla bana biri olma duygusunu verecek yegane kişiler, benim tarihsel, ahlâki, ekonomik ve belki de etnik olarak kendimi ait hissettiğim toplumun üyeleridir.⁴⁶ Bireysel benliğim, diğerleriyle olan ilişkimden ya da bana karşı tutumlarındaki vasıflarımdan ayırabileceğim bir şey değildir. Sonuç olarak, sözgeli mi, siyasal ya da toplumsal bağımlılığın statüsünden özgürleşmeyi istediğim zaman, görüşleri ve davranışlarıyla kendi imgemim belirlenmesine yardım edecek kişilerin bana karşı tutumlarında bir değişiklik istemiş olurum.

Ve birey için doğru olan, gruplar için, yani siyasal, ekonomik, dini, bir başka deyişle, bu grupların üyeleri olarak sahip oldukları ihtiyaç ve amaçların bilincinde olan gruplar için de doğrudur. Baskı görmüş sınıflar ve milletlerin istediği, ne üyeleri için sınırsız eylem özgürlüğü ne de her şeyin ötesinde toplumsal ve ekonomik fırsatlar eşitliğidir, yalnızca akılcı yasa koyucu tarafından tasarlanmış ihtilafsız, organik bir Devletteki bir yerin işlevidir. İstedikleri sadece, insan etkinliğinin bağımsız kaynağı, kendi iradeleriyle uyumlu şekilde eylemde bulunan (iyi veya meşru olsun olmasın) bir varlık olarak kabul görmek (sınıflarının veya uluslarının ya da renk veya ırklarının tanınması) ve ne kadar aydınlanmış olursa olsun, tamamiyle insani ve dolayısıyla tama-

45 Thomas Rainborow, 1647’de, Putney’de konuşurken: s.301, *The Clarke Papers: Selections from the Papers of William Clarke*, der. C. H. Firth, cilt I (Londra, 1891).

46 Bu, Kant’ın insan özgürlüğü öğretisiyle açık bir yakınlık taşımaktadır; ancak onun sosyalleşmiş ve ampirik bir halidir ve dolayısıyla neredeyse zıttır. Kant’ın özgür insanı, kendi iç özgüllüğü için kamusal kabule gerek duymaz. Şayet dışsal bir muamele görüyorsa, bu istismarcıların yanlış bir davranışdır; hissedilmeyen ancak varsayılan’ statüsü dokunulmazdır ve böylece nasıl muamele görürse görsün, tamamen özgür, tamamen insan olur. Burada sözü edilen ihtiyaç, benim diğerleriyle olan ilişkimle ilgilidir: Kabul görmüyorsam hiçbir şeyim. Kendi değerim ve yeteneğimin bilincinde, Bronvari bir küçümsemeyle diğerlerinin tutumlarını görmezden gelemem ya da kendi iç yaşamıma doğru kaçmam, zira kendi gözümde başkalarının gördüğü şeyim. Çevremin bakış açısıyla kendimi özdeşleştiririm: Toplumsal bütündeki konumum ve işlevim bağlamında biri ya da hiç kimse gibi hissederim. Bu hayal edilebilecek en ‘edilgen’ koşuldur.

myla özgür olamayan bir el tarafından yönetilmek, eğitilmek ve yönlendirilmemektir.

Bu Kant'ın, paternalizm 'hayal edilebilecek en büyük despotluk-tur' açıklamasının akılcı anlamından fazlasını ifade eder. Paternalizm, çıplak, kaba, aydınlanmamış tiranlıktan daha baskıcı olduğu için değil, ya da benim içimde cisimleşmiş aşkın aklı yok saydığı için değil, bir insan olarak, kendi yaşamımı kendi amaçlarımla (zorunlu olarak akılcı ya da iyi niyetli olması gerekmiyor) uyumlu biçimde yaratmakta kararlı ve her şeyin ötesinde olduğum haliyle onlar tarafından kabul görme hakkına sahip ben kavramıma bir hakarettir. Zira bu şekilde kabul görmezsem, tamamıyla bağımsız bir insan olma iddiamı kabul etmekte başarısız olabilirim. Zira kim olduğum, geniş ölçüde ne düşündüğüm ve ne hissettiğim tarafından belirlenir ve ne düşündüğüm ve hissettiğim ise, ait olduğum toplumda –ki Burke'ün anlamıyla soyutlanabilir bir zerresini değil toplumsal bir kalıptaki bir parçasını (tehlikeli ama gerekli bir benzetme kullanmak gerekirse) oluşturduğum– ortaya çıkan düşünce ve duygu tarafından belirlenir. Kendini yöneten bireysel bir insan olarak tanınmadığım için özgür hissetmeyebilirim; ancak bunu, kabul görmemiş ve yetersiz biçimde sayılan bir grubun üyesi olarak da hissedebilirim ve sonra tüm sınıfım, topluluğum veya ulusum ya da mesleğim için özgürleştirme isteyebilirim. Bunu o kadar çok isteyebilirim ki statü için duyduğum güçlü arzu içinde, kendi ırkımın veya sosyal sınıfımın beni bir insan ve rakip –eşit– olarak gören bir üyesi tarafından zarar görmeyi ya da kötü yönetilmeyi, daha yüksek ve daha uzak bir grubun, benim olmayı dilediğim kişiyi tanımayan bir bireyin bana iyi ve hoşgörüyü muamele etmesine tercih ederim.

Bu durum, tanıma konusunda, birey ve grupların ve günümüzde mesleklerin, sınıfların, ulusların ve ırkların büyük çılgınlığının merkezidir. Her ne kadar kendi toplumumun üyelerinin varlığında 'negatif' özgürlük elde edemesem de, onlar benim kendi grubumun üyeleridir; onları anladığım gibi, onlar da beni anlıyorlar ve bu anlayış, dünyada biri olduğum duygusunu yaratıyor. Bu karşılıklı tanınma arzusu, çoğu otoriter demokrasilerin, bazı zamanlarda, kendi üyeleri tarafından, en

aydın oligarşiye tercih edilmesine ya da bazen yeni özgürlüğünü kazanmış bazı Asya ve Afrika devletleri üyelerinin, dışarıdan gelen diktatli, adil, kibar ve iyi niyetli bir yönetici tarafından yönetildiği zamanla bugün, kendi ırkı tarafından kabaca muamele gördüğü halde, daha az yakınmasına yol açar. Bu mesele kavranmadığı sürece, Mill'in kelimeyi kullandığı anlamda, temel insan haklarının mahrumiyetinin acısını çeken ve her türlü içtenlik görünümüyle birlikte, bu hakların daha geniş bir boyutuna sahip oldukları zamanki özgürlüğün tadını çıkarmaktan söz eden tüm halkların idealleri ve davranışları arasında bir çelişki oluşturur.

Ancak, ne 'negatif' ne 'pozitif' anlamıyla, statü ve tanınma arzusu, bireysel özgürlükle kolayca özdeşleşebilecek bir şey değildir. Tanınma arzusu derin biçimde ihtiyaç duyulan ve insanlar tarafından tutkuyla mücadelesi verilen bir şeydir – özgürlüğün kendisi olmamakla beraber, özgürlüğe yakın bir şeydir. Grubun bütünü için negatif özgürlük gerekirse de dayanışmaya, kardeşliğe, karşılıklı anlayışa, eşit şartlarda birliğe, yani –genellikle aldatıcı olsa da– toplumsal özgürlük olarak adlandırılabilir her şeyle yakın biçimde ilintilidir. Toplumsal ve siyasal koşullar zorunlu olarak muğlaktır. Siyasetin sözlüğünü kesin biçimde yaratma girişimi bunu faydasız kılabilir. Özgürlük fikrinin, hem 'pozitif' hem 'negatif' anlamdaki özü, bir şeyin ya da bir kişinin –alanıma giren veya üzerimde otorite iddia eden diğerlerinin yahut saplantıların, korkuların, nevrozun, akıldışı güçlerin– davetsiz misafirlerin ve despotların kovulmasıdır. Kabul görme için duyulan arzu, farklı bir şey için arzu duymaktır: Birlik, daha yakın bir anlaşma, çıkarların bütünleşmesi, ortak bağımlılık ve ortak fedakârlık. Bu durum, insanların bir yandan oligark ve diktatörlerin otoritesine boyun eğerken bir yandan da bunun kendilerini bir şekilde özgür kıldığını iddia etmelerini mümkün kılan, benliğin birey olarak değil, toplumsal bir bütün olarak özgürleştiği, toplumsal kendini yönetme fikriyle özdeşleştirilerek karıştırılan, derin ve evrensel statü ve anlayışa duyulan güçlü arzunun, özgürlük arzusuyla karışmasıdır.

Toplumsal grupları, üyelerinin denetim ve disiplininin, bireysel

aktörü özgür bırakan öz disiplin ve gönüllü öz denetimden fazla bir şey olmayan gerçek kişiler ve benlikler olarak görme aldatmacası üzerine pek çok şey yazılmıştır. Ancak, ‘organik’ görüşte bile, kabul görme ve statü isteğini, üçüncü bir anlamda özgürlük olarak adlandırmak doğal ve arzu edilir olur muydu? Kabul görmeye çalışan bir grubun kendisinin yeterli ölçüde ‘negatif’ özgürlüğe –herhangi bir dış otoritenin denetiminden özgürlük– sahip olması gerektiği doğrudur, aksi takdirde onun tarafından kabul görme, iddia sahibine aradığı statüyü veremeyecektir. Özgürlük için mücadele olarak adlandırılan, daha yüksek bir statü, daha düşük bir konumdan kaçma isteği için mücadele midir? Bu sözcüğü, yukarıda tartışılmış başlıca anlamlara hapsedmek salt bir ukalalık mıdır yoksa kuşkulandığım gibi bir insan tarafından sağlanan, toplumsal durumdaki bir gelişmeyi, özgürlüğünün artması şeklinde adlandırma tehlikesi içinde miyiz ve bu tehlike özgürlük terimini kullanışsız hale getirecek kadar muğlak ve üstün körü kılmayacak mı? Ve bununla birlikte, bu durumu yalnızca özgürlük fikrinin, statü veya dayanışma, kardeşlik veya eşitlik yahut bunların bir birleşimi olarak görmezden gelemeyiz. Zira, statü için duyulan güçlü arzu, birçok yünden bağımsız bir aktör olmaya duyulan arzuya yakındır.

Özgürlük amacını reddedebiliriz; bireyler ve gruplar veya organik benzetmeler yahut ‘özgürlük’ kelimesinin çeşitli anlamları arasındaki kıyaslar, varlıkların birbirine benzemediği yönlerdeki benzerlik iddialarından ya da yalnızca basit anlambilimsel bir karışıklıktan kaynaklanan salt aldatmacalar olduğunu varsayan sığ bir görüş olur. Gruplarının ve grup içinde kendi statüleri için bireysel eylem özgürlüğünü takas etmeye hazır olanların istediği, güvenlik uğruna özgürlük ya da içinde tüm insanların ve sınıfların yerlerini bildikleri, otoriter veya totaliter bir yapının, huzur, rahatlık, görece akılsızlığı için acı veren seçme ayrıcalığını –‘özgürlük yükü’– değiş tokuş edeceği uyumlu bir hiyerarşide güvence altına alınmış bir yerin teslimiyeti değildir.

Kuşkusuz böyle insanlar ve böyle arzular vardır, kuşkusuz böyle bireysel özgürlük teslimiyetleri meydana gelebilir ve aslında sıklıkla da meydana gelmiştir. Milliyetçiliği ya da Marksizm’i yabancı efendi-

ler tarafından yönetilen uluslara ya da başka sınıflar tarafından yönetilen sınıflara çekici kıldığını varsayan, zamanımızın derin bir yanlış anlaşmasıdır. Aradıkları, Mill'in, daha kolektif daha toplumsallaşmış bir biçimde 'pagan iddiacılığı' olarak adlandırdığı şeye daha yakındır. Doğrusu, özgürlüğü istemek konusunda öne sürdüğü gerekçeler hakkında söylediği pek çok şeyin –cesaret ve yerleşik kurallara boyun eğme– baskın görüşün etkisinde bireyin kendi değerlerini savunması, toplumun resmi yasa koyucularının ve eğitmenlerinin idaresinden bağımsız, güçlü ve kendine güvenen kişiliklere yüklediği değer – müdahalesizlik olarak özgürlük anlayışıyla pek az ilgisi vardır. Daha çok düşük değerde kişilik, özerk, özgün, 'hakiki' davranışa, –ki böyle bir davranış utanç veya toplumsal kısıtlamalar veya yasaklayıcı yasalarla karşılaşsa bile– sahip olamayacaktır.

Sınıfımın, grubumun veya ulusumun kişiliğini savunma isteği, 'Otoritenin alanı ne olacak?' (zira gruba, dıştaki efendiler tarafından müdahale edilmemelidir) ve hatta daha yakın biçimde 'Bizi kim yönetiyor?' –iyi ya da kötü, özgürce veya baskıcı biçimde– ama her şeyin ötesinde 'Kim' yönetiyor sorularının yanıtlarıyla bağlantılıdır. 'Kendi ve diğerlerinin hür seçimleriyle seçilmiş temsilciler' veya 'hepimiz meclislerde toplandık', veya 'En iyisi' yahut 'En bilge' ya da 'şu ya da bu kişilerde veya kurumlarda vücut bulmuş ulus' yahut 'İlahi lider' gibi yanıtlar, mantıksal olarak ve bazı zamanlar siyasal ve sosyal olarak, kendi grubumun etkinlikleri için talep ettiğim 'negatif' özgürlüğün boyutundan bağımsız yanıtlardır. Şayet 'Beni kim yönetecek' sorusuna verilecek yanıt, bana ait olan ya da benim ait olduğum bir şey olarak temsil edebileceğim ve kardeşlik, dayanışma ile 'özgürlük' sözcüğünün (ki daha kesin şekilde belirtmek oldukça zordur) çağrıştıran kelimeleri kullanarak özgürlüğün ikili bir biçimi ya da her halükârda günümüz dünyasında diğer herhangi bir idealden daha çarpıcı, ancak mevcut temimler içinde hiçbirinin uymadığı bir ideal olarak tanımlayabileceğim biri ya da bir şeydir. Bunu, kendilerinin 'negatif', Millci özgürlüğünün bedeline karşılık satın alanlar, kuşkusuz bu yolla, karmaşık ancak çökün anlamda 'özgürleştirildiklerini' iddia ederler. 'Hizmeti kusursuz

özgürlük olan' şey, bu şekilde sekülerleştirilebilir. Devlet ya da ulus veya ırk ya da bir meclis veya diktatör, ailem veya çevrem yahut bizzat kendim, 'özgürlük' sözcüğünü bütünüyle anlamsız kılmadan, Tanrı'nın yerine geçebilir.⁴⁷

Kuşkusuz, 'özgürlük' sözcüğünün her yorumu, sıra dışı olsa da, 'negatif' özgürlük dediğim şeyin asgari boyutunu içermelidir. Engellenmeyeceğim bir alan olmalıdır. Hiçbir toplum gerçek anlamıyla, üyelerinin tüm özgürlüklerini kısıtlamaz; kendi kendine bir şey yapması başkaları tarafından etkilenen bir varlık ahlâki bir aktör değildir ve her ne kadar bir fizyolog ya da bir biyolog hatta bir psikolog, o kişiyi bir insan olarak sınıflandırmak eğiliminde olsa da, yasal veya ahlâki olarak insan yerine konamazlar. Liberalizmin babaları –Mill ve Constant– bu asgari ölçüden daha fazlasını istemişlerdir: Toplumsal yaşamın asgari talepleriyle uyumlu, azami bir dokunulmazlık alanı talep etmişlerdir. Özgürlük için yapılan bu aşırı talebin, küçük, oldukça medeni ve bilinçli insanlar azınlığı tarafından yapıldığı fikri pek inandırıcı görünmüyor. İnsanlığın çoğunluğu bazı zamanlar özgürlüğü başka amaçlara feda etmeye hazırlanmıştır: Güvenlik, statü, bolluk, güç, erdem, öteki dünyadaki ödüller; ya da adalet, eşitlik, kardeşlik ve bireysel özgürlüğün en yüksek derecesine ulaşma fikriyle bütünüyle ya da kısmen uyuşmaz görünen ve ona, gerçekleşmesi için bir önkoşul olarak ihtiyaç duymayan diğer pek çok değer. Bu, insanların geçmişte ya da şu anda aslında ölmeye hazır oldukları özgürleşme ayaklanmaları ve savaşları çıkarmış her birey için bir *Lebensraum* (Yaşam alanı) talebi değildir. Özgürlük için savaşmış insanlar, ortak biçimde kendileri veya temsilcileri

47 Bu sav, olduğum halimle toplum veya tarih tarafından yaratıldım, onlardan kaçmak olanaksızdır ve buna kalkışmak da akıldışıdır diyen Burke ve Hegel'in bazı talebelerinin geleneksel yaklaşımlarından ayrı tutulmalıdır. Kuşkusuz, derimin veya kendi nefesimin dışına çıkamam; olduğum gibiyim ve kimileri toplumsal olan temel özelliklerimden özgürleştirilmeyi isteyemem demek salt bir totolojidir. Ancak bundan, tüm vasıflarımın içkin ve yabancılaştırılamaz olduğu ve kendi statümü, geleceğimi belirleyen 'toplumsal ağ' veya 'kozmetik ağ' içerisinde değiştirmeye çalışmayacağım sonucu çıkarılamaz; şayet durum bu olsaydı, 'seçim' veya 'karar' veya 'etkinlik' sözcüklerine hiçbir anlam yüklenemezdi. Eğer bu sözcüklerin, herhangi bir anlamları varsa, kendimi otoriteye karşı korumam ya da 'konumum ve görevlerimden' kaçma girişimlerim otomatik olarak akıldışı ve yok edici olarak dışlanamazlar.

tarafından yönetilme hakkı için savaşmışlardır – gerekirse Ispartahlılar gibi, çok az bireysel özgürlükle fakat kolektif yaşamlarının yasama ve idaresine katılımda bulunmalarına veya her şekilde katıldıklarına inanmalarına izin verecek bir şekilde katı biçimde yönetilmek için. Ve devrimler yapmış insanların, özgürlükten kastettikleri güç ve otoritenin, bir öğretinin diğer bir toplumsal grup –bir mezhep ya da sınıf– tarafından ele geçirilmesidir. Devrimlerin zaferleri, baskı altına aldıkları, köleleştirdikleri, imha ettikleri geniş sayıda insanı düş kırıklığına uğratmıştır. Ne var ki devrimciler buna rağmen, her zaman idealleri için evrensellik iddia ederek özgürlük ya da ‘hakiki’ özgürlüğü temsil ettiklerini iddia etmişlerdir. Her ne kadar amaca giden yolu kaybettiklerine ya da bir ahlâki ve ruhani duyarsızlık yüzünden amacı yanlış anladıkları düşünülse de, onlara karşı koyanların ‘gerçek benlikleri’ni aradıkları ileri sürülmüştür. Tüm bunların, Mill’in başkalarına zarar verme tehlikesiyle sınırlı, özgürlük kavramıyla pek az ilgisi vardır. İşte bu, belki de bazı çağdaş liberalleri yaşadıkları dünyaya duyarsız kılan, (‘özgürlük’ kavramının açık muğlaklığının arkasına gizlenen) psikolojik ve siyasal olgunun kabul görmemesidir. İddiaları açıktır, davaları haklıdır. Ancak temel insan ihtiyaçlarının çeşitliliğine karşı çıkarlar. Tıpkı insanların kendi tatminleri adına, tek bir yolun aynı zamanda tersine çıkacağını da kanıtlayan yaratıcılığa karşı çıktıkları gibi.

VII.

Özgürlük ve Egemenlik

Fransız Devrimi, sonucu birçokları için bireysel özgürlüğün katı bir kısıtlaması olsa da, tıpkı tüm büyük devrimler gibi, en azından kendi Jakobin biçiminde, bir ulus olarak özgürleştirilmiş hisseden Fransızların büyük bölümündeki kolektif kendini yönetmenin ‘pozitif’ özgürlüğü arzusunun sadece bir patlamasıdır. Rousseau, özgürlük yasalarının, tiranın esaretinden daha acımasız olabileceğinin kanıtlanması olgusundan iftiharla söz eder. Yasa bir tiran olamaz. Rousseau’nun özgürlükten kastı, bireyin belirli bir alanda müdahaleye uğramaması olarak bir

‘negatif’ özgürlük değil, sadece bazılarının değil, tüm vatandaşların yaşamına her yönüyle müdahale etme hakkına sahip kamusal gücün içerisinde payı bulunan bir toplumun tüm nitelikli üyelerinin sahip olma fikridir.

19. yüzyılın ilk yarısının liberalleri, bu ‘pozitif’ anlamdaki özgürlüğün, kutsal saydıkları ‘negatif’ özgürlükleri kolayca yok edebileceklerini doğru biçimde öngörmüşlerdir. Onlara göre, insanların egemenliği bireylerin egemenliğini kolayca ortadan kaldırılabılır. Mill, sabırlı ve bir biçimde, insanlar tarafından yönetilmenin, zorunlu olarak hiç de özgürlük anlamına gelmediğini açıklamıştır. Zira, yönetenler, yönetilenler ile aynı insanlar değildir ve demokratik öz yönetim ‘herkesin kendi tarafından’ ya da en iyi haliyle ‘herkesin geri kalanlar tarafından’ yönetilmesi değildir.⁴⁸ Mill ve talebeleri, ‘çoğunluğun zulmünden’ ve ‘baskın görüş ve duyguların’⁴⁹ zulmünden söz etmişler ve bu zulümle insanların eylemlerine, özel yaşamın kutsal sınırları ötesinde tecavüz eden diğer zulüm türleri arasında büyük bir fark görmemişlerdir.

Hiç kimse, iki özgürlük türü arasındaki çatışmayı, Benjamin Constant kadar iyi görmemiş ve onun kadar açık ifade etmemiştir. Sınırsız otoritenin, ki müşterek olarak egemenlik şeklinde adlandırılır, bir elden diğerine olan aktarımı özgürlüğü arttırmaz, yalnızca kölelik yükünün yerini değiştirdiğine işaret eder. Makul olarak, neden bir insanın, halkın seçtiği bir hükümet ya da bir kral yahut bir baskıcı yasalar tarafından yönetilmesi arasındaki farkı sormuştur. ‘Negatif’, bireysel özgürlüğü arzu edenler için asıl sorunun, otoriteyi elinde tutanın değil, insanlara ne kadar otorite verilmesi gerektiği olduğunu düşünmüştür. Zira, herhangi birinin elindeki sınırsız otorite, ona göre, er ya da geç birini yok etmeye mahkûmdur. Baskının gerçek nedeninin, gücün bir elde toplanması gerçeğinden kaynaklandığında, insanların genellikle baskıcı olarak şu ya da bu yöneticiler grubuna karşı itiraz ettiklerine inanmıştır, çünkü özgürlük mutlak otoritenin, salt varlığı ta-

⁴⁸ A.g.e. (s.199 yukanda, not I), s.219.

⁴⁹ A.g.e., s.219-20.

rafından tehlikeye atılmaktadır. ‘Kişinin yakınması gereken kol değil, silahtır’ diye yazmıştır. ‘Bazı ağırlıklar insan eli için fazla ağırdır.’⁵⁰ Demokrasi belirli bir oligarşiyi, belirli bir ayrıcalıklı bireyi veya bireyler grubunu silahsızlandırabilir, ancak hâlâ bireyleri önceki herhangi bir yönetici kadar acımasız şekilde ezebilir. Eşit baskı uygulama –veya müdahale etme– hakkı özgürlüğe denk değildir. Özgürlük kaybına neden olan evrensel rıza mucizevi olarak, evrensel ya da rızaya dayandığı için özgürlüğü korumaz. ‘Eğer baskı görmeye rıza verirsem ya da koşulumu tarafsızlık ve ironi ile kabullenirsem, daha mı az baskı görmüş olurum? Eğer kendimi köle olarak satarsam, daha mı az köle olurum? Eğer intihar edersem, kendi canımı özgürce aldığım için daha mı az ölü olacağım? ‘Halk tarafından seçilmiş hükümet, yalnızca düzensiz bir tiranlık, bir monarşi, daha merkezi bir despotluktur.’⁵¹ Constant, Rousseau’da bireysel özgürlüğün en tehlikeli düşmanını görür, çünkü Rousseau, ‘Kendimi herkese vererek, aslında kendimi hiç kimseye vermiyorum’ diye ifade etmiştir.⁵² Constant, her ne kadar hükmeden ‘herkes’ de olsa, bölünmez benliğinin ‘üyeler’inden birine neden baskı uygulamaması gerektiğini görmemiştir. Elbette, bir meclis, bir aile veya içinde azınlık olduğum bir sınıf tarafından, özgürlüklerimden mahrum bırakılmayı tercih edebilirim. Bu bana bir gün, hakkım olduğuna inandığım şeyi yapma konusunda diğerlerini ikna etme fırsatı verebilir. Ancak, ailemin veya arkadaşlarımin ya da yurttaşlarımin arasında özgürlükten yoksun kalmak, fiilen ondan yoksun bırakılmaktır. Hobbess her halükârda daha içtendi: Bir hükümdarın köleleştirmediğini söylemedi; bu köleliği haklılaştırdı, ancak en azından buna özgürlük deme küstahlığını yapmadı.

19. yüzyıl boyunca liberal düşünürler, eğer özgürlük başkasının beni istemediğim ya da istemeyeceğim bir şeyi yapmaya zorlaması gücüne bir sınır getirmekse, o halde uğruna baskı gördüğüm ideal her neyse, özgür olmadığımı ve mutlak egemenlik öğretisinin kendi içinde

50 A.g.e. (yukarıda s.198, not I), s.270.

51 A.g.e., s.274.

52 loc. Cit. (yukarıda s.219, not 4); cf. Constant, a.g.e., s.272.

zorbaca olduğunu düşünmüşlerdir. Eğer özgürlüğümü korumak istersem, onun, mutlak yönetici veya halk meclisi veya Parlamento’da Kral veya yargıçlar ya da otoritelerin bir çeşit birleşimi yahut yasaların bizzat kendileri (zira yasalar baskıcı olabilir) – ihlaline izin vermediği sürece, ihlal edilmemesi gerektiğini söylemem yeterli değildir. İçinde hiç kimsenin geçmeye izinli olmayacağı sınırların olması gerektiği bir toplum inşa etmem gerek. Bu sınırları belirleyen kurallara farklı isimler ve farklı doğalar atfedilebilir: Doğal haklar denilebilir ya da Tanrı’nın sözü veya doğa yasası yahut faydanın veya ‘insanın sürekli çıkarları’nın talepleri; onların *a priori* olarak geçerli olduklarına inanabilir veya onların kendi nihai amaçlarını ya da kendi toplumunun veya kültürünün amaçları olduğunu iddia edebilirim. Tüm bu kurallar veya emirlerin ortak noktaları, geniş ölçüde kabul edilmiş ve insanların tarih boyunca, normal bir insan olarak kastettiğimiz varlığın temel bir parçası olarak gerçek doğalarında temellenmiştir. Bireysel özgürlüğün asgari boyutunun dokunulmazlığına olan hakiki inanç, bu mutlak duruşu gerektirir. Zira çoğunlukların yönetiminden pek fazla bir şey umulmayacağı açıktır; demokrasi, olduğu haliyle özgürlüğe bağlı değildir ve tarihsel olarak bazı zamanlarda kendi ilkelerine sadık kalarak, özgürlüğü korumakta başarısız olmuştur. Görünüşe bakılırsa, pek az hükümet, uyruklarında kendisinin istediği iradeyi yaratmakta zorluk çekmiştir. Despotluğun zaferi, köleleri özgür olduklarını söylemeye zorlamaktır. Zor kullanmaya gerek duymayabilir; köleler özgürlüklerini oldukça içten biçimde ilan edebilirler; buna rağmen köledirler. Belki de liberaller için, siyasal –‘pozitif’– hakların, hükümete katılma eyleminin temel değeri, bireysel –‘negatif’– özgürlükleri korumaktır.

Eğer demokrasiler, demokratik olmaya ara vermeden, en azından liberallerin kelimeyi kullandıkları haliyle özgürlüğü bastırabilirlerse, bir toplumu hakiki biçimde özgür kılacak olan nedir? Constant, Mill, Tocqueville ve ait oldukları liberal geleneğe göre, hiçbir toplum birbirine bağlı iki ilke tarafından yönetilmedikçe özgür değildir: İlk olarak, güç değil, yalnızca haklar mutlak olarak görülebilir, böylece insanlar, hangi güç onları yönetirse yönetsin, insaniyetsizce davranmayı red-

detme yönünde mutlak bir hakka sahiptir; ikinci olarak yapay biçimde belirlenmemiş, içinde insanların dokunulmaz olduğu sınırlar vardır, kabul edilmiş kurallar bağlamında belirlenen bu sınırlara riayet etme, normal bir insan olma ve dolayısıyla insaniyetsiz ve akılsızca davranma kavramının içine girmiştir; ayrıca bu kurallar, bir mahkeme veya egemen bir birim, resmi bir makam tarafından yürürlükten kaldırılabileceğini söylemenin saçma olduğu kurallardır. Bir insan, bu kuralları kolayca ihlal edemez. Bir insan yargılanmadan suçlu ilan edildiğinde ya da eski bir yasayla cezalandırıldığında; çocuklara ebeveynlerini suçlamaları, arkadaşlara birbirlerine ihanet etmeleri, askerlere barbarlık yöntemleri kullanmaları emredildiğinde; insanlar işkence görüp, öldürüldüklerinde, veya azınlıklar, çoğunluğu ya da bir zorbayı kızdırdı diye katledildiklerinde ihlal edilen kurallar işte bu kurallardır. Bu tür eylemler, egemen güç tarafından yasal hale getirilse bile, günümüzde dahi korkuya yol açar ve bu –yasaları hesaba katmaksızın– bir insanın değerine iradesini dayatmasına getirilen mutlak engellerin ahlâki geçerliğinin tanınmasından kaynaklanmaktadır. Bir toplumun, bir sınıfın veya grubun özgürlüğü, özgürlüğün bu anlamında, bu engellerin gücü ve üyeleri için açık tuttuğu yolların sayısı ve önemi ile ölçülür – üyelerinin tümü için değilse de, her halükârda büyük bir çoğunluğu için.⁵³

Bu neredeyse, özgürlüğe ‘pozitif’ –kendini yöneten– anlamda inananların amaçlarının karşıt kutbundadır. Bunlardan ilki otoriteyi olduğu haliyle kısmak ister. İkincisi onu kendi ellerine almak ister. Bu önemli bir meseledir. Bu tek bir kavramın iki farklı yorumu değildir, yaşamın amaçlarına alınan, derin biçimde birbirinden ayrılan ve uzlaşmaz iki tutumdur. Her ne kadar gerçekte aralarında bir uzlaşma yaratmak zorunluysa da, aynı zamanda bunu tanımaktır. Zira her biri mutlak iddialarda bulunurlar. Bu iddialar bütünüyle karşılanamaz. Her bi-

53 Büyük Britanya’da, bu tür bir yasal güç elbette anayasal olarak mutlak egemen gücün elindedir – Parlamento’daki Kral. Bu ülkeyi karşılaştırmalı olarak özgür kılan, kuramsal olarak sınırsız gücü olan bu varlığın, gelenek veya görüşle o şekilde davranmaktan alıkonulması gerçeğidir. Önemli olanın, bu güce getirilen kısıtlamaların biçimi değil –yasal veya ahlâki ya da anayasal olsun– etkililiğidir.

rinin aradığı tatminin, tarihsel ve ahlâki olarak, insanoğlunun en derin çıkarılarının içinde eşit sınıflandırılma hakkına sahip nihai bir değer olduğunu kabul etmemek derin biçimde toplumsal ve ahlâki bir anlayış eksikliğine işaret eder.

VIII.

Tek ve Çok

Bir inanç, adalet veya ilerleme yahut gelecek nesillerin mutluluğu veya bir ulusun, bir ırkın, bir sınıfın misyonu veya özgürleştirilmesi, hatta toplumlarının özgürlüğü için bireylerden fedakârlık isteyen özgürlüğün kendisi gibi büyük tarihsel ideallerin mihrabında yaşamış bireylerin katliamından daha fazla sorumludur. Bu inanç, geçmişte veya gelecekte, tanrısal ilişkide veya bireysel bir düşünürün zihninde, tarihin veya bilimin söylediklerinde ya da yozlaşmamış, iyi insanın yalın kalbinde bir yerlerde, nihai bir çözüm olduğu inancıdır. Bu eski inanç, insanların inanmış olduğu tüm olumlu değerlerin, sonunda uyumlu olmaları ve birbirlerine gerek duyacakları kanaatine dayanır. ‘Doğa, hakikati, mutluluğu ve erdemi çözülemez bir zincirle bağlar’ demiştir özgürlük, eşitlik ve adaletten söz eden en önemli insanlardan biri.⁵⁴

Fakat bu doğru mudur? Ne siyasal eşitliğin, ne verimli örgütlenmenin ne de toplumsal adaletin, bireysel özgürlükle ve sınırsız *laissez-faire* ile uyumlu olmayacağı düşüncesi bir klişedir. Adalet ve cömertlik, kamusal ve özel sadakat, dehaların istekleri ve toplumun iddiaları birbirleriyle çatışabilir. Ve tüm iyi şeylerin uyumlu olmadığı hatta bunun insanoğluna ait idealler için daha da fazla geçerli olduğunu gör-

54 *Esquisse* adlı eserinde bunları söyleyen Condorcet, sosyal bilimin görevini ‘doğanın aydınlanmanın ilerlemesini, özgürlük, erdem ve insanların doğal haklarına olan saygıyı hangi bağlarla birleştirdiğini; yalnızca hakiki biçimde iyi olan ancak sık sık birbirinden ayrılan bu ideallerin, aydınlanmanın aynı anda geniş sayıdaki ulusların arasında belirli bir seviyeye ulaşır ulaşmaz nasıl ters biçimde ayrılmaz olduklarını göstermektir’ diye tanımlar. ‘İnsanlar, hatalarını ortadan kaldırmak için gerekli hakikatleri tanıdıktan sonra bile, hâlâ çocukluklarının, ülkelerinin ve yaşlarının hatalarını muhafaza etmektedirler’ diye devam etmiştir, *a.g.e.*, s.9, 10. İronik biçimde, tüm iyi şeyleri birleştirme ihtiyacına ve olasılığına olan inancı, belirgin biçimde Condorcet’in de çok iyi betimlediği hata olabilir.

mek için fazla düşünmeye gerek yoktur. Ve bize, tüm bu değerlerin birlikte yaşamasının mümkün olması gerektiği söylenecektir. Zira bu böyle olmadıkça, evren bir kozmos, bir uyum haline gelemmez, bu böyle olmadıkça değerler çatışması insan yaşamında içkin, yok edilemez bir öge olarak kalacaktır. İdeallerimizin gerçekleşmesinin, ilkesel olarak, başkalarının ideallerini imkânsız kıldığını kabul etmek, bütünsel bir insani gerçekleşmenin biçimsel bir çelişki, metafiziksel bir hayal olduğunu söylemektir. Platon'dan Hegel veya Marx'ın son öğrencilerine kadar, her akılcı metafizikçiye göre, tüm bilmecelerin çözüldüğü, tüm çelişkilerin uzlaştığı nihai bir uyum fikrinin terk edilmesi, ham bir ampiriklik, kaba gerçekliklerin karşısında geri çekilme, oldukları halleriyle şeylerin karşısında aklın iflası, açıklama ve haklılaştırmadaki başarısızlık, 'aklın' reddetmiş olduğu her şeyin bir sisteme indirgenmesidir.

Ancak şayet, hakiki değerlerin top yekun uyumunun bir yerlerde –belki de sınırlı niteliklerimizle anlayamayacağımız ideal bir alanda– bulunacağı önermesinin *a priori* garantisizliğiyle donanmazsak, ampirik gözlemin sıradan kaynaklarına ve insani bilgiye başvurmaya zorunda kalırız. Ve kuşkusuz bu bize, tüm iyi şeylerin veya kötü şeylerin uzlaşabilir olduğunu varsaymak (ya da bu uzlaşmayı anlamak) için güvence vermez. Sıradan deneyim içinde karşılaştığımız dünya, eşit biçimde nihai amaçlar ile eşit biçimde mutlak iddialar arasındaki seçimlerle karşılaştığımız dünyadır. Bunlardan bazılarının gerçekleştirilmesi, kaçınılmaz olarak diğerlerini feda etmeyi gerektirir. Doğrusu, bunun nedeni, insanların seçme özgürlüğüne çok fazla değer yüklemeleridir; zira insanlar tarafından gerçekleştirilebilecek kusursuz bir durumda, amaçların çatışma içinde olmayacağının güvencesini alırlarsa, seçim zorunluluğu ve sıkıntısının ve onunla birlikte seçim özgürlüğünün temel önemi de kaybolacaktır. Bu nihai durumu yakınlaştıracak herhangi bir çözüm, ilerlemesine katkıda bulunmak adına ne kadar özgürlük feda edilirse edilsin, bütünüyle meşru görünecektir.

Hiç kuşku yok ki, bu tür bir dogmatik kesinlik, tarihteki en acımasız zorbaların akıllarındaki, yaptıklarının amacından dolayı haklılaştığına dair derin, soğukkanlı ve sarsılmaz inancın sorumlusu-

dur. Öz mükemmeliyet idealinin –bireyler, uluslar veya Kiliseler ya da sınıflar için olsun– kendi içinde yargılanması gerektiğini ya da savunmasında kullanılan dilin karmaşık, hileli ahlâki veya entelektüel sapkınlığın sonucu olduğunu söylemiyorum. Aslında, zamanımızın en güçlü ve ahlâki olarak adil halk hareketlerini canlandıran ulusal veya toplumsal kendini yönetme taleplerinin kalbinde yatanın, ‘pozitif’ anlamdaki özgürlük fikri olduğunu ve bunu kabul etmemenin çağımızın fikirlerini yanlış anlamak olduğunu göstermeye çalıştım. Ancak tek bir formülün bulunacağı ve insanların çeşitli amaçlarının uyumlu şekilde gerçekleştirilebileceği de yanlıştır. Şayet, insanların amaçları çok ise ve tümü ilkesel olarak uyumlu değilse, o halde çatışma –ve trajedi– olasılığı asla bütünüyle, kişisel veya toplumsal, insan yaşamından çıkarılamaz. Mutlak iddialar arasında seçim yapma zorunluluğu insan halinin kaçınılmaz bir özelliğidir. Seçim yapmak, Acton’ın anladığı gibi, kendi içinde bir amaç olarak özgürlüğe değerini verir; bu durumda özgürlük, geçici ihtiyaçlarımızdan, akıldışı düşüncelerimizden doğan ve bir gün iyileşecek bir hastalık olarak görülmez.

Bireysel özgürlüğün, en liberal toplumlarda bile, toplumsal eylemin tek veya baskın kıstası olduğunu söylemek istemiyorum. Çocukları eğitmeye zorluyor ve idamı yasaklıyoruz. Bunlar kesin olarak özgürlüğün kısılmasıdır. Bunları, cehalet, barbarca bir terbiye veya vahşi zevkler temelinde haklılaştırıyoruz ve bizim için heyecan, onları bastırmak için gerekli kısıtlama miktarından daha kötüdür. Bu hüküm, iyi ve kötüyü nasıl belirlediğimize, yani insan ve doğasının temel taleplerine bağlı olan ahlâki, dini, entelektüel, ekonomik, estetik, değerlerimize bağlıdır. Diğer bir deyişle, bu sorunlara çözümümüz, bilinçli ya da bilinçsizce yönlendirildiğimiz, Mill’in ‘sıkışmış ve gelişmemiş’, ‘kısıtlanmış ve dar görüşlü’ doğalarına karşı, tamamlanmış insan vizyonu-muza bağlıdır. Sansür ve kişisel ahlâkları yöneten yasalara, kişisel özgürlüğün hoş görülemez ihlali olarak karşı gelmek, bu yasaların yasakladığı eylemlerin, iyi bir toplumda (veya aslında ‘her’ toplumda) insanların insan olarak temel ihtiyaçları olduğu inancını varsaymaktır. Bu yasaları savunmak, bu ihtiyaçların temel olmadığı veya tamamen öz-

nel olmayan bir ölçü (yani nesnel, ampirik veya a priori, bir statü için iddia edilen bir ölçü) tarafından belirlenmiş bireysel özgürlükten daha üstün gelen –daha derin ihtiyaçları karşılamak– değerleri feda etmeden karşılanamayacağına inanmaktır.

Bir insanın veya bir halkın, istedikleri yaşamı seçme özgürlüğünün boyutunun, eşitliğin, adaletin veya mutluluğun, güvenliğin, kamu düzeninin en açık örneklerini oluşturduğu diğer pek çok değer in iddialarıyla karşılaştırılmaları gerekir. Bu nedenle, sınırsız olamaz. R. H. tarafından doğru şekilde hatırlatıldığı üzere, güçlü olanın özgürlüğü, gücü fiziksel ya da ekonomik olsun, sınırlandırılmazdır. Bu kural saygı iddiasında bulunur, fakat a priori bir kural olmasının sonucu olarak, tek bir insanın özgürlüğü adına saygının, kendisi gibi diğerlerinin de özgürlüğüne saygıyı gerektirmesi açısından değil, adalet ilkeleri veya büyük muamele eşitsizliğinden duyulan utanç, insanlarda özgürlük arzusu kadar temel olduğu için saygı gerektirir. Her şeye sahip olamayacağımız, zorunlu fakat koşula bağlı olmayan bir hakikattir. Burke’ün telafi, uzlaşma, dengeleme konusundaki sürekli ihtiyaç iddiası; Mill’in yeni ‘yaşama deneyleri’ ile birlikte sürekli hata olasılığı iddiası – sadece uygulamada değil aynı zamanda ilkesel olarak, bütünüyle iyi ve akılcı insanlar ile bütünüyle açık fikirlerden oluşan ideal bir dünyada bile açık ve kesin yanıtlara ulaşmanın imkânsız olduğu bilgisi – nihai çözümler ve özel ve her şeyi kapsayan, sonsuz olma güvencesi verilmiş sistemleri arayanları rahatsız etmiştir. Bununla birlikte, bu, Kant ile birlikte, ‘insanlığın hile yeteneğinden düzgün bir şey ortaya çıkmamıştır’⁵⁵ hakikatini öğrenmiş kişilerin gözünden kaçamayacak bir sonuçtur.

Monizmin ve tek bir kıstasa olan inancın daima zihne ve duygulara derin bir tatmin kaynağı sağladığı gerçeğini vurgulamaya gerek yok. Yargı ölçüsü, ister 18. yüzyıl *philosopheları* ve onların günümüzdeki teknokrat ardıllarının zihinlerindeki gibi gelecek kusursuzluk vizyonundan türesin, ister Alman tarihçileri veya Fransız teokratları yahut İngilizce konuşan ülkelerdeki yeni muhafazakârların savunduğu gibi,

55 loc. Cit. (yukarıda s.16, not I).

kökleri geçmişte yer alsın – *la terre et les morts* (toprak ve ölümler) –yeterince sert ve eğilmez olmasının dışında, bazı öngörülmez ve öngörülemez insani gelişimiyle –ki her ne kadar ona uymasa da– karşılaşmak zorundadır ve daha sonra Procruste’lerin a priori barbarlıklarını haklılaştırmak için kullanılacaktır– gerçek insan toplumlarının, hayali bir geçmiş veya bütünüyle hayali bir gelecek hakkındaki yanılabilir anlayışımızın dayattığı sabit bir kalıba açılınması. İnsan yaşamı pahasına, mutlak kategorilerimizi veya ideallerimizi muhafaza etmek, eşit biçimde bilim ve tarih ilkelerine karşı gelmek demektir; bu, günümüzde sağ ve sol kanatlarda eşit ölçüde bulunan bir tutum olup, olguları ciddiye alan kişiler tarafından kabul edilmiş ilkeler ile uzlaşmazdır.

Çoğulculuk ile gerektirdiği ‘negatif’ özgürlük ölçüsü bana göre, büyük düzenli, otoriter yapılarda, sınıflar, halklar veya insanoğlunun bütünü tarafından ‘pozitif’ kendi efendisi olma idealini arayanların amaçlarından daha doğru ve daha insani geliyor. Daha doğru, çünkü en azından insani amaçlarının pek çok olduğunu, hepsinin kıyaslanabilir olmadığını ve birbirleriyle sürekli bir rekabet içinde olduğu gerçeğini tanıtır. Tüm değerlerin tek bir ölçekte derecelendirilebileceğini varsaymak, ki böylece en yüksek olanını belirlemek bir yoklama meselesidir, bana göre, insanların özgür aktörler olduğu bilgisini yalanlamak, ahlâki kararı, bir hesap cetvelinin ilkesel olarak yapacağı bir işlem olarak sunmaktır. Nihai, uzlaşmacı ve gerçekleştirilebilir bir sentez içinde görevin çıkar *olduğunu* veya bireysel özgürlüğün saf demokrasi ya da otoriter bir Devlet *olduğunu* söylemek, kendini aldatan veya kasti ikiyüzlülüğün üzerine metafizik bir örtü örtmektir. Daha insancıldır zira (sistem inşacılarının yaptıkları gibi) insanları, uzak veya tutarsız bir ideal uğruna, öngörülemez, kendini dönüştüren insanlar olarak, hayatları için vazgeçilmez olarak gördüklerinden yoksun bırakmaz.⁵⁶ En sonunda, insanlar

56 Bana göre, bu konuda Bentham doğru söylemiştir: ‘Bireysel çıkarlar tek gerçek çıkarlardır... İnsan olduğu insana tercih edecek, mutluluğu sağlamak iddiası altında doğmamışların veya asla doğmayacakların yaşamını bozmak kadar saçmalık anlaşılır bir şey midir? *A.g.e.* (s.219 yukarıda, not 3), s.321. Bu, Burke’ün Bentham’la hemfikir olduğu, pek sık rastlanmayan anlardan biridir; zira bu bölüm, metafizik siyaset görüşüne karşı olduğu kadar, ampirik siyaset görüşünün de kalbinde yatar.

nihai değerler arasında seçim yaparlar; seçtikleri gibi seçerler, çünkü yaşamları ve düşünceleri, zamanın ve mekânın esnekliği olan temel ahlâki kategori ve kavramları ile varlıkları, düşünceleri ve kimliklerinin bir parçası yani onları insan yapan parça tarafından belirlenir.

Amaçları, sonsuz geçerlilik iddia etmeden seçme özgürlüğü ve bununla bağlı değerlerin çoğulculuk ideali, gerileme dönemindeki kapitalist medeniyetimizin son meyvesi olabilir: Uzak çağların ve ilkel toplumların tanımadığı ve gelecek nesillerin merakla hatta sempatiyle ancak pek az anlayarak bakacakları bir ideal. Bu böyle olabilir; ancak bana göre, bundan kuşkucu bir sonuç çıkarılamaz. İlkeler, süreleri güvence altına alınamayacağı için daha az kutsal değildir. Gerçekten de, değerlerimizin nesnel bir cennette ebedi ve güvende olmaları güvence için duyulan arzu, belki de yalnızca çocukluğun kesinlikleri veya ilkel geçmişimizin mutlak değerleri için duyulan güçlü arzudur. ‘Kişinin inançlarının görece geçerliliğini gerçekleştirmek’ demiştir zamanımızın hayranlık uyandıran bir yazarı ‘onların yılmadan arkalarında durmak, medeni bir insanı bir barbardan ayıran şeydir.’⁵⁷ Bundan fazlasını istemek, belki de derin ve tedavi edilemez metafiziksel bir ihtiyaçtır; ancak kişinin kendi alışkanlığını belirlemesine izin vermemek, aynı şekilde derin ve daha tehlikeli, ahlâki ve siyasal toyluğun belirtisidir.

57 Joseph A. Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy* (Londra, 1943), s.243.

4

Karşı Aydınlanma

I.

Fransız Aydınlanması'nın temel fikirleri ile onun diğer Avrupa ülkelerindeki müttefiklerine muhalefet, hareketin kendisi kadar eskidir. Aklın özerkliğinin ve bilgiye ulaşmanın en güvenilir yöntemi olarak gözleme dayalı doğa bilimleri yöntemlerinin ilanı ile vahiy, kutsal yazmalar ve onların kabul görmüş yorumcularının otoritesinin, geleceğin, örf ve adet ile bilginin her türlü akılcı olmayan ve aşkın kaynağının tutarlı reddine doğal olarak Kiliseler ve çeşitli inançtaki din düşüncüleri karşı çıkmışlardır. Çoğunlukla Aydınlanma filozofları ile aralarındaki ortak zemin eksikliğinden doğan bu tür bir muhalefet, Kili-se ya da Devlet otoritesi için tehlikeli görülen fikirlerin yayılmasına karşı baskıcı önlemleri kışkırtmanın dışında az bir ilerleme kaydetmiştir. Daha zorlu olanı ise, Eski Dünya'ya kadar giden rölativist (göreci) ve kuşkucu gelenektir.

Aralarındaki anlaşmazlıklar ne olursa olsun, ilerlemeci Fransız düşünürlerinin temel öğretileri, tıpkı eski doğa yasası kuramında yer aldığı gibi, insan doğasının tüm zaman ve mekânlarda aynı olduğu; yerel ve tarihsel değişimlerin, hayvanlar, bitkiler veya mineraller gibi bir

tür olarak tanımlanabilecek insanın değişmez ana çekirdeğiyle karşılaştırıldığında önemsiz olduğu; evrensel insani amaçların varolduğu; mantıkla örülmüş bir yasalar yapısı ile uygulama ve doğrulamaya açık genellemelerin inşa edilebilir olduğu ve bunun, cehalet, zihinsel tembellik, tesadüfçülük, batıl inanç, önyargı, dogma, fantezi ve her şeyin ötesinde insanoğlunun yöneticilerine ait olan ve büyük hataların, kötülüklerin ve insanlığın talihsizliklerinden sorumlu olan hatalarının yerine geçebileceği inancına dayalıdır.

Daha sonra, doğa alanında zaferler elde etmiş Newtoncu fiziğin yöntemlerine benzer yöntemlerin, pek az ilerleme kaydedilmiş ahlâk felsefesi, siyaset ve genelde insan ilişkileri alanına başarıyla uygulanabilir ve uygulanmasıyla birlikte akılcı olmayan, baskıcı yasal sistemler ile ekonomik politikaları ortadan kaldıracığı ve aklın üstünlüğü ile yer değiştirmesi halinde insanı siyasi, ahlâki adaletsizlik ve sefillikten kurtaracağı ve bilgelik, mutluluk ve erdem yolunu göstereceği inancı hakimdi.

Buna karşı olarak, Yunanlı Sofist'lere, Protagoras'a, Antiphon ve Critias'a kadar giden, değer yargıları içeren inançlar ile bunların üzerine kurulmuş kurumların, değişmez ve nesnel doğa gerçekliklerinin keşfi yerine, farklı zaman ve toplumlarda değişebilen insan kanaatine dayandığı ve özelde adalet, genelde sosyal düzenlemeler ile siyasi ve ahlâki değerlerin sürekli değişen insan durumuna bağlı olduğu öğretisi süregelmiştir. Bu, "Ateş burada ve Pers diyarında yakıyor olsa da", insani kurumlar tam da gözümüzün önünde değişiyor şeklinde ifade eden Aristoteles'in alıntılardığı Sofist tarafından özetlenmiştir. Buradan hareketle, bilimsel yöntemlerle saptanmış hiçbir evrensel doğrunun, yani her yer ve zamanda doğrulanabilir doğruların, ilkesel olarak insani meseleleri kesinleştiremeyeceği düşüncesi izlemiştir.

Bu geleneğin kendini, Cornelius, Agrippa, Montaigne ve Charon gibi 16. yüzyıl kuşkucularının yazılarında kuvvetli biçimde yansıttığını ifade etmesinin yanında, etkileri Elisabeth ve Jakoben devrindeki düşünür ve şairlerin duygularında/fikirlerinde de farkedilebilir. Böylece bir kuşkuculuk, doğa bilimlerinin ve diğer evrensel rasyonel şemaların iddialarını inkâr eden ve büyük Protestan reformistleri ile Roma

Kilisesi'nin Jansenist kanadı gibi, tek kurtuluşun saf inançta olduğunu savunanların imdadına koştu. Evrensel olarak geçerli düşünce ilkeleri ile buluşarak özenli biçimde elekten geçirilmiş gözlem veya deney verisi üzerine kurulmuş ve mantıksal olarak çıkarsanmış tek, bağdaşık bir sonuçlar bütününe olan akılcı inanış, Bodin ve Montesquieu gibi sosyal eğilimli düşünürler tarafından sarsılmıştır.

Bu yazarlar, Asya ve Amerika gibi yeni keşfedilmiş topraklardaki, tarih ve yeni seyahat edebiyatı verilerini kullanarak insan alışkanlıklarının çeşitliliğini ve özellikle coğrafi özellikler gibi birbirine benzemeyen doğal faktörlerin farklı insan toplumlarının gelişimine ve kurumlar ile dünya görüşü farklılıklarına yol açtığını ve dolayısıyla da bunun geniş ölçüde davranış ve inanç alanında farklılıklar ürettiğini vurgulamışlardır. Bu, David Hume'un devrimci öğretileriyle, özellikle de onun, olgusal doğrular ile tıpkı matematik doğrular gibi *a priori* doğrular arasında hiçbir mantıksal bağlantının varolmadığını gösterdiği uygulaması ile daha da güçlenmiştir.

Bu uygulama, evrensel aksiyonlarla kurulan mantıksal savların ampirik verilerle çürütülemeyeceğini düşünen Descartes ve takipçilerinin umutlarını yok etmiştir.

Bununla birlikte, insani değerler ya da tarihsel toplumsal olguların yorumu ile ilgili görelilik, bu tür toplumsal düşünürlerin düşüncesine ne kadar derin bir şekilde girmiş olursa olsun, onlar da tüm insanların, tüm zamanlarda, nihai amaçlarının özde olduğu ortak inancını saklı tuttular: Tüm insanların aradığı yiyecek, barınma, güvenlik gibi temel fiziksel ve biyolojik ihtiyaçların karşılanması ile aynı zamanda barış, mutluluk, adalet, doğal yeteneklerinin uyumlu gelişimi, gerçeklik ve daha muğlak bir ifadeyle, erdem, ahlâki mükemmeliyet, yani Romalıların *humanitas* diye adlandırdığı şeydir.

Araçlar, sıcak ve soğuk iklimlerde veya dağlık ülkeler ve düz ovalarda farklılık gösterebilir ve evrensel hiçbir formül gizli bir kontrol ve manipülasyon olmadan tüm vakalara uyarlanamaz, ancak nihai amaçlar temel olarak benzerdir. Voltaire, d'Alembert ve Condorcet gibi nüfuzlu yazarlar, sanat ve bilimin bu amaçlara ulaşmaktaki en güç-

l  insani silah olduğunu ve aynı şekilde insan çabasını sekteye u ratan, doğruluk ile akılcı bir kendini yönetim arayışında engel oluşturan ce- halet, batıl inanç, fanatiklik, baskı ve barbarlı a karşı mücadelesinde ise en keskin silah olduğuna inanmışlardır. Buna karşılık, Rousseau ve Mably medeniyet kurumlarının kendi ba larına insanların yozlaşma- sında ve onların doğadan, sadelikten, kalp saflı ından, doğal adalet hayatından, sosyal eşitlikten, kendiliğinden oluşan insani duygudan yabancılaşmalarında önemli bir etmen olduğuna inanmışlardır. Yapay insan doğal insanı hapsetmiş, k lele tirmiş ve yok etmiştir. Bununla beraber, derin dünya g r    farklılıklarına rağmen, temel noktalarda geniş bir mutabakat vardır: Ortodoks, Katolik veya Protestan   reti- sinin dilinde formüle edilmeyen doğa yasası gerçekliği ile insanların yalnızca ebedi ilkeleri izleyerek bilge, mutlu ve  zg r olabilecekleri gerçekliği. Teistler, deistler, ateistler, iyimserler ve kötümserler, püriten- ler, ilkelciler, ilerleme ile bilim ve sanatın zenginliklerine inananlar için tek bir evrensel ve değişmez ilkeler grubu dünyayı yönetmiştir; bu ya- salar, canlı ve cansız doğayı, olgu ve vakaları, araç ve amaçları, özel ve kamusal alanı, tüm toplumları,  a ları ve medeniyetleri yönetmiştir. İ - te insanlar bu yasalardan ayrıldıkları için suç, kötülük ve sefilli e d  - mektedirler. D   n rl r, bu yasaların ne olduğu, onların nasıl ke fedi- lece i ya da kimin onları yorumlamakta yetkin olacağı konusunda farklılaşabilirler; bu yasaların gerçek olduğu ve kesinlik ya da olasılık dahilinde bilinip bilinebilece i tüm Aydınlanma'nın temel dogması olarak kalmıştır. İşte bu dogmaya yapılan saldırı, Aydınlanma'nın d -   nce yapısına yapılmış en muazzam tepkiyi oluşturmaktadır.

II.

Bu karşı harekette belirleyici role sahip olabilecek, tabii anavatanın- dan başka yerde okunmuşsa, Napolili filozof Giambattista Vico'dur. Vico, özellikle yaşamının son eserinde –*Scienza nuova*– olağanüstü bir özgünlük ile Kartezyen'lerin, matematiğin bilimlerin bilimi olduğu y - n ndeki düşüncelerinde önemli ölçüde yanıldıklarını ifade etmiştir. Matematiğin kesinliği/mutlaklı ı onun yalnızca bir insan buluşu olma-

sından ileri gelir. Varsayıldığı gibi nesnel bir gerçeklik yapısına karşılık gelmez; bir doğrular bütünü değil, bir yöntemdir. Matematik sayesinde düzenliliği, dış dünyada meydana gelenleri algılayabiliriz, ancak neden o şekilde ve ne amaçla meydana geldiklerini keşfedemeyiz. Bunu sadece Tanrı bilebilir, zira yalnızca şeyleri yaratanlar şeylerin ne olduklarını ve hangi amaçla yaratıldıklarını bilebilirler. Dolayısıyla, bu anlamda biz dış dünyayı –doğayı– bilmiyoruz çünkü onu biz yaratmadık, sadece onu yaratmış olan Tanrı, doğayı bilebilir. Ancak, insanlar kendilerine ait olan güdüler, amaçları, umutları, korkuları doğrudan öğrendikleri için insani meseleleri bilebilirler, ama doğayı bilemezler.

Vico'ya göre, yaşamlarımız ile bireysel ve kolektif eylemlerimiz, hayatta kalma, isteklerimizi tatmin edebilme, birbirimizi ve geçmişimizi anlama girişimlerimizin ifadeleridir. En temel insani eylemlerimizin faydacı yorumu yanıltıcıdır. İlk etapta, insan eylemleri ifadeseldirler: Şarkı söylemek, dans etmek, ibadet etmek, konuşmak, kavga etmek ve bu eylemleri somutlaştıran kurumlar bir dünya vizyonu içerirler. Dil, dini törenler, mitler, yasalar, toplumsal, dini ve hukuki kurumlar bir öz anlatım ve insanın ne olduğunu ve ne için çabaladığını ifade etme biçimleridir. Bu ifadeler kolay anlaşılabilir modellere itaat ederler ve bu nedenden dolayıdır ki, zaman ve mekân bağlamında uzak ve büyük ölçüde ilkel de olsalar, insani fikirlerin, duyguların, eylemlerin ne çeşit bir çerçevede dahilinde insanın doğal ifadesi olan şiire, anıtlara, mitolojiye nasıl dönüştüğü sorusunu insanın kendine sorması ile diğer toplumların yaşamını yeniden inşa edebilmek mümkündür. İnsanlar bireysel ve toplumsal olarak yetişirler; Homeros tarzı şiirleri yaratan insan dünyası, kutsal kitapları aracılığıyla Tanrı'nın seslendiği İbranilerin, Roma Cumhuriyetinin, Ortaçağ Hıristiyanlığının, ya da Bourbonların yönetimindeki Napoli dünyasından çok farklıdır. Bu dünyaların yetişme modelleri pekâlâ tasarlanabilir.

Mitler, aydınlanmış düşünürlerin inandığı gibi, akılcı eleştirinin düzlteceği yanlış ifadeler değildir, tıpkı şiirlerin sıradan bir düz yazıda aynı şekilde ifade edilenin süslenmiş hali olmadığı gibi. İlk Çağın mit ve şiirleri, Yunan felsefesinin, Roma hukukunun ya da aydınlanmış çağ-

mızdaki şiir ve kültürün dünyası kadar hakiki bir dünya vizyonuna sahiptir. Bunlar bizim için eski, ham ya da bize uzak olabilirler, ancak, tıpkı İlyada ya da On iki Levha Kanunlarında duyduğumuz gibi, kendi sesleriyle eşsiz şekilde kendi kültürlerine aittirler ve sahip oldukları yücelik, sonradan daha sofistike bir kültür ile yeniden üretilemez. Her kültür kendi ortak deneyimini ifade eder, insani gelişim merdiveninde ki her basamak kendi hakiki ifade aracına eşit biçimde sahiptir.

Vico'nun kültürel gelişim döngüleri kuramı ünlü olmuştur, ancak bu kuram, Vico'nun toplum ya da tarih anlayışına yaptığı en özgün katkı değildir. Onun en devrimci hamlesi, zaman kavramı olmayan doğa yasaları öğretisini ve ilkesel olarak her insana, her yer ve zamanda malum olabilecek doğruları yadsımış olmasıdır. Vico, Aristoteles'ten günümüze uzanan ve Batı geleneğinin kalbini oluşturan zamansız doğrular öğretisini cesur bir şekilde inkâr etmiştir. Vico, kültürlerin, öncülleri ve ardıllarıyla olan ilişkilerinde birbirlerine benzemelerine karşın, eşsizlik unsuruna sahip olduğunu ve tek bir tarzın, insan toplumlarının özel bir gelişim aşamasındaki eylem ve ifadelerin tümüne yayıldığı fikrini önemle vurgulamıştır. Dolayısıyla Vico, bir seferde kültürel antropoloji ile karşılaştırmalı tarihsel dilbilimin, estetik felsefesinin ve hukuk biliminin temellerini atmıştır; dil, ritüel, anıtlar ve özellikle de mitoloji, daha sonraları akademisyenler ve eleştirmenlerin ortak bilincin değişen biçimlerine ulaşmak için yegâne güvenilir anahartlardır. Böylesine bir tarihselcilik(historicism) açık ve seçik olarak, belli birey ya da kültürlerle yaklaşmanın daha kolay olduğu ya da bu kültürleri incelemenin düşünürlerin, gerçekleştirmenin de eylem insanlarının işi olduğunu düşünen tek bir doğru, güzellik veya iyilik standardı olduğu görüşüyle bağdaşmaz. Homeros tarzı şiirler benzeri olmayan birer başyapıttırlar, ne var ki bu yapıtlar zalim, merhametsiz, oligarşik, kahraman bir toplumdan çıkabilmişlerdir; daha sonraki medeniyetler, belli açılardan üstün de olsalar, Homer'in üstünde bir sanat üretmemiş, üretememişlerdir. Bu öğreti, ara sıra ortaya çıkan ve barbarizmle sonuçlanan geriye dönüş dönemlerinin sekteye uğrattığı, zaman kavramı olmayan doğrular ve sürekli ilerleme unsuruna ağır bir

darbe indirmiş ve “dışarıdan” görülebilen fiziksel dünyanın görece değişmez doğasıyla ilgilenen doğa bilimleri ile empatik kavrayışla, sosyal evrimi “içeriden” gören beşeri incelemelerin arasına kesin bir çizgi çekmiştir. Ayrıca, beşeri incelemelerde, metinlerin ya da tarihlerin bilimsel eleştirelilik tarafından oluşturulması gerekli ancak yeterli bir koşul değildir.

Vico’nun sistematik olmayan çalışmaları daha başka birçok konuyla ilgili olmuştur, ancak onun Aydınlanma tarihindeki önemi, kültürlerin çoğulluğu ile Aydınlanmacı filozofun, doğru bir biçimde görebileceği ve (en azından ilkesel anlamda) mantıksal olarak mükemmel bir dilde betimleyebileceği gibi, –ki bu görüş Platon’dan Leibniz’e, Condillac, Russell ve takipçileri tarafından saplantı haline getirilmiştir– sadece tek bir gerçeklik yapısı olduğunu savunan yanıltıcı düşüncenin özelliğine yaptığı vurgudan kaynaklanmaktadır. Vico’ya göre insanlar evren hakkında farklı sorular sorarlar ve yanıtları buna göre biçimlenir: Bu sorular ve onları ifade eden sembol ve eylemler, kültürel gelişimin seyri sırasında değişir veya geçerlilikleri kaybolur. Yanıtları anlayabilmek için öncelikle bir çağın ya da bir kültürün zihnini meşgul eden soruların anlaşılması gerekmektedir. Çünkü bu yanıtlar, kendi yanıtlarımıza, bize tanıdık gelmeyen diğer yanıtlardan daha çok benzedikleri için değişmez ya da zorunlu olarak daha derin değildirler.

Vico’nun görelilik kavramı Montesquieu’nünkinden daha ileri gitmiştir. Görelilik kavramı, mutlak doğrular ve onların üzerine kurulu mükemmel bir toplumun fikri için sadece pratikte değil, ilkesel olarak da yıkıcı olmuştur. Ne var ki Vico pek az okunmuştur; hatta *New Science* eseri yazıldıktan bir asır sonra Michelet tarafından canlandırılmasından önceki etkisi ise hâlâ belirsizdir.

Vico, çağının dayandığı Aydınlanma’nın temel direklerini sarsmak istediye, Königsberg’li din bilimci ve filozof J. G. Hamann onları yıkmak istedi. Hamann aşırı dindar ve insan ruhunun Tanrı ile doğrudan ilişkisi üzerine kurulu, keskin biçimde anti-rasyonel, duygusal aşırılığa açık, ahlâki zorunluluğun ve katı öz-disiplinin acımasız talepleriyle örülü, tüm Lutheryen mezheplerinin en içe bakışçı mezhebinin

bir üyesi olarak yetişti. Büyük Frederik'in, 18. yüzyılın ortalarında, eyaletlerinin en geri kalmış olan Doğu Prusya'ya Fransız kültürü ile ekonomik, sosyal ve askeri rasyonalizasyonu getirme girişimi, aynı zamanda Herder ve Kant gibi filozofları mümkün kılmış, bu dindar, yarı feodal, geleneksel Protestan toplumunda ise olağandışı şiddette tepkilere yol açmıştır. Hamann başta bir Aydınlanma havarisi idi, ancak derin ruhsal bir krizin ardından hareketin karşı tarafına geçti ve oldukça kişisel, abartılı biçimde kinayeli, çarpıtılmış, kasıtlı muğlak bir üslup ile Fransız zevk ve düşüncesinin yumuşak yapaylığı, açıklığı ve abartılı zarafetiyle, polemige dayalı bir dizi saldırı yazıları yayımladı. Hamann'ın tezleri her hakikatin genel değil özel olduğu kanaatine dayanmaktaydı: Akıl herhangi bir şeyin varlığını göstermekte yetersizdir ve gerçekte hiçbir şeyin karşılık bulmadığı modellerin içindeki verileri sınıflandırma ve düzenleme yolunda sadece bir araçtır; anlamak, insanlarla ya da Tanrı'yla ilişki kurmaktır.

Ona göre evren, tıpkı daha eski Alman mistik geleneğinde olduğu gibi, bir dil türüdür. Şeyler, bitkiler, hayvanlar bizzat Tanrı'nın yarattıkları ile kurduğu iletişimdeki sembollerdir. Her şey inanç temeline dayalıdır; inanç, tıpkı duyular gibi gerçeklikle tanışma yolunda bir uzuv kadar temeldir. İncil'i okumak, insana konuştuğu dili anlama lütfunu vermiş olan Tanrı'nın sesini duymaktır. Bazı insanlar, Tanrı'nın evrene bakışını, kısacası İncil'in vahiyleri ile Kilise'nin aziz ve babalarının oluşturduğu kitabını anlamada Tanrı vergisi bir yetenekle donatılmışlardır. Sadece bir kişi ya da nesneye duyulan sevgi, herhangi bir şeyin gerçek doğasını gözler önüne serebilir. Formülleri, genel önermeleri, bilimin soyutlamalarını, geniş kavramlar ve kategoriler sistemini ve gerçeğe yakın olmak için fazla genel olan sembolleri sevmek mümkün değildir, ki bunların etkisi altındaki Fransız Aydınlanmacıları kendilerini somut gerçekliğe ve özellikle duyular tarafından elde edilen doğrudan bir öğrenmenin sağladığı gerçek deneyime hapsedmişlerdir.

Hamann, Hume'un her bilgi ve inancın, son tahlilde doğrudan algıyla elde edilen veri ile öğrenmeye dayalı olduğunu vurgulayan ve gerçekliğe doğru a priori bir yol olduğunu savunan akılcı(rasyonel) id-

diayı başarılı bir biçimde yıkmasıyla iftihar eder. Hume, haklı olarak, varlığına inanmadığı bir yumurtayı yiyemediği ya da bir bardak suyu içemediğini varsayar. İnancın verisi, ki Hamann buna iman demeyi tercih eder, havada kalmakta ve en az tatma veya başka bir duyu kadar kanıta ihtiyaç duymaktadır. Doğru bilgi, bireysel varlıkların doğrudan algılarıdır ve kavramlar, ne kadar özgül olurlarsa olsunlar, asla bireysel deneyimin yoğunluğuna erişemezler. “Individuum est ineffabile”¹ (Birey tarif edilemez) diye yazmıştır Goethe Lavater’e, o derinden hayran olduğu Hamann’ın anısına. Bilimler pratik meseleler için kullanılabilir, ancak hiçbir kavramlar silsilesi, bir insanın, bir sanat eserinin, hareketlerin, sembollerin, tarzın, ruhsal özün, bir akımın, bir kültürün ya da kişi ile her yerde konuşacak olan Tanrı’nın kavrayışını sağlayamaz. Gerçek olan bireyseldir, başka bir deyişle gerçek olan, tüm genellemeci bilimlerin kaydetmeye uğraştıkları gibi diğer şeylerle, olaylarla, düşüncelerle olan ortaklıktan değil, onlarla olan farklılıkları ve kişinin eşsizliğinden doğar.

‘Yalnızca tutku’ demiştir Hamann, ‘soyutlamalar ve varsayımlara eller, ayaklar ve kanatlar verebilir.’² Tanrı bizimle şiirsel sözlerle konuşur, bilge için soyutlamalar halinde değil, duyulara hitap eder, dolayısıyla başkasıyla konuşan, söyleyecek şeyi olan herkes aynı şeyi yapmalıdır.

Hamann kuramlar ya da dış dünya ile ilgili spekülasyonlarla pek az ilgilenmiştir. O yalnızca, bireyin gizli kişisel hayatını, dolayısıyla da sanatı, dinsel deneyimi, duyuları, kişisel ilişkileri önemsemiş ve bilimsel aklın analitik doğrularının bunları anlamsız şifrelere indirgelediğine inanmıştır. Tanrı bir şairdir, bir matematikçi değil. Bize gerçek şeylerin yerine kavramlar sunan Kant gibi dışiler “maddenin manevi-yata olan nefretini”³ taşımaktadır. Bilim adamları sistemler icat ederler, filozoflar gerçekliği yapay modeller halinde yeniden düzenler, göz-

1 Lavater’e mektup, c. 20 Eylül 1780: s.325, satır 7, *Goethes Briefe* (Hamburg, 1962-7), cilt I.

2 Johann Georg Hamann, *Sämtliche Werke*, der. Joseph Nadler (Viyana, 1949- 57) (bu denemede daha ilerde *Werke*), cilt 2, s.208, satır 20.

3 A.g.e., cilt 3, s.285, satır 15.

lerini gerçekliğe kapar ve hayal kurarlar. *Veri* size verildiği halde, neden *kurguya* ihtiyaç duyarsınız?⁴ Sistemler adeta ruhun hapishaneleridir ve yalnızca bilgi alanında bir bozulmaya değil, yaşayan dünyanın çeşitliliğini, insanların düzensiz, asimetrik özel hayatlarını yok sayan ve aslında gerçek dünyayı oluşturan beden ve ruh birliği ile ilgisi olmayan ideolojik saçmalıklar uğruna, onları benzer olmaya zorlayan kurallar ile oluşmuş muazzam bürokratik makinelerin yaratılmasına yol açar. Evrenselliği, yanılmazlığı, kibirli iddiaları, kesinliği, açıklığıyla bu kadar övülen akıl nedir?⁵ Yoksa akıl bir “ens rationis”,⁶ içi ilahi sıfatlarla doldurulmuş bir kukla mı?

Yalnızca tarih, somut hakikati teslim edebilir ve özellikle şairler, tutkunun dili ile kendi dünyalarını betimlemiş ve hayal gücüne ilham vermişlerdir. İnsanlık bilgisinin ve mutluluğunun tüm hazinesi imgelerde saklıdır;⁷ bundan dolayıdır ki ilkel insanın duyusal ve hayali dili şiirsel ve akıldışıdır. Şiir insanoglunun ana dilidir ve bu yüzden bahçecilik tarımdan, resim yazıdan, şarkı tekrar etmekten, atasözleri akılcı hükümlerden, takas ticaretten eskidir.⁸ Özgünlük, deha, doğrudan ifade, İncil ya da Shakespeare’in tarzını, dünyanın canlılığını amacı iskeleti meydana çıkarmaktan ibaret olan analitik bilim gerçekleştirmez.

Hamann, akılcılığı ve bilimselliği, analizi kullanarak gerçeği tahrif ettiği için suçlayan düşünürler arasında ilk sırayı alır. Onu Shaftesbury, Young ve Burke’un anti-entellektüel tenkitlerinden etkilenmiş, Herder, Jacobi, Möser takip etmiş ve bu düşünürler de birçok romantik yazara esin kaynağı olmuşlardır. Bu duruşun en edebi temsilcisi, Bergson tarafından coşkun bir biçimde yeniden üretilen Schelling’dir. O, gerçekliğin matematiğin ve doğa bilimlerinin durağan mecazlarıyla yanlış ifade edildiğini düşünen anti-rasyonel düşünürlerin babasıdır.

4 Johann Georg Hamann, *Briefweche*, der. Walther Ziesemer ve Arthur Henkel (Wiesbaden and Frankfurt, 1955-79), cilt 6, s.331, satır 22.

5 *Werke*, cilt 3, s.225, satır 3.

6 Skolastisizmde, insan bilgisinin nesnesi olsa da imkânsız şeyi anlatan terim; yuvarlak üçgen gibi – der. notu.

7 *A.g.e.*, cilt 2, s.197, satır 22.

8 *A.g.e.*, satır 15.

Ayrıştırmak cinayettir sözü, Hamann'ın tutkulu müjdecisi olduğu ko-
ca bir on dokuzuncu yüzyıl hareketinin romantik ilanıdır. Bilimsel ay-
rıştırma siyasi, soğuk bir insaniyetsizliğe, çok bilen ancak az anlayan,
Büyük Frederick tarafından, tutkulu ve şiirsel Almanlar'ı bağlayan
Fransız deli gömleğine neden olacaktı. Alman düşüncesinin baş düş-
manı, Herder'in, insani duygu yerine çürütücü bir akla sahip, bunak
bir çocuk olarak addettiği Voltaire'dir.⁹

Rousseau'nun, "Sturm und Drang" olarak adlandırılan bu ha-
rekete etkisi özellikle ilk yazılarında derindir. Rousseau'nun, dolaysız
vizyon ve doğal duygu için yaptığı heyecanlı savunular; medeniyetin,
insanları doğalarında bulunan doğru amaç ve ihtiyaçlara uymamaya
zorlayan yapay toplumsal rolleri açıkça suçlaması, daha ilkel ve spon-
tane toplumları idealleştirmesi, doğal bir kendini ifade ile insanları
saygınlık ve özgürlükten yoksun bırakan, ayrıcalığı, gücü ve keyfi teh-
didi, diğer taraftan da dalkavukluğu ve dolayısıyla tüm insan ilişkile-
rini bozan toplumsal bölünme ve gelenek ile arasındaki tezatlık Ha-
mann ve takipçilerinin ilgisini çekmiştir.

Ancak Rousseau bile onların gözünde yeterince ileri gidememiş-
tir. Her şeye rağmen, Rousseau, tüm insanlığın okuyabileceği, zaman
kavramı olmayan bir doğrular bütününe inanmıştır; zira bu doğrular
bronzdan daha dayanıklı harfler halinde insanların kalplerine kazın-
mış ve dolayısıyla doğa yasası otoritesi büyük, boş bir soyutlama ha-
line getirmişlerdir. Hamann ve takipçilerine göre, tüm kural ve kaide-
ler ölümcüldür; kurallar günlük hayatın idaresi için gerekli olabilirler,
ancak bugüne kadar onları izleyerek büyük hiçbir şey başarılmamıştır.
İngiliz eleştirmenler, özgünlüğün, kuralları ihlal ederek ve her yaratıcı
eylem ile her aydınlatıcı iç görünün de despot kanun koyucuların ku-
rallarını yok sayarak gerçekleştirebileceğini varsayarken haklılardı.

Kurallar, Vesta'nın hizmetine mahsus bakirelerdir; onların ırzına
geçilmedikçe çıkış noktası bulunamayacaktır. Doğa vahşi fanteziye
açıktır ve onu, zayıf filozofların dar akılcı kategorilerine hapsedmek ço-

9 Herder's *sämtliche Werke*, der. Bernhard Suphan (Berlin, 1877-1913), cilt 5, s.583.

cukça haddini bilmezlikten başka bir şey değildir. Doğa vahşi bir dans-tır ve sözde pratik insanlar, gerçeğe gözleri kapalı uyurgezerler gibidir-ler, şayet gerçeği olduğu haliyle görebilseler, akıllarını kaçırabilirlerdi.

Dil, toplumların ve insanların tarihsel yaşamının doğrudan ifa-desidir: “Her mahkemenin, her okulun, her mesleğin, her kuruluşun, her mezhebin kendine ait bir dili vardır.”¹⁰ Biz bu dilin anlam dünya-sının içine kurallar veya hiçbir şeyi açmayan hayali evrensel anahtar-larla değil, bir sevgiliye duyulan tutkuyla girebiliriz.¹¹

Fransız *filozoflar* ve İngiliz takipçileri, bize insanın sadece zevk ve acıdan kaçma arayışında olduğunu söylerler, ancak bu saçmadır. İn-sanlar yaşama, yaratma, sevmeye, nefret etme, yeme, içme, ibadet etme, feda etme, anlama arayışındadırlar ve bu arayış insanların kontrolün-de değildir. Hayat eylemdir. Bu hakikat yalnızca, kendilerine içerden bakan, aşırı dindarlığın (pietism) büyük kurucularının –Spencer, Francke, Bengel– bize öğrettiği üzere ‘öz-bilginin cehenneme inmesi-ni’¹² [*Höllenfahrt*] yaşayanlar tarafından bilinebilir. Bir insan kendini, hayatın dokunuşlarından ve bireysellikten yoksun bırakan, gayri şah-si bilimsel düşüncenin kuşatmasından kurtarmadığı sürece, kendini ya da diğerlerini, veya nasıl ya da neden şu an olduğumuz gibi olduğumu-zu anlayamaz.

Hamann içgörü şimşekleriyle konuşurken, öğrencisi Herder, in-sanın doğasını ve tarihteki deneyimini açıklamak üzere tutarlı bir sis-tem inşa etmeye girişmiştir. Herder doğa bilimleri ile yakından ilgilen-miş ve özellikle biyoloji ve fizyoloji alanındaki bulgulardan faydalan-mış ve fanatik Hamann’ın yaptıklarından çok Fransızlara hak vermiş-tir. Herder’in öğretisinin, ilham verdiği düşünce akımlarının dokusuna girmiş bu kısım, kasıtlı biçimde Fransız Aydınlanması’nın sosyolojik varsayımlarına karşı tasarlanmıştır. Herhangi bir şeyi anlamak, onu kendi bireyselliği ve gelişimi içinde anlamaktan geçer ve bu da dünya görüşü bir sanatsal geleneğin bireysel özelliğini, bir edebiyatı, bir sos-

¹⁰ Hamann, *Werke*, cilt 2, s.172, satır 21.

¹¹ A.g.e., s.171, satır 15.

¹² A.g.e., s.164, satır 17.

yal örgütü, bir halkı, bir kültürü, tarihin bir dönemini “içinden hissedilme” (Einfühlung) yetisi gerektirir. Bireylerin eylemlerini anlamak için, yalnızca onların fikirleri, eylemleri ve alışkanlıklarının anlaşılabilirleceği anlamda, toplumun ‘organik’ yapısını anlamalıyız. Tıpkı Vico gibi, Herder de bir dini, bir sanat eserini, bir ulusal özelliği anlamak için, onun yaşam alanının eşsiz koşullarının içine girilmesi gerektiğine inanmıştır: Kuzey Denizi’nin dalgalarında sallananlar (tıpkı Batı’ya yolculuğunda Herder’in de başına geldiği gibi) eski ozanların (Skalds) şarkılarını bütünüyle anlayabilirler ama doğanın gücüyle savaşmış merhametsiz kuzeyli gemicileri hiç görmemiş olanlar ise bu şarkıları anlamazlar. İncil yalnızca, Yahudi tepelerindeki ilkel çobanların deneyimini yaşama girişiminde bulunanlar tarafından anlaşılabilir. Kültürel bütünlere, tüm gelenek miraslarına, Paris’li hakemlerinin tarafından koyduğu ve evrensel geçerlilik iddiasında bulunan bir takım dogmatik kurallara göre değer biçmek körlüktür. Her kültür kendi ‘ağırlık merkezine’ (*Schwerpunkt*) sahiptir ve biz bunu kavramadığımız sürece kültürün kişiliğini veya değerini anlayamayız. Buradan, Herder’in eşsiz katkıları bulunan ilkel kültürlerin korunması hakkında duyduğu tutku ve insan ruhunun her ifadesi ve hayal gücünün her eserine duyduğu aşk ortaya çıkar. Sanat, ahlâk, örf, din, ulusal yaşam çok eski gelenegin içinde yetişir ve bütünleşmiş, ortak hayat yaşayan tüm toplumlar tarafından meydana getirilirler. Ortak deneyime bir yanıt niteliğinde olan, ortak hayalin tekil ifadelerinin içinde ve arasındaki sınır ile bölümler, daha geç bir çağın ruhsuz ve dogmatik ukalaları tarafından yapılmış yapay ve kategorileşmelerden başka bir şey değildir.

Peki, şarkıların, destanların, mitlerin tapınakların, insana özgü *adetlerin*, giysilerin ve dilin yaratıcıları kimlerdir? İnsanların ta kendisi, oldukları ve yaptıkları her şeyin içine sel gibi boşalan bütün bir ruh. Hiçbir şey bir kültürel mirası yok saymak veya çiğneyip geçmekten daha barbarca olamaz. Bu nedenle, Herder, yerli medeniyetleri ezdiği için Romalıları veya (kendisi Lutherci bir rahip olmasına rağmen) Baltıları zorla vaftiz ederek, onları doğal geleneklerine yabancılaştırmış, Hıristiyan bir kalıba girmeye zorladığı için Kilise’yi; yerli kültürleri, kendi-

lerine ait olmayan ve geleceklerini sekteye uğratmaktan başka bir işe yaramayan, yabancı sosyal sistemlerin, dinlerin, eğitim biçimlerinin dayatılması suretiyle acımasızca yok edilen Hintlilere ve Asya'nın diğer yerlilerine bunu yaptıkları için İngiliz misyonerleri kınamıştır. Herder milliyetçi değildi: Farklı kültürlerin, büyük insanlık bahçesindeki barışsever çiçekler gibi yan yana, verimli bir şekilde yeşerebileceği ve yeşermesi gerektiğine inanmıştır. Ne var ki, milliyetçilik tohumları, içi boş kozmopolitanlık ve evrenselliğe (ki Fransızları böyle suçlamıştır) yaptığı hiddetli saldırılarda bariz biçimde mevcut olup, Herder'in 19. yüzyıl havarileri arasında yeşermiştir.

Herder, Avusturya-Macaristan, Türk ve Rus İmparatorlukları tarafından baskı görmüş milletler içinde kültürel milliyetçiliğe ve her ne kadar nefret etse de, Almanya ve Avusturya'da ve bulaşıcı bir tepki zinciriyle başka ülkelerde siyasal milliyetçiliğe esin kaynağı olmuştur. Daha sonra Paris'te moda haline gelmiş, ilerlemenin mutlak ölçütünü reddetmiştir: Hiçbir kültür bir diğerine ulaşma yolunda bir araç olamaz, her insan başarısı, her insan toplumu kendi iç ölçüleri bağlamında değerlendirilmelidir. Hayatının geç yıllarında, içerisinde insanlığın bütününün muğlak bir ifadeyle, tüm insanları, tüm sanatları ve tüm bilimlerini kucaklayan ortak bir *Humanitat*'a doğru geliştiği şeklinde temsil edildiği bir tarih kuramı geliştirme girişiminde bulunması gerçeğine karşın, hayatının erken döneminde, her bir kültürün sahip olduğu bireysel öz ve tat için duyduğu görece tutku, Avrupalı hayal gücünü daha fazla etkilemiştir. Voltaire, Diderot, Helvétius, Holbach ve Condorcet'e göre bir ulusun ya da bir diğerinin en zengin çiçeklenmesini temsil ettiği tek bir evrensel medeniyet vardır. Herder'e göre, karşılaştırılamayan kültürlerin çoğulluğu söz konusudur. Belirli bir topluluğa ait olmak, üyelerin birbirine ortak dilin, tarihsel hafızanın, alışkanlığın, geleneğin ve duygunun bağlarıyla bağlı olması; yemek, içmek, güvenlik veya üremek kadar doğal ve temel insani ihtiyaçlardandır. Bir ulus bir diğerinin kurumlarını anlayabilir ve onlarla kendini özdeşleştirebilir, zira kendisinin olanın kendisine ne anlam ifade ettiğini bilir. Kozmopolitancılık, insanı en insan, en kendi yapan her şeyin yayılmasıdır. Dolayısıyla Herder, sa-

dece mekanik, nedensel etmenleri veya bazen bilge, erdemli ve özgeci, bazen de bencil, yozlaşmış, aptal veya kötü kralların, yasa koyucular ve komutanların keyfi iktidarlarından başka bir şey anlamayan, bilimsel kafalı Fransız *filozofları* (Herder bu filozoflar arasında yalnızca, hayal gücü olan ve içgörülerle dolu yazılarıyla Diderot'ya gerçek bir yakınlık duymuş, O'nu bu filozofların dışında tutmuştur) tarafından kullanılmış insanoğlunun sahte mekanik modeline saldırmıştır.

Ancak insanları biçimlendiren güçler daha karmaşıktır ve çağdan çağa, kültürden kültüre değişir, ancak bunlar hazır formüller içinde tutulamazlar. “Ne zaman tüm bir ulusun veya dönemin birkaç kısa kelimeyle karakterize edildiğini duysam ürperirim, çünkü farklılıkların çeşitliliği ‘ulus’ veya ‘Ortaçağ’ veya ‘eski ve modern zamanlar’ gibi kelimeler tarafından yok edilmiştir.”¹³ Almanlar yalnız Almanların arasında, Yahudiler ise ancak eski Filistin toprağına döndüklerinde yaratıcı olabilirler. Köklerinden zorla ayrılanlar, şayet hayatta kalacak olurlarsa, yabancı bir çevrede solup giderler: Avrupalılar Amerika’da erdemlerini kaybederler, İzlandalılar ise Danimarka’da yozlaşırlar. Bir toplumun bir diğerine olan spontane etkilerinin aksine, modellerin taklidi, yapaylığa, yavan bir taklitçiliğe ve düzeysiz bir sanat ve yaşama yol açar. Almanlar, değersiz Fransızlar değil, Alman olmalıydılar. Yaşam, kendi diline, geleneğine, yerel duygularına bağlı kalmakta yatar; tektiplilik ölümdür. Bilim temelli bilgi ağacı, yaşam ağacını öldürür.

Herder’in çağdaşı, ilk tarih sosyoloğu ve Batı Almanya’da, kendi bölgesi olan Osnabrück’ün eski yaşamı hakkında yazan Justus Möser, her çağın kendi tarzı, her savaşın kendi düzeni, devlet meselelerinin özel bir düzeni, giyim tarzları ve usullerin din ve bilimle bağlantılı olduğunu ve *Zeitstil* ile *Volksstil* kavramlarının her şeyi kapsadıkları ve şu ya da bu kurumun yerel bir nedenden ötürü evrensel olmadığını ve olamayacağını söylemiştir.¹⁴ Möser, toplumların ve kişilerin, ana-

¹³ A.g.e. (s.252 yukarıda not I), cilt 18, s.56.

¹⁴ Bkz. daha sonra *Von Deutscher Art und Kunst* (1173) de Herder ve diğerleri tarafından ‘Deutsche Geschichte’ olarak yeniden basılan *Osnabrückische Geschichte*’deki (1768) önsöz: özellikle, Edna Purdie’in son basımında, s.157, (Oxford, 1924).

litik kimyagerler tarzında maddeyi maddeden soyutlayarak değil, yalnızca toplam bir izlenim aracılığıyla anlaşılabilceği iddiasında bulunmuştur. Onun deyişiyse, bu soyutlamayla Voltaire, bir Alman köyünde uygulanan bir yasaya, bir başka köy tarafından karşı çıkıldığı gerçeğini önemsemediği için durumu kavrayamaz. İşte böyle eski ve kırılmaz geleneklerin üzerine kurulu bu zengin çeşitlilik yüzündendir ki 16. Louis veya Büyük Frederik'inki gibi tek tip tiranlıklardan kaçınılmış; böylece özgürlükler korunmuştur.

Her ne kadar etkileri doğrudan olmasa da, bunlar toplumsal yaşamın organik biçimlerinin değerini savunan Burke ve başka geç birçok romantik, vitalistik, sezgici, hem muhafazakâr hem sosyalist akıl karşıtı yazarların eserlerinde duyulan tınılardır. Burke'ün, Fransız devrimcilerinin ilkelerine yaptığı meşhur saldırılar, toplumu yalnızca sözleşme yükümlülükleriyle bağlamış ticari bir şirket olarak gören faydacı modelin veya karşılıklı menfaat ve güç arayışından daha fazlasını ifade eden; karşılıklı sevgi, bağlılık, ortak tarih, duygu ve bakış açısına dayanarak bir aile, bir kabile, bir ulus, bir hareket, bir insan topluluğunu oluşturan analiz edilemez ilişkilere kör ve sağır kalan lafazanlar, ekonomist ve hesapçıların¹⁵ dünyasına karşıt olarak, insanları tarihsel ve kutsal bir bütünlüğe doğru birleştiren bağlara yapılan çağrı üzerine kurulmuştur. 18. yüzyılın son yarısında, özgül dini inançlarla bağlantılı olsun olmasın, bireyselin, belirsizin, özgülün (*das Eigentümliche*) değerinin altını çizen ve eski, tarihsel kök ve adetler ile kurnaz muhakemecilerin safsatalarıyla yozlaşmamış, basit ve güçlü köylülerin erdemine gönderme yapan akıl dışı etmenler üzerindeki bu vurgu, muhafazakâr ve gerici imalar içerir. Bu öğretiler, siyasal zorlamaya, imparatorluklara, siyasal otoriteye ve dayatılmış örgütlerin tüm biçimlerine keskin bir nefret duyan, coşkulu popülist Herder, Hannover'li ılımlı muhafazakâr Möser, siyasetle tümünden ilgisiz Lavater, farklı bir gelecekte yetişmiş, Kilise, Devlet ve tarihin kutsadığı seçkin ve aristokrat-

15 Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France* (1790): s.127, *The Writings and Speeches of Edmund Burke*, der. Paul Langford (Oxford, 1981), cilt 8, *The French Revolution*, der. L. G. Mitchell (1989).

lara saygılı Burke tarafından, evrensel ahlâk ve entellektüel idealler adına yapılmış, toplumun akılcı biçimde yeniden örgütlenmesi girişimlerine açıkça bir direnç oluşturmaktadır.

Aynı zamanda, bilimsel uzmanlığa duyulan nefret, William Blake'in, genç Schiller'in ve Doğu Avrupa'daki popülist yazarların eserlerindeki radikal protestoya esin kaynağı olmuştur. Her şeyin ötesinde, 18. yüzyılın üçte ikilik diliminde, Almanya'daki edebi akıma katkıda bulunmuştur: *Sturm und Drang*'daki Lenz, Klinger, Gertensberg ve Leisewitz gibi kimi liderlerin oyunları, örgütlenmiş sosyal ve siyasal yaşamın her biçimine karşı bir patlama teşkil etmektedir. Onları tahrik eden şey, Alman orta sınıfının boğucu cahilliği veya Alman prenslerinin, küçük ve kasvetli mahkemelerindeki acımasız adaletsizlikleri olabilir; ancak eşit şiddette saldırdıkları Fransa, İngiltere ve İtalyan ilerlemeci düşünürleri tarafından savunulan, yaşamın düzenlenmesinin aklın ve bilimsel bilginin ilkeleri tarafından yapılması idi. Lenz doğayı, yaşamın bütünlüğünü tecrübe etmek isteyecek, duygu ve mizaç insanının kendini içine atacağı vahşi bir girdap olarak görür. O, Schubarth ve Leisewitz'e göre sanat ve özelde edebiyatın geleneksel biçimlerinin kabulünü "ertelenmiş ölüm" olarak değerlendiren iddianın tutkulu biçimleridir.¹⁶ Hiçbir şey, tüm *Sturm und Drang* hareketinde, Herder'in 'Ben burada düşünmek için değil, varolmak, hissetmek yaşamak için varım!'¹⁷ ya da 'Kalp! Sıcaklık! Kan! İnsanlık! Hayat!'¹⁸ feryadından daha özgün olamaz.

Fransız muhakemesi soluk ve hayalet gibidir. Bu düşünce, Goethe'nin, 1770'lerde, Herder'in rehberliğinde Strasbourg'a yaptığı ziyarette rastladığı ve ona göre Augustine çağı eleştirmeninin hiçbir şey anlamadığı, Ortaçağ Alman ruhunun en asil ifadelerinden biri olan ve muhteşem, tükenmek bilmeyen zengin bir canlılığa sahip Gotik kated-

¹⁶ J. M. R. Lenz, 'Übr Götz von Berlichingen': s.638, Jakob Michael Reinhold Lenz, *Werke und Briefe in Drei Bänden*, der. Sigrid Damm (Münih/Viyana, 1987), cilt 2.

¹⁷ A.g.e. (s.252 yukarıda, not I), cilt 29, s.366.

¹⁸ A.g.e., cilt 5, s.538.

rali ile hiçbir ilişki içermeyen Holbach'ın tiksindirici, kasvetli ve ölü¹⁹ olarak betimlenen eseri *Système de la Nature*'e olan tepkisine esin kaynağı olmuştur.

Heinse, *Ardingello und die glückseligen Inseln* fantezisinde, baş karakterlerini "Gotik" yoğunluktan daha fazla kanlı ve vahşi bir deneyimden sonra, kişisel ilişkilerde tam bir özgürlüğün olduğu, tüm kural ve geleneklerin nihayet rüzgara karıştığı, anarşist komünist bir toplumda insanın kendini en sonunda yüce, yaratıcı bir sanatçı olarak gerçekleştirebileceği bir adaya gönderir. Bu eserin esin kaynağı, Marquis de Sade'in çağdaş erotik fantezilerine benzer, bilimsel veya siyasal aklın ya da dini, kralcı, cumhuriyetçi, despotik, demokratik otoritenin dayattığı kural ve yasalardan kaçma arzusunu temsil eden şiddetli ve radikal bir bireyseldir.

Tuhaf bir çelişkidir ki, romantik olmayan, akılcı Kant, hayatı boyunca *Schwarmerei*'in tüm biçimlerine duyduğu nefrete karşın, öğretilerinden en az birinin abartı ve tahrifiyle, dizginlenemez bir bireyseldiğin babalarından biri haline gelmiştir. Kant'ın ahlâki öğretileri, determinizmin ahlâk ile uyumlu olamayacağı gerçeğini vurgulamıştır, zira gerçekleştirip gerçekleştirmemekte özgür olan hakiki eylem sahipleri, yalnız yaptıkları için övülebilir ya da suçlanabilirler. Madem ki sorumluluk seçme gücünü gerektirir, o halde özgürce seçemeyenler ahlâki olarak çiçek veya taşlardan daha fazla sorumlu değildir. Bu nedenledir ki, Kant ahlâki bir özerklik kültüne ön ayak olmuştur; buna göre, gerektiğinde eğilime karşı, kontrolleri ötesindeki fiziksel, fizyolojik ve duygu, arzu, alışkanlık gibi psikolojik etmenlerin kaçınılmaz, tesadüfi baskısı ile değil, özgürce benimsenmiş ilkeler tarafından yönlendirilen, ahlâki irade ile alınan kararlardan doğan eylemlerin sahipleri ile tabi olmayanlar gerçek anlamda özgür veya ahlâki aktörler sayılabilirler. Kant, *Émile*'in dördüncü kitabında, özellikle "Savoyard papazının iman edişinde", kişiden, maddi doğanın edilgenliğinin aksine, etken bir varlık ve günahkâr çağrılara direnebilmesinde onu özgür kılan

19 *Dichtung und Wahrheit*, kitap II: s.68, satır 17, *Goethes Werke* (Weimar, 1887-1919), cilt 28.

iradenin sahibi şeklinde söz etmiş olan Rousseau'ya derin bir borç duyar. “Günahlarımla bir köle, pişmanlıklarım ile özgürüm”; bilinç olarak bilinen ve Rousseau'ya göre akıldan daha güçlü olan ve ona karşı savaşan etkin irade, insanın iyi olanı seçmesini mümkün kılar, dolayısıyla insan gerektiği takdirde bedenın yasasına karşı hareket eder ve kendini mutluluğa değer kılar.²⁰ Ancak nedensel akış tarafından belirlenmemiş bir yeti olarak iradenin bu öğretisi, Helvétius ve Condillac'ın duyusalci pozitivizmine karşı yöneltilmiş olup, Kant'ın özgür ahlâk iradesi ile yakınlık taşımaktadır. Şeyleri olduğu kadar kişileri de yöneten doğa yasasının çerçevesini bir kenara itmeyip, insanlara aynı değişmezlikte evrensel amaçları öğütler.

İnsanın bir türlü kaçamadığı aklın kategorilerinin, önceden tayin edilmiş kanallarının içinde işleyen düşünsel tefekkür ve algı pahasına iradeye yapılan bu vurgu, doğayla uyumlu bir birlikten çok, ona karşı koyan, doğal eğilimin üstesinden gelen ve şeylerden ya da insanlardan gelen baskıya Prometheusçu bir direnişe dönüşen Alman ahlâki özgürlük anlayışına derin bir şekilde girmiştir. Bu özgürlük anlayışı, “anlamak bilginin rasyonel gerekliliğini gösterir” görüşünü kabul etmektir öğretisinin reddine yol açar, dolayısıyla da bilgi insana, en akıldışı halinde, salt engeller olarak görünür. Gerçekle uzlaşmaya karşı romantik anlayış, insan fikirlerini hiç umursamayan kör doğanın güçlerine ve günümüzün baskıcı kurumlarında somutlaştırılmış otorite ve geleneğin biriktirilmiş ağırlığına –eleştirilmemiş geçmişin ağır yükü– karşı bazı zamanlar trajik yenilgilerle sonuçlanmış, ateşkesiz savaşın lehinde olmuştur. Nitekim Blake'in, Newton ve Locke'u büyük düşmanlar olarak addetmesi, onları, özgür insan ruhunu sıkıştıran, entellektüel makinelere hapsedmekle suçlamasından dolayıdır.

Blake, “Serçe kafese girince / Gökyüzü hiddetlenir”²¹ dediği zaman, kafes, özgür, engellerinden arınmış insan ruhunu ezen Newtoncu fizikten başka bir şey değildir. ‘Sanat Yaşamın Ağacıdır... Bilim Ölü-

²⁰ A.g.e. (s.195 üstte, not 2), kitap 4, s.584-6.

²¹ ‘Auguries of Innocence’, satır 5: s.1312, *William Blake's Writings*, der. G. E. Bentley, Jr (Oxford, 1978), cilt 2.

mün Ağacıdır';²² Locke, Newton ve Fransız akılcıları, ihtiyatlı ve pragmatik saygınlığın saltanatı ile Pitt'in polisi, ona göre aynı kabusun parçalarıydı. Schiller'in, 1781'de yazılmış ilk oyunu *Die Räuber*'de, başa-rısızlık, suç, ölümle biten, trajik kahraman Karl Moor'un şiddet dolu protestosundaki gibi, yalnızca bilgiyle insan doğasını ya da toplumsal koşulları daha iyi anlamakla önlenemeyecek bir şey var; bilgi yeterli değildir. İnsanların ne istediğini doğru bir şekilde keşfedebildiğimiz ve o isteklerin en iyi şekilde ve sürekli tatmini için gerekli teknik araç ve davranış kuralları temin edebildiğimiz ve tam da bunun bilgelik, erdem ve mutlulukla sonuçlandığı Aydınlanmacı öğreti, Karl Moor'un, çevresinin fikirlerini reddeden gururlu ve fırtınalı ruhuyla uyuşmamakta ve reformist kademelik ve önceki neslin, örneğin *Aufklärung* tarafından savunulan rasyonel örgütlenmeye inanış ile yatıştırılamayacaktır. 'Kanun, kartalın uçuşunu kaplumbağanın yürüyüşüne indirgemıştır.'²³ İnsan doğası artık ilkesel olarak, doğa dünyasıyla uyum içinde olma yetisine sahip olarak algılanmamaktadır: Schiller'e göre, ruh ile doğa arasında Rousseaucu bir ölümcül kırılma meydana gelmiştir ve insanlıkta, sanatın intikamını almaya uğraştığı ancak tam olarak iyileşemeyeceğini bildiği bir yara açılmıştır.

Hamann'dan derin biçimde etkilenmiş, mistik bir metafizikçi olan Jacobi, ruh ve zihnin taleplerini uzlaştıramamıştır: 'Işık kalbimde: Ne zaman onu zihnime taşımaya kalksam kaçıp gidiyor.'²⁴ Spinoza, O'na göre, Platon'dan beri, evrenin akılcı vizyonun en büyük ustasıdır. Ancak bu, Jacobi için, yaşarken ölmek demektir: Ruhun, zihnin soğuk dünyasındaki kimsesizliği ile birlikte sadece kendini imana teslim etmesi ile Tanrı'nın çare bulabileceği hayati soruya yanıt bulamaz. Schelling, evreni, sadece hayal gücü olan dahi insanların (şair, filozof, ilahiyatçı, devlet adamı) sezgisel güçlerle kavrayabilecekleri, ilkel ve akılcı olmayan gücün öz gelişimi olarak betimleyen filozofların içinde

22 'Laocoon', özdeyişler 17, 19: a.g.e., s.665, 666.

23 *Die Räuber*, perde I, sahne 2: s.21, satır 29, *Schillers Werke*, Nationalausgabe (Weimar, 1943), cilt 3.

24 *Friedrich Heinrich Jacobi's Werke* (Leipzig, 1812-25), cilt I, s.367.

belki de en edebi olanıydı. Dahı insan doğanın sorduğu sorulara yanıt verirken, yaşayan bir organizma olan doğa da, dahı insanın sorduğu soruları yanıtlar, çünkü birlikte hareket ederler. Yalnız tahayyül eden içgörü, kime ait olursa olsun –bir sanatçı, bir kahin, bir düşünür– doğa bilimcinin veya siyasetçinin ya da herhangi hayal gücünden yoksun bir deneycinin, salt hesaplayıcı bir zihin ve analitik yetenek ile anlayamayacağı geleceğin genel hatlarının bilincindedir. Bu, çeşitli isimlerle –akıl, anlayış, birincil hayal gücü– ifade edilen özel, sezgisel, ruhsal yeteneğe olan inanç, –ki daima, Aydınlanmanın da tarafını tuttuğu eleştirel analitik zihinden farklılaşmıştır– ile analitik yetenek ya da toplayan, sınıflandıran, deney yapan, parçalara ayıran, tekrar bir araya getiren, tanımlayan, tündengelen ve olasılıkları inşa eden yöntem arasındaki karşıtlık, daha sonraları Fichte, Hegel, Wordsworth, Coleridge, Goethe, Carlyle, Schopenhauer ve 19. yüzyıl akıl-karşıtı düşünürleri ve en sonunda da Bergson ve geç anti-pozitivist okullar tarafından kullanılmış bir basmakalıp haline gelmiştir.

Bu anlayış, her insan eylemini bireysel bir kendini ifade biçimi ve sanatı ve aslında her yaratıcı eylemi, verili olmayan ancak yaratma sürecinde meydana çıkan değerleri gerçekleştirmeye çalışan, bireysel ya da kolektif, bilinçli ya da bilinçsiz eşsiz kişiliğin bir ortaya çıkması olarak gören büyük romantik nehirdeki bir akıntının kaynağıdır. Bu sebepten, doğanın kendisinin önceden tesis ve dikte ettiği, insanların ise onlarla bir bütünlük içinde yaşaması, eylemesi ve yaratması gerektiği kuralları öngören Aydınlanmanın temel öğretisi kuramsal olarak ve uygulamada reddedilmiştir. Örneğin, Joshua Reynolds’a göre, ‘muazzam biçim’, sıradan deneyimin karışıklıklarının ötesinde, dehanın farketme yetisi sağladığı ve emrindeki tüm tekniklerle tuvalinde ya da mermer ve bronzda yeniden üretme arayışında olan sanatçının sonsuz biçim vizyonunu gerçekleştirmesidir. Böyle bir taklit ya da ideal modellerden kopyalama, Fransız klasizmine karşı olan Alman başkaldırı geleneğinden gelenler için hakiki bir yaratma değildir. Yaratma, araçları olduğu kadar amaçları, değerleri olduğu kadar onların somut hallerini yaratmaktır; renklere ya da seslere dönüştürmeyi umduğum viz-

yon benim tarafımdan yaratılmış ve benim için sıradan olan herhangi bir şey, akılcı ya da ideal oldukları için, evrenseli arayan insanların aksine, bana özeldir. Bir sanat eserinin (ya da herhangi bir insan eserinin) nesnel doğa tarafından dikte edilen kurallarla yaratıldığı ve dolayısıyla Boileau ve peder Batteux'nün öğrettiği gibi doğanın tüm uygulamalarını bağladığı fikrini tamamen reddetmiştir. Kurallar orada ya da burada bir yardımcı olabilirler, ne var ki dehanın en küçük kıvılcımı onları yok eder ve deha, yaratıcı olamayan sanatkarların taklit edeceği ve dolayısıyla da asla kendilerine ait hiçbir şeyin sözünü edemeyeceği, kendi biçimini yaratır. Gerçekleştirmeyi istediğim hedefi nesnel olarak güzel, doğru, erdemli ya da kamuoyu tarafından onaylanmış veya çoğunluklar ve gelenek tarafından talep edildiği için değil, bir sanatçı, bir filozof, bir devlet adamı olarak, bana ait olduğu için yaratıyorum. Bu yaratıcı benlik ne olursa olsun, öğretiyeye göre değişir. Kimileri yaratıcı benliği, tıpkı pervanelerin ateşe koştuğu gibi, ölümlülerin peşinde olduğu tanrısal bir ilke, kozmik bir ruh ile özdeşleşen aşkın bir varlık olarak görür; Byron, Hugo ya da romantik yazar ve ressamlar da bu kimliği kendi ölümlü kişilikleriyle özdeşleştirirler. Diğer bir görüş ise yaratıcı benliği, kendilerini öge ya da üyeleri gördükleri kişiler üstü bir "organizma", ulus veya Kilise veya kültür ya da tarihin kendisi ile özdeşleştirir ve kendi ölümlü kişiliklerini, bu sihirli güç karşısında buhardan ibaret sayarlar. Saldırgan milliyetçilik – bir sınıfın, kültürün, ya da bir ırkın veya ilerleme güçlerinin çıkarlarıyla kendini özdeşleştirerek bencil üstünlük hesaplaması ve dünyevi güdüler ya da horgörülen eylemleri bir seferde açıklayan ve haklılaştıran tarihin geleceğe dönük dinamizmi – siyasal ve ahlâki anlayışlar bütününe neyin doğru, iyi ya da güzel olduğunun, nesnel keşif ve yorum yöntemlerinin doğru uygulaması öngören Aydınlanma'nın temel tezlerinin reddine dayanan kendini gerçekleştirme öğretisinin çeşitli ifadeleridir. Saldırgan milliyetçilik en romantik halinde, Descartes ve Galileo'nun başlattığı ve sahip oldukları tüm şüpheli tavırlara rağmen, Montesquieu, Hume, Rousseau veya Kant gibi keskin ayrılıkçıların tamamıyla ve kesin surette kabul ettikleri akılcı ve deneysel yönetime karşı açık bir

savaş beyanıdır. Klasizmin ateşli muhaliflerine göre, değerler bulunmuş değil yapılmış, keşfedilmiş değil yaratılmışlardır; gerçekleştirilmedirler zira her ne kadar hakiki benliğin doğası şu ya da bu metafizik öğretisinde dillendirilse de, onlar benim ya da bizimdir.

Alman romantiklerinin en radikali Novalis veya Tieck, evreni uygun bir takım yöntemlerle betimlenecek ya da incelenecek bir yapı olarak değil, ruh ve doğanın daimi eylemi olarak görür; bu eylemde, deha, ruhun yaşamını en anlamlı biçimiyle geliştiren, ileri eylemi cisimleştiren en bilinçli aktördür. Bir yandan Schelling ve Coleridge bu eylemi sürekli olarak öz mükemmeliyete doğru giden dünya ruhunun öz-bilinçlenmesinin kademeli gelişimi olarak algıarken, diğerleri ise kozmik süreci, insanların kendilerini umutsuzluğa ve çaresizliğe sevkeden hakikatle yüzleşemedikleri için, ödülleri vaadeden dinler biçiminde veya dünyada ne olduğu ve insanların ne yaptığı, ne yapabileceği, veya ne yapması gerektiğine akılcı bir açıklama sağlama iddiasındaki metafizik sistemler; ya da aslında hiçbir anlam ifade etmeyen, kaba gerçeklikten ibaret, amaçsız ve biçimsiz bir devinim olan sürece anlam verme görevini gerçekleştiren bilimsel sistemler şeklinde rahatlatıcı yanılsamalar inşa ederek hedefi olmayan, amaçsız ve anlamsız bir hareket olarak algılanmışlardır. Schopenhauer'un bu öğretisi, Stirner, Nietzsche (bazı hallerinde), Hamann'ın en parlak ve derin öğrencisi Kierkegaard ve modern akıl-karşıtları tarafından daha da ileriye götürülen bencilci anarşizmin uçlarında olduğu kadar, modern varoluşçuluğun ve absürd sanatın gelişiminin köklerinde yatar.

Aydınlanma'nın temel ilkelerinin – yani evrensellik, nesnellik, usçuluk, yaşam veya düşüncenin tüm hakiki sorunlarına sürekli surette çözüm bulmak ve (en az bunun kadar önemli) gözlem ve mantıklı düşünme güçleriyle silahlanmış herhangi bir düşünüre akılcı metotlarla ulaşılabilirlik –reddi, muhafazakâr veya liberal; gerici veya devrimci; hangi sistematik düzene karşı çıkıldığına bağlı olarak çeşitli biçimlerde ortaya çıkar. Fransız Devrimi ya da Napolyoncu örgüt ilkelerini insanın kendini özgür ifadesinde ölümcül engeller olarak gören, Adam Müller, Frederick Schlegel ve bazı durumlarda Coleridge veya Cobbet-

te gibiler, akıl-karşıtlığının muhafazakâr veya gerici biçimlerini benimsemiş ve özlemle bilim öncesi inanç çağları gibi altın bir geçmişe doğru dönmüş –daimi ya da tutarlı olmasa da– sanayileşme ile güç ve otoritenin yeni hiyerarşileri tarafından hayatın modernleşmesi ve mekanikleştirilmesine karşı ruhbani ve aristokrat direnişi destekleme eğiliminde olmuşlardır.

Otoritenin veya hiyerarşik örgütün geleneksel güçlerini toplumsal kuvvetlerin en baskıcısı olanı olarak görenler, örneğin Byron ya da George Sand, ya da romantik olarak adlandırılabilirse Shelley veya Büchner, romantik başkaldırının “sol kanadını” oluşturuyorlardı. Diğerleri ise, kamusal yaşamı ilkesel olarak küçümsediler, kendilerini içselliğin geliştirilmesine adadılar. Tüm örneklerde, akılcı veya bilimsel yöntemlerin uygulanması, faydacı amaçlar veya örgütlenmiş mutluluk adına herhangi bir devlet müdahalesi ya da erkeklerin zorunlu askerlik hizmetiyle yaşamın örgütlenmesi yaşama karşı kaba bir düşman olarak görülmüştür.

Bütün bir Aydınlanma’da ortak olan görüş, Hıristiyanlık’taki insanın doğuştan günahkâr olduğu temel öğretisinin inkârıdır. Aydınlanma’da insanın masum ve iyi ya da ahlâken yansız, eğitim ya da çevre ile değiştirilebilir ya da en kötüsü, büyük ölçüde kusurlu olmasına karşın, elverişli koşullarda akılcı bir eğitim veya Rousseau’nun istediği şekilde toplumun yeniden örgütlenişi ile mümkün olabilecek bir gelişime yetenekli olduğuna inanılmıştır. İnsanın doğuştan günahkâr olduğu inancının bu reddinden dolayı Kilise, maddeciliğe, faydacılığa ve ateizme olan saldırısına rağmen Rousseau’nun *Émile*’inde yargılanmıştır. Maistre, Bonald ve Chateaubriand gibi Fransız karşı-devrimci yazarların yüzyılın dönemecinde, Aydınlanma’nın tümüne yaptıkları kökten saldırıda tek ve en keskin silahları, Pauline ve Augustini öğretisinin güçlü bir biçimde yeniden doğrulanmasıydı.

Aydınlanma’ya karşı yürütülen mücadelelerin en kara ve gerici, aynı zamanda da en ilginç ve etkili olanlarından biri, 19. yüzyılda Avrupa’da karşı-devrimin liderliğini yapmış, Joseph de Maistre ile onun müttetiklerinin öğretilerinde mevcuttur. Maistre, Aydınlanma’nın, sos-

yal düşüncenin en ahmakça ve aynı zamanda en zararlı biçimlerinden biri olduğunu düşünmüştür. İnsanı doğal olarak yardımseverliğe, işbirliğine ve barışa ya da her halükârda, düzgün bir eğitim ve yasamayla bu yönde şekillenebilme yeteneğine sahip olması fikri, ona göre sığ ve yanlıştır. Hume'nin, Holbach'ın ve Helvétius'un yardımsever Tabiat Anası saçma bir uydurmacadır. Tarih ve zooloji doğayı anlamak için en güvenilir rehberlerdir: Doğanın daima bir katliam alanı olduğunu gösterirler. İnsanlar doğaları itibarıyla saldırgan ve tahrip edicidirler; değersiz şeylere isyan ederler-örneğin, 18. yüzyılın ortalarında, Gregoryen takvime geçişte ya da Deli Petro'nun Boyarlar'ın sakallarının kesilmesi kararı şiddetli bir direniş ve kanlı isyanlara yol açmıştır. Ancak insanlar savaşa, kendileri gibi masum insanları amaçsızca (ki ordu da bunu gayet iyi fark edebilir) imha etmeye gönderildiklerinde, itaatkar biçimde ölümlerine giderler ve buna karşı gelen pek azdır. Yıkıcı dürtü harekete geçirildiği zaman, insan kendini yükselmiş ve tamamlanmış hisseder. İnsanlar Aydınlanma'nın öğrettiği gibi karşılıklı işbirliği ve barışçıl mutluluk için bir araya gelmezler; tarih açıkça göstermiştir ki insanlar hiçbir zaman, kendilerini kurban edecekleri ortak bir kurban taşı verildiği zamanki kadar birlik içinde olmamışlardır. Çünkü kendini ya da başkalarını kurban etme arzusu barışçıl veya yapıcı bir dürtü kadar güçlüdür.

Maistre, insanların doğaları gereği kötü, kendilerini yok etmeye meyilli hayvanlar ve ne istediğini bilmeyen, istemediklerini isteyen, istediklerini istemeyen, çatışan arzularla dolu varlıklar olarak düşünmüştür. Ve yalnızca kararlarının temyizi olmayan, Kilise, devlet veya başka benzer kurumlar gibi otoriter seçkinlerin katı disiplini ve sürekli kontrolü altında hayatta kalmayı ve korunmayı umut ederler. Muhakeme, analiz, eleştirelilik toplumun temellerini sarsar ve dokusunu yok eder. Şayet otoritenin kaynağı akılcı olarak ilan edilmişse, sorgulama ve şüphe beraberinde gelir ve ancak sorgulanırsa çürütülebilir; otoritesi ehil sofistler tarafından çürütülür ve bu da, tıpkı zayıf liberal 16. Louis'nin devrinde Fransa'da olduğu gibi, kaosun şiddetini hızlandırır. Eğer devlet hayatta kalacak ve ahmaklar ile sürekli onu yıkmaya

alışan dolandırıcıları etkisiz hale getirecekse, otoritenin kaynağı mutlak olmalıdır; gerçekten o kadar dehşet verici olmalıdır ki onu sorgulayacak en küçük girişim için ani ve korkunç yaptırımlara sahip olmalıdır: Yalnız o zaman, insanlar ona itaat etmeyi öğrenirler. Açık bir otorite hiyerarşisi olmadan –korku telkin eden bir güç– insanın tedavi edilemez yıkıcı dürtüleri kaosu ve karşılıklı yok etmeyi besleyecektir. En üst otorite –özellikle Kilise– kendini asla akılcı bağlamda açıklamaya ya da haklılaştırmaya çalışmamalıdır; zira bir insanın gösterdiğini bir başkası çürütebilir.

Akıl şiddetli ve öfkeli duygu denizlerine karşı duran en ince duvardır: Bu kadar zayıf bir duvarın üzerine hiçbir kalıcı yapı inşa edilemez. şu ana kadar bir engel olan akıldışıcılık tarihsel olarak barış, güvenlik ve güç getirmiştir ve bir toplum için vazgeçilmezdir: Kısa zamanda ökenler, cumhuriyetler, seçilen monarşiler, demokrasiler ve özgür sevginin aydınlanmış ilkeleri üzerine kurulu dernekler gibi akılcı kurumlardır. Tıpkı hayat boyu evlilik üzerine kurulmuş, en akıldışı kurum olan aile gibi, otoriter Kiliseler, hanedanlık monarşileri ve aristokrasiler ile yaşamın geleneksel biçimleri, işte onlar ayakta kalır. *Filozoflar*, akıldışı kurtuluşlardan, insana özgü gelgitlerden ve mevcut dillerin kaprisli özelliklerinden arınmış evrensel bir dil icat ederek iletişimi aklileştirmeyi önerdiler. şayet başarırlarsa bu bir felaket olur, çünkü, müşterek deneyimin yarı hatırlanan yarı bilinçli zenginliğini içine alan, hatırasını muhafaza eden ve onu özetleyen şey bir halka ait dilin bireysel ve tarihsel gelişimidir.

İnsanların batıl inanç ve önyargı dedikleri, alışkanlıkların, salt olarak hayatta kalmak ile uzun hayatının acısı-tatlısı ve yıkıntılarına karşı dayanıklı olduğunu gösterdiğ i sert bir kabuktan başka bir şey değıldir. Onu kaybetmek, insanların ulusal varlığını, ruhlarını, alışkanlıklarını, hafızalarını ve bu hale getiren inancı koruyan kalkanı kaybetmek anlamına gelir.

Radikal eleştirmenlerin ilan ettikleri ve sıra köşklerinin üzerine kurulu olduğu insan doğası anlayışı çocukça bir fantezidir. Rousseau sorar, neden özgür doğmuş insan her yerde zincire vurulmuştur;

Maistre yanıtlar, ‘*İnsanın hür doğduğu*’ ibaresi hakikatin zıttıdır.²⁵ “Eşit biçimde makul olurdu” diye ekler ünlü eleştirmen Emile Faguet, Maistre ile ilgili denemesinde ‘koyunların etobur doğup aynı zamanda otladığını söylemek.’²⁶ İnsanlar ne özgürlük ne de barış için yaratılmışlardır. Özgürlük ve barış, yalnızca yıkıcı eleştirel zihni bastırmış, otoriter hükümetler sayesinde elde edilebilirler. Bilim adamları, entelektüeller, avukatlar, gazeteciler, demokratlar, Jansenistler, Protestanlar, Yahudiler, ateistler – bunlar toplumun can evini durmaksızın kemiren ve daima nöbette olan düşmanlardır. Dünyanın bugüne kadar tanıdığı en iyi devlet Romalılarındı: Bilim adamı olmak için fazla bilgeydiler ve bu görevi zeki, uçar ve siyasal olarak yeteneksiz Yunanlılara verdiler.

Aydınlatıcı zihin değil, karanlık güdüler insan ve toplumları yönetir; sadece bunu anlayan ve insanları aşırı eleştirel ve tatminsiz kılan seküler eğitimden uzak tutan seçkinler, bu gözyaşı vadisinde, insanlara sahip olmayı umdukları mutluluğu ve adaleti verebilir.

Maistre, her sosyal düzenin sonuçta tek bir yöneticiye bağlı olduğunu söylemiştir. Kimse yönetici figürle ilişkilendirilmeyi istemez ama insanlar zayıf, günahkâr, tutkularını kontrol etmekten aciz olup, şeytani çağrılar ve ahmakça hayallerden ibaret kaderlerine boyun eğdikleri sürece, tüm düzen, barış ve toplum yöneticiye bağlı kalacaktır. Aklın eğitmek ve tutkuları kontrol altına almak için yeterli olduğu düşüncesi gülünçtür. Ne zaman bir boşluk bulsa, iktidar hücum eder; hatta Tanrı tarafından, hakiki inançtan kopmuş bir ülkeyi cezalandırmak üzere gönderilmiş bir afet olan kanlı cani Robespierre bile, Fransa’yı birlik içinde tuttuğu, düşmanları defettiği ve kan ve tutku sarhoşu ordular yarattığı için liberal beceriksizlerden daha fazla hayranlık uyandırmıştır. 16. Louis, zamanının zeki akılcılarını görmezden geldi, dini aykırılığı bastırdı ve ihtişam içinde kendi yatağında öldü. 16. Louis, Voltaire’in zehirli pınarından içmiş, yıkıcı ideologlarla arkadaşlık etmiş ve dar ağacında ölmüştür.

25 *Oeuvres complètes de J. de Maistre* (Lyon/Paris, 1884-7), cilt 2, s.338.

26 Émile Faguet, *Politiques et moralistes du dix-neuvième siècle*, I. Seri (Paris 1899), s.41.

Maistre'in bir zamanlar Tanrı'nın peşinde olan ve onunla savaşan, sevmeye ve yaratma arzusunda olan ancak güç ve geleneksel otoritenin birleşiminin ve her şeyin ötesinde aklın dokunmaya cüret edemeyeceği, tarihsel olarak kutsanmış kurumlarda cisimleşmiş bir inancın kontrol ettiği, kör ve yıkıcı arzulara kurban olma tehlikesi içindeki yarı insan yarı canavar, insan başlı atlar olarak betimlediği yaratıkları yönetebilmenin yegane yöntemleri baskı, sansür, mutlak egemenlik, temyizi olmayan hükümlerdir.

Ulus ve ırk birer gerçekliklerdir; anayasa tacirlerinin yapay yaratımları yıkılmaya mahkumdur. 'Uluslar' demıştır Maistre, 'tıpkı bireyler gibi doğar ve ölürler'; özellikle dillerinde farkedilebilen 'ortak bir ruhları' vardır.²⁷ Ve madem ki bireydirler, tek bir ırka mensup kalmak için uğraşmalıdırlar. Maistre'in en yakın müttefiki Bonald da, Fransız ulusunun, ırksal saflık idealini onaylar ve ırkın kendini zayıflatmasını üzüntüyle karşılar. Fransızların, Franklardan veya Galya'lılardan mı geldiği, kurumların özünde Romalı veya Germen mi, olduğu sorusu her ne kadar, bu sorunun kökleri 16., 17. ve erken 18. yüzyıl siyasal ihtilaflarında kökleri bulursa da, mevcut zamanda bir yaşam biçimi dikte edebileceği unsuruyla birlikte, şimdilerde tüm söylemsel muhakemeyi aşan ve ona karşı bir kanıt niteliğinde mistik organikliğin rengini almıştır. Maistre'e göre yalnız doğal büyüme gerçektir. Yalnız zaman, yalnız tarih insanların ibadet edip, itaat edebileceği otoriteyi yaratabilir: Bireysel insan ellerinin eseri olan salt bir askeri diktatörlük, ruhsal gücü olmayan bir kaba kuvvettir; O buna *bâtonocratie** der ve Napoléon'un sonunu önceden haber verir.

Benzer bir tarzda, Bonald bireyseliği toplumsal bir öğreti veya tarihsel olayların zihinsel bir analiz yöntemi olarak ifade eder. İnsanların buluşları, insanın varlığına nüfuz eden ve tanrısal olarak takdir edilmiş kurumlara –dil, aile, Tanrı ibadeti– karşılaştırdığında, kırılğan destekler konumundadır, diye belirtmiştir. Kimin tarafından icat edildiler? Bir çocuk doğduğunda; baba, anne, aile, dil, Tanrı vardır;

27 A.g.e. (s.266, üstte not I), cilt I, s.325.

(*) Zora dayanan yönetim – der. notu.

bu, sözleşmeleri, vaatleri, faydaları veya malları ile dükkancılar dünyasına ait düzenlemeler değil, hakiki ve sürekli olan her şeyin temeli-
dir. İsyankar entelektüellerin, küstahça kendine güvenlerinden esinlen-
miş liberal bireysellik, içinde en güçlü ve en hızlının kazandığı; en za-
yının ise iflas ettiği, insaniyetsiz bir rekabetin hüküm sürdüğü burjuva
toplumunu yaratır. Yalnızca Kilise, içinde en yetenekliyi zaptederek,
toplumun tümünün ilerlemesini ve en zayıf ile en alçakgönüllünün
amacına ulaşmasını sağlayabilir.

Bu kasvetli öğretiler –Fransa’daki siyaset ve ayrıca romantik
kahramancılık unsuru ile yaratıcı ve yaratıcı olmayan, tarihsel ve ta-
rihsel olmayan birey ve uluslar arasındaki keskin karşıtlık– beklendiği
gibi milliyetçiliğe, emperyalizme ve nihayet en şiddetli ve patalojik bi-
çimde, 20. yüzyılda faşist ve totaliter öğretilere esin kaynağı olmuştur.

Fransız Devrimi’nin, ilan edilmiş amaçlarının önemli bir kısmını
gerçekleştirmekteki başarısızlığı, Fransız Aydınlanmasının bir hareket
ve bir sistem olarak sonunu işaret etmiştir. Fransız Aydınlanmasının mi-
rasçıları ve teşvik ettiği romantik ve akıldışı karşı hareketler –siyasal ve
estetik; şiddet içeren ve barışçıl; bireysel ve kolektif; anarşist ve totali-
ter– ve bu hareketlerin etkileri tarihin bir başka sayfasına aittir.

5

Machiavelli'nin Özgünlüğü

I.

Machiavelli'nin siyasal görüşleri hakkındaki yorumların gerçek sayısı şaşırtıcıdır. Hatta şu anda bile, ikincil görüş ve yorumlar bulutunun dışında, *Prens*'in ve *Söylevler*'in nasıl yorumlanacağını anlatan yirmiden fazla önemli kuram bulunmaktadır. Kaynakça hızla gelişmektedir.¹ Bir yandan, bu eserlerdeki özel terim ve tezlerin anlamı hakkında olağan bir anlaşmazlık varsa da, Machiavelli'nin temel siyasal tavrı hakkında farklı yorumlar söz konusudur.

Bu durumu, düşünceleri insanoğlunu şaşırtmaya devam eden diğer düşünürlerin örneğinde anlamak daha kolaydır – örneğin Platon, veya Rousseau ya da Hegel ya da Marx. Ancak denilebilir ki, bu düşünürlerin eserleri anladığımızdan emin olamadığımız bir dilde ve

¹ Şu anki (1972) tam liste üç yüz binden fazla başlık içermektedir. Değerli bulduğum kaynakça araştırmaları şunlardır: P. H. Haris, 'Progress in Machiavelli Studies', *Italica* 18 (1941), I-II; Eric W. Cochrane, 'Machiavelli: 1940-1960', *Journal of Modern History* 33 (1961), 113-36; Felix Gilbert, *Machiavelli and Guicciardini* (Princeton, 1965); Guiseppe Prezzolini, *Machiavelli anticristo* (Rome, 1954), İngilizce'ye *Machiavelli* olarak çevrildi (New York, 1967; Londra, 1968); De Lamar Jensen (ed.) *Machiavelli: Cynic, Patriot, or Political Scientist?* (Boston, 1960) ve Richard C. Clark, 'Machiavelli: Bibliographical Spectrum', *Review of National Literatures* I (1970), 93-135.

dünyada yazmıştır; Rousseau, Hegel, Marx, eserleri ender olarak açıklık ve tutarlılık örneği olmuş verimli kuramcılardır. Ancak *Prens* kısa bir kitaptır: Tarzı genel olarak özellikle açık ve etkili olarak tanımlanmıştır-açık bir Rönesans düz yazı örneği. *Söylevler* ise genelde siyaset üzerine olan eserler gibi, yersiz bir uzunluğa sahip olmayıp, aynı şekilde açık ve kesindir. Ancak her ikisinin de anlamı üzerine bir uzlaşma söz konusu değildir; geleneksel siyaset kuramının dokusunun içine girmemişler; tutkulu duygular uyandırmaya devam etmektedirler. *Prens*, açık şekilde son dört yüzyılın en zorlu eylem adamlarının, özellikle bizzat, klasik metinleri okumaya fazla bağımlı olmayan insanların ilgisi- ni ve hayranlığını kazanmıştır.

Kuşkusuz, Machiavelli'nin söylediklerinde ya da ima ettiklerinde özellikle rahatsız edici, derin ve sürekli huzursuzluk yaratan bir taraf var. Modern bilginler *Söylevler*'deki (ya da *Histories*'te) cumhuriyetçi düşünce (büyük bir kısmındaki) ile *Prens*'teki mutlakîyetçi yöneticilere verilen tavsiye arasındaki bazı gerçek ya da görünür tutarsızlıklara işaret etmişlerdir. Gerçekten de iki eser arasında, kronolojik bilmeceler olduğu kadar, ton farklılığı da vardır. Bu farklılık üç yüzyıldan fazladır edebiyatçı ve dilbilimci bilginlere, psikologlara ve tarihçilere zengin bir sorgulama ve spekülasyon alanı oluşturmuş olan, Machiavelli'nin kişiliği, güdülleri ve inançları konusunda sorunlar ortaya çıkarmıştır.

Ancak Batı düşüncesini şaşırtan bu değildir. Machiavelli'nin 'gerçekçiliği' veya sonraki birçok düşünürü derin şekilde etkilemiş ve onlardan bazılarını güç ve hilekârlık savunusunu açıklamaya ya da başka türlü yorumlamaya itmiş, şiddet içeren, acımasız ya da katı siyasaları da değildir. Günahkârların çoğalmakta olduğu ya da ahlâksızlığın belirdiği gerçeği hiçbir zaman insanoğlu bilincinden çok uzak olmamıştır. Batı kültürünün yalnızca temel eserlerini ele alırsak – İncil, Herodot, Thucydides, Platon, Aristoteles, Yakup veya Joshua ya da Davud karakterleri, Samuel'in Saul'a öğüdü, Thucydides'in Melian diyalogu, Aristoteles'in *Politika*'da tiranlara yaptığı tavsiye, Thrasymachus ve Callicles'in felsefeleri, Roma Senatosu'na yapılan ve Cicero tarafından betimlenmiş olan Carneades'in söylevleri, Augustine'in tek

yanlı seküler devlet görüşü, Marsilio'nun ise diğer tek taraflı görüşü – tüm bu eserler, saf olan kişiyi eleştirel olmayan idealizmden kurtarmak adına siyasal gerçekliklere yeterince ışık tutmuştur.

Machiavelli'nin şaşırtıcılığı onun, mutlak tarzından kaynaklanıyor olamaz.² Hatta ilk itiraz –örneğin Pole ya da Gentillet'nin tepkileri– açıklanacak olsa, bu, Hobbes ya da Spinoza'nın yahut Hegel ve ya Jakobenler'in tepkilerini açıklamıyor.

Kuşkusuz, süregelen dehşeti ve yorumcular arasındaki farklılıkları açıklayacak başka bir şeye ihtiyaç var. Bu iki durum bağlantısız olmayabilir. Bu ikinci durumun doğasını belirtmek, aklıma Machiavelli'nin siyasal düşünceleri üzerine 16. yüzyıldan bu yana üretilen karşıt yorumların en bilinenini getiriyor.

Alberico Gentili³ ve Garrett Mattingly'e⁴ göre, *Prens*'in yazarı bir hiciv yazdı, zira söylediklerini gerçek anlamıyla demek istemiş olamaz. Spinoza'ya,⁵ Rousseau'ya,⁶ Ugu Foscolo'ya,⁷ (*Prens*'i Dünya Klasikleri okurlarına takdim etmiş) Luigi Ricci'ye⁸ göre bu bir uyarı öyküsüdür. Zira olduğu her şey bir yana, Machiavelli tutkulu bir vatansever, bir demokrat ve bir özgürlük inananıdır ve *Prens* (ki Spinoza özellikle burada çok açıktır) tiranların ne olup ne yapabileceklerini ve en iyisinin onlara direnmek olduğunu söyleyerek uyarma amacıyla yazılmış olmalıdır. Belki de Machiavelli iki rakip gücün karşısında yazamıyordu, onu aynı (ve nedensiz olmayan) şüpheyle izleyen Kilise ve Mediciler. Dolayısıyla, ona göre *Prens* bir hicivdir (bence bu eser hiciv olarak değerlendirilemez).

2 Machiavelli'nin şeyleri *troppo assolutamente* (mutlak) koyma alışkanlığı Guicciardini tarafından kaydedilmiştir. Bkz. 'Considerazioni intorno ai *Discorsi* del Machiavelli': Kitap I, bölüm 3, s.8, *Scritti politici e ricordi*, der. Roberto Palmarocchi (Bari, 1933).

3 Alberico Gentile, *De legationibus libri tres* (Londra, 1585), kitap 3, bölüm 9, s.101-2.

4 Garrett Mattingly, 'Machiavelli's Prince: Political Science or Political Satire?', *American Scholar* 27 (1958), 482-91.

5 *Tractatus politicus*, bölüm 5, kısım 7.

6 *Social Contract*, kitap 3, bölüm 6, not: s.1480, *Oeuvres Complètes (a.g.e., s.195 yukarıda, not 2)*, cilt 3.

7 *I sepolchri*, 156-8: 'che, temprando lo scettro a' regnatori, / gli allòr ne sfronda ed alle genti sve-la / di che lagrime grondi e di che sangue....'.

8 Luigi Ricci, preface to Niccolò Machiavelli, *The Prince* (Londra, 1903).

A. H. Gilbert'a⁹ göre, *Prens* döneminin tipik bir parçası, prensler için bir ayna, açık biçimde ödünç aldıkları ve 'yankılarıyla', birçokundan daha yetenekli ve kuşkusuz daha sert (ve etkili), ancak tarz, içerik ve niyet açısından o kadar da farklı olmayan, Rönesans'ta, hat-ta öncesi ve sonrasında oldukça bildik bir inceleme türünden başka bir şey değildir.

Giuseppe Prezzolini¹⁰ ve Hiram Haydn,¹¹ Fichte ve diğerlerini izleyerek,¹² daha makul bir şekilde, Prens'i Hristiyanlık karşıtı bir eser olarak değerlendirmişler ve Kilise ilkelerine karşı bir saldırı ve pagan yaşam görüşünün bir savunusu olarak görmüşlerdir. Ne var ki, Guiseppe Toffanin,¹³ Machiavelli'nin kendi tarzında bir Hristiyan olduğunu düşünür. Bu, onun en seçkin modern biyografi yazarı Roberto Ridolfi¹⁴ ile (*Söylevler*'in İngilizce baskısında) Leslie Walker'ın,¹⁵ üzerinde tamamıyla ayrışmadıkları bir görüştür. Gerçekten de Alderiso, her ne kadar Richelieu'nün *Machiavelli'ye Özü*¹⁶ adlı eserinde görevlisi rahip Louis Machon veya (Ridolfi tarafından biyografisinin son bölümünde alıntıladığı)¹⁷ Machiavelli'nin eserlerinden, *Religious Maxims Faithfully Extracted* adlı on dokuzuncu yüzyıl eserinin anonim derleyicisi kadar ileri gitmese de, onun içten bir Katolik olduğuna inanır.

Benedetto Croce'ye¹⁸ göre, Machiavelli kederli bir hümanist ve betimlediğı suçlardan doğan izlenimi hafifletmekten çok, böylesi ah-lâksızlıkları siyasal olarak kaçınılmaz kılan insanların kötülüklerinden

9 Allan H. Gilbert, *Machiavelli's Prince and its Forerunners* (Durham, North Carolina, 1938)

10 A.g.e. (s.269 yukarıda, not I).

11 Hiram Haydn, *The Counter-Renaissance* (New York, 1950).

12 Örn. The Spaniards (İspanyollar) Pedro de Ribadeneira, *Tratado de la religión* (Madrid, 1595) ve Claudio Clemente (Juan Eusebio Nieremberg'in takma adı) *El machiavelismo degollado* (Alcalá, 1637).

13 Guiseppe Toffanin, *La fine dell'umanesimo* (Turin, 1920).

14 Roberto Ridolfi, *Vita di Niccolò Machiavelli* (Romei 1954), çev. Cecil Grayson, *The Life of Niccolò Machiavelli* (Londra ve Chicago, 1963).

15 *The Discourses of Niccolò Machiavelli*, çev. ve yay. Leslie J. Walker (Londra, 1950).

16 Prezzolini, a.g.e. (s.269 yukarıda, not I), İngilizce versiyonu, s.231.

17 A.g.e. (yukarıda not 3), İngilizce versiyonu.

18 Croce, Machiavelli'ye "katı çileci, acı dolu vicdan" yükler, *Elementi di politica* (Bari, 1925), s.62. Machiavelli'nin çıplak iktidar siyasetini açığa vurma/itham etmeyi istediğı fikri -ki Ger-

yakınan biridir – içinde siyasal amaçların yalnızca ahlâki olarak kötü araçlarla gerçekleştirebildiği ve dolayısıyla insanın siyaset alanını ahlâk alanından ayırdığı bir dünyaya tanık olarak ‘ara sıra ahlâki bir öğrenme’¹⁹ yaşayan bir ahlâkçidir. Ancak İsviçreli entelektüeller Walder, Kaegi ve von Muralt’a²⁰ göre, düzene, istikrara, yaşama keyfine, doğamızın saldırgan öğelerini zamanının İsviçre demokrasilerinde²¹ en güzel biçimini bulduğu medeni uyum türünün içinde eğitmeye inanmış, barışsever bir hümanisttir. Yeni-Stoacı Justus Lipsus ve bir yüzyıl sonra Algarotti (1759) ve Alfieri’ye²² (1789) göre, yaşamış olsaydı Cesare Borgia’da, İtalya’yı barbar Fransızlar, İspanyollar ve İtalya’yı ayaklar altında çiğneyen ve onu sefalete, yoksulluğa, çöküşe ve kaosa indirgeyen Avusturyalılar’dan kurtaracak adamı görmüş tutkulu bir vatanseverdir. Garrett Mattingly²³ bunu ciddiye alamazdı, zira onun için olduğu kadar, kuşkusuz Machiavelli için de açık olması gereken bir şey vardı, Cesare yetersiz, şarlatan, sefil bir başarısızlıktı, öte yandan Eric Vögelin’e göre ise, Cesare değil, Machiavelli’nin düş yüklü bakışı²⁴ Timurlenk’i görmektedir.

Cassirer,²⁵ Renaudet,²⁶ Olschki²⁷ and Keith Hancock’e göre,²⁸ Machiavelli, (Karl Schmid’in²⁹ bize söylediğine göre) tümevarım yön-

hard Ritter, bu ismi bir eserinde *Die Dämonie der Macht* olarak adlandırmıştır– 16. yüzyıla kadar uzanır (bkz. Prens’in L. Burd’ e ait baskısı (Oxford, 1891), s.31 ff).

19 A.g.e. (not 8, yukarıda), s.66; bkz. Cochrane’in yorumu, a.g.e. (s.269 yukarıda, not I), s.115, not 9.

20 Referanslar için bkz. Cochrane, a.g.e., s.118, not 19.

21 ‘İsviçreli en fazla özgür olanlardır [liberissimi] zira en donanımlı[armatissimi] olanlar onlardır’. *The Prince*, bölüm 12.

22 Vittorio Alfieri, *Del principe e delle lettere*, kitap 2, bölüm 9: s.172-3, *Opere*, cilt 4, der. Alessandro Donati (Bari, 1927).

23 A.g.e. (s.271 yukarıda, not 2).

24 Eric Vögelin, ‘Machiavelli’s Prince: Background and Formation’, *Review of Politics* 13 (1951), 142-68.

25 Ernst Cassirer *The Myth of the State* (Londra ve New Haven, Connecticut, 1946), bölüm 12.

26 Augustin Renaudet, *Machiavel: étude d’histoire des doctrines politiques* (Paris, 1942).

27 Leonardo Olschki, *Machiavelli the Scientist* (Berkeley, California, 1945).

28 W. K. Hancock, ‘Machiavelli in Modern Dress: An Enquiry into Historical Method’, *History* 20 (1935-6), 97-115.

29 Karl Schmid, ‘Machiavelli’, Rudolf Stadelmann (ed.), *Grosse Gescichtsdenker* (Tübingen/Stuttgart, 1949); bkz. Leonard von Muralt’in aydınlatıcı eleştirisi, *Machiavelli Staatsgedanke* (Basel, 1945), A. P. d’Entrèves, *English Historical Review* 62 (1947), 96-9.

temlerini sosyal ve tarihsel malzemeye uygulamada Galileo'yu öncelemiş, teknik keşiflerdeki kullanımında ahlâki bir çıkarı olmamış ve aynı şekilde onları, kurtarıcıların ve despotların, iyilerin ve kötülerin hizmetine sunmaya hazır soğuk bir teknisyen, etik ve siyasal olarak tarafsız, objektif bir siyaset analizcisi, ahlâken yansız bir bilim adamıdır.

Renaudet, onun yöntemini 'saf pozitivist', Cassirer ise 'siyasal istatistik' olarak tanımlamıştır. Federico Chabod'ya göre, her ne kadar soğuk bir hesapçı değilse de, gerçek dışılık derecesinde tutkuludur;³⁰ Ridolfi de onun büyük tutkusundan ("il grande appassionato"³¹) söz eder ve de Caprariis'de³² onun olumlu anlamda hayalperest olduğunu düşünür.

Herder'e göre, Machiavelli, her şeyin ötesinde çağının muhteşem bir aynası, başkalarının kabul etmediğini veya tanımadığını, sadık olarak betimleyen, zamanın genel özelliklerine duyarlı bir adam, keskin, çağdaş gözlemin tükenmez bir madenidir ve Ranke, Macaulay, Burd ve günümüzde Gennaro Sasso³³ tarafından kabul görmüştür. Fichte'ye göre, insanlara biçim veren ve ahlâklarını dönüştüren –özellikle siyasal birlik ve merkezileştirme gibi nedenlerden Hristiyan ilkelere reddetmiş olan bir insanı– hakiki tarihsel (veya tarih üstü) güçler hakkında derin iç görüye sahip bir insandır. Hegel'e göre Machiavelli, küçük ve zayıf prensliklerin kaotik yığını, tek bir tutarlı bütüne doğru birleştirme gerekliliğini gören bir dahidir; bazı modası geçmiş fikirleri tiksinti uyandırabilir, ancak onlar zamanın koşullarının kazalarıdır, şimdi geçmiş uzun zamanının ardından, her ne kadar söyledikleri geçersiz olsa da, zamanın gereklilikleri diye adlandırılabilirler daha önemli bir şeyin farkına vardı ortaya koyduğu gerçek, gerekli ve

30 1925 tarihli özgün makalesinde – 'Del "Principe" di Niccolò Machiavelli', *Nuova rivista storica* 9 (1925), 35-71, 189-216, 437-73; bir kitap olarak yeniden basımı (Milan/Roma/Napoli, 1926)-Chabod, Croce'nin görüşünü, bu makalenin sonuçlarına daha yakın bir yönde geliştirmiştir. Bkz. Chabod'nun Machiavelli üzerine İngilizce koleksiyonu/toplama), *Machiavelli and the Renaissance*, çev. David Moore, giriş yazısı A. P. d'Entrèves (Londra, 1958), s.30-125 ('The Prince: Myth and Reality') ve *Scritti su Machiavelli* (Turin, 1964), s.29-135.

31 A.g.e. (s.272 yukarıda, not 3), İtalyanca versiyonu, s.364.

32 Vittorio de Caprariis, Renaudet eleştirisi, a.g.e. (s.273 yukarıda, not 7), *Rivista storica italiana* 60 (1948), 287-9.

33 Gennaro Sasso, *Niccolò Machiavelli* (Naples, 1958).

temel ilkelerin oluşabilmesi için modern, merkezi, siyasal Devlet'in doğuşunun zamanı gelip çatmıştı.³⁴

Machiavelli'nin, her şeyin ötesinde, ilk önce kendi nesline, yalnızca Floransalılara değil, ancak sonuçta yalnızca İtalyanlara seslenen bir İtalyan ve vatansever olduğu ve sadece, en azından genel anlamda, bulunduğu tarihsel bağlam açısından yargılanması gerektiği tezi, Herder ve Hegel'in, Macaulay ve Burden ve de Sanctis ile Oreste Tommansi'nin³⁵ ortak görüşüdür. Ancak, Herbert Butterfield³⁶ ve Raffaello Ramat'ya³⁷ göre bilimsel ve tarihsel anlamın eksikliğinden acı duyar.

34 Şayet Machiavelli'nin *Prens*'i, kendi tarihsel bağlamında-yani, bölünmüş, işgal edilmiş ve küçük düşürülmüş bir İtalya – değerlendirilseydi, her duruma ya da hiçbir duruma uygun olmayan, 'ahlâki ve siyasal ilkelerin ilgisiz bir özeti' olarak belirmez, 'hakiki siyasal bir deha, muhteşem ve asil bir zihin adamının adına yapılmış en mükemmel ve doğru anlayış olarak' ortaya çıkarıldı. (*Die Verfassung Deutschlands, Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie (Samtliche Werke*, der. Georg Lason, cilt 7), 2. baskı (Leipzig, 1923, s.113). Bkz. Hegel'in, Alman topraklarının birleştiricisi olarak algılandığı 'die Gewalt eines Eroberers' savunması için aynı eserin 135. sayfası. Benzer bir İtalyan durumunda Machiavelli'yi bir öncü olarak görmüştür.

35 Özellikle, devasa ansiklopedisi olan *La vita e gli scritti di Niccolò Machiavelli nella loro relazione col machiavellismo* (cilt I, Roma/Turin/Floransa, 1883, cilt 2, Roma, 1911) Tommasi. Bu anlamda, Ernst Cassirer, Machiavelli'nin görüşlerini/fikirlerini yalnızca zamanının aynası olarak değerlendirmesi –ya da haklılaştırma– başka bir şeydir, öte yandan Burd'e inanılacak olunursa tüm insanlara değil yalnızca bilinçli olarak kendi yurttaşlarına seslenmesi başka bir şeydir ve bu, onun ve ait olduğu medeniyet hakkında yanlış bir görüş içerdiğini söylerken geçerli ve ilgili bir noktaya parmak basmaktadır. Rönesans kendini tarihsel perspektifte görmedi. Machiavelli, –bulduğunu düşündüğü– toplumsal davranış üzerine zaman kavramı olmayan, evrensel hakikatleri arıyordu. Çağdaşları ve öncülleriyle paylaşmış olduğu tarih dışı varsayımları inkâr etme ya da yok saymanın ne kendisine ne de hakikate bir faydası vardır. Herder'den günümüze, Marksist Antonio Gramsci de dahil, Alman Tarih okulu tarafından içinde gücünü – yani kendi zamanı hakkında gerçekçilik duygusu, zamanının İtalya ve Avrupa'sının hızla değişen toplumsal ve siyasal koşullarına, feodalizmin çöküşü, ulusal Devlet'in yükselişi, İtalyan prenslikleri vb. içindeki değişen güç ilişkilerine olan iç görü – gördükleri yeteneklerine cömertçe yapılan övgüler, sansuz gerçeklikleri keşfettiğine inanan bir adam için incitici olmuş olabilir. Tıpkı yurttaşı Columbus gibi, kendi başarısının doğası hakkında yanılmıştır. Şayet (Marksistlerin de içinde bulunduğu) tarihsel okul haklıysa, Machiavelli, yapmaya koyulduğu şeyi yapmamış ve yapamamıştır. Ancak hiçbir şey, onun o şeyi yapmaya koyulmadığını varsaymakla kazanılmaz ve zamandan günümüze dek birçok tanık Herder'in iddiasını inkâr eder ve Machiavelli'nin amacının (bir siyaset biliminin daimi ilkelerinin keşfi) Ütopyadan başka hiçbir şey olmadığını ve birçoklarından ona ulaşmanın çok yakınına geldiği fikrini savunmuşlardır.

36 Herbert Butterfield, *The Statecraft of Machiavelli* (Londra, 1955)

37 Raffaello Ramat, 'Il principe', in *Per la storia dello stile rinascimentale* (Messina/Floransa, 1953), s.75-118.

Klasik yazarların saplantılı etkisinde, hayali bir geçmişe doğru bakar; Lauri Huovinen'e göre,³⁸ siyasal kaidelerini tarih dışı ve *a priori* bir biçimde dogmatik aksiyomlardan çıkarsar – yazdığı zamanda çoktan geçersiz hale gelmeye başlamış bir yöntem; bu yönden Eski Çağ'ı körü körüne taklit etmesi, tarihsel anlama ve arkadaşı Guicciardini'nin(on-daki modern bilimsel yöntemin imasını sezeriz) anlayışlı hükümleri açısından değersiz görülmüştür.

Bacon'a³⁹ göre (Spinoza'ya ve daha sonra Lasalle'a göre de) Machiavelli, Ütopycı fantezilerinin en büyük gerçekçisidir. Boccacini'yi⁴⁰ şaşırtmıştır, ancak gözlemlerinin doğruluğunu ya da önemini inkâr edemez; aynı şekilde Batı'nın siyasal varlığına hançer saplayarak, yalnızca Hegel'in iyileştirebileceği bir yara açmış Staatsrason'un babası olarak görülen Meinecke'yi⁴¹ de (bu, görünüşe göre Meinecke'nin İkinci Dünya Savaşından sonra geçersiz olmuş, 1920'deki iyimser karardır). König'e⁴² göre, katı bir gerçekçi ya da şüpheli değil, zamanının gerileyen İtalya'sının kaotik ve sefil dünyasından saf bir sanat hayaline kaçma arayışında olan bir estetik düşkünü, ideal bir siyasal tablo çizen,

38 Lauri Huovinen, *Das Bild vom Menschen im politischen Denken Niccolò Machiavellis* (Annales Academiæ Scientiarum Fennicæ, seri B, cilt 74 (Helsinki, 1951), No 2).

39 'İnsanların ne yapmaları gerektiğini değil, ne yaptıklarını açık ve samimi şekilde açıklayan ve be-timleyen Machiavelli ve bu sınıfın diğer yazarlarına çok şey borçluyuz'. Bacon, iyiyi bilmek için ki-şinin kötüyü sorgulaması gerektiğini açıklayarak bunu nitelendirmeye devam eder ve bu yaklaşım-ları 'yozlaşmış bilgelik' şeklinde adlandırarak sonlandırır (*De augmentis*, kitap 7, bölüm 2 ve ki-tap 8, bölüm 2: *The Works of Francis Bacon*'dan alıntılanmıştır, der. J. Spedding ve diğerleri (Londra, 1857-74), cilt 5, s.17 ve 76). Machiavelli'nin Guicciardini'ye yazdığı bir mektuptaki (No. 179 in Niccolò Machiavelli, *Lettere familiari*, der. Edoardo Alvisi (Floransa, 1883) özdeyişini kar-şılaştırın. 'io credo che questo sarebbe il vero modo ad andare in Paradiso, imparare la via dell'In-ferno per fuggirla'. A. P. d'Entrèves, dikkatimi nazikçe bu karakteristik pasaja çekiyor; bildiğim kadarıyla, Bacon'ın bunun hakkında hiçbir bilgisi olmadığını varsaymak için bir neden yok. Ya da, T. S. Eliot'ın 'Lord Morley....Machiavelli'nin.... insan doğası hakkındaki hakikatin yalnızca ya-rısını görmüştür' diye yazdığında da öyle olduğu söylenemez. Machiavelli'nin insan doğası hak-kında görmediği şey, liberal düşüncenin ilahi Lütuf inancı ile yer değiştirdikleri insan erdemi miti-dir'. ('Niccolò Machiavelli', in *For Lancelot Andrews* (Londra, 1970), s.50).

40 Traiano Boccalini, *Ragguali di Parnaso*, centuria prima, No 89.

41 Friedrich Meinecke, *Die Idee der Staatsrason in der neuen Geschichte*, 2. baskı (Münih/Berlin, 1927), çev. Douglas Scott, *Machiavellism* (Londra, 1957).

42 René König, *Niccolo Machiavelli: Zur Krisenanalyse einer Zeitenwende* (Erlenbach-Zürich, 1941).

uygulamayla ilgilenmeyen bir adamdır; (şayet bu görüşü doğru anladıysam) tıpkı Piero della Francesca'nın ideal bir şehri çizmiş olduğu gibi. *Prens*, neo-klasik, neo-pastoral ve Rönesans tarzında okunması gereken bir kır hikâyesidir (gerçi, De Sanctis, *İtalyan Edebiyatı Tarihi*'nin ikinci bölümünde, Machiavelli'nin yaratıcı vizyona olan düşmanlığı itibariyle *Prens*'in hümanist gelenekteki yerini inkâr etmiştir).

Renzo Sereno'ya⁴³ göre, *Prens* gerçekten de bir fantezidir, ancak acı şekilde umudu kırılmış bir adama ait bir fantezidir ve ithaf ettiği şey ise 'talihin büyük ve sürekli lanetinin'⁴⁴ kurbanının 'çaresiz bahanesi'dir.⁴⁵ Machiavelli'nin hayatına ait tuhaf bir olayın psikoanalitik yorumu, tezine destek olarak sunulmuştur.

Macaulay'a göre, Machiavelli siyasal bir pragmatist ve en çok Floransa'nın bağımsızlığını önemseyen ve bunu sağlayacak her türlü yöntemi coşkuyla karşılamış bir vatanseverdir.⁴⁶ Marx *Floransa'nın Tarihi*'ni bir 'başyapıt' olarak adlandırır ve Engels'de (*Doğanın Diyalektiği*'nde), Machiavelli'den Aydınlanma'nın 'devlerinden' biri, *küçük burjuva* bakış açısından bağımsız bir adam olarak söz eder. Sovyet eleştirelliği daha kararsızdır.⁴⁷

⁴³ Renzo Sereno, 'A Falsification by Machiavelli', *Renaissance News* 12 (1959), 159-67.

⁴⁴ *Prens*, ithaf (çev. Allan Gilbert in Machiavelli, *The Chief Works and Others*, 3 cilt (Durham, North Carolina, 1965), cilt 1, s.II. Bu denemede Machiavelli'nin yazılarından yapılan alıntılar başka türlü ifade edilmemiş, bu halde verilmiştir.

⁴⁵ *A.g.e.*, s.166.

⁴⁶ Bunun modern, genişletilmiş bir gelişimi için bkz. Judith Janoska-Bendl, 'Niccolò Machiavelli: Politik ohne Ideologie', *Archiv für Kulturgeschichte* 40 (1958), 312-45.

⁴⁷ Bildiğim, seçkin bir Bolşevik entelektüel tarafından yazılmış tek geniş yazı, İngilizce'de 'Machiavelli'ye Önsöz' (*New Left Review* No 15 (May-June 1962), 39-42) olarak tekrar basılmış, Kamenev'in *Prens*'in Rusça çevirisindeki kısa girişindedir. Bu, Cassirer tarafından eleştirilmiş bütün bir tarihçi-sosyolojik yaklaşımı yolundan şaşmaz bir biçimde takip etmiştir. Machiavelli, İtalyan prensliklerinin içinde ve arasındaki 'güç mücadeleleri mekanizması' ile meşgul etkin bir yazar, 'güçlü, ulusal, esasında burjuva' İtalyan Devleti'nin oluşumunu öncelemiş 'sosyolojik' kaosun ustaca çözümlemesini yapmış bir sosyolog olarak tanımlanmıştır. Onun güç gerçekliklerini neredeyse 'diyalektik' kavrayışı ile metafizik ve teolojik fantezilerden bağımsızlığı, onu Marx'ın, Engels'in, Lenin ve Stalin'in değerli bir öncülü kılmıştır. Bu görüşler Kamenev'in yarğılamasında ortaya çıkmış ve savcı Vyshinsky tarafından cezaya çarptırılmıştır. Bunun için bkz., Chimen Abramsky, 'Kamenev's Last Essay', *New Left Review* No 15 (Mayıs-Haziran 1962), 34-8 ve Machiavelli'nin Rusya'daki tuhaf/özel kaderi üzerine Jan Malarczyk, *Politischesoe uc-henia Makiavelli v Rossii, v russkoi dorevolutsionnoi i sovietiskoi istoriografii (Annales Univer-sitatis Mariae Curie-Sklodowska*, cilt 6, No I, kısım G, 1959 (Lubin, 1960)).

Kısa ömürlü Floransa Cumhuriyeti'ni yeniden kuranlara göre, Machiavelli her efendiye hizmet etmeye hevesli, Medici'lere, himayeledirini kazanmak umuduyla yaltaklanan para düşkünü ve hain bir dalkavuktan başka bir şey değildir.

George Sabine (ünlü ders kitabında),⁴⁸ Machiavelli'nin metafizik dışı bir deneyci, zamanının öncesinin bir Hume veya Popper'i, gerici, teolojik ve metafizik önyargılardan bağımsız biri olarak niteler. Antonio Gramsci'ye⁴⁹ göre, Machiavelli, her şeyden önce, oklarını modası geçmiş feodal aristokrasi ile papalık ve onun ücretli askerlerine yöneltmiş devrimci bir yenilik taraftarıdır. *Prens*, yeni ilerlemeci güçlerin diktatörlüğünü ve sonuçta kitlelerin ve siyasal olarak yeni ve gerçekçi liderlerin ortaya çıkma gerekliliğinin gelecek rolünü ifade eden bir efsanedir – *Prens* 'ortak irade' hegemonyasının 'insanbıçımci bir simgesi'dir.

Tıpkı, Jakob Burckhardt⁵⁰ ve Friedrich Meinecke⁵¹ gibi, C. J. Friedrich⁵² ve Charles Singleton,⁵³ onun, Devlet kavramını tıpkı bir sanat eseri gibi geliştirdiğini düşünmüşlerdir; insan topluluklarını kuran ya da muhafaza eden büyük insanlar, amaçları güzellik, temel nitelikleri onun malzemesini kavramak olan sanatçılara benzerler – heykeltıraşların mermeri ya da çamuru şekillendirdiği gibi insanlara şekil verirler.⁵⁴ Bu anlamda siyaset, ahlâk felsefesi alanını terk eder ve estetik felsefesi alanına yaklaşır. Singleton, Machiavelli'nin özgünlüğünün, bir nesnenin yaratılışı değil, yaşamanın veya olmanın özel bir türü olan –içsel ve ahlâki olan 'yapmak' değil (Aristoteles ve Aquina'nı koydu-ğu yerde), Aristoteles'in 'yaratmak' olarak adlandırdığının bir biçimi

48 George Sabine, *A History of Political Theory* (Londra, 1951).

49 Antonio Gramsci, *Note sul Machiavelli*, in *Opere*, cilt 5 (Turin, 1949).

50 Jakob Burckhardt, *The Civilization of the Renaissance in Italy*, çev. S.G.C. Middlemore (Londra, 1929), kısım I, bölüm 7, s.104 ff.

51 A.g.e. (s.276 yukarıda, not 3)

52 C. J. Friedrich, *Constitutional Reason of State* (Providence, Rhode Island, 1957).

53 Charles Singleton, 'The Perspective of Art', *Kenyon Review* 15 (1953), 169-89.

54 Bkz. Joseph Kraft, 'Truth and Poetry in Machiavelli', *Journal of Modern History* 23 (1951), 109-21.

olarak siyasal eylem görüşünden– yani amacının ahlâki olmayan insan yapımı bir şey, güzellik yahut insanların kullanımına dışsal bir nesne (bu durumda insani meselelerin özel bir düzenlemesi) – meydana geldiğini ileri sürer.

Bu konum, siyasetin ahlâk felsefesinden ayrılmasını Machiavelli'ye mal eden Villari, Croce ve diğerlerinin görüşünden pek uzak değildir. Singleton, Machiavelli'nin siyaset düşüncesini, ahlâk dışı olarak algılanan sanat alanına aktarmıştır.

Croce, ona kendi bağımsız statüsünü vermiştir: Siyaset için siyaset.

Ancak onun hakkındaki en yaygın görüş, en azından siyasal bir düşünür olarak, Elizabetçi, oyun yazarı ve bilginlere aittir; buna göre, Machiavelli, şeytandan ilham alarak iyi insanları kıyamete götüren, büyük yıkıcı, kötünün öğreticisi, *kötülüğün* ustasıdır. Saint-Barthelemy katliamının esin kaynağı ve Iago'nun ilkidir. İşte bu, Elizabeth edebiyatında bulunan dört yüz küsur meşhur referansın 'ölüm saçan' Machiavelli'sidir.⁵⁵ İsmi, daha eski bir kişilik olan Old Nick'e yeni bir malzeme eklemiştir. Cizvitlere göre Machiavelli, 'şeytanın suç ortağı', 'onursuz bir yazar ve bir inançsızdır' ve *Prens*, Bertrand Russell'in sözleriyle 'gangsterler için bir el kitabıdır' (bunu Mussolini'nin 'devlet adamının küçük rehberi –*vade mecum*– olarak tanımladığı ve belki de devletin diğer başları tarafından örtük de olsa, paylaşılan görüşle karşılaştırın). Bu görüş, Protestan ve Katoliklerde, Gentillet ve François Hotman'da, Cardinal Pole, Bodin ile Büyük Frederik'te ve onu izleyen,

55 Edward Meyer, *Machiavelli and the Elizabethan Drama* (Weimar, 1897). Burada bkz. Christopher Morris, 'Machiavelli's Reputation in Tudor England'. *Il pensiero politico* 2 (1969), 416-33, özellikle s.423. Bkz. ayrıca Mario Praz, 'Machiavelli and the Elizabethans', *Proceedings of the British Academy* 13 (1928), 49-97; Napoleone Orsini, 'Elizabethan Manuscript Translations of Machiavelli's Prince', *Journal of the Warburg Institute* 1 (1937-8), 166-9; Felix Raab, *The English Face of Machiavelli* (Londra, 1964; Toronto, 1965); J. G. A. Pocock, 'Machiavelli, Harrington and English Political Ideologies in the Eighteenth Century', in *Politics, Language and Time* (Londra, 1972), s.104-47 ve hepsinin en ünlüsü Wyndham Lewis, *The Lion and The Fox* (Londra, 1951). Zera S. Fink, in *The Classical Republicans* (Evanston, 1945); J. G. A. Pocock ve Felix Raab, Bacon ile hayranlarının başında gelen Harrington, onun 17. yüzyıl İngiltere'sindeki olumlu etkisini vurgularlar.

aralarında Jacques Maritain⁵⁶ ve Leo Strauss'un⁵⁷ da bulunduğu, çoğu anti-Makyavel'de ortaktır.

İlk bakışta, yargıların şiddeti ile ilgili garip bir şey vardır.⁵⁸

Hangi başka yazar öğrencilerine, fikirlerinin böylesine çeşitli yönlerini göstermiştir? Hangi başka yazar –kabul edilmiş bir felsefeci olmamasına rağmen– amaçları konusunda, okurlarını bu denli derin ve geniş bir anlaşmazlığa sürüklemiştir? Ancak yinelemeliyim, Machiavelli muğlak şekilde yazmazdı; neredeyse tüm yorumcular, öz, doğal ve açık yazısından ötürü onu överler.

Bu kadar çok kişiye dikkat çekici gelen nedir? Birkaç açık yanıt vereyim. Bize çağının normal entelektüel gerekleri olarak öğretilenden bağımsız bir yazar bulmak kuşkusuz hayret vericidir. Machiavelli doğa yasasından; Hristiyanların, paganların, teleologların ve maddecilerin, hukukçuların, teolog ve filozofların ve ondan önceki ve sonraki on yıllardaki tartışmalar anlamında temel kategorilerden söz etmedi bile. Elbette, O bir felsefeci ya da hukukçu değildi. Ne var ki siyasal bir uzman, iyi bir edebiyat okuruydu. Onun zamanında, eski Stoik-Hristiyan öğretisinin etkisi, özellikle ilk hümanistler arasında, bir zamanlar İtalya'da olduğu gibi değildi. Kendini toplum içerisindeki insan davranışlarını yeni bir tarzla genelleştirmeye adanmış olarak, açık bir şekilde yalanlamasa ya da reddetmese de, en azından birçoklarını kaderlerine sürüklemiş olduğunu açıkça düşündüğü varsayımlara sıra dışı bir darbe vurmayı beklenmiş olabilir. Her şeye rağmen bize, onun yolundan hiç kimsenin gitmediğini söyler ve bu da, onun durumunda salt bir klişe olmaktan çıkar. Dolayısıyla, kavram ve kategorileri –rutin araç-ge-

56 Jacques Maritain, 'The End of Machiavellianism', *Review of Politics* 4 (1942), 1-33.

57 Leo Strauss, *Thoughts on Machiavelli* (Glencoe, Illinois, 1958).

58 *Prens* hakkındaki çatışan kuram yığınıyla ilgili en iyi ve canlı olan açıklamalardan biri, yukarıda s.269'da not 1 de söz edilmiş makalede E. W. Cochrane tarafından yapılmıştır, bu katalog ona çok şey borçludur. Önceki çelişkiler için bkz Pasquale Villari'nin bilinen ancak bazı yönleriyle hâlâ yeri doldurulamaz *The Life and Times of Niccolò Machiavelli*, çev. Linda Villari (Londra, 1898) ve onun tarafından söz edilen önceki eserler, örneğin Robert von Mohl, 'Die Machiavelli-Literatur', in *Die Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften* (Erlangen, 1855-8), cilt 3, s.519-91), J. F. Christius, *De Nicolao Machiavelli libri tres* (Leipzig, 1731). Sonraki eserler için yukarıda bkz., s.269, not 1.

reçler- zamanının en iyi düşünür ve akademisyenlerinin, kendilerini ifade etmeye alışık olmaları bağlamında tamamıyla yok saydığı gerçeğinde olağandışı bir şeyler var. Ve gerçekten de Gentillet, *Contre-Machiavel*'inde bunun için onu açık şekilde suçlamıştır. Ondan önce, sadece Marsilio bunu yapmaya cesaret etmiştir ve Neville, bunun geçmişle acıklı bir kırılma olduğunu düşünmüştür.⁵⁹

Hristiyan psikoloji ve din biliminin (teoloji) –günah, lütuf, af, kurtuluş- eksikliği daha az şaşırtıcıdır, pek az çağdaş hümanist bu anlamda konuşur. Ortaçağ mirası çok az gelişmiştir. Ancak daha kayda değer olan, Platoncu veya Aristotelesçi hiçbir iz kalmamış, herhangi ideal bir düzene, Rönesans düşünürlerinin derin biçimde ilgilendikleri, sözgelimi Ficino, Pico veya Poggio'nun gerçekmiş gibi kabul ettikleri büyük varlık zincirindeki insanın doğadaki yeri öğretisine bir gönderme bulunmayışıdır.

Burada Popper'in 'özcülük' diye adlandırdığı bir şey yok, *a priori* olarak belirli yönlerde, Tanrı veya doğa tarafından aşılarmış amaçların peşinde olan insanlar veya toplumsal grupların değişmez gelişimi hakkında akıl ve sezgi için yöntem ve ton ampiriktir. Hatta Machiavelli'nin tarihsel döngüler kuramı metafizik olarak kesinleşmemiştir.

Dine gelince, onun için bu toplumsal olarak vazgeçilmez bir araç, faydacı bir tutkaldan fazlası değildir: Bir dinin değerinin ölçütü, dayanışmaya ve birleşmeyi teşvik edici rolüdür – bunun hayati toplumsal önemini vurgulamada Saint-Simon ve Durkheim'i önceler. Dinlerin büyük kurucuları, Machiavelli'nin hayran olduğu adamların arasındandır. Dinin belli çeşitleri (örneğin Roma paganizmi) toplumlar için faydalıdır; zira onları güçlü ya da canlı kılar, öte yandan diğerleri (örneğin Hristiyan alçakgönüllülüğü ve uhreviliği) çürüme veya parçalanmaya neden olur. Dini bağların zayıflaması genel bir gerileme ve yozlaşmanın bir parçasıdır; toplumsal olarak etkili olduğu sürece bir dinin hakikate dayanmasına gerek yoktur.⁶⁰ İşte, toplumlarını sağlam

59 John Neville Figgis, *Studies of Political Thought from Gerson to Grotius*, 2. baskı (Cambridge, 1916).

60 *Söylevler (Discourses)* s.12.

ruhani temeller üzerine kurmuş kişilere –Musa, Numa, Lycurgus– olan derin saygısı buradan ileri gelir.

Tanrının ve ilahi yasanın varlığı hakkında ciddi bir varsayım yoktur; yazarımızın kişisel inançları ne olursa olsun, bir ateist Machiavelli’yi mükemmel bir entelektüel rahatlığıyla okuyabilir. Ya da otopriteye veya örf ve adetlere karşı aşırı bir bağlılık(dindarlık) yahut bireysel vicdanın rolüne ya da diğer metafizik veya dinbilimsel(teolojik) bir meseleye ilgi söz konusu değildir. Kabul ettiği tek özgürlük, siyasal özgürlük, keyfi despotçu yönetimden özgürlük, yani cumhuriyetçilik ile bir devletin diğer devletlerin kontrolünden özgürlük yahut daha çok şehrin veya vatanın (patria) özgürlüğü, zira ‘Devlet’ bu anlamda zamanından önce oluşmuş bir evre olabilir.⁶¹

Dernekler veya siyasal olmayan kuruluşların (kutsal ya da seküler) hak ya da zorunluluk unsuru bulunmamaktadır, mutlak merkezi güç (egemenlik değilse de) ihtiyacı doğruymuş gibi kabul edilmektedir. Tarihsel anlam hemen hiç bulunmamaktadır: İnsanlar her yerde ve her zamanda aynıdır ve eskilerin işine yaramış olanlar – tıp, savaş ya da siyaset ustalığı kaideleri –modernlerin de kuşkusuz işine yarayacaktır. Gelenek esas olarak toplumsal istikrarın kaynağı olarak değerlendirilmiştir. Yaratılmışın yöneldiği çok uzak, ilahi bir vaka ve toplumlar ya da bireyler için Platoncu bir ideal bulunmadığına göre, maddesel ya da ruhsal ilerleme unsuru da söz konusu değildir. Klasik çağın nimetlerinin (şayet talih uğursuz değil ise) yeterli bilgi ve irade, lider erdemi ve uygun şekilde eğitilmiş ve cesur ve ustaca yönlendirilmiş vatandaşlarla yeniden hayata geçirilmesi gibi bir varsayım bulunmaktadır. Değiştirilemez şekilde belirlenmiş olaylar akışının iması bulunmamaktadır veya ne talih

61 Bu çok tartışılmış konu için bkz. J. H. Whitfield’in *Machiavelli*’deki (Oxford, 1947) ilgili tezleri, özellikle s.93-5 ile J. H. Hexter, ‘*Il principe ve lo stato*’, *Studies in the Renaissance* 4 (1957), 113-15 ve Fred Chiapelli’nin *Studi sul linguaggio del Machiavelli*’deki (Floransa, 1952) karşıt görüşleri, s.59-73, Francesco Ercole, *La politica di Machiavelli* (Rome, 1926) ve Felix Gilbert a.g.e. (s.269 yukarıda, not I), s.328-30. Gilbert’in anti Ercole tezinin önceki hali için bkz. ‘The Concept of Nationalism in Machiavelli’s Prince’, *Studies in the Renaissance* I (1954), 38-48. H.C. Dowdall bir adım daha ileriye gider ve Machiavelli’nin modern siyaset bilimini ‘Devlet’ kelimesinin icadıyla yarattığına inanır görünmektedir: ‘The Word “State”’, *Law Quarterly Review* 39 (1923), 98-125.

ne de zorunluluk varlığın tümüne hükmeder, insanların kaçınılmaz kaderlerinde yok saydıkları ya da inkâr ettikleri mutlak değerler yoktur.

Kuşkusuz, ona böylesi modern bir hava veren, gelmekte olan bilimsel devrimin gizemli bir önsezisi değil, Egídio ve Pontano gibi seküler hümanistlerin, hatta ‘prensler için ayna’ yazarların eserlerinde uzun uzadıya anlatılan ve aynı şekilde Machiavelli’nin, zamanının somut ve uygulamalı sorunlarıyla olan sürekli ilgisinde mevcut olan geleneksel metafizik tarihinin kalıntılarından özgürleşmektir. Ancak zamanın okurlarından günümüzün okurlarına derin şekilde büyüleyici ve dehşet verici gelen tamamıyla bu özellikler değildir. ‘Machiavelli’nin öğretisi’ diye yazmıştır Meinecke, ‘Batı insanlığının siyasal varlığına, onu kendisiyle karşı karşıya bırakıp, kendisiyle mücadeleye girmesine neden olan bir kılıçtır.’⁶²

Machiavelli’nin görüşlerinde bu kadar alt üst edici olan neydi? ‘Hançer’ ve Meinecke’nin ‘insanların pratik zihnini yaşadığı gelmiş geçmiş en şiddetli sakatlık’⁶³ diye söz ettiği ve Maritain’in öylesine edebi bir dille ortaya serdiği ‘kapanmamış yara’ neydi?

Şayet bu, Machiavelli’nin (acımasız, ancak fazla özgün olmayan) gerçekçiliği ya da (görece özgün, ancak 18. yüzyılda oldukça yaygın) tüm bu yüzyıllar boyunca şaşırtıcı olan deneyseelliği değilse, nedir o zaman?

‘Hiçbir şey’ der yorumcularından bir tanesi:⁶⁴ *Prens* devlet ve yönetici tipleri ve onları muhafaza eden yöntemler cetvelidir. İşte budur ve daha fazlası değildir. Bundan doğan tüm duygu ve anlaşmazlık net biçimde, istisnai olarak açık ve ahlâki olarak yansız bir metnin yanlış okumasına dayanmaktadır.

Bunu, adaletin hatırına ortak bir görüş olarak söylüyorum. Bu soruya benim yanıtlım, onu sunmadan önce, (kısa ve oldukça sadeleştirilmiş bir biçimde) eğer Machiavelli’nin pozitif inançlarını ifade edersen açık olacaktır.

62 A.g.e. (s.276 yukarıda, not 3), İngilizce versiyonu, s.49.

63 A.g.e. (s.279 yukarıda, not 2), s.3.

64 Jeffrey Pulver, *Machiavelli: The Man, His Work, and His Times* (Londra, 1937), s.227.

II.

İdealleri sürekli akıllarının önünde duran Cicero ve Livy gibi Romalı yazarlar gibi Machiavelli de insanın (her halükârda üstün insanın) aradığının güçle ve iyi yönetilen toplumsal bütünüdür. Ortak çabasıyla oluşan yaratım ve süreklilikten gelen tamamlanma ve onur olduğuna inanır. Yalnızca ilgili gerçekleri bilenler bunu başaracaklar. Eğer hata yaparsanız ve bir aldanma halinde yaşarsanız, üstlendiğiniz şeyde başarısız olursunuz, zira yanlış anlaşılmış gerçeklik –ya da daha kötüsü yok sayılan veya hor görülen gerçeklik– sonunda daima sizi alt edecektir. Yalnızca önce kendimizi, daha sonra da birlikte çalıştığımız mad-denin doğasını anlarsak istediğimizi başarabiliriz.

Dolayısıyla ilk görevimiz bu bilginin elde edilmesidir. Bu Machiavelli'ye göre, esas olarak psikolojik ve sosyolojiktir: Bilginin en iyi kaynağı, çağdaş gerçekçiliğin keskin gözlemi ile geçmişin en iyi gözlemcilerinden toplanabilecek bir bilgeliğe, özellikle ilk çağın büyük akılları, (Vettori'ye gönderilmiş meşhur mektubunda dediği gibi) günlük hayatın önemsiz uğraşlarından uzaklaştığında arkadaşlığını aradığı filozoflara ait herhangi bir bilgeliğin karışımıdır. İnsanlıkları içinde bu yüce ruhlar ona nazik davranmışlar ve sorularına yanıt vermişlerdir; onlar, insanların sağlam ve kuvvetli bir sivil devlet ihtiyacında olduklarını ona öğretmişlerdir. Farklı insanlar farklı amaçlar güderler ve her arayış ona uygun bir beceri gerektirir. Heykeltıraşlar, doktorlar, askerler, mimarlar, devlet adamları, sevgililer, maceraperestler, her biri kendi özel amaçlarının peşinde koşarlar. Onların bunu yapmalarını olanaklı kılmak için devletlere ihtiyaç vardır, zira böylesi insan etkinliklerini doğal bir uyuma dönüştüren gizli bir el yoktur. (Bu tür bir yaklaşım, bütünüyle Machiavelli'nin ülkesi ve zamanının özelliklerine aittir.) İnsanlar yöneticilere ihtiyaç duyarlar çünkü çeşitli çıkarlarla yönlendirilen insan gruplarını düzenleyecek ve onlara güven, istikrar, her şeyin ötesinde düşmanlara karşı koruma getirecek, insanların ihtiyaçlarını ve özlemlerini tatmin etmesini sağlayabilecek sosyal kurumlar oluşturacak birine gereksinim duyar. Bireysel ve toplumsal olarak sağlıklı olmadıkları sürece, buna asla ulaşamayacaklar; yalnızca uygun bir eğitim onları dü-

zen, güç, şöhret ve başarı arayışında etkili bir işbirliği için, fiziksel ve zihinsel olarak sağlam, kuvvetli, hırslı ve faal kılar.

Devlet teknikleri vardır, ki onun bundan hiçbir kuşkusu yoktur, ne var ki olgular ve dolayısıyla onları ele alan yöntemler, bir yönetici ve onun uyruklarına farklı görünebilir. Bu bir perspektif meselesidir: “Ülkelerin haritalarını çizenler, dağların doğasını gözlemek için kendilerini aşağılara, ovalara yerleştirirler...ve aşağıların doğasını gözleyerek kendilerini dağın tepesine yerleştirirler.”⁶⁵ Kesin olan, dümende sağlam bir el bulunmadıkça Devlet gemisinin batacağıdır. İnsan toplumu, deneyimli bir uzman onu yönlendirmedikçe karmaşa ve sefaletle sürüklenecektir, her ne kadar Machiavelli özgürlük ve cumhuriyetçi yönetimi tercih etmesinin ardındaki gerekçeleri ileri sürse de, öyle durumlar vardır ki güçlü bir prens (Valentino Dükü, hatta iddiası çok samimi görünmese de bir Medici) zayıf bir cumhuriyete tercih edilebilir.

Tüm bunları, Aristoteles ve sonraki Stoikler de doğrulamışlardı. Ancak, insanların arayışında olduğu amaçlara ulaşmasında vazgeçilmez olan “devlet sanatı” olgusundan, Machiavelli'nin, bunun uygulandığı kullanım alanlarını ve ahlâki olarak yansız (*wertfrei*) siyasal ve bilimsel “emirler” el kitabı üretmiş olmasını önemsemediği fikrine varılmaz. Zira, istediği şeyi gayet açık şekilde ortaya koyar.

İnsanlar davranışları olduğu kadar meslekleri bağlamında da incelenmelidirler. Bir yöneticinin ilgilenmesi gereken insan malzemesi bilgisine a priori bir yol yoktur.

Kuşkusuz, değişmeyen bir insan doğası, değişen durumlara yanıtın belirlenebileceği bir alan vardır (Machiavelli'nin düşüncesinde sistematik evrim ya da birey veya toplumun, kendini dönüştüren bir varlık olarak fikrinden eser yoktur). İnsan bu bilgiyi yalnız deneysel gözlem ile elde edebilir. İnsanlar, ne onları idealleştirenler tarafından –Hıristiyanlar ve diğer Ütopyacılar– ne de onların aslında olduklarından, daima olmuş olduklarından ve olamadıklarından büyük ölçüde farklı olmalarını isteyenler tarafından betimlendikleri gibi degillerdir.

65 *Prens*, ithaf.

İnsanlar (en azından onlar için ve onların hakkında yazdığı yurttaşlar), ona göre genellikle ‘nankör, düşüncesiz, vefasız ve ikiyüzlü, ödle ve açgözlü...küstah ve cimri olurken, insanların doğal güdülerinin, işleri iyi gittiği zaman küstah, talihsizlik onları vurduğu zaman ise alçakça köle olmak olduğunu düşünür.’⁶⁶ İnsanlar özgürlüğü pek umursamazlar –özgürlüğün ismi onlara gerçeklikten daha fazlasını ifade eder– ve özgürlüğü güvenliğin, mülkiyetin ya da intikam arzusunun altına koyarlar. Bu sonuncular, yöneticinin makul derecede sağlayabileceği şeylerdir. İnsanlar kolayca yozlaşırlar ve güçlkle düzeltilebilirler. Hem korkuya hem aşka, acımasız Hannibal’a ve adil ve insancıl Scipio’ya karşı duyarlıdılar. Şayet bu duygular bir araya getirilemiyorsa, uyruklarının onları yönetene karşı duyması gereken asgari saygıyı yok edecek nefrete dönüşmediği sürece korku en güvenilir olanıdır.

Toplum, doğal olarak içinde gruplar içi ve arası çatışmaların yaşandığı bir savaş alanıdır. Bu çatışmalar yalnızca ikna ve gücün makul kullanımı ile denetim altına alınabilir. Peki bu nasıl yapılır? Tıpta, mimarlıkta ya da savaş sanatında olduğu gibi, gereken tekniğin sistematik bilgisini yalnızca bildiğimiz en başarılı toplumların, yani klasik zamanların toplumlarının uygulamasına (ve kuramına) baktığımız zaman elde edebiliriz.

Machiavelli’nin kuramları kesin şekilde 17. yüzyılın bilimsel ilkelerinin üzerine kurulu değildir. Galile ve Bacon’dan bir asır önce yaşamış ve yöntemi bilim öncesi ampirik tıp bilimi gibi, tahmini kuralların, gözlemin, tarihsel bilgi ve genel bir anlayışın karışımıdır. Machiavelli, her ne kadar sonsuz geçerliliği olan *–regole generali–* genel yasalar keşfettiğini iddia etse de, çok miktarda kaide, faydalı özdeyişler, dağınık düşünceler özellikle de tarihsel karşılaştırmalar mevcuttur. Eski dünyadaki bir zafer veya bir başarısızlık örneği, eski bir yazarın çarpıcı bir deyişi, onunla onun zamanında bile ortak olmuş ve Guicciardini’nin bir usta olduğu tarzdaki bir tarihsel analizden da-

66 *Prens*’in on yedinci bölümündeki bu meşhur pasaj, burada Prezzolini’nin coşkun yorumu/çevirisi ile verilmiştir: bkz. ‘The Christian Roots of Machiavelli’s Moral Pessimism’, *Review of National Literatures* I (1970), 26-37, s.27.

ha fazla ağırlığa sahiptir (Butterfield ve Ramat'ın doğru şekilde kaydettikleri gibi).

Her şeyin ötesinde, insanı ve insanları oldukları gibi görmeyen ve o anda oldukları, eskiden olmuş oldukları ve olacakları gibi değil, olmalarını istedikleri ideal bir insan modeli bağlamında umutları, dilekleri, aşkları ve nefretleriyle boyanmış gösterilerle görenlere karşı tette olmalarını salık verir. İdealleri değerli olsa da, en dürüst reformcular, Machiavelli'nin de hizmet ettiği Piero Soderini ya da çok daha yetenekli Savanorola (ki ona karşı tavrı bariz biçimde muğlaktır) diğerlerinin yıkımına ve iflasına neden olmuşlardır, zira büyük oranda, olması gerekeni olanın yerine koymuşlar ve bir noktada gerçekdışıcılığa düşmüşlerdir.

Onlar çok farklı nitelikte insanlardı. Savanorola kuvvetli bir iradeye sahipti, oysa Soderini, Machiavelli'ye göre, dar kafalı ve kararsızdı. Ancak ortak özellikleri gücün nasıl kullanılacağıının yetersiz bir kavrayışydı. En önemli anlarda her ikisinin de, siyasette *verità effettuale* (etkin gerçeklik) ve uygulamada neyin işe yaradığını, gerçek güç ve büyük taburlar algılamasında eksiklik göstermişlerdir. Machiavelli'nin metinlerinde bilginin güvenilir olmayan kaynağına karşı sık sık uyarılara rastlanır; zihinleri onların istekleriyle çarpıtılmış ve olguların nesnel bakışına ulaşamayan mülteciler örneğın ve akılları görüşlerini çarpıtan tutkularla karartılmış diğerleri ki bu hümanist bir basmakalıptır.

Devlet adamlarını kaderlerine mahkum etmiş ve edecek olan nedir? Genellikle sadece idealleri. Peki ideallerin yanlış olan tarafları nelerdir? Bu, Machiavelli'nin ilk düzenin düşünürü olduğu iddiasının dayandığı temellerden biridir. Machiavelli'nin bu dünyada gerçekleştğini görmek istediğı açık bir toplum görüşüne sahiptir veya şayet bu, çok somut ve uygulamacı bir düşünür için kulağı fazla muazzam geliyorsa, öngörülebilir bir gelecekte kendi ülkesinde hatta belki yaşadığı süre içerisinde gerçekleşmesini dilemiştir. Böylesi bir düzenin yaratılabileceğini bilir, çünkü bu ya da buna yakın bir şey geçmişte İtalya'da ya da diğer ülkelerde –İsviçre veya Alman şehirleri veya zamanının büyük devletleri– gerçekleştirilmiştir. İtalya'da yaratmak ya da yeniden

kurmayı dilediği sadece böyle bir düzen değildi, ayrıca onda, tarih ve gözlemin öğretebileceği, insanlar tarafından ulaşılabilecek en arzu edilir halini görüyordu. Gözlemin verileri esas olarak çağdaş İtalya'dan alınmıştır; tarihe ise onun için büyük tarihçilerin, en çok hayran olduğu yazarların, Romalıların, Yunanlıların, Eski Ahit'in yazarlarının kaydetmiş olduklarıdır. İnsanların ulaştıkları en yüksek nokta neresidir? Pericles'in Atina'sında ve insanlık tarihinin en ihtişamlı döneminde, Romalıların dünyayı yönettiği Roma Cumhuriyeti'nin çöküşünden önce. Ayrıca Nerva'dan Marcus Aurelius'a 'iyi' imparatorların hükümdarlıklarının iyi olduğunu düşünür. Bunların insanlığın hayatındaki altın saatler olduğunu kanıtlama gereği duymaz; ona göre bu çağları düşünen ve onları kötü dönemlerle – Roma Cumhuriyeti'nin son yılları, ardından gelen çöküş, barbar istilası, Ortaçağ karanlığı (her ne kadar onu bu anlamda düşünmese de), İtalya'nın bölünmeleri, güçsüzlük, yoksulluk, sefalet, kuzey ve batının büyük, örgütlenmiş ulus devletlerinin ezici ordularından önceki zamanın hizipçi İtalyan prensliklerinin savunmasızlığı.

Bunun hakkında uzun uzadıya tartışma zahmetine girmez: İtalya'nın hem maddi hem manevi kötü bir durumda olduğunu açık şekilde farkındadır (tıpkı çağının birçok kişinin olduğu gibi). Kötülük, yozlaşma, güçsüzlük ve insanların değersiz yaşamları hakkında ne demek istediğini açıklama gereği duymamıştır. İyi bir toplum, en parlak zamanlarındaki Atinalılar gibi, Sparta gibi, Davud ve Süleyman'ın krallıkları, eski haliyle Venedik, ama her şeyin ötesinde Roma Cumhuriyeti gibidir. İstikrarın, iç uyumun, güvenliğin, adaletin, büyüklük ve güç duygusunun keyfini yaşayan toplumdur. 'Gerçekten Atina'nın, kendini Pisistratus'un gaddar yönetiminden kurtarmasının ardından yüz yıllık bir süreden sonra nasıl bir ihtişama büründüğünü görmek harika bir şeydir. Ancak her şeyin ötesinde gerçekten harika olan Roma'nın kendini krallarından özgürleştirdikten sonraki ihtişamını gözlemlemektir.'⁶⁷

Bunun nedeni, bu toplumlarda şehirleri nasıl muhteşem kılacağını bilen insanların olmasıydı. Bunu nasıl başardılar? İnsanlarda belirli yetenekleri, ahlâki kuvvet, iyilikseverlik, güç, canlılık, cömertlik, sadakat her şeyin ötesinde tüm halk ruhunu, vatandaşlık duygusunu, güvenlik, güç, zafer, *patria* (vatan) ın genişlemesine bağlılık gibi özellikleri geliştirerek. Eskiler bu nitelikleri aralarında şaşırtıcı gösteriler ile insanların duygularını harekete geçiren ve askeri yığıltıklarını canlandıran araçların tüm çeşitleriyle, özellikle de pagan erdemleri yayan yasama ve eğitimle gerçekleştirmişlerdir. Güç, büyüklük, kibir, sertlik, zaferin peşinde koşma, kuvvet, disiplin, *antiqua virtus* (İlkçağ erdemi) – işte bunlar Devletleri büyük kılar. Machiavelli'nin kahramanları, cumhuriyetçi rejimleri ortadan kaldıran ve insani zafiyetleri sömürerek ruhlarını yok eden Pisistratus veya Julius Cesar değil, Agesilaus ve Timoleon ile Brutus ve Scipio'dur. Ancak Greko-Romen sınırları içinde kalmaya gerek yoktur: Musa ve Cyrus, Theseus ve Romulus kadar saygıyı hak etmektedir – ulusları yaratmış ve haklı olarak onlar tarafından onurlandırılmış sert, akıllı, dürüst adamlar.

Bir kere yapılmış olan yeniden yapılabilir. Machiavelli tarihsel sürecin geri dönülmezliğine ya da her bir evresinin eşsizliğine inanmaz. İlkçağın ihtişamı, şayet yeterli derecede güçlü, yetenekli ve gerçekçi insanlar bu amaç için harekete geçirilebilirse canlandırılabilir. Yozlaşmış nüfusları hastalıklarından kurtarmak için, yeni devletlerin ve Kili-se'nin kurucuları acımasız önlemlere, kaba kuvvet ve sahtekarlığa, kurnazlığa, gaddarlığa, hainliğe ve masumların katliamına başvurma zorunda kalabilirler, bunlar çürümeye yüz tutmuş bir varlığı sağlığına kavuşturmak için gereken önlemlerdir. Ve aslında bu nitelikler bir toplumu sağlığına kavuşturduktan sonraki süreç için de gerekli olabilir; zira insanlar zayıf ve budala ve sürekli surette onların gerekli yükseklikte olmalarını sağlayan ölçülerden sapmaya eğilimlidirler. Dolayısıyla mevcut ahlâka karşı gelecek önlemlerle uygun bir halde tutulmalıdır. Ancak şayet ahlâka saldırılırsa, onların hangi anlamda meşru oldukları söylenebilir? Bu bana göre, Machiavelli'nin tüm anlayışının düğüm noktasıdır. Bir anlamda meşrulaştırılabilirler, bir anlamda meş-

rulaştırılamazlar; bu anlamlar onun gerekli gördüğünden daha açık ayırt edilmelidir, zira Machiavelli bir filozof değildi ve kendini fikirlerinin imalarını düşünmek ya da heceleme gibi bir görev biçmemiştir.

Bunu daha açık hale getirmeye çalışayım. Genellikle ve özellikle de Croce'yi takip edenler tarafından söylenen Machiavelli'nin siyaseti ahlâkla ayırmış olduğudur – siyasal zorunluluk olarak kamuoyunun ahlâken mahkum ettiği yönleri önermiştir; örneğin devletin lehine cetselerin üzerinde yürümek. Devlet anlayışının ne olduğu sorusunu bir yana bırakırsak ki aslında bir tane anlayışa sahiptir,⁶⁸ bana öyle geliyor ki bu yanlış bir antitezdir. Machiavelli'ye göre, onun savunduğu amaçlar, bilge, gerçekliği kavrayabilen ve hayatlarını adadıklarını düşündüğü insanlara göredir. Bu anlamda nihai amaçlar, Yahudi-Hristiyan geleneginden olsun olmasın, genellikle ahlâki değerlerle kastedilenlerdir.

Machiavelli'nin özel olarak ahlâki değerlerden, özel olarak siyasi değerleri ayırt etmemiştir;⁶⁹ başardığı şey siyasetin ahlâk felsefesi veya dinden özgürleşmesi değildir, ki Croce ve diğer birçok yorumcu bunu onun en büyük başarısı olarak değerlendirirler. Kurduğu şey ise daha derin bir ayrışma içeriyor: Uyuşmaz iki yaşam ideali arasında bir farklılaşma ve dolayısıyla iki ahlâk. Bir tanesi pagan dünyasının ahlâkı: Değerleri cesaret, güç, rekabette dayanıklılık, genel başarı, düzen, disiplin, mutluluk, kuvvet, adalet her şeyin ötesinde kişinin öz iddialarının vurgusu ve memnuniyetlerini sağlamak için gerekli olan bilgi ve güç, bu bir Rönesans okuyucusu olarak Pericles'in ideal Atina'sında vücut bulduğunu gördüğü, Livy'nin eski Roma Cumhuriyeti'nde bulunduğu ve Tacitus ile Juvenal'in kendi zamanlarındaki gerileme ve ölümden yakındığı bir ahlâk. Bunlar Machiavelli için insanoğlunun en iyi zamanlarıdır ve bir Rönesans hümanisti olarak onları canlandırmak ister.

⁶⁸ Bkz. s.281 yukarıda, not 2.

⁶⁹ De Sanctis tarafından tavsiye edilen ve (Prezzolini işaret ettiği gibi, *a.g.e.* yukarıda s.269, not 1) Maurice Joy tarafından, düzenlenmiş *Protocols of the Learned Elders of Zion* (Londra, 1920) adlı eserin özgün hali görevini gören meşhur *Dialogue aux enfers Machiavel et Montesquieu* (Brüksel, 1864)'de kınanmıştır.

Bu ahlâki evrene karşı (Croce'nin, anlaşılmış olsa da nihai insani amaçları cisimleştiren geleneksel anlam kadar ahlâki veya etik) ilk sırada Hıristiyan ahlâki yer alır. Hıristiyanlık idealleri şefkat, merhamet, fedakârlık, Tanrı sevgisi, düşmanları affetmek, dünya malına değer vermemek, ölümden sonra, hayata inanış, her türlü toplumsal ya da siyasal yahut diğer dünyevi amaç ile ekonomik veya askeri ya da estetik düşünceden daha üstün, hatta bütünüyle kıyaslanamaz eşsiz bir değer olarak insan ruhunun kurtuluşuna inanıştır. Machiavelli'ye göre bu tür ideallere inanan ve onları uygulayan insanların içinden, onun Romalı duygusuyla, tatmin edici bir insan topluluğu ilke olarak inşa edilemez. Bu yalnızca insan kusurları, ilk günah veya kötü şans ya da cehalet veya maddi araçların yetersizlikleri yüzünden bir idealin ulaşılabilirliği meselesi değildir. Diğer bir deyişle, iyi Hıristiyan Devleti'ni kurma hatta arayışında olmayı imkânsız kılan, insanların gerçekte yeterli derecede yüksek seviyedeki Hıristiyan erdemine (ki aslında bu yeryüzündeki günahkâr insanların kaçınılmaz kaderi olabilir) yükselmekteki beceriksizliği değildir. Aslında tam tersidir: Machiavelli, içkin değerleri ne olursa olsun, temel Hıristiyan değerleri hakkında genel olarak düşünülenlerin, görmeyi dilediği toplum türünü inşa etmekte geçilemez engeller olduğuna inanır. Bu tüm normal insanların istemesinin doğal olduğunu kabul ettiği bir toplumdur, ona göre insanın da imi arzularını ve çıkarlarını tatmin eden topluluk türüdür.

Şayet insanlar olduğundan daha farklı olsalardı, belki ideal Hıristiyan toplumunu yaratabilirlerdi. Ancak insanların böyle durumda her zamanki hallerinden çok daha farklı olmaları gerektiği konusunda açıktır ve kesin olarak yeryüzünde hiçbir zaman olmayacak varlıkların geleceğini inşa etmek ya da tartışmak anlamsızdır; bu konuşma konu dışıdır ve yalnızca hayaller ve ölümcül aldanmalar yaratır. Yapılması gereken hayali anlamda değil, uygulanabilir olması anlamında tanımlanmalıdır. Her ne kadar siyasal ustalığın eylemle olan ilişkisi geniş olsa da, insani imkânın sınırları dahilindedir, insanlar değişebilirler ancak gerçekten uzak bir şekilde değil. Ona göre, tıpkı önceki siyasal yazarların yapmış olduğu gibi, yalnızca meleklerle

re uygun ideal ölçüleri savunmak hayalperestlik ve sorumsuzluktur ve yıkıma yol açar.

Machiavelli'nin, Hıristiyanların iyi diye adlandırdıklarının aslında iyi olduğunu, erdem ve kötülük diye adlandırdıklarının da aslında erdem ve kötülük olduğunu inkâr etmeyi istemediğini kavramak önemlidir. Ahlâki fikirleri, akılcı insanların şayet tutarlılarsa, inşa etmeyi istedikleri topluluk türüyle uyması olarak tanımlayan (ya da yeneden tanımlayan) Hobbes veya Spinoza (ya da 18. yüzyıl filozofları veya bu konudaki ilk Stoikler)'nın aksine, Machiavelli ortak fikirlere, insanoğlunun geleneksel, kabul görmüş ahlâki sözcük dağarcığına itaatsizlik etmez. O, (tıpkı çeşitli radikal felsefi reformcuların yapmış olduğu gibi) alçakgönüllülüğün, nezaketin, uhreviliğin, Tanrı'ya inancın, kutsallığın, Hıristiyan sevgisinin, kararlı doğruluğun, merhametin kötü ya da önemsiz nitelikler olduğunu; yahut acımasızlığın, kötü inancın, iktidar siyasetinin, masum insanların toplumsal ihtiyaçlara feda edilmesinin vb. iyi şeyler olduğunu söylemez veya ima etmez.

Ancak şayet tarih ve devlet adamlarının iç görüşleri, özellikle eski dünyada, gerçekte oldukları şekliyle doğrulanmış haliyle (*verità effettuale*) bizi yönlendirecekse, aslında Hıristiyan erdemleri ile, örneğin alçakgönüllülük ya da ruhsal kurtuluş arayışı ile, yeryüzündeki tateminkâr, istikrarlı, dayanıklı, güçlü bir toplumun bir araya getirilmesinin imkânsız olduğu görülecektir. Sonuç olarak, bir insan seçim yapmalıdır. Hıristiyan bir hayat sürmeyi seçmek kendini siyasal güçsüzlüğe mahkum etmek demektir; güçlü, hırslı, zeki, acımasız insanlar tarafından kullanılmak ve ezilmektir. Şayet Atina'nın veya Roma'nın en iyi zamanlarındaki gibi parlak bir topluluk inşa edilmek istenirse, Hıristiyan eğitiminin bırakılması ve bunun amaca uygun daha iyi bir eğitimle yer değiştirilmesi gerekmektedir.

Machiavelli bir filozof değildir ve soyutlamalarla uğraşmaz. Ancak savının geldiği nokta siyasal kuramın temel merakı olmuştur: İnsanların yüzleşemeyeceği olgu, bu iki amaç – açık şekilde her ikisi de insanların inandığı biri olma yetisine sahiptir (onları yüce yüksekliklere çıkarma yetisini de ekleyebiliriz) ve birbiriyle uyuşmamaktadır.

Onun görüşüne göre, genellikle olan şey şudur, madem ki insanlar bu iki yolu, ucu nereye çıkarsa çıksın ('insanlar aslında çok zararlı olan orta yollar seçerler, doğrusu hepsi birden iyi ya da kötü olamazlar')⁷⁰ kararlı biçimde izleyemiyorlar, o halde uzlaşmaya çalışacak, bocalayacak, her ikisini de seçemeyecek ve zayıflık ile başarısızlıkla sona varacaklardır.

Siyasal etkisizliğe yol açan her şey onun tarafından mahkum edilmiştir. *Söylevler*'in meşhur bir pasajında, 'yaralarının öcünü almak yerine onlara katlanmayı düşündükleri için', Hristiyan imanının insanları 'zayıf' kılmış ve 'kötüler' için 'kolay av haline getirdiğini' söylemiştir.⁷¹ Hristiyan öğretisinin genel etkisi, insanların vatandaşlık ruhunu yok etmek ve onların şikâyet etmeksizin aşığılanmalara katlanmalarını sağlamaktır, böylece yok ediciler ve despotlar pek az direnişle karşılaşacaklardır. Dolayısıyla, Hristiyanlık bu anlamda insanları daha güçlü ve daha 'gaddar' kılmış Roma diniyle hiç de uygun olmayan bir şekilde kıyaslanmıştır.

Machiavelli Hristiyanlık üzerine olan bu yargıyı *Söylevler*'de en az iki parça/pasajda değişikliğe uğratmıştır. İlkinde Hristiyanlığın yalnızca *ozio* ruhu dahilinde –pasiflik veya tembelliğin yanlış yorumlandığı için bu talihsiz etkiye sahip olduğunu gözlemlemiştir, zira Hristiyanlıkta kesin olarak 'ülkemizin ıslahı ve savunmasını' yasaklayan hiçbir şey yoktur.⁷² İkinci bölümde, 'Şayet bu tür bir din, kurucusunun onu inşa ettiği biçimiyle, Hristiyanlık dünyasının prensleri arasında tutulmuş olsa idi, Hristiyan devletleri ve cumhuriyetleri daha birlik içinde ve olduklarından daha mutlu olurlardı, ancak Roma Kilisesinin gerileyen Hristiyanlığının tam tersi bir etkisi oldu – Papalık, İtalya'nın birliğin yanı sıra 'tüm dindarlığını ve tüm dinini' yıktı.

Bu pasajlar gerçek anlamlarıyla alınsalar ve rahiplerin denetimi ya da zulmünden kaçmak üzere basit yahut samimi olmayan vaat parçaları olarak görülmeseler bile, iddia ettikleri gibi eğer Kilise, Romalı

⁷⁰ *Söylevler*, s.26.

⁷¹ *A.g.e.*, s.2.

⁷² *A.g.e.*

antiqua virtus çizgisinde vatansever ve tam bir savaşıci bakış açısı geliştirseydi ve insanları yiğit, sert, içten ve halk ruhuna sahip kılabilmiş olsaydı, çok daha tatminkâr toplumsal sonuçlar doğurabilirdi. Yapmış olduğu, bir yanda Papalığın suçu olan yozlaşma ve siyasal bölünmeye, öte yandan uhreviliklere ve mezarın ötesindeki sonsuz yaşamın uğruna dünyadaki acıya alçakgönüllü bir tahammüldür. İşte bu sonuncu gerilme toplumsal dokuyu çözer, zorba ve baskıcılara yardım eder.

Guicciardini ve zamanında yaşamış diğerleri tarafından da paylaşılmış, Roma Kilisesi'ne yaptığı siyasal saldırıda, Machiavelli Reform'da coşkun müttefikler bulmuş olabilir (bildiğim kadarıyla, 'rakiplerin kavgası' haberlerinin kulağına geldiğine dair kanıt yok). Saf bir bilincin kutsamalarını ve cennete olan inancı dünyevi başarının önüne koymamış, zafer aşkı ile öz iddiayı, alçakgönüllülük ve kaderciliğe göre yüce tutmuş bir Hristiyanlık için olan talebin karşılanması zor olabilir. Machiavelli, en güçlü halinde pagan Roma dinini eleştirmekte bir anlam bulamaz, benzer bir din talep eder – zorunlu olarak tümü Hristiyanlığa aykırı olmayan uygulamaya dair amaçlar için daha az etkili olmayacak şekilde yeterince güçlü. Buradan (tıpkı Fichte⁷³ ve Prezzolini'nin⁷⁴ bize söylediği gibi), onun hakiki Hristiyan kurumlarının bir savunucusu olduğu değil, amansız bir eleştirmeni olduğunu çıkarmak anlamsız olmaz. Burada, onun insan ve onun doğal ihtiyaçların anlayışını paylaştan (18. yüzyıl maddecileri, Nietzsche, sosyal Darwinistler) veya (Rousseau ve bir takım 19. on dokuzuncu yüzyıl pozitivistleri gibi) vatandaşlık ideallerini paylaştan tüm sonraki düşüncüler tarafından takip edilmiştir.

Machiavelli'nin resmi olarak Hristiyan ahlâkını veya kendi toplumunun kabul görmüş değerlerini mahkum etmediğini kaydetmek önemlidir. Hobbes veya Spinoza gibi sistematik ahlâkçıların tersine, koşulları bencil bir akılcılığa uydurmaya çalışmamıştır, bu nedenle sözgelemi acıma, alçakgönüllülük, kendini feda etme, itaat gibi Hristiyan de-

⁷³ *Johann Gotlieb Fichte's nachgelassene Werke*, der. I. H. Fichte (Bonn, 1834-5), cilt 3, s.411-13.

⁷⁴ *A.g.e.* (s.269 yukarıda, not I), İngilizce basım, s.43).

ğerleri zayıflık veya günah olarak gösterilmiştir. Hiçbir şeyin yerini de-
ğiştirmez: İnsanların iyi dediği şeyler gerçekten iyidir. *Buono, cattivo, onesto, inumano* (iyi, güzel, onurlu) vb. gibi sözcükler sanki zamanının ve aslında bizim de ortak konuşmamızda yer alıyormuş gibi kullanılmıştır. Yalnızca bu erdemlerin uygulanması, tarihin sayfalarında ya da siyasal hayal gücü ile düşünüldüğünde, içimizde –ve her insanın içinde– büyük bir özlem uyandıracak bir toplumun inşasını imkânsız kılar.

En önemli pasajlarından bir tanesi, *Söylevler*'in ilk kitabının onuncu bölümünde yer alır: Tacitus veya Dio'nun çizgilerinde iyi ve kötü Roma imparatorları arasında ayırım yapar ve 'şayet bir prens ölümlüyse, günahkâr zamanların ibretlerinden korkup kaçacak ve büyük bir hevesle [*immenso desiderio*] iyilerin (iyi burada Hristiyan olmayan anlamında) yolunu izlemeye can atar. Whitfield, onun kötümser ya da kuşkucu olmadığını düşünür. Belki kuşkucu değil – bu iyi bir nokta: Düşmanlık (ve hatta kötümserlik) ile ürkmeyen bir gerçekçilik arasındaki çizgiyi çekmek kolay değildir. Ancak Machiavelli, kelimenin bilinen anlamıyla umutlu değildir. Ve onun zamanında günümüze her hümanist düşünür gibi, yalnızca hakikatin –gerçek hakikatin sığ ahlâkçı peri hikâyeleri değil– bilindiği takdirde, insanların kendilerini anlayacağına ve ileri gideceğine inanır.

Ayrıca insanların bu *buoni tempi*'leri canlandırmak için ihtiyaç duydukları niteliklerin, Hristiyan eğitimin üstünde durduğu şeylerle uyummadığına inanır. İyi insanın Hristiyan anlayışını düzeltmeye çalışmaz. Azizlerin aziz olmadığını, ya da şu onurlu davranışın onurlu olmadığını veya hayranlık yaratmayacağını söylemez; yalnızca bu tür bir iyiliğin, en azından geleneksel olarak kabul edilmiş biçimlerinde, güçlü, güvenli, sağlam bir toplumu yaratmayacağını veya muhafaza edemeyeceğini söyler, hatta onun için ölümcüldür. Ona göre, dünyamızda bu tür idealler peşinde koşanların dünya görüşleri, acımasız olsa da sonunda asıl olan diğerinden daha az yıkıcı olan ve başarı ile deneyim tarafından denenmiş hakikat ya da en azından *verità effettuale* üzerine kurulmuş olmadığı için, yenilmeye mahkum olup diğer insanları da yıkıma sürükler.

Şayet yukarıda⁷⁵ bahsedilen iki pasaj gerçek anlamıyla alınırsa, Hristiyanlık en azından kuramsal olarak övdüğü niteliklerle uyuşan bir biçim alabilir; ancak Machiavelli'nin doğal olarak izlediği düşünce çizgisi bu değildi. Tarih başka bir seyre girdi. Bir Hristiyan birliği fikri ona –ki şayet bu konuda ciddi şekilde düşündüyse – tıpkı içinde tüm insanların ya da çoğunun iyi olduğu bir dünya gibi ütopyacı görünmüştür. Hristiyanlık ilkeleri insanların vatandaşlık erdemlerini zayıflatmıştır. Hristiyanlığın almış olduğu veya farklı koşullar altında hâlâ almış olabileceği biçim üzerine olan kurgu, onun için boş (ve tehlikeli) bir oyun olabilir. Tarihten ve kendi deneyiminden tanıdığı Hristiyanlar, yani Hristiyanlık kaidelerini uygulayarak izleyen insanlar iyi insanlardır, ancak Devletleri bu ilkelerin ışığında yönetmeye kalktıklarında, onları yıkıma sürüklerler. Dostoyevski'nin *Budala*'sındaki Prens Mişkin gibi, Floransa Cumhuriyeti'nin iyi kalpli Gonfalonieri'si gibi, Savanorola gibi, nasıl sürekli kurumlar yaratacağının ve gerekirse masum insanların kemikleri üzerine inşa edeceğini anlayan gerçekçiler (Mediciler veya Papa ya da İspanya Kralı Ferdinand) tarafından yenilgiye uğratılmaya mahkumdurlar. Hristiyan ahlâkını açıkça mahkum ettiğini yeniden vurgulamak isterim: Yalnızca bunun, en azından yöneticiler için (ve bir dereceye kadar yönetilenlerde de) insanların arayışını doğal ve bilge bulduğu bu sosyal amaçlarla uyuşmaz olduğunu işaret eder. Kişi kendi ruhunu kurtarabilir, ya da büyük ve şanlı Devleti bulabilir veya muhafaza edebilir yahut hizmet edilebilir; ancak ikisini bir arada yapamaz.

Bu, Aristoteles'in (her ne kadar bunu ruhsal kurtuluş bağlamında düşünmemişse de) *Politika*'daki, iyi insanın iyi bir vatandaşla özdeş olamayabileceğini anlatan *obiter dictum*'un geniş ve edebi bir gelişimidir. Machiavelli açık şekilde bir yaşam tarzını diğerinin üstünde değerlendirmemiştir. 'Nefret, kötü eylemlerin olduğu kadar iyi eylemlerin de hedefidir'⁷⁶ dediğinde, 'iyi eylemlerden' kastı herhangi bir adamın Hı-

⁷⁵ s.291, not 3 ve s.292, not I

⁷⁶ *Prens*, bölüm 19.

ristiyan değerleriyle yetişip yaşamasıdır. İyi inanç ve doğruluk başarısızlık sonuçlanırsa bile övgüye değer⁷⁷ dediği zaman 'övgüye değer' sözünden, onları övmenin haklı olduğunu söylemek ister, zira elbette iyi olan (sıradan anlamıyla) iyidir. Scipio veya Cyrus veya Timoleon'ın 'iffeti, lütüfkarlığı, nezaketi ve açık fikirliliğini'⁷⁸ ya da hatta Medici'li Papa Leo X'nun 'iyiliğini' övdüğü zaman, (samimi ya da değil) Cicero ve Dante, Erasmus ve bize ortak değerler bağlamında söz eder.

Prens'in meşhur onbeşinci bölümünde, açık fikirliliğin, merhametin, onurun, insanlığın, dürüstlüğün, iffetin, dinin, vb. gerçekten birer erdem olduklarını ve bu erdemlerin ışığında yaşanmış bir hayatın, tüm insanların iyi olması durumunda başarıya ulaşacağını söyler. Ancak ulaşmazlar ve böyle olacağını ummak anlamsızdır. Biz insanları bulduğumuz gibi ele almalı ve onları mümkün, imkânsız değil, çizile-re göre geliştirmeye çalışmalıyız. Bu, büyük gaddarlıktaki iyilikseverleri –kurucuları, eğitimcileri, yasa koyucuları kapsayabilir. 'Herkesin, yukarıda bahsedilen ve iyi olarak kabul edilen niteliklere sahip bir prensi övgüye değer olarak kabul edeceğinin farkındayım. Ancak hiçbir yöneticinin, buna izin vermeyen insani koşullardan ötürü, onlara sahip olamayacağı veya tamamen uygulayamayacağı için',⁷⁹ bazı zamanlar amaçlarını kavramak için farklı davranmak zorundadır. Musa ve Theseus, Romulus ve Cyrus hepsi öldürüldü, yarattıkları sürekli ve ihtişamlıydı; 'tüm koşullar altında işini iyi şekilde başarmak konusunda ısrarcı olan her insan iyi olmayan birçokları arasında yok olur. Dolayısıyla bir prens...iyi olmama gücünü ele geçirmek ve gereklilik dahilinde onu ne zaman kullanıp ne zaman kullanmayacağını anlamak zorundadır.'⁸⁰ 'Şayet tüm insanlar iyi olsaydı, bu özdeyiş [ki çıkar dayatırsa vazgeçilebilir] iyi değil... kötü olurdu.'⁸¹ Güç ve kurnazlığa, güç ve kurnazlık ile yanıt verilmelidir.

⁷⁷ A.g.e., bölüm 18.

⁷⁸ A.g.e., bölüm 14.

⁷⁹ A.g.e., bölüm 15.

⁸⁰ A.g.e.

⁸¹ A.g.e., bölüm 18.

Aslan ve tilkinin nitelikleri kendi içlerinde ahlâken hayranlık uyandırıcı değildir, ancak şayet bu niteliklerin birleşimi bir şehri yıkımdan koruyacaksa, işte bunlar liderlerin geliştirmeleri gereken niteliklerdir. Bunu, yalnızca çıkarlarına hizmet etmek için yapmış olmaları, zira insanların lider olup olmadığı yazarı fazla ilgilendirmese de, toplumların aslında bir liderlik ihtiyacında olduğu ve gücün, istikrarın, erdemin (virtù), büyüklüğün etkili arayışı dışında, olmaları gerektiğini olamayacakları için nasıl lider olunacağını gösterir. Bunlar, insanlar tarafından Scipios veya Timoleon'un ya da zaman kötüyse, acımasız insanların liderliğinde ulaşılabilir.

Hannibal zalimdir ve zalimlik övgüye değer bir nitelik değildir, ancak sağlıklı bir toplum yalnızca fetih ile kurulabiliyorsa ve eğer zulüm bunun için gerekliyse, bundan sakınılmamalıdır.

Machiavelli sadist değildi, hayran olduğu veya önerdiği toplum türünü yaratmak ya da muhafaza etmek adına acımasızlık veya hile kullanma ihtiyacından şeytani bir keyif almaz. En vahşi örnek ve ka-ideleri, yalnızca nüfusun tamamen yozlaşmış olduğu ve eski gücüne kavuşmak için şiddetli önlemleri ihtiyaç duyduğu durumlara uygulanır, örneğin, bir prensin yeni iktidara geldiği ya da kötü bir prence karşı bir isyanın çıktığı yerlerde etkili kılınmalıdır. Bir toplumun görece sağlıklı olduğu veya yönetimin geleneksel, babadan oğla geçen ve halk tarafından desteklendiği yerde ve devletin amacı düzen, uyum ve güç yaratmak olduğunda, sonuçları toplumsal düzeni bozacağından, şiddet için şiddet kullanmak oldukça yanlıştır. Bir aslan ve bir tilki iseniz, tıpkı Agesilaus, Timoleon, Camillus, Scipio ve Marcus'un yaptığı gibi, erdeme gücünüz yetebilir – nezaket, alçakgönüllülük, merhamet, insanlık, açık fikirlilik, onur. Ancak şayet koşullar tam tersi ise, şayet kendinizi ihanetle kuşatılmış bulursanız, Philip, Hannibal ve Severus'u izlemekten başka ne yapabilirsiniz ki?

Güce duyulan hırs yıkıcıdır: Pisistratus, Dionysius, Sezar baskı-cıydılar ve zarar verdiler. Vatandaşlarını öldürerek, 'sadakatsiz, merhametsiz, dinsiz' olarak arkadaşlarına ihanet ederek gücü elde eden Syracuse tiranı Agathocles çok ileri gitti ve sonunda zafer kazanama-

dı; 'korkunç acımasızlığı ve sayısız kötü eylemleriyle'⁸² beraber insaniyetsizliği başarıyla sonuçlandı ve bu kadar kötülüğe gerek olmadığı için, büyük tapınaktan dışlandı, tıpkı Cesare Borgia tarafından öldürülen, modern karşılığı vahşi Oliverotto da Fermo gibi. Yine de bu niteliklerin tümünün olmayışı başarısızlığı kesinleştirmektedir ve bu Machiavelli'nin normal insanların başarılı şekilde geliştireceğine inandığı yegane şartları imkânsız kılar. Azizlerin bunlara ihtiyacı olmayabilir; inzivaya çekilmiş kişiler erdemlerini belki çölde uygulayabilirler; şehitler ödülleri daha sonra elde ederler; ancak Machiavelli bu yaşam şekilleriyle ilgilenmez ve onları tartışmaz. Devlet hakkında yazan bir kimsedir; cennetle değil, devlet işleriyle, güvenlikle, bağımsızlıkla, başarıyla, zaferle, güçle, şiddetle ilgilenir; geçmişle olduğu kadar şu anla, gelecekle; hayali bir dünya ile değil gerçek bir dünya ile ilgilenir.

Ve bunun için, değişmez insani sınırlamalarla birlikte, Hristiyan Kilisesi tarafından vaaz edilen yasalar, şayet ciddiye alınırsa bunu yapmayacaktır.

Bize sıklıkla söylendiği üzere, Machiavelli ahlâkla ilgilenmemiştir. Tüm modern yorumların en etkili –bir açıdan Chabod, Russo ve diğerleri tarafından takip edilmiş Benedetto Croce'ye ait olan– Cochrane'nin sözleriyle, Machiavelli:

Hristiyan ahlâkının geçerliliğini inkâr etmedi ve siyasal zorunluluğun gerektirdiği suçun aynı şekilde suç olduğunu düşünmedi. Aksine, bu ahlâkın, siyasal meseleleri zaptetmediğini ve öyle olduğu varsayımına dayalı herhangi bir siyasanın felaketle sonuçlanacağını keşfetmiştir. O halde, çağdaş adetlerin olgusal, nesnel tanımlanması düşmanlık ya da tarafsızlık değil, keder işaretidir.⁸³

Bana öyle geliyor ki bu açıklama iki temel yanlış yorum içeriyor. İlki 'Hristiyan ahlâkı' ile 'siyasal zorunluluk' arasındaki çarpışmadır. Bunun anlamı şudur, bir yandan ahlâk –bizzatıhi peşlerinde koşulan nihai değerler alanı, 'suçlardan' söz edebilmemizi sağlayan veya

⁸² *Prens*, bölüm 8.

⁸³ *A.g.e.* (yukarıda, s.269, not 1), s.115.

ahlâki olarak herhangi bir şeyi haklılaştıran veya mahkum eden yegane kabul değerleri – ve diğer yanda, siyaset – araçları amaçlara uyarlama sanatı, teknik becerilerin, Kant’ın ‘zorunlu olarak x’in arzu edilir olup olmadığını sormadan, ‘Eğer x’i başarmak istiyorsanız, y’yi yapın, (örneğin bir dosta ihanet edin, masum bir insanı öldürün) biçimini alan ‘varsayımsal emirler (zorunluluklar)’ diye adlandırdığı alan. İşte bu Croce ve diğerlerinin Machiavelli’ye atfettikleri, siyasetin ahlâk felsefesinden ayrılma olgusunun kalbini oluşturmaktadır. Ancak bu bana bir hataya dayanıyormuş gibi geliyor.

Şayet ahlâk felsefesi, kaynağı ve değer ölçütü, Tanrı’nın sözü veya sonsuz akıl yahut iyi ve kötünün, doğru ve yanlışın belirli içsel anlamları, mutlak otoriteyle doğrudan bireysel vicdanlara seslenen seslerin olduğu, sözgelimi Stoik, Hristiyan veya Kantçı yahut faydacı ahlâk felsefelerinin belirli türleriyle sınırlanmışsa, bu kabul edilebilirdi. Ancak yine Yunan *polis*’ininki gibi Aristoteles’in de açıkça dile getirdiği üzere, eşit biçimde eski ve geçerli bir ahlâk felsefesi bulunmaktadır. Madem ki insanlar doğaları gereği topluluklar içinde yaratılmışlar, o halde ortak amaçları tüm geridekilerin türediği ya da bireyler olarak tanımlandığı nihai değerlerdir.

Siyaset –*polis* içinde yaşama sanatı– özel yaşamı tercih edenler olmadan yapılan bir etkinlik değildir: Öyle yapmak istemeyenlerin yapılarının gerekmeceği deniz yolculuğu veya heykel gibi değildir. Siyasal davranış, medeniyetin belirli bir evresinde insan olma özelliğine özgüdür ve gerektirdiği şey başarılı bir insan yaşamı sürmeye içkindir.

Bu şekilde düşünülen ahlâk felsefesi –bireyin davranış kuralları veya bireyin peşinden koştuğu ideal– *polis*inin amacını ve kişiliğini anlamadıkça bilinemez: Düşüncede dahi hâlâ ondan ayrılmakta yetersiz. Bu Machiavelli’nin doğruymuş gibi kabul ettiği Hristiyan öncesi ahlâk türüdür. ‘Machiavelli’nin siyasette, ahlâki iyi ve kötünün ötesinde, isyan etmenin anlamsız olduğu öz kurallara sahip, kutsanmış su ile dünyada kovulamayan ve uzaklaştırılmayan siyasetin gerekliliği ve özerkliğini keşfettiği gayet iyi bilinir’ der Benedetto Croce.⁸⁴ Kutsal de-

84 A.g.e. (s.272 yukarıda, not 8), s.60.

ğerleri sonuna kadar toplumsal olan eski veya modern toplulukların ötesinde değil, Aristotelesçi olmayan, dini veya liberal-Kantçı anlamda iyi ve kötünün ötesinde. Sömürgeleştirme veya söz gelimi kitle imha silahları sanatları, onları başarıyla uygulamak isteyenler için 'karşı konulması anlamsız olan kurallara sahip olabilir'. Ancak ne zamanki bu yasalar ahlâkın yasalarıyla çarpışır, işte o zaman ahlâki olarak bu eylemleri bırakmak mümkün hatta ahlâki olarak zorunludur.

Ancak şayet Aristoteles ve Machiavelli, insanın ne olduğu ve ne olması gerektiği –hatta Machiavelli'nin ideali özellikle *Söylevler*'de, canlı renklerle resmedilmiştir– konusunda haklı iseler, siyasal etkinlik insan doğasına içkindir ve çeşitli yerlerdeki bireyler topluluk hayatından çekilebilirken, insanoğlu kitlesi bunu yapamaz ve ortak hayatı, üyelerinin ahlâki görevlerini belirler. Dolayısıyla, 'siyasetin yasalarıyla', 'iyi ve kötüyü' karşı karşıya getirerek, Machiavelli iki özerk eylem alanını –'siyasal' ve 'ahlâki'– karşılaştırmıyordu: Kendi 'siyasal' ahlâk felsefesi ile kendisiyle ilgili olmayan kişilerin hayatını yöneten başka bir anlayışı karşılaştırmıyordu. Aslında bir ahlâki reddediyordu –Hristiyan ahlâki– ancak hiçbir şekilde ahlâki olarak betimlenemeyecek bir şeyin yararına değil, bir beceri oyunu olarak siyasal denilebilecek nihai insani amaçlarla ilgili olmayan ve dolayısıyla hiç de ahlâki olmayan bir etkinliği savunuyordu.

Aslında Hristiyan ahlâk felsefesini reddetmektedir, ancak başka bir sistem, başka bir ahlâk evreninin tarafındadır – Pericles veya Scipio ya da hatta Valentino Dükü'nün dünyası Hristiyan inancı gibi amaçlara kenetlenmiş bir toplum, içinde insanların savaştığı ve kendileri için peşinde koştukları ortak amaçları uğruna ölmeye hazır bir toplum. Bir amaçlar sahasına (ahlâk) karşıt olarak bir araçlar sahası (siyaset) seçmiyorlar, ancak rakip bir ahlâki (Romalı veya klasik), alternatif bir araçlar sahasına tercih ediyorlar. Başka bir deyişle, çatışma ahlâk ve siyasetin özerk sahaları arasında değil, iki ahlâk arasındadır, Hristiyan ve pagan ahlâki (ya da kimilerinin adlandırmayı tercih ettikleri gibi estetik).

Siyaset yalnızca araçlar, beceriler, yöntemler, teknikler, bilgiler,

Croce'nin pratik kavramıyla (kendine ait ihlal edilemez kurallarla yönetilsin, yönetilmesin) ilgili değil, fakat kendine özgü, kendileri için aranan ve ahlâk felsefesinin yerine geçen/yerini dolduran bağımsız bir amaçlar krallığı şeklinde düşünülmedikçe, bu salt bir terimler dizgisi meselesi değildir.⁸⁵ Machiavelli, Francesco Vettori'ye bir mektubunda doğduğu şehri, kendi ruhundan daha fazla sevdiğini söylemiştir, temel ahlâki inançlarını açıklamıştır ki bu Croce'nin itibar göstermediği bir duruştur.⁸⁶

Bu anlamda, bana yanlış gelen ikinci say, Machiaveli'nin toplumun suçlarını kederle karşıladığı fikridir. (Croce ve kimi Crocecilerin aksine Chabod, mükemmel incelmesinde bu konunun üzerinde durmaz). Bu onun istemeyerek de olsa, başka bir seçenek olmadığı için *raison d'état*'nin korkunç zorunluluklarını istemeyerek kabul etmesine neden olur. Ancak bunun için bir kanıt bulunmamaktadır: Siyasal eserlerinde, oyunlarından ya da mektuplarından fazla bir keder izine rastlanmaz.

Machiavelli'nin tercih ettiği pagan dünyası, yöneticiler tarafından sistematik bir kurnazlık ve güç kullanımı ihtiyacının tanınması üzerine kuruludur ve görünüme bakılırsa, bunun doğal olduğunu ve hiç de istisnai ya da ahlâki olarak acı vermediğini ve gerektiği her yerde bu silahları kullanmaları gerektiğini düşünür. Ve ne yöneticiler ne de yönetilenler arasında bir ayırım gözetir. Uyruk ya da vatandaşlar da Romalı olmalıdır: Yöneticilerin erdemine (virtù) ihtiyaçları yoktur, ancak şayet hile yaparlarsa, Machiavelli'nin söylediği işe yaramayacaktır; yoksul, savaşçı, dürüst ve itaatkâr olmalıydılar. Şayet Hıristiyan yaşamı sürerlerse, şikâyet etmeksizin zorba ve hainlerin yönetimini kabul edeceklerdir. Hiçbir sağlıklı cumhuriyet bunun gibi malzemelerden inşa edilemez. Theseus ve Romulus, Musa ve Cyrus uyruklarına alçak-gönüllülüğü veya bu dünyanın geçici bir dinlenme yeri olduğu görüşünü vaaz etmemiştir.

85 Meinecke, Prezzolini (a.g.e., s.269 yukarıda, not 1, İngilizce versiyonu, s.432) ve Ernesto Landi, 'The Political Philosophy of Machiavelli', çev. Maurice Cranston, *History Today* 14 (1964), 550-5, bana göre bu görüşe en yakın kişilerdir.

86 Benedetto Croce, 'Per un detto del Machiavelli', *La critica* 28 (1930), 310-12.

Ancak bu, daha da ileri giderek, Machiavelli'nin ahlâki meselelere pek az ya da hiç önem göstermediğini ileri süren ilk yanlış yorumdur. Bu kesinlikle onun dili tarafından doğrulanmamıştır. Düşüncesi, iyi ve kötü, yozlaşmış ve saf gibi temel kavramların etrafında dönen herkesin zihninde, ahlâken övdüğü ve ayıpladığı bağlamda bir ahlâk ölçeği vardır. Machiavelli'nin değerleri Hristiyan değil, ancak ahlâki değerlerdir.

Bu önemli konuda Hans Baron'un, Croce-Russo'nun tezi⁸⁷ hakkındaki eleştirisi bana doğru görünüyor. Machiavelli'ye göre, siyasetin, ahlâki eleştirinin ötesinde olduğu görüşüne karşı olarak Baron, içinde bir cumhuriyetin vatandaşlarının ahlâki niteliklerinin olumlu olarak, despotik bir prensliğin vatandaşlarıyla karşılaştırıldığı, tutkulu biçimde vatansever, cumhuriyetçi, özgürlükçü bazı pasajlar sayar. *Prens*'in son bölümü, zihni hemen hemen kendi kişisel sorunlarıyla meşgul ve kamusal hayatı, ahlâki ilkelerin bir mezarı olarak gören, bağimsız, ahlâken tarafsız bir gözlemci veya kendi içine çekilmiş bir adamın eseridir. Machiavelli'nin ahlâkı, tıpkı Aristoteles ve Cicero gibi, bireysel değil, toplumsaldır: Ancak bu alanlardan aşağı kalır bir ahlâk, iyi ve kötünün ötesinde ahlâk dışı bir bölge değildir. Elbette buradan, onun genellikle siyasal hayatın tekniğinden olduğu haliyle büyülenmediği sonucu çıkarılamaz. Kumpasçılar ve onların düşmanlarına verilen tavsiye, Oliverotto veya Sforza ya da Baglioni'nin yöntemlerini mesleki olarak değerlendirme, insancıl bir meraktan, uygulanmış bir siyaset bilimi arayışından ve içeriği her ne olursa olsun yalnızca bilgi için bilgi olarak çekiciliğinden kaynaklanır. Ancak ahlâki ideal, Roma Cumhuriyeti vatandaşının ahlâki ideali, asla çok uzak değildir. Siyasal beceriler, içinde hasta insanların tekrar sağlıklarına kavuşacağı ve yeşereceği koşulları yeniden yaratmakta, etkililikleri açısından yalnızca araçlar olarak değerlendirilmiştir. Ve bu tam da Aristoteles'in, insana uygun ahlâki amaç olarak adlandıracağı şeydir.

⁸⁷ Hans Baron, 'Machiavelli: the Republican Citizen and the Author of "The Prince"', *English Historical Review* 76 (1961), 217-53.

Bu, bizi yine *Prens*'in *Söylevler*'le olan çatallı ilişkisinin sorunuyla baş başa bırakıyor. Ancak farklılıklar ne olursa olsun, içinden geçen temel ifade tek ve aynıdır. Tek bir ya da birçok insan erdemi tarafından kurtarılmış olan güçlü, birleşmiş, etkili, ahlâken ıslah olmuş, parlak galip vatanın, sabit fikirli gerçekçileri olarak gören pek çok yazarında ortak olan görüş –hayal– merkezi ve sabittir. Siyasal yargılar, bireylere veya devletlere, talihe (*fortuna*) ve zorunluluğa (*necessità*) karşı takınılan tavırlar, yöntemlerin değerlendirilmesi, iyimserlik derecesi, temel ruh hali – bunlar bir eser veya başkası arasında, belki de aynı yorum içerisinde değişir. Ancak temel değerler, nihai amaç –Machiavelli'nin mutluluk veren kutsanmış görüşü– değişmez.

Görüşü toplumsal ve siyasaldır. Dolayısıyla onun sadece başkalarının hakkından nasıl gelineceği konusunda bir uzman olarak, Pazar okulu kaidelerinin hepsinin iyi olduğunu ancak kötü insanların dolu olduğu bir dünyada, bir yere gelmek istiyorsan senin de kaba bir kötümser olarak yalan söylemenin, öldürmenin vb. gerekeceği yönündeki geleneksel görüşü yanlıştır. ‘Ye yoksa seni yerler, döv yoksa seni döverler’ ile özetlenen felsefe, sözgelimi karşılaştırdığı Mazzei⁸⁸ ya da Giovanni Morelli'de⁸⁹ bulunan dünyevi bilgelik türü –onun düşüncesinde merkezi bir yere sahip değildi. Machiavelli, özel olarak, hırslı bireylerin fırsatçılığıyla ilgilenmez, görmeyi arzu ettiği ideal Floransa veya İtalya'nın parlayan görünümüdür; bu açıdan tipik biçimde heyecanlı bir Rönesans hümanistidir, ancak Devlet –ya da yenien doğmuş İtalya– Burckhardt'ın anlamıyla, sanatsal bir amaç olarak değerlendirilmedikçe Machiavelli'nin ideali sanatsal veya kültürel ya da siyasal değildir. Bu, darkafalılığın salt bir taraftarlığından veya amacına kayıtsız bir gerçekçilikten çok farklıdır.

Tekrar etmeliyim ki Machiavelli'nin değerleri araçsal değil, ahlâki ve nihaidir ve onlar adına büyük fedakârlıkların gerektiğini düşünür. Onlar için karşıt ölçüyü yani *ozio*'nun Hristiyan ilkelerini ve al-

88 Ser Lapo Mazzei, *Lettere di un notaro a un mercante del secolo XIV*, der. Cesare Guasti (Floransa, 1880).

89 Giovanni di Pagolo Morelli, *Ricordi*, der. Vittore Branca (Floransa, 1956).

çakgönüllülüğünü kendi içinde kusurlu olduğu için değil, gerçek yaşamın koşullarına uygulanamaz olduğu için reddeder, zira gerçek yaşam ona göre yalnızca (bazen iddia edildiği gibi) İtalya'da onun çevresinde yaşanmış hayat anlamında değildi – Floransa'nın, Roma'nın, Venedik'in, Milano'nun suçu, ikiyüzlülüğü, kaba kuvveti ve budalalıklarıdır. Bu gerçekliğin kıstası değildir. Onun amacı, bu yaşam tarzını de-ğişmez kılmak ya da yeniden üretmek değil, onu yeni bir düzleme çıkarmak, İtalya'yı sefalet ve kölelikten kurtarmak ve onu sağlığa ve akliliğe kavuşturmaktır. Hiçbir fedakârlığın yeterince büyük olmadığını düşündüğü ahlâki ideal –*patria*'nın refahı – onun için insanların ulaşabileceği sosyal varlığın en yücesidir; ulaşılamaz değil, ulaşılabilir; tarihin ve gözlemin örneklerini gösterdiği duygusal, zihinsel, fiziksel özelliklerden oluşmuş yaratıklar olarak bildiğimiz insanlar olduğu göz önüne alınınca, insan yeteneğinin sınırlarının dışında bir dünya değildir. İnsanlardan, ne insana ait denemeyecek ne de bu yeryüzünde bilinmeyen ideal varlıklardan oluşmuş bir dünya için şekilsel olarak de-ğişmelerini ya da insanüstü olmalarını değil, gelişmelerini ister.

Şayet ahlâken nefret uyandırıcı gördüğünüz için önerilen siyasetal yöntemlere itiraz eder, Ritter'in deyimiyle, *erschreckend*, fazla korkutucu oldukları için onları kullanmayı reddederseniz, Machiaveli'nin buna bir yanıtı, bir iddiası yoktur. Bu durumda siz, ahlâken iyi bir yaşam sürmeye, özel bir vatandaş (ya da bir rahip) olmaya, kendinize ait bir dönemeç aramaya tam anlamıyla ehilsinizdir. Ancak bu durumda, yok sayılacağını ya da yok edileceğini umduğunuz maddi bir anlamda, kendinizi diğerlerinin yaşamları adına sorumlu tutmamanız veya talihe umut bağlamamanız gerekir.

Başka bir deyişle kamusal dünyadan çekilebilirsiniz, ancak bu durumda onun size söyleyebilecek hiçbir şeyi yoktur, zira kamusal dünyaya ve içinde yaşayan insanlara hitap etmektedir. Bu en açık şekilde, fethedilmiş bir eyalete boyun eğdirecek olan fatihe verilmiş meşhur tavsiyesinde ifade edilmiştir. İyi bir temizlik önerir: Yeni yöneticiler, yeni ünvanlar, yeni iktidarlar ve yeni insanlar; yapması gereken

tıpkı Davut'un kral olduğunda yaptığı gibi zengini yoksul, yoksulu zengin yapmaktır: 'Yoksulu iyi şeylerle doyurmuş ve zengini eli boş göndermiştir'. Bunun yanı sıra, yeni şehirler inşa etmeli, inşa edilmiş olanları ele geçirmeli, bu şehirlerin sakinlerinin yerlerini değiştirmelidir ve kısaca bu eyalette dokunulmadık hiçbir şey bırakmamalı ve size ait olduğunu kabul etmeyen hiç kimsenin statü veya konum ya da görev ya da zenginliğe sahip olmayacağına emin olmalıdır.⁹⁰

'Yunanistan'ın lordu oluncaya dek bu şekilde yetişmiş' olan Makedonyalı Philip'i örnek olarak almış olmalı.

Philip'in tarihçisi –Machiavelli devam ediyor– bizi onun yerleşik halkı, bir eyaletten diğerine 'tıpkı çobanların sürülerini bir yerden diğerine götürdükleri gibi' gönderdiğini belirtiyor. Kuşkusuz, Machiavelli devam eder:

Bu yöntemler oldukça acımasızdır ve sadece Hristiyan değil, insanı tüm devletlere düşmandır ve her insan bunlardan kaçınmalı ve insanlara bu tür bir zarar getiren bir kral olmaktansa, özel bir yaşam sürmeyi tercih etmelidir. Her ne kadar hukuk devletinin ilk iyi yolunu seçmek istemeyen bir yönetici, kendini korumak istiyorsa bu kötü yola girmelidir. Ancak insanlar aslında oldukça zararlı olan belli orta yollar bulurlar, hepsinin top yekun iyi ya da kötü olması olanaksızdır.⁹¹

Bu yeterince açıktır. İki dünya vardır, kişisel ahlâk dünyası ve kamusal örgüt dünyası; iki 'özerk' alan değil, biri 'ahlâk felsefesi' alanı diğeri 'siyaset' alanı, ancak ona göre iki çatışan değer sistemi içinde iki etraflı seçenek. Şayet bir insan ilk iyi yolu seçer ise, büyük olasılıkla Atina ve Roma'nın, içinde insanların kuvvetli, gururlu, bilge ve üretken büyüyüp zenginleşeceği asil ve şanlı bir toplumun tüm umutlarından vazgeçmelidir. Aslında dünya üzerindeki hoşgörülü bir hayatın tüm umutlarını bir yana bırakmalıdırlar: Zira insanlar toplumun dı-

⁹⁰ *Söylevler*, s.26.

⁹¹ *A.g.e.*

şında yaşayamazlar ve aynı şekilde (Soderini gibi) ilk, ‘özel’ ahlâktan etkilenmiş kişiler tarafından yönlendirilirse hayatta kalamaz; insan olarak en küçük amaçlarını gerçekleştiremez ve sadece siyasal değil, ahlâki çöküş içinde son bulurlar. Ancak şayet bir insan, tıpkı Machiavelli’nin yapmış olduğu gibi, ikinci yolu seçerse, o zaman varsa özel endişelerini bastırmalıdır, zira bir toplumun yeniden yapılandırılmasında, zafer ve gücünün peşinde olarak, korunmasında en fazla titiz olanlar iflas edecektir. Omlet yapmayı seçmiş herhangi bir kişi, bunu yumurtaları kırmadan yapamaz.

Machiavelli çoğu zaman kırılmış yumurtaların geleceği hakkında fazla iştahlı olmakla suçlanır. Bu haksızdır. Bu acımasız yöntemlerin –Hıristiyanlık anlamında değil, seküler, insancıl, doğacı bir ahlâk bağlamında– iyi sonuçlar getiren araçlar olarak gerekli olduğunu düşünür. En şaşırtıcı örneği bunu gösterir. Belki de en ünlüsü, askeri seferlerinden birinde II. Julius’u yakalayan ve onun kaçmasına izin veren ve bir yandan Machiavelli’ye göre onu ve kardinallerini yok etmiş olma olasılığına sahip, dolayısıyla suç işlemiş –‘ki büyüklüğü, ondan doğacak her rezillik, her tehlikeyi aşmış olacaktır’⁹² olan Giovanpaolo Baglioni örneğidir.

Tıpkı (Machiavelli’yi ‘insanoğlunun düşmanı’ olarak adlandıran ve onun tavsiyesini izleyen⁹³) Büyük Frederick gibi, Machiavelli aslında şöyle der: ‘Şarap artık oldu, içmek gerek’. Bir kere bir toplumun dönüşümü işine girdiğiniz zaman, her ne pahasına olursa olsun onu devam ettirmelisiniz: Beceriksizce davranmak, geri çekilmek, endişe ve kuşkuyla yenilmek – bu seçilmiş davanıza ihanet etmektir. Fizikçi olmak, yakmaya, dağlamaya, kesmeye hazır bir profesyonel olmaktır, kişisel endişelerden veya sanatınızla ve tecrübesiyle ilgisiz bazı kurallar yüzünden yarı yolda durmak, kafası karışıklık ve zayıflık işaretidir, ayrıca daima her iki dünyanın da en kötüsünü verecektir. En azından iki dünya bulunmaktadır: Her birinin kendi için söylenecek fazlaca –aslında her şeyi– şeyi vardır, ancak onlar bir değil, iki tanedir.

⁹² A.g.e., s.27.

⁹³ Frederick’in akıl hocası Valtre’e ne kadar borçlu olduğu hâlâ açıklığa kavuşmamıştır.

Kişi aralarından birini seçmeyi ve seçtiği anda da ardına bakmamayı öğrenmelidir.

Bir dünyadan ve bir değerler bütününden fazlası vardır: Aralarındaki karmaşa tam bir felakettir. Bunu yok saymaktan doğan başlıca yanılsamalardan bir tanesi erdemli yöneticilerin erdemli insanlar yarattığına inanan Platoncu-İbrani-Hristiyan görüşüdür. Machiavelli'ye göre, bu doğru değildir. Cömertlik bir erdemdir ancak prensler için geçerli değildir bu. Cömert bir prens, vatandaşlarına çok fazla vergi yükleyerek onlara zarar verir; cimri bir prens (Machiavelli cimriliğin sıradan insanlar için iyi bir nitelik olduğunu söylemez), vatandaşların keselerini kurtarır ve böylece halk refahına katkıda bulunur. Nazik bir yönetici –ve nezaket bir erdemdir– entrikacıların ve güçlü kişilerin onu ele geçirmesine izin verir ve böylece karmaşa ve yozlaşmaya sebebiyet verir.

Diğer, 'prensler için aynalar' yazarları da bu tür özdeyişlerde zengindirler, ancak içeriklerini bilmezler; Machiavelli'nin bu tür bir genelleme kullanımı onlarınki gibi değildir. Genel bir ahlâkileştirme yapmaz, belirli bir savı resimlendirir: İnsanların doğası, Hristiyan kaidelerine inanan ve onlarla hareket eden insanların erdemlerinden farklı ve onlarla çatışmaya giren kamusal bir ahlâki emreder. Bunlar bütünüyle sıradan yaşamda, sakın zamanda gerçekleştirilemez şeyler olabilir. Ancak bunun dışında zarar verebilir. Bir devlet ve halk ile bir birey arasındaki kıyas bir aldatmacadır: 'Bir devlet ve bir halk bir bireyden farklı şekilde yönetilirler';⁹⁴ 'şehirlere ihtisamlı kılan bireysel iyilik değil, müşterek iyiliktir.'⁹⁵

Buna katılmamak mümkündür. Bir devletin büyüklüğü, ihtisamı ve serveti kutsal ya da şayet vatandaşları baskı görüyor ve bütünü büyüklüğü adına yalnızca araç olarak görülüyorlarsa, içi boş veya nefret uyandırıcı bir ideal olduğu ileri sürülebilir. Hristiyan düşünürleri

⁹⁴ 'Una repubblica e un popolo si governa altrimenti che un privato', *Legazioni all'Imperatore*, alıntıl原因 Burd, a.g.e. (s.272 yukarıda, not 8), s.298, not 17.

⁹⁵ *Söylevler*, s.2. Bu, Francesco Patrizi'nin, Felix Gilbert'in 'The Humanist Concept of the Prince of Machiavelli' deki *De regno et regis institutione* 'aliae sunt regis virtutes, aliae privatorum'unu yankılar, *Journal of Modern History* 11 (1939), 449-83, s.464, not 34.

gibi veya Constant ya da liberaller yahut Sismondi gibi veya Refah Devletinin kuramcıları gibi, içinde devlet hazinesi dolu olmadığı halde vatandaşların refaha kavuştuğu, içinde devletin ne merkezi ne de çok güçlü ne de belki de egemen olmadığı, ancak öte yanda vatandaşların geniş bir bireysellik derecesinin tadını çıkardıkları bir Devlet tercih edilebilir; ya da bu, olumlu olarak İskender veya Büyük Frederick yahut Napolyon veya 20. yüzyılın büyük otokratları tarafından inşa edilmiş büyük otoriter gücün toplanması ile karşılaştırılabilir.

Eğer öyleyse, sadece Machiavelli'nin savı yalanlanmış olur: Böylesi gevşek siyasal dokularda bunun bir değeri olacağına inanmaz. Zira ayakta kalamazlar. İnsanlar böyle koşullarda uzun süre yaşayamaz. Güç iştahını kaybetmiş Devletlerin çöküşe mahkum olduğuna ve daha dirençli ve daha donanımlı komşuları tarafından yok edilmeye müsait olduklarına inanmıştır ve Vico ile modern 'gerçekçi' düşünürler bu fikri seslendirmişlerdir.

Machiavelli, içinde insani yeteneklerin güçlü ve parlak bir bütüne katkı yapacak şekilde değerlendirildiği, açık, yoğun dar bir toplum görüşüne sahiptir. Yönetici çıkarlarının yönetilenlerinkiyle çatışmadığı cumhuriyetçi yönetimi tercih eder. Ancak (Macaulay'ın düşündüğü gibi) iyi yönetilen bir prensliği gerilemiş bir cumhuriyete yegler ve hayran olduğu ve dayanıklı bir toplum için aslında olmazsa olan ve ona eklemlenme yetisine sahip nitelikler, *Prens*'te ve *Söylevler*'de farklı değildir: Enerji, cesaret, pratik beceri, hayal gücü, canlılık, öz disiplin, kurnazlık, halk ruhu, iyi talih, antik erdem Xenophon veya Livy tarafından övülen rekabetteki sertlik, güçlü kişilik. Onun tüm şaşırtıcı deneyimleri –Elisabeth devrinin canı katil Machiavelli'sinden sorumlu olanlar– işte bu yegane amacı gerçekleştirme yöntemlerinin tanımlamalarıdır: Ona hükmeden klasik, insancıl ve vatansever görüş.

Size onun prenslere verdiği, bir düzine en ünlü, günahkâr önerilerinden söz edeyim. Koşullar gerektirirse, terörizm ya da nezaket kullanmalısınız. Acımasızlık genellikle daha etkilidir, ancak bazı durumlarda insanlık daha iyi sonuçlar getirebilir. Korku uyandırabilirsiniz, nefret değil, zira nefret sizi sonunda yok eder. En iyisi, halkı yok-

sul ve sürekli bir savaş halinde tutmaktır, zira bu etkin itaat iki büyük düşmana panzehir olacaktır –hırs ve can sıkıntısı– ve yönetilen böylece sürekli surette kendini yönetecek büyük adamlara ihtiyaç duyacaktır (20. yüzyıl bu keskin iç görüş için fazlasıyla delil sunmaktadır). Bir toplumda rekabet –sınıflar arası bölümler– arzu edilir bir şeydir, zira doğru derecede enerji ve hırs doğurur.

Din yanlış olsa da, tıpkı Hıristiyanlığın tarihsel olarak başaramadığı gibi, toplumsal dayanışmayı ve erkekçe değerleri yaydığı süreç, teşvik edilmelidir. İyilik yapacağınız zaman (Aristoteles'i izleyerek) bunu kendiniz yapın, ancak kirli bir iş yapılacaksa, bırakın başkaları yapsın, zira prens değil onlar suçlanacak ve prens beklenildiği şekilde onların kafalarını keserek çıkar sağlayacaktır. Çünkü insanlar intikam ve güvenliği özgürlüğe yeğlerler. Her durumda ne yapmanız gerekiyor –onu yapın, ancak bunu halka özel bir lütuf gibi göstermeye uğraşın. Şayet bir suç işlemeniz gerekiyorsa, bunu önceden ilan etmeyin, yoksa siz onları yok etmeden düşmanlarınız sizi ortadan kaldıracaklardır. Şayet eyleminiz şiddet gerektiriyorsa, acı çektirerek değil, ani şekilde yapın. Çok güçlü memurların sizi kuşatmalarına izin vermeyin – zafer kazanmış generaller ilk ortadan kaldırılması gerekenlerdir, aksi takdirde onlar sizi ortadan kaldırabilirler.

Şiddet kullanabilir ve gücünüzü muhalefeti ortadan kaldırmak için kullanabilirsiniz, ancak kendi yasalarınızı ihlal etmemelisiniz, zira bu güveni yıkar ve toplumsal dokuyu parçalar. İnsanlar hem okşanmalı hem yok edilmelidir; yatıştırma ve tarafsızlık daima ölümcüldür. Silahsız olmayan mükemmel planlar yeterli değildir, öyle olsaydı Floransa hâlâ bir cumhuriyet olarak kalabilirdi. Yöneticiler sürekli bir savaş beklentisi içinde yaşamalıydılar. Başarı, sevecen bir kişilikten daha fazla bağılılık yaratır, Pertnax, Savanorola, Soderini'nin kaderini hatırlayın. Severus vicdansız ve acımsızdı, İspanya'nın Ferdinand'ı hain ve hilekâr; ancak aslan ve tilki sanatlarını uygulayarak, tuzak ve kurtlardan kaçabilmişlerdir. Siz insanları sahtekarlığın kazanç getirmeyeceği koşullar yaratarak, onları hakiki olmaya zorlamadıkça, size yanlış geleceklerdir vs.

Bu örnekler 'şeytanın ortağı'na özgüdür. Ara sıra kuşkular yazarımızı ele geçirir: Roma ölçüleriyle hayran olunacak bir Devleti yaratmaya uğraşacak yeterlikte akıllı bir adamın önerilen şiddeti ve kötü amaçları kullanacak kadar sert olup olmadığı ve tam tersi olarak yeterli kadar acımasız ve kaba bir adamın, kötü araçları haklılaştıran ortak iyiyi kavrayacak derecede tarafsız olup olamayacağını merak eder. Musa ve Theseus, Romulus ve Cyrus bu özellikleri bir arada toplamışlardır.⁹⁶ Daha önce olmuş olan tekrar olabilir: Machiavelli, iyimserdir.

Tüm bu değişlerin ortak bir özelliği var: Yazarın insanların sürekli çıkarları olarak düşündüğünü tatmin edecek bir düzeni yaratmak veya diriltmek ya da muhafaza etmek için tasarlanmışlardır. Machiavelli'nin değerleri hatalı, tehlikeli, nefret uyandırıcı olabilir, ancak ciddidir. Olumsuz değildir. Amacı hep aynıdır: Periclesçi Atina veya Isparta, her şeyin ötesinde tüm Roma Cumhuriyetinin kıyası ardında düşünülmüş bir Devlet. İnsanların doğal olarak özlemini duyduğu böylesi bir amaç (ki tarihin ve gözlemin, bunun kesin kanıtlarını gösterdiğini düşünür), her türlü aracı 'mazor kılar'; araçları yargılarken yalnızca amaca bak: Eğer şayet bir devlet batarsa, her şey kaybedilmiş demektir. *Söylevler*'in üçüncü kitabının kırk birinci bölümünün meşhur paragrafında şöyle der; 'ne zaman ki bu, mutlak şekilde bir ülkenin güvenlik sorunudur, adil ya da değil, merhametli ya da acımasız, övgüye değer ya da ayıp diye bir değerlendirme olmamalıdır; onun yerine endişeleri bir kenara bırakıp, ülkenin hayatını kurtaracak ve onu özgür kılacak her planı sonuna kadar izlemelidir.' Fransızlar bu şekilde muhakeme etmişlerdir ve 'krallarının haşmeti ile krallıklarının gücü' buradan gelmiştir. Romulus Roma'yı, Remus'u öldürmeden bula mazdı. Brutus oğullarını öldümeseydi Cumhuriyeti koruyamazdı. Musa ve Theseus, Romulus, Cyrus ve Atina'nın kurtarıcıları, şehri inşa etmek için yıkmak zorundaydılar. Bu tür bir idare, yargılanmaktan uzak, klasik tarihçiler ve İncil tarafından hayranlıkla karşılanmıştır, Machiavelli de onların bir hayranı ve sadık sözcüsüydü.

⁹⁶ Hugh Trevor-Roper dikkatimi, bu üstün gerçekçinin kahramanlarının hepsinin, bütünüyle ya da kısmen efsanevi olduğu olgusunun ironisine çekmiştir.

O halde sözleri, okuyucuları arasında sarsıntıya yol açan tınısı ve sözleriyle ilgili ne var? Aslında yaşamı boyunca değil, bir çeyrek asır gecikmiş bir tepki oluşmuştur, ancak bundan sonra ona karşı sürekli ve artan bir nefret duyulmuştur. Fichte, Hegel, Treitschke, Machiavelli'nin öğretilerini 'yeniden yorumlamış' ve onları kendi görüşlerine benzetmişlerdir. Ancak nefret duygusu tam anlamıyla yatışmamıştır. Verdiği şaşkınlığın geçici olmadığı açıktır; neredeyse günümüze dek sürmüştür.

Neden hemen çağdaş bir eleştirinin ortaya çıkmadığı sorusu gibi tarihsel sorunu bir kenara bırakarak, *Prens*'in okunması yasak kitaplar arasına girmesinden sonra dört asır boyunca yarattığı sürekli rahatsızlığı değerlendirelim. Machiavelli'nin savlarının özgünlüğü ve trajik içeriği, bana göre Hristiyan medeniyetiyle olan ilişkisinde yatar. Pagan zamanda, pagan ideallerinin ışığıyla yaşamak gayet normaldi, ancak Hristiyanlığın zaferinden sonra paganlığı vazetmek, bunu, masumiyetin kaybından sonra yapmak ve insanları vicdani bir seçim yapmaya zorlamaktır. Seçim acı verir, zira bu iki koca dünya arasında olan bir seçimdir. İnsanlar her ikisinde de yaşamış, savaşmış ve onları birbirine karşı korumak için ölmüşlerdir. Machiavelli onlardan birini seçmiş ve bu seçimin aşkına suç işlemeye hazırlanmıştır.

Öldürürken, aldatırken, ihanet ederken Machiavelli'nin prens ve cumhuriyetçileri ortak ahlâki anlamda onaylanmayan kötü şeyler yapmaktadırlar. Bunu inkâr etmeyen Machiavelli'nin hakkını teslim etmek gerekir.⁹⁷ Marsilio, Hobbes, Spinoza ve kendi tarzlarında Hegel ve Marx bunu inkâr etmeye çalıştılar. Katolik ve Protestan, emperyalist ve halkçı, *raison d'état*'yı (devletin bekası) savunan pek çokları da aynı şeyi yaptılar. Bu düşünürler tek bir ahlâki sistemi savundular ve böylesi işleri haklılaştıran ve aslında talep eden ahlâkın, onları mutlak şekilde yasaklayan öğretilmemiş ahlâkın karmaşık etik inançlarının daha akılcı bir biçimiyle süreklilik içinde bulunduğunu göstermeye çalıştılar.

97 Bu, Machiavelli'nin 'hiçbir zaman kötüye iyi, iyiye de kötü demediğini' teslim eden Jacques Maritain tarafından kabul edilmiştir – bkz. *Moral Philosophy* (Londra, 1964), s.199. *Mactpolitik* olduğu gibi gösterilmiştir: Büyük taburlarla parti; Tanrı'nın onun tarafında olduğunu iddia etmemiştir: *no Dei gesta per Francos*.

Uğurlarına bu (ilk bakışta günahkâr görünen) eylemlerin gerçekleştiği büyük toplumsal hedefler noktasından artık günahkâr olarak değil –şeylerin doğasının gerektirdiği üzere– kamu yararı veya insanların hakiki amaçları veya tarihin diyalektiği tarafından akılcı olarak görülecekler ve mantıksal, teolojik veya metafizik ya da tarihsel modelin geniş bir bölümünü göremeyen ya da göremeyecek olanlar tarafından kınanacak, ayrıca ruhani anlamda kör yahut basiretsiz kişiler tarafından yanlış yargılanacaklardır. En kötü halleriyle bu ‘suçlar’, geniş uyumun gerektirdiği anlaşmazlıklardır ve dolayısıyla bu uyumu hissedenler uyumu bozan taraf olmayacaklardır.

Machiavelli böyle soyut kavramların savunucusu değildi. Böylesi bir ahlâkçılığı kullanmamıştır. Belirgin şekilde dürüst ve açıktır. Bir devlet adamının yaşamını ya da hatta devletini mümkün olduğunca başarılı ve parlak olmasını isteyecek vatandaşlık duygusuna sahip bir vatandaşın hayatını seçerken, Hristiyan davranış biçimine aykırı davranmış olursunuz.⁹⁸ Hristiyanlar, toplumsal veya siyasal bağlamın dışına çıkarıldığında, birey ruhunun iyiliği hakkında haklı olabilirler. Ancak devletin refahı ile bireyin refahı aynı şey değildir – ‘farklı şekilde yönetilirler’. Seçiminizi yapmış olacaksınız: Yegane suçlar, nehrin ortasında geriye çekilmenize ve başarısız olmanıza yol açacak zayıflık, korkaklık ve budalalıktır.

Daima değersiz olan mevcut ahlâkla uzlaş, beceriksizliğe yol açar ve devlet adamları tarafından uygulandığı zaman insanları bozguna sürükler. Her ne kadar (Thucydides veya Polybius, Cicero veya Livy'nin idealleri bağlamında) yüce olan pagan ahlâk felsefesi anlamında da olsa, amaç aracı ‘mazur gösterir’. Brutus çocuklarını öldürmekte haklıydı: Roma'yı kurtardı. Soderini'nin bu tür işleri yapabilmek için cesareti yoktu ve Floransa'yı perişan etti. Sertlik, ahlâki güç ve yozlaş-

⁹⁸ Okuyucunun sabrını tüketme riski dahilinde, bunun Hristiyan ahlâkı ve pagan devletçiliği arasındaki bir çatışmadan değil, (çözülemez şekilde toplumsal hayatla bağlı ve onsuz düşünülemez olan) pagan ahlâkıyla, siyaset için öngördüğü ne olursa olsun, tıpkı Aristoteles veya Hegel'in ahlâk felsefesinin ifade edilemeyeceği gibi ondan bağımsız ifade edilemeyen Hristiyan ahlâk felsefesi arasındaki çatışmayla ilgili olduğunu yinelemeliyim.

ma konusunda geçerli fikirleri olan Savonarola yok olmuştur, zira silahsız bir peygamberin daima darağacına gideceğini kavrayamamıştır.

Şayet kişi, insanların bağlılığını ve sevgisini kazanarak doğru sonuçlar üretebilirse, bunun her türlü yolla olsa yapılmasına izin verir. Ama eğer kişi yapamıyorsa, ki Musa, Romulus, Theseus ve Cyrus bunun örnekleridir, o halde korku kullanılmalıdır. Machiavelli’de uğursuz bir satanizm, kötülüğü kötülük için isteyen Dostoyevski’nin büyük günahkârı yoktur. Dostoyevski’nin meşhur ‘Her şey mübah mıdır’ sorusuna (Dostoyevski’ye göre kesinlikle tanrıtanımaz olan) Machiavelli yanıt verir: ‘Evet şayet amaç –yani özel bir durumda toplumun temel çıkarlarının gözetilmesi – başka bir şekilde gerçekleştirilemez ise.’

Bu görüş, Machiavelli’ye uzak olmadığını iddia eden kimileri tarafından doğru şekilde anlaşılmamıştır. Figgis örneğin,⁹⁹ onun ‘tüm insan ırkının *habeas corpus* (ihzar emri) eylemlerinin’ sürekli surette dışladığını düşünür, başka bir deyişle durum onun için daima tehlikeli ve umutsuz olduğu için, şiddet yöntemlerini savunur, böylece sıradan siyasal ilkelerle geçerli kuralları karıştırır, hiç değilse yalnızca olağanüstü durumlarda.

Diğerleri –belki de yorumlayanların çoğunluğu, onu daha sonraları ‘raison d’état’, ‘Staatsräson’, ‘ragion di stato’ olarak adlandıran, olağandışı koşullarda devletin adına yürütülen ahlâkdışı eylemlerin haklılaştırmanın yaratıcısı ya da en azından savunucusu olarak görmüşlerdir. Birden fazla araştırmanın mantıklı olarak işaret ettiği gibi, ümitsiz durumların ümitsiz çareler gerektirdiği –yani zorunluluğun yasa tanımadığı– fikri yalnızca İlkçağda değil, ayrıca aynı şekilde Aquinas, Dante ve Bellarmino veya Machiavelli’den önceki Ortaçağ yazarlarında da bulunur.

Bana kalırsa bu benzerlikler, Machiavelli’nin savlarının derin ancak karakteristik bir yanlış anlaşılmasına dayanmaktadır. Bir yandan normal durumlarda, geçerli ahlâkın –yani Hristiyan veya yarı-Hiristi-

99 A.g.e. (s.280 yukarıda, not I), s.76.

yan ahlâk kuralları– hüküm sürmesi gerektiğini söylemez, ancak bu kuralların işlediği toplumsal yapı tehlikeye girer ve genellikle bu tür aciliyetlerde, kötü olarak görülen ve haklı olarak da yasaklanan eylemler haklılaştırılır.

Bu, diğerlerinin arasında, tüm ahlâkın nihai olarak belli kurumların varlığına dayandığını düşünenlerin görüşüdür, sözgelimi Kilise'nin ve Papalık'ın Hristiyanlık için olmazsa olmaz olduğunu düşünen Romalı Katolikler veya bir ulusun siyasal gücünde ruhani yaşamın tek kaynağını gören milliyetçiler. Bu kişiler çetin kriz anlarında, yıkımları diğer tüm değerlerin hayati çerçevesine zarar verecek, devlet veya Kilise ya da ulusal kültür gibi kurumları korumak adına aşırı ve 'dehşet verici' önlemlerin alınmasının haklılaştırılabileceğini savunurlar. Bu hem Katolik ve Protestanların, hem muhafazakâr ve komünistlerin, sıradan insanların kanını donduran alçaklıkları savunmaları bağlamında bir öğretilerdir.

Ancak Machiavelli'nin görüşü bu değildir. *Raison d'état* savunucularına göre, bu önlemlerin yegane meşruiyeti, onların olağandışı olmaları ve amacı, böylesi nefret uyandırıcı önerilere duyulan ihtiyacı önlemek olan bir sistemi korumak için gereklidirler, böylece bu adımlar, yalnızca onları zorunlu kılan durumları sonlandıracak oldukları için haklılaştırılmıştır. Ancak, Machiavelli'ye göre, bu önlemler bir anlamda oldukça normaldir. Kuşkusuz, olağandışı durumlarda gerekli olurlar, ne var ki siyasal yaşam böyle pek çok, değişen 'aşırılık' derecelerinde ihtiyaçlar doğurur; dolayısıyla, kendi politikalarının mantıklı sonuçlarından çekinen Baglioni açıkça yönetici olmaya uygun değildi.

Raison d'état kavramı ahlâken iyi ve duyarlı insanlara acı verebilen değerlerin çatışmasını içerir. Machiavelli'ye göre, çatışma yoktur. Kamusal yaşamın kendi ahlâkı vardır ve Hristiyan ilkeleri (ya da herhangi mutlak kişisel değerler) nedensiz engel oluşturmaktadırlar. Bu yaşamın kendi ölçüleri vardır; sürekli bir dehşet gerektirmez; ancak siyasal toplumun amaçlarını teşvik etmek ihtiyacı adına güç kullanımını onaylar, en azından buna izin verir.

Bana göre, Sheldon Wolin,¹⁰⁰ Machiavelli'nin sürekli bir 'şiddet ekonomisi', onun ve onu örnek alan klasik düşünürlerin hayran olduğu erdemlerin korunacağı ve yeşermesine fırsat tanınacağı şekilde devam ettirmek adına geri planda daima tutarlı bir güç yedeğine olan ihtiyaca olan inancındaki vurgusunda haklıdır. Bu gücün ya da olasılığın doğru şekilde kullanıldığı bir topluluk içinde yetişen insanlar, en iyi zamanlardaki Yunan ve Romalıların mutlu yaşamlarını sürecektirler. Canlılık, deha, çeşitlilik, gurur, güç ve başarı ile tanımlanacaklardır (Machiavelli sanat veya bilimden pek az söz eder), ancak kesinlikle Hristiyan bir birlik olmayacaklardır. Bu durumun ortaya çıkardığı ahlâki çatışma, yalnızca her iki yolu da bırakmaya hazırlanmamışların başını derde sokacaktır; yani iki uyuşmaz yaşamın aslında uzlaşacağını varsayanların.

Ancak Machiavelli'ye göre, resmi ahlâk iddiaları nadiren tartışmaya değerdir, toplumsal uygulamaya dönüştürülemez: 'Şayet tüm insanlar iyi olsaydı...', ancak insanların güç hakkındaki değerlendirmelerinin ilişkili olacağı noktanın ötesinde bir gelişim göstermeyeceğinden emin gözüküyor. Şayet ahlâk insan davranışıyla ilişkiliyse ve insanlar doğaları gereği toplumsal iseler, Hristiyan ahlâkçılığı normal bir toplumsal varlık için rehber olamaz. Bunu söylemek bir kişiye kalyordu. Machiavelli de öyle yaptı.

Kişi seçim yapmak zorundadır ve bir yaşam biçimini seçerken, diğerinden vazgeçmelidir. Temel fikir budur. Şayet Machiavelli haklı ise ve ilkesel olarak (ya da gerçekte sınır çizgisi belirsiz görünüyor) ahlâken iyi ve ortak, Avrupalı ve özellikle Hristiyan ahlâk felsefesinin öngördüğü görevi yerine getirmek ve aynı anda Isparta veya Periclesçi Atina ya da Cumhuriyetin Roma'sı ya da hatta Antoninler'in Roma'sını inşa etmek imkânsız ise, çok önemli bir sonuç ortaya çıkar: İnsanların nasıl yaşaması gerektiği sorusuna, doğru, nesnel biçimde geçerli çözümün ilkesel olarak keşfedilebileceği, bizatihi ilkesel olarak doğru değildir. Bu aslında korkutucu bir önermedir. Bunu kendi bağlamı içine koymaya çalışayım.

100 Sheldon S. Wolin, *Politics and Vision* (Londra, 1960), s.220-4.

Batı siyasal düşüncesinin uzun hakimiyeti sırasında pek az sorgulanmış derin varsayımlardan bir tanesi, yalnızca güneş ve yıldızların seyrini düzenlemeyen ayrıca kendi özel davranışlarını tüm canlılara öngören bir ilkenin varolduğu öğretisidir. Hayvanlar ve tüm türlerin akıl altı varlıkları onu güdüsel olarak izlerler, daha yüksek varlıklar onun bilincine varırlar ve onu terk etmekte özgürdürler, ancak yalnızca kaderlerine. Bu öğreti Platon'dan beri Avrupa düşüncesine hükmetmiştir; birçok biçimde ortaya çıkmış ve birçok teşbih ve kinaye üretmiştir. Merkezinde, gayri şahsi bir doğa veya akıl ya da kozmik bir amaç ya da gücü, her şeyi ve canlıların her birini özel bir işlevle donattığı ilahi Yaratan vizyonu yer alır. Bu işlevler, tek uyumlu bir bütünün öğeleri olup, yalnızca onun bağlamında anlaşılabilirler.

Bu genellikle mimarlıktan alınan imgelerle ifade edilir: Her bir parçasının eşsiz olarak bütün yapıya uyduğu büyük bir binanın ya da her şeyi kapsayan organik bir bütün olarak insan bedeninde, ya da Tanrı ile iki benzer sistemin –feodal ve doğal düzen– zirvesinde, ondan yayılan, ona ulaşan ve onun iradesine itaatkar muazzam bir hiyerarşi olarak toplum yaşamının imgeleri. Ya da Varlığın Büyük Zinciri, zaman ve mekânı bağlayan Yggdrasil dünya ağacının Platoncu-Hristiyan kıyası ve tüm içerdikleri olarak görülmüştür. Veya içinde her bir çalgının veya çalgılar grubunun sonsuz şekilde zengin polifonik beste de çalacağı, kendi melodisi olan bir orkestra olarak müzikten alınan bir benzetme olarak sunulmuştur. 17. yüzyıldan sonra ahenkli mecazlar polifonik imgelerin yerini aldı, çalgılar artık özel melodiler değil, belirli bir grup müzisyene bütünüyle anlaşılır gelmese de (ve hatta uyumsuz veya soyutlanmış haliyle gereksiz gelebilir) daha yüksek bir görüş açısından algılanabilir toplam modele katkıda bulunan seslerin üreticisi olarak değerlendirildi. Dünyanın ve insan toplumunun tek anlaşılabilir yapı olduğu fikri doğa yasasının pek çok çeşitli hallerinin kökünde yatar –Pitagorasçıların matematiksel uyumları, Platoncu biçimlerin mantıksal merdiveni, Aristoteles'in genetik-mantıksal modeli, Stoiklerin ve Hristiyan Kiliseleri'nin ve onların seküler oğullarının ilahi Logos'u. Doğa bilimlerinin ilerleyişi, insan biçimli benzetmelerin ol-

duğu kadar, bu imgenin daha ampirik biçimde algılanmış hallerini meydana getirmiştir: Çatışan eğilimlerin uzlaştırıcısı olarak Tabiat Ana (Hume ve Adam Smith'deki gibi), mutluluğun en iyi yolunun öğretmeni olarak Öğretmen Doğa (bazı Fransız Ansiklopedicilerin eserlerinde olduğu gibi), örgütlenmiş sosyal bütünlerin gerçek gelenek ve ya alışkanlıklarında cisimleşmiş doğa; biyolojik, estetik, psikolojik benzetmeler, bu çağın baskın fikirlerini yansıtmıştır.

Bu birleştirici tekçi model, Batı medeniyetine özgü olan metafizik ve bilimsel, aşkın ve doğacı akılcılığın tam kalbinde yer alır. İşte Batı inançlarının ve yaşamlarının üzerine kurulduğu ve Machiavelli'nin gerçekte ikiye ayırmış görüldüğü kaya budur. Büyük bir tersine değişim elbette ki tek bir bireyin eylemleri yüzünden olamaz. Bu değişim pek nadir olarak, istikrarlı toplumsal ve ahlâki düzenin içinde yer alabilmişti. Machiavelli'nin yanı sıra, pek çok eski kuşkucu, Ortaçağ nominalist ve sekülerleri ile Rönesans hümanisti dinamitteki paylarını arz ettiler. Bu denemenin amacı, fitili ateşleyen Machiavelli olduğunu önermektir.

Yaşamın amaçlarını sormak gerçek bir amaçtır, doğru şekilde yanıtlanma yetisine sahip olmalıdır. Davranış meselelerinde akılcılık iddiasında bulunmak, bu sorulara ilke olarak doğru ve nihai çözümlerin bulunabileceğini iddia etmektir. Önceki dönemlerde, bu çözümler tartışıldığı zaman, en azından taslak olarak mükemmel bir toplumun tasavvur edileceği varsayıldı, yoksa kişinin kusurlu diye mevcut düzenlemeleri yargılayabilmesi için hangi ölçüyü kullanması gerekirdi? Bu burada, kavranmayabilir. İnsanlar bunu yaratmak için fazla cahil veya fazla zayıf ya da fazla kötü olmuşlardır. Yahut (*Prens*'i izleyen asırlardaki kimi maddeci düşünürlerin dediği gibi) eksik olan teknik araçlardı, hiç kimse altın çağa engel teşkil eden maddi engellerin üstesinden gelecek yöntemleri henüz keşfetmemişti ve biz teknolojik veya eğitim açısından ya da ahlâki olarak yeterince ileri değildik. Ancak bu fikrin tutarsız olduğu hiç söylenmemiştir. Platon ve Stoikler, İbrani peygamberler ve Hristiyan Ortaçağ düşünürleri ile More ve sonraki Ütopya yazarları, insanlarda neyin eksik olduğuna dair bir görüşe sa-

hiptiler; gerçeklik ve ideal arasındaki uçurumu ölçebileceklerini iddia ettiler. Ancak şayet Machiavelli haklıysa, bu gelenek –Batı düşüncesi- nin merkezi eğilimi– aldatıcıdır. Şayet durduğu konumu geçerliyse, böyle mükemmel bir toplum fikrini inşa etmek bile olanaksızdır, zira sadece uygulamada değil, ilkesel anlamda birbiriyle uyuşmayan en azından iki değerler bütünü –Hristiyan ve Pagan diyelim– mevcuttur.

İnsanlar Hristiyan alçakgönüllülüğünü yaşarlarsa, kültür ve dinlerin büyük klasik kurucularının yanan hırslarından ilham alamayacaklardır. Eğer bakışları öteki dünyaya yoğunlaşır ve şayet fikirleri böylesi bir dünya görüşüne dair sahte bir bağlılıkla zehirlenirse, mükemmel bir şehir/devlet inşa etme girişimi adına sahip olduklarının tümünü vermeyeceklerdir. Acı, fedakârlık ve şehitlik her zaman kötü ve kaçınılmaz zorunluluklar olmasa da, kendi içlerinde üstün değerler olabilirler, o halde cesur, aceleci ve genç olanın talihe karşı kazandığı muhteşem zaferler kazanılmış ya da kazanmaya değer düşünölmeyebilir. Şayet sadece ruhani doğrular çabalamaya değer ise, o halde *necessità*'nın –doğayı ve insan yaşamlarını yöneten kanunların– sanat ve bilimlerden ve sosyal yaşamların örgütlenmesinden haberi olmayacak insanlar tarafından yapılan çalışmanın değeri ne olabilir ki?

Seküler amaçların peşini bırakmak, parçalanmaya ve yeni bir barbarlığa yol açabilir, ancak öyle olsa bile, olabilecek en kötü şey bu mudur? Platon ve Aristoteles arasındaki, ya da bu düşünürlerin Sofistlerden, Epikürcülerden yahut dördüncü asır ve sonrasındaki asırların diğer Yunan okullarından farkları ne olursa olsun, onlar ve talebeleri, Avrupalı akılcılar ve modern çağın ampirisistleri, görünüşe aldanmayan zihinler tarafından yapılacak gerçeklik incelemesinin, insanların güdülecek doğru amaçları, insanları özgür ve mutlu, güçlü ve akılcı kıllacak amaçları ortaya çıkardığı noktada hemfikir olmuşlardır.

Kimileri tüm koşullarda tek bir amaç olduğunu ya da insanların farklı ya da benzeşmeyen tarihsel çevrelerde farklı amaçları olduğunu düşünür. Nesnelciler ve evrenselciler, bağıntıcılar ve öznelcilere; metafizikçiler ampirisistlere; teistlere de ateistler karşı çıkmıştır. Ahlâki konularda derin bir anlaşmazlık söz konusudur, ancak bu düşünür-

lerin hiçbirisi, hatta kuşkucuların bile önemsemediği, amaçların – diğer her şeyin haklılaşması anlamında kendi içlerinde eşit biçimde nihai ancak birbiriyle uyuşmayan amaçların olabileceği ve insanın akılcı biçimde, aralarında seçim yapma yetisine kavuşturacak tek evrensel ve üst bir ölçünün varolabileceğidir.

Bu aslında üzücü bir sonuçtur. Bu, insanların, eğer yaşamak, tutarlı şekilde hareket etmek ve güttükleri amaçları anlamak istiyorlarsa, ahlâki değerleri incelemeye mecburdurlar önermesini getirir. Peki ya insanlar, şayet iki karşılaştırılamaz sistem arasında bir seçim yapmaya, bunu diğerlerine üstün olarak tek bir yaşam biçimini gerçekleyen ve tüm akılcı insanların tatminine yönelik kullanılabilecek bir ölçü çubuğunun yardımı olmaksızın seçmek zorunda olduklarını keşfettiklerinde ne olacak? Belki de Machiavelli'nin açıklamasında örtük olan ve insanların ahlâki vicdanını rahatsız eden ve zihinlerini ezelden beri sürekli ve saplantılı biçimde meşgul eden korkunç gerçeklik budur.

Machiavelli bunu kendisi ileri sürmemiştir. Onun için sorun ve acı bulunmamaktadır. Kuşkuculuk veya görecilikten eser yoktur, kendi tarafını seçmiş ve seçiminin yok saydığı ve karşı koyduğu değerlere pek az ilgi göstermiştir. Kendi değerler ölçüsü ile geleneksel ahlâk ölçüsü arasındaki çatışma Machiavelli'yi endişelendirir gibi görünmez (bunun karşısındaki Croce ve diğer 'kederli hümanist' yorumların savunucularının izniyle). Bu yalnızca onun arkasından gelenleri ve bir yanda kendi ahlâki değerlerini (Hıristiyan veya hümanist) ile birlikte, bunların bir parçası olduğu bütün düşünce ve eylem yolunu terk etmeye, diğer yanda Machiavelli'nin oldukça parlak ve ikna edici şekilde çizdiği toplumsal yapının içinde vücut bulan değerleri (geniş ölçüde pagan) ve bakış açısının birlikte ilerlediği siyasal olgular çözümlemesinin geçerliliğini inkâr etmeye hazırlanmamış kişileri oldukça üzmüştür. Bir düşünür, her ne kadar zaman ve kültür olarak bizden uzak olsa da, tutku, coşku, kızgınlık ya da herhangi bir yoğun tartışma yarattığı zaman, genellikle yerleşik *idée reçue*'yü (yerleşik fikir) altüst eden bir sav ileri sürer ki eski inanca sıkıca bağlanmayı isteyenler onu yok saymak veya reddetmeyi zor veya imkânsız bulurlar. İşte Platon, Hobbes, Ro-

usseau ve Marx ile olan bu durumdur. Bunun sebebinin Machiavelli'nin iki bakış açısını bitıştirmesi olduğunu düşünüyorum – okuyucuların zihnindeki gibi iki uzlaşmaz ahlâki dünya ve yıllar boyu öğretilerini yorumlamada, onu bir kötümser ve dolayısıyla nihai olarak güç siyasetinin sığ bir savunucu veya bir şeytancı ya da pek nadir ortaya çıkan umutsuz durumların akıl hocası bir vatansever yahut tam biz zamanı adamı veya dünyadan nefret eden siyasal bir başarısızlık, yahut bizim aslında bildiğimiz ancak hiçbir zaman ifade etmekten hoşlanmadığımız hakikatlerin sözcüsü, ya da yine evrensel olarak kabul edilmiş eski toplumsal ilkeleri ampirik terimlere dönüştüren aydın bir çevirmen ya da gizli-cumhuriyetçi bir hiciv yazarı (Juvenal'in torunu, Orwell'in öncüsü/müjdecisi); ya da soğuk bir bilim adamı, ahlâki anlamlardan bağımsız salt bir siyasal teknoloji uzmanı; ya da modası geçmiş bir tarz uygulayan bir Rönesans gazetecisi; ya da ona biçilmiş ve hâlâ biçilmekte olan sayısız rollerin her biri olarak tanıtan umutsuz gayretlerin sorumlusu bir çarpışma ve keskin ahlâki rahatsızlık.

Machiavelli bu sıfatlardan bazılarını sahipti, ancak bunlardan birine veya diğerine, temel 'hakiki' kişiliğini oluşturacak şekilde yoğunlaşmak bana Machiavelli'nin niyeti olmadan hatta tesadüfi şekilde meydana çıkardığı rahatsız edici hakikatle yüzleşmeye hatta tartışma isteksizliğinden kaynaklanıyor gibi görünmektedir. Bir başka deyişle, tüm nihai değerler zorunlu olarak birbiriyle uyumlu değildir ve şayet gerçekleşmiş olsaydı mükemmel toplumu inşa edecek tek nihai çözüm fikrine mani olabilecek yalnızca maddi bir engel değil, (eskiden 'feslefi' olarak adlandırılan) kavramsal bir engel olabilirdi.

III.

Madem ki böyle bir çözüm, ilkesel olarak bile formüle edilemiyor, o halde tüm siyasal ve hatta ahlâki sorunlar dönüşüme uğrar. Bu siyasetin ahlâk felsefesinden ayrılması değildi. Bu, aralarında akılcı bir seçimin yapılabileceği sistemlere ortak hiçbir ölçütle, birden fazla değerler sisteminin olasılığının ortaya çıkmasıdır. Bu, paganizm uğruna Hristiyanlığın (ki Machiavelli açık biçimde ikinciye tercih etmiştir) ya da Hı-

ristiyanlık uğruna paganizmin (ki en azından tarihsel biçimi içerisinde normal insanların temel ihtiyaçlarıyla uyuşmadığını düşünmüştür) reddi değil, ikisini yan yana koyup, insanları, ikisini birden değil, yalnızca iyi, erdemli özel bir yaşam ile toplumsal varoluş arasında örtük bir seçim yapmaya davet etmesidir.

Sıklıkla (tıpkı Nietzsche gibi) ikiyüzlü maskeleri yırttığı, hakikati şiddetle ortaya çıkardığı için tebrik edilmiş olan Machiavelli tarafından gösterilen, insanların bir şey iddia ederken başka bir şey yapması değil (ki kuşkusuz bunu da gösterir) ancak iki idealin uyuşur olduğunu ya da belki de tek ve aynı ideal olduğunu varsaydıklarında ve bu varsayımın sorgulanmasına izin vermediklerinde, o anki davranışlarının (varoluşçuların adlandırdıkları gibi ya Marksist bir formül kulanırsak ‘yanlış bilinç’) kötü niyetinden dolayı suçlu duruma düşerler.

Machiavelli yalnızca resmi ahlâkın değil –yani sıradan yaşamın ikiyüzlülükleri– merkezi Batı felsefe geleneğinin temellerinden biri olan, tüm hakiki değerlerin nihai uyumu inancının blöfünü görüyordu. Omuzları çökmüyordu. O seçimini yapmıştı. Geleneksel Batı ahlâkından ayrılmaktan endişe duymuyor hatta farkına bile varmıyordu.

Ancak kendi için değilse de gelecek yüzyıllarda diğerleri için yazarının dramatize ettiği soru şuydu: Adalet ve merhametin, alçakgönüllülük ve erdem, mutluluk ve bilginin, zafer ve özgürlüğün, ihtiyaç ve kutsallığın daima bir arada olacağı veya hatta uyuşacağını varsaymak için elimizde nasıl bir gerekçe var? Şiirsel adalet, her şeyin ötesinde *ex hypothesi*’nin, yani bir kural olarak farklı bir adalet türünün işlediği yer olan sıradan yaşamın nesrinde meydana geldiği için değil, gelmediği için böyle adlandırılmıştır: ‘Bir Devlet ve bir Halk, bir bireyden farklı şekilde yönetilirler.’ Dolayısıyla hem ortaçağcı hem de liberal bir anlamda hangi yok edilemez haklardan söz edilebilir? Bilge insan aklındaki fantezileri yok etmelidir ve diğerlerinin de aklından uzaklaştırmanın yolunu aramalıdır; şayet direnirlerse en azından Pareto veya Dostoyevski’nin Büyük Engizisyoncusu’nun önerdiği gibi, onlardan yaşanır bir toplum aracı olarak faydalanmalıdır.

Hegel, dünya tarihinin ilerleyişi erdem, kötülük ve adaletin dı-

şındandır demiştir.¹⁰¹ Şayet 'tarihin ilerleyişinin' yerine 'iyi yönetilen *patria*'yı koyar ve Hegel'in erdem fikrini Hirsitiyanların veya sıradan insanların anladığı şekilde yorumlar iseniz, Machiavelli bu öğretinin ilk savunucularından biri olur. Tüm büyük yenilikçiler gibi atasız değildi. Ancak Palmieri ve Pontano'nun ve hatta Carneades ve Sextus Empiricus'un isimleri Avrupa düşüncesine fazla bir iz bırakmamıştır.

Croce haklı olarak Machiavelli'nin tarafsız, karamsar veya so-
rumsuz olmadığını vurgulamıştır. Vatanseverliği, cumhuriyetçiliği,
bağlılığı şüphe götürmez. İnandıkları için acı çekti. Devamlı olarak
Floransa ve İtalya ile onların nasıl kurtarılabilceğini düşündü. Ona
eşsiz şöhretini kazandıran, kişiliği veya oyunları, şiirleri, öyküleri, dip-
lomatik veya siyasal etkinlikleri değildi.¹⁰²

Ya da bu yalnızca psikolojik veya sosyolojik hayal gücüne bağ-
lanmamalı. Psikolojisi sıklıkla aşırı ilkeldir. Pek az devamlı ve hakiki
özgeciliğin zayıf ihtimaline müsaade eder görünür; büyük zorluklara
karşı savaşmaya hazırlanan, *necessità*'yı (zorunluluk) yok sayan ve
umutsuz bir neden için yaşamlarını kaybetmeye hazırlanan insanların
güdülerini anlamayı reddeder.

Uhrevi tutumlara, ampirik gözlemden ayrılmış mutlak ilkelere
duyduğu güvensizlik fanatik şekilde güçlü – neredeyse şiddeti içinde
romantiktir. İnsanlarla tıpkı bir araç gibi oynayan büyük prens vizyo-
nu onu sarhoş eder. Farklı toplumların farklı amaçlara sahip olma-

¹⁰¹ Bkz. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Sämtliche Werke*, der. Hermann Glockner (Stuttgart, 1927-51), cilt 7, s.448.

¹⁰² Bana öyle geliyor ki en iyi güldürüsü *Mandragola*'dan çıkarılacak ders, siyasal yazılarındakine yakın duruyor; yani kişilikler tarafından öne sürülen ahlâki öğretiler bütünüyle çeşitli amaçla-
rına ulaşmak adına yaptıklarıyla çelişki içerisindedir. Fiili olarak her biri sonunda istediğini el-
de ediyor; eğer Callimacı günaha karşı koyabilseydi ya da cezbettiği kadın pişmanlıkla vurul-
saydı, ya da Fra Timoteo, cömertçe konuşmalarını olgunlaştırdığı Babaların ve Schoolmen'in
özdeyişlerini uygulamış olsaydı, bu meydana gelmezdi. Ancak her ne kadar kabul edilmiş ahlâk
noktasından olmasa da, her şey sonunda yoluna girer. Şayet oyun ikiye bölünmüş ve budalalığı kı-
narsa, duruş noktası erdeminki değil, içten bir hazcılığınki olur. Callimaco'nun özel hayatında
bir tür prens, hile ve sahtekarlığın doğru kullanımıyla, *virtù* (erdem) uygulanması, *fortuna* (ta-
lihe) cesur bir meydan okuyuşla vs. ile kendi dünyasını yaratma ve korumasında başarılı oldu-
ğu fikri bana akla yatkın görünüyor. Bunun için bkz. Henry Paolucci, Introduction to Niccolò
Machiavelli, *Mandragola*, çev. Anne ve Henry Paolucci (New York, 1957).

rından ötürü birbirleriyle devamlı savaşta olmaları gerektiğini varsayar. Tarihi, içindeki tek amacın akılcı adamların çağdaşları ve gelecek kuşakların gözünde başarılı olmak olabileceği sonsuz bir vahşi rekabet süreci olarak görür. Hayalleri gerçekleştirmekte başarılıdır, ancak, Mill Bentham'dan şikâyet ederken, bunun yeterli olduğunu varsayar. İnsanların ideal dürtülerine fazla izin vermez. Pek az ekonomi, yok denecek kadar tarihsel farkındalığa sahiptir. Siyasal ve toplumsal yaşamı ve özellikle de savaş sanatını dönüştürmek üzere olan teknolojik ilerlemenin kokusunu almaz. Bireylerin, toplulukların veya kültürlerin kendilerini nasıl geliştirdiklerini ve dönüştürdüklerini anlamaz. Tıpkı Hobbes gibi, nefis-i müdafaa arkasındaki gerekçe veya güdünün otomatik olarak diğerlerini önemsiz kıldığını varsayar.

Her şeyin ötesinde insanlara budala olmamalarını söyler: En azından dünyevi ölçülerle yargılandığında sizi yıkıma götürecek bir ilkenin peşinden gitmek saçmadır; diğer ölçülerden saygılı bir şekilde söz eder, ancak onlarla ilgilenmez. Onları benimseyenler, isimlerini yatacak hiçbir şey yaratamazlar.

Onun Romalıları parlak güldürülerindeki, stilize edilmiş kişiliklerden daha gerçek değildi. İnsanlarının, Hobbes'un benzer yaratıklarının durumunda olduğu gibi, öyle kısıtlı bir özel yaşamı veya işbirliği veya toplumsal dayanışma için o kadar az yeteneğe sahiptirler ki onların titizlikle düzenlenmiş, sürekli şiddetin gölgesi altında bile dayanıklı toplumsal bir bütün yaratmak için yeterli derecede karşılıklı güveni nasıl yaratabildiklerini görmek zordur.

Pek az kişi Machiavelli'nin yazılarının, özellikle *Prens*'in, insanoglunu başka herhangi bir siyasal eserden daha derin biçimde utanca sürüklediğini inkâr edebilir. Tekrar söylemeliyim ki, bunun nedeni siyasetin, iktidarın oyunu oluşunun keşfi değil, bağımsız topluluklar arasında ve içindeki siyasal ilişkilerin güç ve dolandırıcılıkla ilgili olduğu ve oyuncuların uyguladığı ilkelere bağlı olmamasıdır. Bilgi, tıpkı Thucydides ve Platon gibi, siyaset hakkındaki bilinçli düşünce kadar eskidir. Bu yalnızca, gücü elde etmek ve tutmakla ilgili başarıyla verdiği örneklerden kaynaklanmamaktadır – Sinigaglia'daki katliamların

betimlemeleri ya da Aghathocles veya Oliverotto de Ferno'nun, Tacitus ya da Guicciardini'deki benzer hikâyelerden daha az ya da daha korkunç olmayan davranışı. Suçun kazanç getireceği önermesi Batı tarihçiliğinde yeni bir şey değildir.

Okuyucuları düş kırıklığına uğratan yalnızca acımasız yöntemler önerisi değildir: Aristoteles çok uzun zaman önce olağandışı durumların ortaya çıkabileceği ilke ve kuralların, tüm durumlara tamamıyla uygulanamayabileceğini kabul etmiştir, *Politika*'da yöneticilere verilen tavsiye yeterince serttir. Cicero, önemli durumların olağandışı önlemler getirdiğinin farkındadır – *ratio publicae utilitatis* (kamu yararı gerekçesi) Ortaçağ düşüncesinde sık rastlanır. 'Zaruret kanun tanımaz', Thomist bir düşüncedir:¹⁰³ Pierre d'Auvergne'de aynısını söyler. Harrington bunu bir sonraki yüzyılda söylemiş ve Hume'da onu alkışlamıştır.

Bu görüşler bu ya da diğer herhangi bir düşünüre özgü değildir. *Raison d'état* fikrini Machiavelli, ne başlatmış ne de kullanmıştır.

Pratiche Fiorentine'deki çalışma arkadaşları ve belki de Oricelari Bahçelerinin karşı durduğu ve sakin *ragione*'nin (yönetici) tarafından konulan kurallar pahasına iradeyi, cesareti, hal ve tavrın önemini vurgulamıştır. Leon Battista Alberti, talihin (fortuna) yalnızca zayıf ve mülksüzleri ezdiğini söylediğinde aynı şeyi yapmıştır; çağdaş şairler de; Pico della Mirandola da, meleklerin aksine kendini her biçime sokabilen insanın iktidarına yaptığı hitapta aynı şeyi yapmıştır – kuzeyde olduğu kadar güneyde de varolan Avrupa hümanizmasının kalbinde yatan coşkun imge.

Machiavelli'nin, bir çalışma alanı olarak siyasal davranışın teolojik dünya resminden, konunun ondan önce (Marsilio tarafından bi-

¹⁰³ Kökenleri daha eskidir (cf. s.310, yukarıda). Bilinen yasal atasözü 'Necessitas non habet legem' (Zaruret kanun tanımaz), örneğin Justinian'ın *Digest* I. 10. I. I üzerine açıklayıcı yorum olarak görülmüştür ('De officiis consulis', 'expedire' üzerine bir yorum): *Digestum vetus* (Venedik, 1477) üzerine olan yorumunda sig. CI. Ancak İ.Ö. 1. yüzyılda Publilius Syrus aynı fikri özdeyişlerinden birinde barındırır, 'Necessitas dat legem non ipsa accipit': *Sententiae* 444, *Küçük Latin Şairler (Minor Latin Poets)*, der. ve çev. J. WQight Duff ve Arnold M. Duff (Londra/Cambridge, Mass., 1934). H.H.

le) ve ondan sonra tartışılması anlamında ayrılması sıklıkla kaydedildiği üzere özgün olmaktan uzaktır. Ancak Voltaire veya Bentham'ın çağdaşlarını ya da onların ardıklarını rahatsız eden, zamanına göre cesur olan sekülerizmi değildir. Onları şaşırtan başka bir şeydir.

Yinelemeliyim ki Machiavelli'nin başlıca başarısı çözülmez bir ikilemin meydana çıkarılması ve gelecek nesillerin yoluna sürekli bir soru işareti yerleştirmesidir. Bu, onun aynı şekilde nihai, aynı şekilde kutsal amaçların birbirleriyle çelişebileceğini, tüm değer sistemlerinin akılcı bir hakemlik olasılığı olmadan çatışabileceğini ve bunun yalnızca anormallik ya da kaza veya hata sonucu olarak olağandışı durumlarda değil –Antigon veya Creon– normal insan durumunun bir parçası olarak (ki bu kesinlikle yeniydi) meydana gelmesinin *de facto* olarak tanınmasından kaynaklanır.

Bu çarpışmaları ender, olağandışı ve felaket olarak görenlere göre, yapılacak seçim kişinin akıllı bir varlık olarak kendini hazırlayamayacağı (madem ki kural tanımaz) zorunlu olarak acı verici bir deneyimdir. Ancak Machiavelli'ye göre, en azından *Prens*, *Söylevler*, *Mandragola* Machiavelli'sine göre, acı anı yoktur. İnsan, insanın seçtiği gibi seçer zira insan insanın ne istediğini bilir ve bedeli ödemeye hazırdır. Kişi Teb çölü yerine klasik medeniyeti ve rahipler ne söylese söylesin Kudüs'ü değil Roma'yı seçer, çünkü bu insanın doğasıdır ve sözden önce (*avant la parole*) varoluşçu veya romantik bireyci değildir, zira bu genellikle, her zaman ve her yerde insana özgü olandır. Şayet diğerleri yalnızlığı veya şehitliği seçerse, o omuz silker. Böyle adamlar ona göre değildir. Onlara söyleyecek sözü, onlarla tartışacağı hiçbir şey yoktur. Onun ve onunla aynı fikri paylaşımlar için önemli olan bu adamların siyaset veya eğitim ya da insan yaşamındaki başat etmenlere karışmalarına izin verilmemelidir, zira bakış açıları bu görevlerle bağdaşmamaktadır.

Benim kastettiğim, Machiavelli'nin açık şekilde, aralarında binliçli seçimlerin yapılması gereken değerlerin çoğulcuğu hatta ikiciliği olduğunu iddia etmesi değildir. Ancak bu, hayran olduğu ve ayıpladığı davranışlar arasına çizdiği zıtlıklardan ileri gelir. Klasik vatandaşlık

erdeminin açık üstünlüğünü teslim eder görünür ve Hristiyan değerleri ile geleneksel ahlâkı, bir ya da iki kötuleyici ve üstünlük taslayıcı cümle veya Hristiyanlığın yanlış yorum üzerine tatlı sözlerle bertaraf eder.¹⁰⁴ Bu, onunla aynı fikirde olmayanları daha da endişelendirip, çileden çıkarır, zira bunun yaptığının farkında olduğunu göstermeden inançlarına karşı çıkar ve yalnızca budalaların ve hayalperestlerin reddedeceği bir şey olarak kötü yolları açık şekilde en akla uygun yol olarak önerir.

Şayet Machiavelli'nin inandığı doğru ise, bu Batı düşüncesinin önemli bir varsayımını çürütür. Bir başka deyişle geçmişte ya da gelecekte, bu veya bir sonraki dünyada, Kilise'de veya laboratuvarında, metafizikçinin spekülasyonlarında veya sosyal bilimcinin bulgularında, ya da basit iyi bir adamın yozlaşmamış kalbinde insanların nasıl yaşaması gerektiği sorusunun nihai çözümü mevcuttur. Şayet bu yanlış ise (ve şayet soruya eşit şekilde birden fazla yanıt bulunabilirse, o halde yanlıştır) tek, doğru, evrensel, nesnel insan ideali parçalanır. Bunun

104 Örneğin, yukarıda adı geçen *Söylevler*'in pasajlarında ya da 'Ben, yapılacak en büyük iyiliğin ve Tanrı'nın en çok hoşuna gidecek şeyin, kişinin doğduğu şehre yapacağı olduğuna inanıyorum': *A Discourse on Remodelling the Government of Florence*/Gilbert, a.g.e. (s.277 yukarıda, not 3), vıl. I, s.113-14). Bu duygu Machiavelli'nin eserlerinde kesinlikle eşizdir: Ancak 10. Leo'ya yaltaklanma isteğini ya da tüm yazarların zamanlarının klişelerine düşme zaaflarını bir kenara bırakırsak, Machiavelli'nin Makedonyalı Philip'in, halkları, Machiavelli'ye bile vicdan azabı çektirecek biçimde sürdürüğünde Philip'in yaptığının, Makedonya'nın yararına olması şartıyla Tanrı'nın hoşuna gideceğini ve *per contra* (tam tersi şekilde) Giovanni Baglioni'nin Papa ve Divanını öldürmekteki başarısızlığının ise onu memnun etmeyeceğini düşünmemizi istediğini mi var saymalıyız? Böylece bir Tanrı fikri, en hafif deyimle, Yeni Ahit fikrinden uzaktır. *Patria*'nın ihtiyaçları otomatik olarak Tanrı'nın iradesiyle özdeş midir? Bundan kuşku duyanlar dinsel aykırılık tehlikesinde midirler? Machiavelli bazı zamanlar fazla Makyavelist olarak tanıtılmıştır; ancak onun Tanrı ve Sezar'ın iddialarının mükemmel şekilde uzlaşır olduğu fikri temel tezini saçmalığa indirger. Elbette bu onun Hristiyan düşüncesinden yoksun olduğunu kanıtlamaz: Hayatının son yılında oluşturulmuş *Esortazione alla penitenza* (şayet sonraki bir taklit değil, hakikiyse) Ridolfi ve Alderisio'nun inandığı gibi bütünsel olarak içten olabilir; Capponi, her ne kadar 'düşüncesinde bütünüyle sönmüş olmasa da', onun 'dini bütünüyle kalbinden söküp atmış' olduğunu söylerken abartıyordu (Gino Capponi, *Storia della repubblica di Firenze* (Floransa, 1888), cilt 3, s.191). Önemli olan, bizi ilgilendiren siyasal yazılarında bulunan ruh halleriyle (états d'âme) ilgili herhangi bir ize pek nadir rastlanmasıdır. Bununla ilgili, Giuseppe Prezzolini'nin, içinde bu tutumun Augustine'e kadar gittiği ve Croce'nin tezinin içerik olarak yalanlanmış olduğu, daha önce adı geçmiş makalesinde (s.285), yukarıda, not I, ilginç bir tartışma vardır.

arayışı uygulamada yalnızca ütopyacı değil, kavramsal olarak da tutarsız hale gelir.

İnsan kuşkusuz bunun, karşıt varsayımlarla yetişmiş, inananlar veya ateistler, ampirisistler veya a prioristlere ne derece kabul edilemez göründüğünü görebilir. Hiçbir şey, monistik dini ya da her anlamda ah-lâki, toplumsal veya siyasal sistemin bir dalından çok, bu sistemde yetişmiş kişiler için daha altüst edici olamaz. Her ne kadar Felix Gilbert, yaraları kendinin açmadığını düşünürken haklı olsa da, işte bu Meinecke'nin sözünü ettiği ve Machiavelli'nin açtığı, iyileşmemiş yaranın hançeridir. Zira bir monist hatta pagan bir monist olarak kalmıştır.

Kuşkusuz Machiavelli karışıklık ve abartı konusunda suçludur. Nihai ideallerin uyuşmaz olduğu önermesiyle, doğa yasası, kardeş sevgisi ve insanın iyiliği gibi fikirler üzerine kurulu geleneksel insani ideal-lerin gerçekleştirilemez olduğu karşıt varsayımlara dayanarak hareket edenlerin budala oldukları gibi çok farklı bir önermeyi birbirine karıştırmış ve bu kuşkulu ikinci önermeyi İlkçağa atfetmiş ve tarihin bunu doğrulamış olduğuna inanmıştır. Bu iddiaların ilki, nihai çözümlere ulaşma en azından onları formüle etme olasılığına inanan tüm öğretileri kalbinden vurmuştur, ikincisi ampirik, basmakalıp ve mutlaktır. Her durumda iki önerme de özdeş veya mantıksal olarak bağlantılı değildir.

Dahası, önemli ölçüde abartmaktadır. Periclesçi Yunanlıların veya eski Cumhuriyet Romalıları'nın idealleştirilmiş türleri, Hristiyan toplumunun ideal vatandaşlığıyla uzlaşmaz olabilir (bunun uzlaşır olduğunu varsayarak), ancak gerçekte, her şeyin ötesinde, kanıt için olmasa da canlandırma için başvurduğu tarihin içinde, saf türler nadir olarak kolay sınıflandırmalara uymayan ve ne Hristiyanlar ne liberal hümanistler ne de Machiavelli'nin inançları nedeniyle reddetmeye zorlanamayacağı ve saf türlerin güçlkle elde edebileceği ortak yaşamın karışimleri, uzlaşıları ve biçimleri fazla bir zihinsel güçlük olmadan algılanabilirler. Koca bir medeniyetin temel varsayımına saldırmak ve kalıcı bir zarar bırakmak ilk düzenin başarısıdır.

Machiavelli bu ikiciliği doğrulamaz. Yalnızca Romalı *antiqua virtus*'un, Kilise tarafından öğretilen Hristiyan yaşamına olan üstün-

lüğünü kabul eder (bu aynı fikirde olmayanları çileden çıkarabilir). Hıristiyanlığın ne hale gelmiş olabileceği hakkında birkaç sıradan söz söylemiş, ancak ondan mevcut özelliklerini değiştirmesini beklememiştir. İşte bu noktada meseleyi bir kenara bırakır. Hıristiyan ahlâkına inanan ve Hıristiyan birliğini onun cisimleşmiş hali olarak gören ancak aynı zamanda Machiavelli'nin siyasal ve psikolojik çözümlemesinin geçerliğini geniş ölçüde kabul eden ve Roma'nın seküler mirasını reddetmemiş bir kişi, bu zor durumda, eğer Machiavelli haklıysa, çözülmemiş değil çözülemez bir ikilem ile karşı karşıyadır. Bu, Vanini ve Leibniz'e göre, *Prens*'in yazarının bağladığı, açılması zor bir düğüm – çözülebilir ancak çözülmemiş bir düğümdür.¹⁰⁵ Dolayısıyla onun öğretilerini hafifletme ve iğnelerini ortadan kaldıracak biçimde onları yorumlama gayretleri baş göstermiştir.

Machiavelli'den sonra, kuşku tüm monistik yapıları zehirlemekten sorumluydu. Bir yerlerde gizli bir hazine –hastalıklarımıza son bir çözüm– olduğu ve yolun oraya çıkacağı (zira ilkesel olarak keşfedilebilir olmalıdır) hakkındaki kesinlik duygusu ya da inançlarımız ve alışkanlıklarımız tarafından oluşturulmuş parçaların (ki bunun için a priori bir kesinlik olduğuna göre) çözülebilecek bir bilmecenin parçaları olması, böylece yalnızca beceri eksikliği veya aptallık ya da kötü talih yüzünden bu zamana kadar, sayesinde tüm çıkarların uyumlu hale geleceği çözümü keşfetmekte başarısız olduğumuz inancı, işte Batı siyasal düşüncesinin bu temel inancı acımasız şekilde sarsılmıştır. Kuşkusuz bu, kesinlikler çağında *Prens* ve *Söylevler*'i açıklamak ya da çürütmek için bugün, hiç olmadığı kadar fazla sayıda olan bitmez tükenmez gayretleri açıklamak için yeterlidir.

Bu olumsuz içeriktir. Bir de olumlu ve Machiavelli'yi şaşırtmış, belki de onun hoşuna gitmeyen bir tane daha vardır. Tek bir ideal doğru amaç olduğu sürece, insanlara nihai amacı gerçekleştirmede gerekeni yaparken hiçbir araç o kadar zor, hiçbir bedel o kadar ağır gelme-

¹⁰⁵ Vanini, Prezzolini tarafından alıntılanmıştır, *a.g.e.* (s.269 yukarıda, not I), İngilizce versiyonu, s.222-23; Leibniz referansları, *a.g.e.*, s.335.

yecek. Bu kesinlik, fanatikliğin, zorlama ve eziyetin gerekçelerinden biridir. Ancak şayet tüm değerler birbirleriyle uyumlu değilse ve seçimler, her değer için sadece o olduğu gerçeğinden daha iyi bir gerekçeyle yapılıyorsa ve biz onu diğerinden üstün olan tek bir ölçekte gösterilebilir olduğu için değil, sadece olduğu hali için seçiyorsak, eğer inandığımızı, kabul ettiğimiz veya inceleyerek başka bir şekilde yaşamaya ahlâki olarak hazır olmadığımızı düşünüyorsak (her ne kadar diğerleri farklı şekilde seçse de); eğer akılcılık ve hesaplama nihai amaçlara değil, yalnızca araçlara veya ona bağlı olarak amaçlara uygulanabiliyorsa, o halde insanlar için tek bir iyinin olduğu ilkesi etrafında yapılan dan farklı bir resim ortaya çıkar.

Şayet bilmece için tek bir çözüm var ise, tek sorun öncelikle onun nasıl bulunacağı, sonra nasıl gerçekleştirileceği ve son olarak diğerlerinin ikna veya zor kullanmayla nasıl çözüme dönüştürüleceğidir. Ancak eğer bu böyle değilse (Machiavelli iki yaşam biçimini karşılaştırıyor, fakat fanatik monistlerden başka ikiden fazla olabilir ve hatta açıkça vardır), o halde yol ampirisizme, çoğulculuğa, hoşgörü ve uzlaşmaya açıktır. Hoşgörü, tarihsel olarak eşit biçimde dogmatik inançların uzlaşmazlığının ve birinin diğerine olan üstünlüğün pratik olanaksızlığının gerçekleşmesinin ürünüdür. Hayatta kalmayı isteyenler, hatayı hoş görmeleri gerektiğini anlamışlardır. Gittikçe çeşitlilikteki değeri görmüşler ve insan meselelerindeki kesin çözümler hakkında kuşkucu olmuşlardır.

Ancak uygulamada bir şeyi kabul etmek başka bir şey, onu akılcı şekilde haklılaştırmak başka şeydir. Machiavelli'nin 'skandal' yaratıcı yazıları son süreci başlatır. Bu büyük bir dönüm noktasıydı ve yaratıcısı tarafından bütünüyle öngörülememiş entelektüel sonuçları, tarihin talihli bir ironisiyle (ki kimileri diyalektik der), Machiavelli'nin doğru bir güç arayışı, iktisam, erdem yoksunu ve ele avuca sığmaz insanları tek bir enerjik bütüne disipline etmekteki güçten yoksun olduğu için zayıf ve kişilsiz olarak yargıladığı liberalizmin temelleriydi. Ancak kendine rağmen, çoğulculuğun ve ona göre hoşgörünün tehlikeli kabulünün yaratıcılarından biridir.

Asıl birliğı kırarak, insanların kamusal ve özel yaşamdaki uyuşmaz seçenekler arasında acı verici seçimler yapmaları zorunluluğunun farkına varmalarını sağladı (zira belirgin şekilde ortadadır ki bu ikisi gerçekte ayrı tutulamaz). Başarısı ilk düzene aittir, zira ikilem, meydana çıktığından bu yana insanlara asla barış getirmemiştir (çözülemezdir ve biz onunla yaşamayı öğrendik).

Kuşkusuz gündelik hayatta insanlar, Machiavelli'nin açık şekilde yarattığı çatışmayı yeteri kadar sıklıkla tecrübe etmektedirler. Machiavelli, bu ifadeyi bir çelişkiden basmakalıba dönüştürmüştür.

Meinecke'nin sözünü ettiği kılıç keskinliğini yitirmemiş, yara iyileşmemiştir. En kötüsünü bilmek daima onun sonuçlarından kurtulmak demek değildir; ne var ki cehalete tercih edilir. Machiavelli'nin açıkça formüle ederek değil, belki de daha etkili şekilde eleştirilmeyen geleneksel ahlâkı, ütopya alanına indirerek dikkatimize sunduğu acı hakikat işte budur. Benim her halükârda önermek istediğim budur. Yirmiden fazla yorumun kol gezdiği bir ortamda, bir tane daha eklemek küstahlık sayılamaz. En kötü haliyle, şimdi dört asırdan daha da önce, sorunu çözmek adına yapılan bir girişimden başka bir şey olmayacak; tıpkı Croce'nin uzun yaşamının sonunda “kapanmayacak bir konu: Machiavelli”¹⁰⁶ olarak söz ettiği gibi.

106 *Quaderni della 'Critica'* 5 No 14 (Temmuz 1949), I-9.

6

Kirpi ile Tilki

Tolstoy'un Tarihe Bakışı Üzerine Bir Deneme

Jasper Ridley'nin anısına...
İngiliz bir kimyagerin beyni ile Hintli bir Budistin
ruhunun tuhaf birlikteliği.

E.M. DE VOGUÉ¹

I.

Yunanlı şair Archiloschus'un dörtlükleri arasında şöyle bir dize yer alır: 'Tilki pek çok şey bilir, ancak kirpi büyük, tek bir şey bilir.'² Bilginler, tilkinin, tüm kurnazlığına rağmen, kirpinin tek bir savunması ile tilkinin yenilmesinden başka anlama gelmeyen bu karanlık kelimelerin doğru yorumu konusunda farklı düşünürler. Ancak bu kelimeler, mecazi olarak, yazarları ve düşünürleri ve belki de genelde insanları bölen en derin farklılıklardan birine işaret edecek bir anlamı doğurmak için söylenmiş olabilir. Çünkü bir tarafta, her şeyi tek bir merkezi görüşe, ne anladıkları, ne düşündükleri ve ne hissettikleri bağlamında, aşağı yukarı tutarlı ve anlaşılır tek bir sisteme, yalnızca oldukları ve söylediklerinin anlamı bağlamında tek, evrensel, örgütleyici bir ilkeye bağlayanlar; diğer tarafta, pek çok ilgisiz, hatta çelişkili, bağlantılı, hiç değilse sadece *de facto* bir şekilde, bazı psikolojik ve fizyolojik nedenlerden, ahlâki ve estetik ilkeye bağlı olmayan amaçlar güdenler arasında büyük bir uçurum vardır. Bu sonuncular hayatlarını yaşarlar, eylem-

1 *Le Roman Russe* (Paris, 1886), s.282.

2 Archilochus parçası 201, M. L. West (ed.), *Iambi et Elegi Graeci*, cilt I (Oxford, 1971).

ler gerçekleştirirler, merkezci fikirlerden çok merkezkaç fikirler beslerler; düşünceleri birçok seviyede hareket halinde, bilinçli ya da bilinçsiz, onları tek bir değişmez, her şeyi kapsayan, bazen kendiyle çelişkili, bazen fanatik, tekil, gizli vizyona uydurmaya çalışmadan veya ondan dışlamadan geniş bir deneyimler ve nesneler çeşitliliğinin özünü yakalayarak dağılmış veya yayılmıştır. İlk entelektüel ve sanatsal kişilik türü kirpilere, ikincisi ise tilkilere aittir ve katı bir sınıflandırmanın üzerinde ısrar etmeden ve çok fazla çelişki korkusu olmaksızın diyebiliriz ki, bu anlamda Dante birinci kategoriye, Shakespeare ikinci kategoriye aittir; Platon, Lucretius, Pascal, Hegel, Dostoyevski, Nietzsche, Ibsen, Proust değişen derecelerle birer kirpi; Herodot, Aristoteles, Montaigne, Erasmus, Molière, Goethe, Puşkin, Balzac ve Joyce tilkidirler.

Elbette, bu ikilik, bu türden tüm üstünkörü sınıflandırmalar gibi, üstelenirse yapay, skolastik ve sonuçta absürd bir hale gelir. Ancak bu ciddi eleştireliliğe bir yardımcı değilse de, yalnızca yapay ve uçarı olduğu için reddedilmemelidir; herhangi bir doğruluk derecesi içeren tüm ayırmalar gibi, bu ayırım, bakmak ve karşılaştırmak için bir bakış açısı ve hakiki bir sorgulama için de başlangıç noktası sunmaktadır. Nitekim, bizim Puşkin ve Dostoyevski arasındaki karşıtlığın şiddetinden kuşkumuz yoktur ve tüm edebiliği ve duygu derinliğine rağmen, Dostoyevski'nin Puşkin hakkındaki meşhur konuşması, herhangi algılama kabiliyetine sahip olan bir okur tarafından, nadiren Puşkin'in dehasına atfedilmiş, genelde ise Dostoyevski'nin dehasına tutulan ışık olarak değerlendirilmiştir. Çünkü konuşma bir kirden başka bir şey olmayan Dostoyevski'ye benzer olarak, Puşkin'i bir baş tilki, 19. yüzyılın en büyüğü olarak tanıtmıştır ve dolayısıyla Puşkin'i sadık bir peygambere ve aslında Dostoyevski'nin evrenin merkezi olan ancak Puşkin'in çok yönlü dehasının değişen birçok alanından bir hayli uzak, tek ve evrensel bir mesajın taşıyıcısına dönüştürmüş ya da aslında çarpıtmıştır. Gerçekten de Rus edebiyatının, bir uçta Puşkin, diğer uçta da Dostoyevski gibi dev figürlerle bağlandığını ve diğer Rus yazarların özellikleri bu tür soruları sormayı faydalı ya da eğlenceli bulanlar tarafından bir noktaya kadar bu büyük karşıtlıklarla ilişkili olarak be-

lirlenebileceğini söylemek anlamsız olmaz. Gogol'un, Turgenev'in, Çehov'un ve Blok'un, Puşkin ve Dostoyevski'ye göre nerede durduğunu sormak her halükârda verimli ve aydınlatıcı bir eleştirelliğe önyak olmuş ve olmaktadır. Ancak, Kont Lev Nikolaevich Tolstoy'a geldiğimizde ve onun birinci mi yoksa ikinci kategoriye mi ait olduğu, monist ya da çoğulcu mu olduğu, vizyonunun tekil bir özden mi yoksa heterojen öğelerden mi meydana geldiğini sordüğümüzda, bu sorulara net bir yanıt bulunmamaktadır. Soru, her nasılsa, bütünsel olarak uygun görünmemekte, aydınlatmaktan çok karanlık doğurur gibi durmaktadır. Ancak bizi tereddüde yönelten bilgi eksikliği değildir. Tolstoy bize, kendisi, görüşleri ve tavırları hakkında diğer Rus, hata Avrupalı yazarlardan daha çok şey söylemiştir; sanatı normal manada karanlık olarak adlandırılmaz: Evreninin karanlık köşeleri yoktur, hikâyeleri aydınlatıcıdır. Tolstoy hikâyelerini ve kendini açıklamış, başka herhangi bir yazardan daha anlaşılır ve büyük bir güç, akli başındalık ve açıklıkla onlar ve onları oluşturan yöntemler hakkında tartışmıştır. Öyleyse o bir tilki midir yoksa kirpi mi? Ne söylemeliyiz? Neden yanıtın bulunması tuhaf bir şekilde zordur? Shakespeare veya Puşkin'de çok, Dante veya Dostoyevski'ye mi benzemektedir? Ya da bütünsel olarak hiçbirisi değildir ve dolayısıyla soru saçma olduğu için yanıtlanamaz mıdır? İncelememizin karşılaşmış olduğu gizemli engel nedir?

Ben, bu denemede bu soruya bir yanıt formüle etmeyi önermiyorum, zira bu Tolstoy'un düşünce ve sanatının bir bütün olarak eleştirel incelemesinden başka bir şey olmayacaktır. Ben, zorluğun, en azından kısmen, Tolstoy'un sorundan haberdar olduğu ve yanıtı yalanlamak için elinden gelenin en iyisini yaptığı gerçeğinden kaynaklandığını önermekle yetineceğim. Sunmak istediğim varsayım, Tolstoy'un doğası itibariyle bir tilki olduğu, ancak kirpi olduğuna inandığıdır; yetenekleri, başarısı başka bir şey ve inançları ile nihai olarak başarısının yorumu başka bir şeydir. Ve sonuç olarak, idealleri onu ve onun ikna dehasına kapılanları, onun ve başkalarının ne yaptığı ve ne yapması gerektiği konusunda sistematik bir yanlış yorumlamaya yöneltmiştir. Hiç kimse, onun okurlarını bu konuda ne düşündüğü konusun-

da şüphede bıraktığından yakınamaz: Bu konudaki görüşleri tüm söylemsel yazılarına nüfuz etmiştir-günlükler, gayri resmi beyan edilmiş fikirler, otobiyografik deneme ve hikâyeler, sosyal ve dini eserler, edebi eleştiriler, özel ve kamusal kişilere mektuplar. Ancak, ne olduğu ve neye inandığını arasındaki çatışma, onun en parlak ve en çelişkili sayfalarının adandığı tarih görüşündeki kadar hiçbir yerde bu denli bir açıklıkla su yüzüne çıkmamıştır. Bu deneme, onun tarihsel öğretilerini ele almak ve sahip olduğu görüşlere neden sahip olduğunun arkasında yatan güdüler ve onların olası kaynakları üzerinde düşünmek adına yapılan bir girişimdir.

Kısaca bu deneme Tolstoy'un, her ne kadar farklı bir nedenden de olsa, okurlarından tüm insanlığın kaderinden çok, tek bir dahi insanın üzerine tutulan ışık olarak görmelerini istediği biçimde tarihe olan tavrını ciddiye alma girişimidir.

II.

Tolstoy'un tarih felsefesi, bütününde kendi başına bir görüş veya fikirler tarihinde bir vaka, ya da hatta Tolstoy'un kendi gelişiminde bir öğe olarak hak ettiği ilgiyi elde edemedi.³ Tolstoy'un birincil olarak bir romancı olarak görenler, bazı zamanlar *Savaş ve Barış*'taki tarihsel ve felsefi bölümleri, anlatının kesintiye uğraması, bu büyük fakat sabit fikirli yazarın ilgisiz parantezlere olan üzüntü verici eğilimi, bir tarafa yatkın, çok az ya da hiç ilgisi bulunmayan, derin biçimde sanat dışı ve bir sanat eserine bir bütün olarak tamamıyla yabancı olarak görmüşlerdir.

Turgenev, her ne kadar daha sonraki yıllarda Tolstoy'un bir yazar olarak dehasını açıkça ve cömertçe teslim etmiş olsa da, onun kişiliğini ve sanatını sevimsiz bulmuş ve saldırıya öncülük etmiştir. Pavel Annenkov'a⁴ mektuplarında, Turgenev, Tolstoy'un şarlatanlığından,

3 Bu denemede, kendimi *Savaş ve Barış*'taki açık tarih felsefesiyle sınırlamayı ve örneğin "Sevastopol Stories", "The Cossacks" gibi Dekambristler üzerine yayımlanmamış romanın parçalarını ve *Savaş ve Barış*'ta ifade edilmiş görüşlerle ilişkisi olanlar dışında Tolstoy'un bu konudaki daimi düşüncelerini yok saymayı öneriyorum.

4 Bkz. E. I. Bogoslovsky, Turgenev o L. Tolstom (Tiflis, 1894), s.41; alıntılayan P. I. Biryukov, *L. N. Tolstoy: biyografiya*, 3rd der. (Berlin, 1921), cilt 2, s.48-9.

bir “öğretici” eserine hakiki bilginin yerine yetersiz bir yer doldurma şeklinde zerk edilmiş, dikkatsizi kandıran hilekâr ve gülünç tarihsel makalelerinden söz eder. Tolstoy’un elbette bunu muhteşem sanatsal dehasıyla telafi ettiğini eklemeyi ihmal etmemiş ve onu, ‘her şeyi çok basit şekilde çözer gibi görünen bir sistem icat etmekle’ suçlamıştır; örneğin ‘tarihsel kadercilik: Değnekten atına biner ve gider! Sadece dünyaya dokunduğunda, tıpkı Antaeus gibi, gerçek gücüne tekrar kavuşur.’⁵ Aynı nokta, Turgenev’in, ölüm yatağından eski dostu ve düşmanına gönderdiği, ona peygamber pelerinini atması ve gerçek mesleğine, yani Rus topraklarının büyük yazarlığına dönmesi için yalvaran meşhur ve dokunaklı duasında da duyulmaktadır.⁶ Flaubert, *Savaş ve Barış*’taki pasajlara yönelttiği hayranlık nidalarına rağmen, aynı şekilde dehşete düşmüştür: Kendisine, neredeyse Rusya dışında bilinmeyen başyapıtın Fransızca versiyonunu gönderen Turgenev’e yolladığı bir mektupta, “il se répète et il philosophe” diye yazmıştır.⁷ Aynı şekilde, Belinsky’nin yakın arkadaşı ve felsefi çay tüccarı, Tolstoy’a karşı iyi niyetli Vasily Botkin, şair Afanasy Fet’e şöyle yazar:

Edebiyat üstadları, romanın entelektüel ögesini çok zayıf, tarih felsefesini önemsiz ve yüzeysel buluyorlar, bireysel kişiliklerin olaylar üzerindeki keskin etkisinin inkârı, mistik kurnazlıktan başka bir şey değildir, ancak bunun dışında yazarın sanatsal yeteneği tartışılmaz-dün bir yemek verdim ve Tyutchev buradaydı ve ben herkesin söylediğini tekrar ediyorum.⁸

Aralarından en az birinin 1812’de⁹ savaştığı çağdaş tarihçiler ve

5 A.g.e.

6 Tolstoy’a mektup, 11 Temmuz 1883.

7 “Kendini tekrar ediyor ve felsefe yapıyor.” Gustave Flaubert, *Lettres Inédites à Tourguéneff* (Monako, 1946), s.218.

8 A. A. Fet. *Moi vospminaniya* (Moskova, 1890), Bölüm 2, s.175.

9 Bkz. A.Vitmer’in sert kınamaları, saygın askeri tarihçi, *1812 god v éVoine i mire* (Saint-Petersburg, 1869) ve A.S. Norov’un, A. P. Pyatkovsky’nin ve S. Navalikhin’in çağdaş eleştirel notlarındaki artan protestoların tonu. İlki 1812 savaşında hizmet verdi ve bazı olgusal hatalara rağmen, kayda değer eleştiriler getirdi. Son ikisi, edebi eleştirmenler olarak değersizdiler ancak ilgili bazı gerçekleri doğrulama zahmetine girmiş gibi görünüyordular.

askeri uzmanlar olgunun yanlışlığından öfkeyle yakınmışlardır ve o zamandan beridir ki, mahkum edecek delil *Savaş ve Barış*'ın¹⁰ yazarı tarafından, belirgin biçimde kasten, mevcut, orijinal kaynakların bilgisi dahilinde ve herhangi bir karşı delilin bilinen yokluğunda, tarihsel ayrıntının düzmeceliği olarak ileri sürülmüştür – görünüşe bakılırsa, bu düzmece sanatsal bir amacın çıkarlarından çok 'ideolojik' bir amacın çıkarlarına hizmet etmektedir.

Bu tarihsel ve estetik eleştirelliğin uzlaşması, neredeyse *Savaş ve Barış*'ın "ideolojik" içeriğine yönelik övgülerin tonunu vermiştir. En azından Shelgunov, "bataklığın felsefesi" şeklinde adlandırdığı toplumsal sessizlik için onu doğrudan bir saldırı ile onurlandırmıştır; diğerlerinin çoğu ya onu kibarca yok saydılar, ya da ona, medeniyet merkezlerinden uzak ülkelerdeki genç entelektüellere özgü, genel fikir-lere duyulan ham bir aşk ile vaaz eden(ve dolayısıyla sanat eserini harap eden), meşhur Rus eğiliminin birleşimine indirgeyen tipik bir yoldan çıkma muamelesi yapmıştır. "Şanslıyız ki yazar bir düşünürden çok, iyi bir sanatçıdır" demiştir eleştirmen Dmitry Akhsharumov¹¹ ve bir yüzyılın üç çeyreğinden fazla zamandır bu duygu, Tolstoy'un hem Rus hem yabancı, hem erken devrimci hem Sovyet, hem 'gerici' hem 'ilerici', onu birincil olarak bir yazar ve bir sanatçı olarak görenlerin çoğu ile onu bir peygamber ve bir öğretmen, ya bir şehit ya da sosyolojik veya psikolojik bir 'vakıa' olarak gören eleştirmenlerin çoğu tarafından dile getirilmiştir. Tolstoy'un tarih felsefesi, diğer küçük adamlardan bahsetmeye gerek duymadan aynı şekilde Vogue'un ve Merezhkovsky'nin, Stefan Zweig'in ve Percy Lubbock'un, Biryukov'un ve E.J. Simmons'un pek az ilgisini çekmiştir. Rus düşüncesinin¹² tarihçileri Tolstoy'un bu yönünü 'kadercilik' olarak etiketlemiş ve Leoniter veya Danilevsky'nin daha ilginç tarihsel kuramlarına doğru yönelmişlerdir. Dikkatli ve alçakgönüllü eleştiriler bunun kadar ileri gitmemiştir, an-

10 Bkz. V.B. Shklovsky, *Mater'yal i still' v romane L'va Tolstogo "Voyna i mir"* (Moskova, 1928), *passim*, özellikle 7. ve 8. bölümler. Bkz aşağıda, sayfa 457.

11 *Razbor "Voyny i mira"* (St. Petersburg, 1868), s.1-4.

12 Örneğin, Profesör Il'in, Yakovenko, Zenkovsky ve diğerleri.

cak felsefeyi “kaygılı bir saygıyla” değerlendirirler. Hatta, Tolstoy’un tarihe hükmeden görüşlerini, özellikle de *Savaş ve Barış*’ın betimleme kısmının sonunu izleyen uzun sonsözün ikinci bölümünü özenle anlatarak, onun biyografisini yazanların çoğuna nazaran, onun dönem hakkındaki görüşlerine, sanki eşsizmiş gibi, daha büyük bir önem gösteren, Derrick Leon bile, ne kurama değer biçmek ne de onu Tolstoy’un hayatına ve düşüncesine bağlamak anlamında bir girişimde bulunmayarak Aylmet Maude’yi, takip etmiştir.¹³

Tolstoy’a, yine, bir peygamber ve bir öğretmen olarak ilgi duyanlar, onun kendini asli olarak bir yazar gibi görmeye son vermesi ve kendini insanoğlunun bir öğretmeni, derin saygı ve hac nesnesi olarak kendini tesis ettiği dönemde yaşadığı dönüşümden sonraki öğretilerine yoğunlaşmışlardır. Tolstoy’un yaşamı, normal olarak iki kısım halinde tanımlanır: İlk önce, ölümsüz başyapıtların yazarı gelir, daha sonra kişisel ve toplumsal yeniden canlanma peygamberi gelir; önce aristokrat yazar, zor, bir tür yaklaşılamaz, karmaşık dahi romancı; sonra ağırbaşlı, dogmatik, sapkın, abartılı, ancak özellikle kendi ülkesinde önemli bir nüfuzla sahip – eşsiz öneme sahip bir dünya kurumu. Zaman zaman, son dönemi ile, aslında hayatının sonraki dönemlerinde meydana gelecek bir kendinden feragatin önsezileriyle dolu olduğu hissini veren önceki evresinin köklerini ilintilendirme girişimleri yapıldı; işte önemli olarak görü-

13 Saygıdeğer istisnalar, E. Haumant ve Albert Sorel gibi Fransız yazarların yazılarından olduğu kadar N. I. Kareev ve B. M. Eikhenbaum gibi Rus yazarlarının yazıları tarafından gelmiştir. Bu konuya ithaf edilmiş yegane yapıtlardan, yalnızca iki kayda değer olanını biliyorum. İlki ‘Filo-sofiya istorii L. N. Tolstogo’, Pertsev, ‘*Voina i mir: sbornik pamyati L. N. Tolstogo*’, der. V. P. Obninsky ve T. I. Polner (Moskova, 1912) Tolstoy’u kapalılıktan, abartılardan ve tutarsızlıklardan dolayı yumuşak biçimde payladıktan sonra hızla zararsız genellemelere çekilir. Diğeri, ‘Filo-sofiya istorii v romane L. N. Tolstogo, ‘*Voina i mir*’’, M. M. Rubinshtein, ‘*Russkaya mysl*’ (Haziran 1911), 78-103, üzerinde daha fazla çalışılmış ancak sonunda bana göre hiçbir şeyi kurmamıştır. (Arnold Bennett’in, şunu yazdıgımdan beri öğrendiğim yargısından çok farklı: ‘Sonsözün son kısmı adanın geliştiremeyeceği fikirlerle dolu. Ve elbette, eleştiriler kısmında atlanıp geçilmesi daha iyi olurdu. Öyle olurdu da, yalnızca Tolstoy bunu yapamadı. İşte kitabı yazma nedeni de buydu’. *The Journals of Arnold Bennett*, der. Newman Fowler, cilt 3 (Londra, 1932-3), cilt 2, 1911-21, s.62) Tolstoy’un tarih görüşlerini çeşitli son dönem Marksistlerinin –Kautsky, Lenin, Stalin vs.– görüşleriyle ilişkilendirmeye yönelik kaçınılmaz çabalara gelince, edebiyat merakından çok, siyaset veya din bilimi merakına sahiptirler.

len bu son dönemdir; geç Tolstoy hakkında, tüm yönleriyle, felsefi, teolojik, etik, psikolojik, siyasal ve ekonomik incelemeler vardır.

Ancak burada kesin olarak bir çelişki var. Tolstoy'un, hem *Savaş ve Barış*'ı yazmadan önce hem de yazdığı sırada, tarih ve tarihsel hakikat sorununa olan ilgisi tutkulu hatta saplantılıdır. Onun günlükleri ve mektuplarını yahut *Savaş ve Barış*'ın kendisi okuyan hiç kimse, yazarın kendisinin, her halükârda bu sorunu meselenin tam kalbi olarak gördüğünden –romanın üzerine inşa edildiği temel konu olduğundan– şüphe edemez. 'Şarlatanlık', 'yüzeysellik', 'entelektüel yetersizlik', kuşkusuz Tolstoy bu sıfatlara uygun görülebilecek son yazardır: Önyargı, aykırılık, küstahlık, belki; kendini aldatma, ölçsüzlük mümkün; ahlâki ve ruhsal yetersizlik– bunların düşmanlarından çok daha fazla bilincindeydi; ancak zihinsel başarısızlık, eleştirel gücün eksikliği, boşluğa yönelik bir eğilim, yaşamın çözümlenmesi ya da gerçekçi şekilde betimlenmesi pahasına açık biçimde saçma ve yüzeysel öğretilere bir eğilim duymak, Botkin veya Fet'in kolayca görebildiği, yazık ki Tolstoy'un göremediği bir takım moda kuramlara çılgınca bir aşk duyma – bu suçlamalar gülünç şekilde mantıksızdır. Bu yüzyıl sırasında, hiç kimse, hiçbir şekilde onun entelektüel gücünü, onun ürkütücü derecede, herhangi bir kılığa girme becerisini ve daha sonraları Vogue ve Albert Sorel tarafından doğal olarak ona mal ettikleri nihilizmin erken bir hali olan *netovschina*(negativizm)¹⁴ ile *Savaş ve Barış*'ı aynı kefeye koyan Prens Vyazemski'ye uzanan kuşkuculuk bile inkâr etmeyi hayal etmemiştir. Burada kesinlikle yanlış bir şey var: Tolstoy'un insan eylemini veya kişiliğini toplumsal veya bireysel gelişim ya da geçmişteki kökler bağlamında açıklamak ya da haklılaştırma gayretlerinin, şiddetli biçimde tarihsel olmayan hatta tarih dışı şekilde reddetmesi; bu, tarihe duyulan hayat boyu ve hazmedilmiş, genelde makul ve sevimli eleştirilerden tuhaf şekilde kötüleyen yorumlar ve felsefi sonuçlara yol açan bir ilgi ile yan yanadır – kuşkusuz burada dikkati hak eden bir şey var.

14 P A. Vyazemsky, 'Vospominaniya o 1812 god', *Russkii arkhiv* 7 (1869), kolon 181-92, 01-016, özellikle kolon 185-7.

III.

Tolstoy'un tarihe olan ilgisi hayatının erken dönemlerinde başlar. Bu ilgi, sadece geçmişe olan bir ilgiden değil, asıl nedenlere ulaşabilme, şeylerin neden ve nasıl o şekilde olduğu ve başka türlü olmadığını anlama arzusundan, açıklama getirmeyen ve zihni tatminsiz bırakan mevcut açıklamalara duyulan memnuniyetsizlikten, soruyu tam anlamıyla yanıtlamayan ne pahasına olursa olsun kökenine inmeyen her şeyden kuşkulama, kuşku altında bırakma ve gerekirse reddetme eğiliminden ortaya çıkmıştır. Bu, tüm hayatı boyunca Tolstoy'un tutumu olarak kalmıştır ve nadiren bir hilekârlık ve yüzeysellik belirtisi olmuştur. Onunla birlikte, somut, ampirik, doğrulanabilir olana duyulan tedavisi olmayan bir aşk ile soyut, belirsiz, doğaüstü olana duyulan içgüdüsel bir güvensizlik –kısacası, bilimsel ve pozitivist bir yaklaşıma erken; romantiklik, soyut formüllere ve metafiziğe de düşmanca bir eğilim görülmektedir. Daima ve her durumda 'katı' gerçeklikleri– somut gerçekliklerden kopmuş girift kuramlarla veya diğer dünyevi, teolojik, şiirsel ve metafizik gizemlerle yozlaşmamış, normal zihinle kavranabilecek ve doğrulanabilecek olanı aramıştır. Her nesildeki genç insanların, iyi ve kötü, evren ve sakinlerinin köken ve amacı, tüm olanların nedenleri ile ilgili karşılaştığı nihai sorunlar onu acı vermiştir; ancak teolog ve metafizikçilerden gelen yanıtlar ona saçma gelmiştir. Bu, metafizikçilerin sadece gerçekliğin bilincinde olmadan önce, inatçı şekilde sınırsız bağlı olduğu sıradan sağduyunun her günkü dünyasına, belirgin hiçbir gönderme yapmayan kelimeler içinde formüle ediliyor olmalarından ileri gelmektedir. Tarih, yalnızca tarih, yalnızca zamanda ve mekândaki somut hadiselerin toplamı –gerçek erkek ve kadınların birbirleriyle ilişkilerinde ve gerçek üç boyutlu, ampirik olarak deneyimlenmiş, fiziksel çevreyle olan gerçek deneyimlerin toplamı– işte bu, yalnızca hakikati, hakiki cevapları, insanların sahip olmadıkları yeteneklere ya da özel duyulara gerek olmadan kavranabilecek cevapların bulunacağı malzemeyi içermiştir.

Elbette bu, 18. yüzyılın büyük anti-teolojik ve anti-metafizik düşünürlerini harekete geçiren ampirik sorgunun ruhuydu ve Tols-

toy'un gerçekçiliği ve gölgeler tarafından kandırılmaktaki beceriksizliği, onu, daha onların öğretilerini öğrenmeden önce doğal talebesi yapmıştır. M. Jourdain gibi, Tolstoy hep nesir yazdı ve yaşamının başlangıcından sonuna dek aşkıncılığın bir düşmanı olarak kaldı. Her şeyi tarihsel gelişim bağlamında açıklamaya çalışan Hegelci felsefenin en parlak devrinde yetişti, ancak bu sürecin nihai olarak ampirik sorgulamaya açık olmadığını düşündü. Zamanının tarihçiliği şüphesiz genç Tolstoy'u etkilediği kadar, onun zamanının diğer sorgulayan kişilerini de etkilemiştir; ancak, güdüsel olarak metafizik içeriği reddetmiş ve mektuplarından birinde, Hegel'in yazılarını basmakalıplarla serpiştirilmiş, anlaşılmasız safsatalar olarak betimlemiştir. Yalnızca, ampirik olarak keşfedilebilir verilerin toplamı olan tarih, olanın neden o şekilde olduğu ve başka türlü olmadığı gizemine bir anahtar sağlayabilir ve yalnızca tarih, sonuç olarak onun ve 19. yüzyıldaki her Rus düşünürünün saplantısı olmuş temel ahlâki sorunlara ışık tutabilir. Ne yapmalı? İnsan nasıl yaşamalı? Neden buradayız? Ne olması ve ne yapmalıyız? Tarihsel bağlantıların ve bu *proklyate voprosy*¹⁵ (lanetlenmiş sorulara) ampirik yanıtlar talebi, ilk günlük ve mektuplarının canlı şekilde gösterdiği gibi Tolstoy'un aklında tek bir şeyde birleşmiştir.

Tolstoy'un ilk günlüklerinde, Büyük Katerina'nın Nakaz'ı¹⁶ ile onun temelinı attığını iddia ettiği Montesquieu'nün pasajlarını karşılaştırma girişimlerine dair göndermeler buluruz. Tolstoy, Rousseau,

15 'Lanetlenmiş sorular' - 19. yüzyıl Rusya'sında, her dürüst insanın özellikle de her yazarın er ya da geç farkına varacağı ve ya onunla mücadeleye girişmek ya da ne yaptığına bilincinde olarak yurttaşlarına sırtını dönmek seçimini yapacağı ahlâki ve toplumsal meseleler için bir klişe haline gelmiş deyim. [Her ne kadar 'voprosy' 1830'larda bu meselelere gönderme yapmak için geniş ölçüde kullanılmışsa da, özel olarak 'proklyaty voprosy' 1858'de Mikhail L. Mikhailov tarafından, Heine'nin 'Zum Lazarus' (1853/4): şiirinin çevirisindeki 'die verdammten Frage' için icat edilmiştir: Bkz. 'Stikhotvoreniya Geine', *Sovremennik* 1858 No 3, s.125 ve s.225, *Heinrich Heines Sämtliche Werke*, der. Oskar Walzel (Leipzig, 1911-0), cilt 3. Ya da Mikhailov, varolan bir Rus deyimimin, Heine'nin sözlerine tam olarak uyduğu gerçeğine dayanmış olabilir, ancak ben henüz onun önceki yayınlara ait bir kullanımını görmedim.

16 Yasama uzmanlarına verilen talimatlar.

Sterne ve Dickens'ı¹⁷ olduğu kadar, Hume ve Thiers'i¹⁸ de okur. Felsefi ilkelerin, yalnızca tarihteki somut ifadelerinde anlaşılabilceği düşüncesinde takıntılıdır.¹⁹ 'Avrupa'nın günümüze ait hakiki tarihini yazmak: Bir kişinin hayatının bir amacı var demektir.'²⁰ Ya da yine: 'Bir ağacın yaprakları bize köklerinden daha fazla keyif verir',²¹ bununla birlikte, bunun yüzeysel bir tarih görüşü olduğunu da hesaba katar. Ancak, bununla birlikte, keskin bir hayal kırıklığı duygusunun başlaması, öyle bir duygu ki tarihçiler tarafından yazıldığı haliyle, tatmin edemeyeceği iddialarda bulunuyor, zira metafizik felsefe gibi, olmadığı bir şeymiş gibi duruyor –başka bir deyişle kesin olan sonuçlara varma yetisi olan bir bilim gibi. İnsanlar aklın ilkeleriyle felsefi sorunları çözemediklerinden, bunu tarihsel biçimde yapmaya çalışıyorlar. Fakat tarih 'geri kalmış bilimlerden biridir– gerçek amacını kaybetmiş bir bilim.'²² Bunun nedeni, tarihin insanlara her nesilde acı vermiş önemli soruları çözmeyecek olmasıdır, çünkü çözemez. Bu soruları yanıtlama arayışının seyrinde insanlar, birbirlerini zaman içinde takip eder gibi, olgular hakkında bilgi biriktirirler: Ancak bu bilgiler yalnızca, bir yan ürün, bir tür 'ikincil mesele'dir ama bu bilgilerin kendileri için bir amaç olarak incelenmesi büyük bir hatadır.

Yine, 'tarih bize, bilim, sanat ve ahlâk arasında, iyi ve kötü, din ve vatandaşlık erdemleri arasında hangi zamanlarda hangi bağlantılar olduğunu asla göstermeyecektir. Bize söyleyeceği (ki bunu da doğru şekilde yapmayacaktır), Hunların nereden geldiği, nerede yaşamış oldukları, güçlerinin temellerini kimin attığıdır.'²³ Arkadaşı Nazariyev'e göre, Tolstoy, 1846 kışında şunu söylemiştir: 'Tarih, gereksiz kişilik ve isimler yığınıyla doldurulmuş önemsiz şeyler ve masallar toplamından

17 *A.g.e.*, s. 126,127,130,132-4, 167, 176, 249; 82, 110; 140 (126-76: 24 Haziran 1852'den 28 Eylül 1853'e; 249: 'Günlük işler günlüğü', 3 Mart 1847; 82, 110: 10 Ağustos 1851, 14 Nisan 1852).

18 *A.g.e.*, s.97, 113, 114, 117, 123-4, 127 (20 Mart'tan 27 Haziran 1852'ye kadar).

19 *A.g.e.*, s.123 (11 Haziran 1852).

20 *A.g.e.*, s.141-2 (22 Eylül 1852).

21 *A.g.e.*, cilt I, s.222.

22 *A.g.e.*

23 *A.g.e.*

başka bir şey değildir'. İgor'un ölümü, Oleg'i sokan yılan, bunlar kocakarı hikâyesinden başka nedir? Kim İvan'ın Temryuk'un kızıyla, 21 Ağustos 1562'de yapılmış ikinci evliliğini ya da Anna Alekseevna Koltovskaya ile 1572'deki dördüncü evliliğini bilmek istiyor?²⁴

Tarih nedenleri ortaya sürmez; yalnızca açıklanmamış olayların boş bir sıralamasını sunar. 'Her şey tarihçiler tarafından yaratılmış sabit bir kalıba girmeye zorlanıyor: Profesör İvanov'un şu anda okuttuğu Korkunç Çar İvan, 1560'dan hemen sonra aniden bilge ve erdemli bir adamdan, deli ve acımasız bir tirana dönüştü. Nasıl? Neden? – Sormamalısınız bile...'²⁵ Ve bir yarım asır sonra, 1908'de, Gusev'e şöyle der: 'Tarih, gerçekten hakiki olsaydı, mükemmel bir şey olurdu.'²⁶ Tarihin bilimsel olarak yapılabileceği(ve yapılması gerekliliği) önermesi, 19. yüzyılda bir basmakalıp haline gelmiştir; ancak bilim teriminin 'doğa bilimi' anlamında yorumlamış olanların ve daha sonra tarihin kendi özgül anlamı içinde bir bilime dönüştürülebileceğini kendine sormuş olanların sayısı fazla değildir. En uzlaşmaz öneri, ustası Saint-Simon'u izleyerek, burada ilintilendirmeye gerek duymadığımız tuhaf sonuçlarla birlikte, tarihi sosyolojiye dönüştürmeye çalışmış Auguste Comte'a aittir. Karl Marx, belki de tüm düşünürler arasında, bu programı en fazla ciddiye alan kişidir ve en az başarılılardan biri de olsa, Darwin'in yeni evrimci kuramları tarafından başarıyla dönüştürülmüş olan biyoloji ve anatominin çekici karşılaştırmasında algılanmış tarihsel evrimi yöneten genel kanunları keşfetmede en cesur girişimleri yapmıştır. Marx gibi (ki Tolstoy, *Savaş ve Barış*'ı kaleme aldığı sırada Marx hakkında hiçbir şey bilmiyordu), Tolstoy da tarihin, şayet bir bilim olsaydı, ampirik gözlemlerle birlikte geleceğin öngörüsünü (ve geçmişin anahtarını), jeoloji ya da astronomide yapılabildiği gibi yapacak hakiki tarih yasaları bütünü keşfetme ve formüle edilebileceğinin mümkün olacağını açıkça görüyordu.

24 V. Nazarev, 'Lyudi bylogo vremeni', *L. N. Tolstoy v vospominaniyakh sovremennikov* (Moskova, 1955), cilt I, s.52.

25 A.g.e., s.52-3.

26 N. N. Gusev, *Dva goda s L.N. Tolstym...* (Moskova, 1973), s.188.

Ancak, Marx ve takipçilerinden daha açık gördüğü şey, bunun aslında başarılmamış olduğunu olağan, dogmatik açık yürekliliğiyle söylemiştir. Tezini, bu amacı gerçekleştirme olasılığının varolmadığını göstermek adına yaratılmış gerekçelerle güçlendirmiştir. Ve bildiğimiz üzere, bu bilimsel umudun gerçekleşmesinin, insan hayatını sonlandıracağını gözlemleyerek meseleyi perçinlemiştir: ‘Eğer insan yaşamının akıl ile yönetilmesine izin verirse, yaşam olasılığı [örneğin, özgür iradenin bilinç içeren spontane eylemi olarak] yok olur.’²⁷

Fakat Tolstoy’a baskı yapan sadece tarihin ‘bilimsel olmayan’ doğası değildi – tarihsel araştırma tekniği ne kadar titiz olursa olsun, en az gelişmiş doğa bilimlerinden bile istenen türden güvenilir yasalar keşfedilemez. Daha sonra, tüm tarihsel yazının mahkum olduğu, görünürdeki keyfi malzeme seçimini ve yine keyfi olan vurgu dağılımını kendine haklılaştıramayacağını düşündü. İnsanoğlunun yaşamını belirleyen etmenlerin çok çeşitli olmalarına karşın, tarihçilerin yalnızca belirli yönleri, sözgelimi siyasal ve ekonomik ve onu birincil olarak sosyal değişimin etkili nedeni olarak sunmalarından yakını, ancak peki ya din, peki ya ‘ruhani’ etmenler ve tüm olayların sahip olduğu diğer pek çok yön – gerçek anlamda çeşitlilik? Varolan tarihlerin, Tolstoy’un ‘halkların gerçek tarihini oluşturan öğelerin belki de sadece yüzde 0,001’ni oluşturduğu’ şeklinde ifade ettiği sonucundan nasıl kaçabiliriz? Tarih, normal şekilde yazıldığı haliyle, ‘siyasal’ –kamusal– olayları en önemli şeylermiş gibi sunarken, öte yandan ruhani –‘gizli’ olaylar geniş ölçüde unutulur; ancak ilk bakışta esas olarak en gerçek olan ‘gizli’ olaylar, insanların doğrudan deneyimidir. Onlar, yalnızca onlar son tahlilde hayatı oluşturanlardır, dolayısıyla sıradan siyasal tarihçiler sığ saçmalıklardan bahsediyorlar.

1850 yılları boyunca, Tolstoy tarihsel bir roman yazma arzu-suyla tutuşuyordu, bu onun, tarihçiler tarafından sunulan ‘gerçek olmayan’ resimle birlikte, hem bireylerden hem de topluluklardan oluşan yaşamın ‘gerçek’ dokusuyla tezat olan başlıca amaçlarından biriy-

²⁷ *Savaş ve Barış*, sonsöz, kısım I, bölüm I.

di. Tekrar ve tekrar, *Savaş ve Barış*'in sayfaları arasında, 'gerçeklik' –'gerçek olarak' belirmiş olan– ile daha sonra halka sunulmuş ve gerçekte de aktörlerin kendileri tarafından tekrar toplanacak resmi kayıtların gösterileceği çarpıtıcı bir ortam – yani kendi hain (kaçınılmaz olarak hain çünkü otomatik olarak aklileştiren ve resmileştiren) fikirleriyle yeniden şekillenen özgün anılarla ile birlikte keskin bir bitişiklik elde ederiz. Tolstoy *Savaş ve Barış* kahramanlarını sürekli surette bunun belirgin olduğu durumlara sokuyor.

Nikolay Rostov, Austerlitz savaşında, düşmanın ilerlediği yerden, Schöngrabern köyüne doğru bereberindekilerle birlikte atını sürmekte olan büyük asker Prens Bagration'ı görür, ne o, ne beraberindekiler, ne ona dört nala haberle koşan subaylar, ne de başkası, tam ne olduğunun ya da nerede veya neden olduğunun bilincinde değildir ya hut olamaz. Ya da Bagration'un görünmesiyle, savaşın kaosu ne gerçekte ne de Rus subayların zihinlerinde bir açıklığa kavuşmadı. Ne var ki, Bagration'un gelişi emri altındakileri yüreklendirdi; cesareti, sükneti, salt mevcudiyeti onun ilk kurban olduğu yanılsamasını yaratır, başka bir deyişle, olan şey bir şekilde *onun* becerisi, *onun* planlarıyla bağlantılı biçimde yani bir şekilde savaşın seyrini yönlendiren *onun* otoritesidir ve bu da etrafındaki genel morale önemli bir etkide bulunur. Daha sonra, beklenildiği gibi yazılacak olan raporlar kaçınılmaz olarak Rus tarafındaki her eylem ve olayı, ona ve niyetlerine atfedektir. Her ne kadar savaşın gidişatı ve sonucuyla, en azından gerçek bir savaşın gerektirdiği şeyleri yani birbirini vurmak, yaralamak, öldürmek, ilerlemek, geriye çekilmek vs. gibi şeyleri icra eden mütevazı, tanınmamış askerlerden daha az ilgisi olduğu herkese açık olsa da, itibar ve itibardan düşme, zafer ve yenilgi Prens'e ait olacaktır.

Bunu en açık şekilde, Borodino'da, ölümcül biçimde yaralandığı yerde, Prens Andrey de biliyordu. Hakikati, Rusya'nın kaderini yönlendiriyormuş gibi görünen 'önemli' kişilerle tanışma gayretinde bulunduğu dönemde anlamaya başladı. Daha sonra kademeli olarak, Alexander'ın baş danışmanı, meşhur reformcu Speransky ve arkadaşları ile aslında Alexander'ın kendisinin, eylemlerinin, sözlerinin, nota-

larının, fermanlarının, önergelerinin, yasalarının vs. tarihsel değişime neden olan insanlar ile ulusların kaderlerini tayin eden öncü etmenler olarak varsaydıklarında, kendilerini sistematik olarak kandırdıklarına ikna olmuştur; oysa aslında bu insanlar hiçbir şey değiller; yalnızca boşlukta dövüşen kendi beğenmişlerdir.

Ve böylece Tolstoy meşhur çelişkilerinden birine varmış olur: Askerler veya devlet adamları otorite piramidinde ne kadar yükseğe çıkarlarsa, yaşamları, tarihin gerçek malzemesi olan sıradan erkek ve kadınlardan oluşan temelden o kadar uzak olur ve sonuç olarak tüm kuramsal otoritelerine karşı, bu uzak kişiliklerin sözleri ve eylemlerinin tarih üzerindeki etkisi o kadar küçük olur.

Moskova'nın 1812'deki halini anlatan ünlü bir pasajda Tolstoy insanın, Moskova'nın yakılmasından sonraki Rusya'nın kahramanca başarıları nedeniyle, Rusya'da yaşayanların bütünüyle kendini kurban etme eylemlerinin –ülkelerini kurtararak, yok oluşuna ağlayarak, kahramanlığın, şehitliliğin, çaresizliliğin– içine çekildiği sonucunu çıkarabilir, ancak gerçekte bu böyle değildir. İnsanların zihni kişisel çıkarlarla meşguldü. Kahramanca duygular hissetmeden veya tarihin ışıklandırılmış sahnesinde aktör olduklarını düşünmeden, sıradan işlerine devam edenler ülkelerine ve toplumlarına en faydalı olanlar olurken, olayların genel seyrini kavramaya çalışan ve tarihte bir rol almak isteyenler, kendini kurban etme veya kahramanlık eylemleri gerçekleştiren ve büyük olaylara katılanlar ise işe yaramazlardır.²⁸ Tolstoy'un gözünde en kötüsü ise, kimsenin aslında sorumlu tutulamayacağı türden şeylerde birbirini suçlayan durmak bilmez gevezelerdir; zira, tıpkı tarihin seyrinde gayet açık şekilde yazılmış olduğu gibi, Bilgi Ağacı'nın meyvesini yemek insana yasaklanmıştır. Yalnız bilinçsiz eylem meyve verir ve tarihsel olaylarda bir rolü olan birey bunların anlamını asla anlayamaz. Şayet onları anlamaya çalışırsa, kısırlık duvarına çarpar.²⁹ Herhangi bir şeyi akılcı açılarla 'anlamaya' çalışmak, başarısızlığı kesinleş-

²⁸ *Savaş ve Barış*, cilt 4, kısım I, bölüm 4.

²⁹ *A.g.e.*

tirmektir. Pierre Bezukhov, Borodino savaş alanında, amaçsızca gezinir ve sabit bir parça olarak hayal ettiği bir şey arar: Tarihçiler ve resamlar tarafından betimlenen bir savaş. Ancak, yalnızca gelişigüzel bir şekilde şu ya da bu emri yerine getiren bireylerinin sıradan karmaşasını bulur.³⁰ Bu durum, her halükârda, somut ve kuramlar ile soyutlamalar tarafından kirletilmemiştir ve dolayısıyla Pierre, en azından insanlar tarafından görüldüğü şekliyle, olayların seyri konusunda hakikate, keşfedilebilir yasalar ve kurallar bütününe itaat edecek kadar, inananlardan daha fazla yakındır. Pierre sadece, kökenleri ve sonuçları bütünüyle izine rastlanamaz ve öngörülemez ‘kaza’lar silsilesi olarak fark edilemez bir düzen izleyen, sürekli değişen bir model oluşturan, gevşek şekilde dizilmiş olay grupları görür. ‘Bilimsel’ formüllere açık modelleri algılama yönündeki herhangi bir iddia uydurma olmalıdır.

Tolstoy’un en sert iğnlemeleri, alaycılığı, insani meseleleri idare etmekte resmi uzmanlık taslayanlara yönelmiştir. Bu örnekte, Batılı askeri kuramcılar, General Pfuel veya General Benningsen ve Paulucci, ister belirli strateji ya da taktiksel bir teoriyi savunsunlar ister karşı çıksınlar, hepsi Drissa Konseyi’nde aynı saçmalığı tekrar eder gibi gösterilmiştir. Madem ki olası insan davranışının sonsuz çeşitliliği ile tarihin kaydetme iddiasında bulunduğu, insan ve doğanın karşılıklı etkisini oluşturan en ince ve keşfedilemez neden ve sonuçların geniş çeşitliliğine olası şekilde uyacak kuramlar mevcut değildir, o halde bu adamlar sahtekardır. İşte bu sonsuz çeşitliliği ‘bilimsel’ yasalar içinde daraltanlar ya şarlatan ya da körlerin kör liderleri olmalıdırlar. En acımasız yargıyı ise, olayları üstün zekası veya sezgileri ya da tarihin ortaya koyduğu sorunlara doğru şekilde yanıt vermekteki başarısıyla anladığı ve kontrol ettiği varsayımı ile davranan ve diğerlerini buna ikna etmiş usta kuramcı, büyük Napolyon’a saklamıştır. İddia ne kadar büyük olursa, yalan da o kadar büyük olur. Sonuç olarak, Napolyon, büyük trajedideki tüm aktörlerin en acınası ve aşağılığı olmuştur.

Bu, Tolstoy’un ortaya sermeye koyulduğu büyük yanılsamadır: Bireyler, kendi kaynaklarının kullanımıyla olayların seyrini anlayabilir

30 Bununla bağlantılı olarak bkz. Stendhal, *La Chartreuse de Parme*, s.472, not I.

ve kontrol edebilirler. Buna inananlar korkunç şekilde yanılmış olurlar. Ve bu yarı kendini kandırmış, hilekâr olduğunun tam bilincinde olmayan, görünüşü kurtarmak ve çıplak doğrulardan kaçmak için umutsuz ve amaçsızca yazan ve konuşan kamusal yüzler ile insani güçsüzlüğün, ilgisizliğin ve körlüğün gösterisini gizlemek için özenle hazırlanmış bu düzeneklerle birlikte, gerçek dünya ve insanların algıladığı yaşamın akışı ve günlük varoluşun sıradan ayrıntılarıyla meşgul olma hali yatar. Tolstoy bu gerçek hayatı –bireylerin günlük, ‘canlı’ deneyimleri– tarihçilerin anımsattığı panoramik bakışla karşılaştırdığında, bu bakışın hakiki, tutarlı bazen de zarif şekilde başarılı, ancak daima hayali bir yapı olduğu gerçeği ona göre çok açıktır. Tolstoy, diğer tüm yönleriyle olduğu gibi Virginia Woolf’un aksine, belki de onun yarım asır sonra, neslinin ilk peygamberlerine –Shaw, Wells ve Arnold Bennett– yaptığı gibi hayatın gerçekte nelerden oluştuğunu anlamaya başlanmamış, tesadüfleri, bireysel ruhun yani yalnızca hakiki olanın bireysel deneyim dışında kalan önemsiz yönleri –sözde toplumsal, ekonomik, siyasal gerçeklikleri– bireylerin diğerleriyle olan ilişkileri, renkler, kokular, tatlar, sesler ve hareketler, kıskançlıklar, aşk, kin, tutkular, iç görünün az bulunur ışıltıları, dönüşen anlar, varolan her şeyi oluşturan özel verilerin sıradan günlük silsilesi yani gerçekliği yanlış anlamış kör maddecilere karşı yönelttiği suçlamayı ilk öne süren kişidir.

O halde tarihçinin görevi nedir? İnsanların sürdüğü kişisel yaşamlar, Tolstoy’un ‘gerçek’ hayatın oluştuğunu düşündüğü ‘düşünceler, bilgi, şiir, müzik, aşk, arkadaşlık, nefret ve tutkular’³¹ olan öznel deneyimin nihai verisini tanımlamak mıdır? Tarihçilerin gerçek görevi Turgenyev’in, Tolstoy’u ve tüm yazarları, ama özellikle de Tolstoy’u çağırdığı görevdi, zira orada, Tolstoy’un gerçek dehası, büyük bir Rus yazarı olarak kaderi yatar ve o bunu, nihai dinsel evreden önce, orta yaşlarında şiddetli bir öfkeyle reddetmiştir. Çünkü bu görev, ne olduğu, neden ve nasıl oluştuğu ile neden ve nasıl yok olduğu sorusunun yanıtını değil, insanın hepsine birden sırtını dönmesinin ve insanların nasıl ya-

şadığı ve birbirlerinden ve çevrelerinden nasıl ve ne amaçla etkilendikleri sorusunun yanıtını verir. Zamanında Flaubert tarafından vaaz edilmiş sanat için sanat anlayışı, daha sonra Gide ve onun hem Fransa hem de İngiltere’de etkilendiği yazarlar tarafından savunulmuş ve uygulanmış olan, bireylerin mahrem yaşamları, sorunları, ilişkileri ve deneyimlerinin çözümleme ve betimlemesi ile ilgili bu tür bir meşguliyet ona önemsiz ve yanlış gelmiştir. Tolstoy’un bu tarz sanattaki üstün becerisinden kuşkusu yoktu ya da tam da bunun yüzünden hayranlık uyandırıyor ve Tolstoy sanat için sanata mutlak biçimde karşıydı.

Savaş ve Barış üzerinde çalıştığı sırada yazılmış bir mektupta, halkın en fazla hoşuna gidecek olanın, sosyal ve kişisel yaşamdan sahneler, küçük entrikaları, eğlenceli sohbetleri ve küçük kişisel özellikleriyle betimlenmiş hanımefendi ve beyefendileri olacağından kuşkusu olmadığını acıyla söylemiştir.³² Ne var ki bunlar yaşamın ‘kökler’i değil, değersiz ‘çiçekler’idir. Tolstoy’un amacı hakikatin keşfidir ve dolaşısıyla O, tarihin nelerden oluştuğunu bilmeli ve yalnızca onu yeniden var etmelidir. Tarih açık ve seçik biçimde bir bilim değildir ve öyleymiş gibi görünen sosyoloji bir sahtekârlıktır. Hiçbir hakiki tarih yasası keşfedilmemiştir ve yürürlükte olan kavramlar –‘neden’, ‘tesadüf’, ‘deha’– hiçbir şeyi açıklamaz; bu kavramlar yalnızca cehaletin ince maskeleridir. Niçin olaylar, tarih dediğimiz bütün, oldukları haliyle meydana gelirler? Bazı tarihçiler olayları insanların eylemlerine bağlarlar, ancak bu bir yanıt değildir. Zira eylemlerin ‘neden oldukları’ ya da ‘başlatıcıları’ iddia edilen olaylara nasıl ‘neden oldukları’ açıklanmaz.

Tolstoy’un burada bütünüyle alıntılanmaya değer, zamanının vasat ders kitaplarıyla dalga geçmek niyetiyle yazılmış acımasızca alaycı bir pasajı var:³³

32 Cf. Her şeye rağmen, dehasına hayran olduğu Maupassant’ın bir baskısına yazdığı meşhur –ve militan şekilde ahlâkı– girişteki inancın açıklanması. (‘Predislovie k sochineniyam Gyui de Mopassana’, a.g.e. (s.445 yukarıda, not 2), cilt 30, s.3-24). Toplumsal retoriğini bayat ve anlamsız diye adlandırdığı Bernard Shaw hakkında daha da kötü düşünmektedir (31 Ocak 1908, günlük giriş, a.g.e., cilt 56 s.97-8).

33 *Savaş ve Barış*, sonsöz, kısım 2, bölüm 1.

14. Louis kendine güveni olan ve çok gururlu bir adamdı. O kadar çok metresi ve o kadar çok bakanı vardı ki Fransa'yı kötü yönetirdi. 14. Louis'nin varisleri de zayıf insanlardı ve onlar da Fransa'yı kötü yönetirlerdi. Onların da çok fazla gözdesi ve metresi vardı. Onların yanı sıra, bazı kimseler kitap yazarlardı. 18. yüzyılın sonunda, tüm insanların özgür ve eşit olduğunu söylemeye başlayan iki düzine ya da o civarda kişi toplanmıştı. Bunun yüzünden tüm Fransa'da insanlar birbirlerini boğmaya ve kesmeye başlamıştı. Bu insanlar kralı ve çok sayıda insanı öldürdüler. Bu sırada Fransa'da dahi bir adam vardı –Napolyon. Herkesi, her yerde fethetmişti, örneğin çok sayıda insanı katletti çünkü büyük bir dahiydi. Ve bir nedenden dolayı Afrikalıları öldürmeye kalkıştı ve onları o kadar güzel öldürdü ve bir o kadar da zeki ve kurnazdı ki, Fransa'ya gelir gelmez herkesin ona itaat etmesini emretti ve herkes de bunu yaptı. Kendini imparator yaptıktan sonra İtalya'da, Avusturya ve Prusya'da yeniden yığınla insan öldürdü. Şimdi Rusya'da Avrupa'daki düzeni yeniden kurmaya karar vermiş İmparator Aleksander, Napolyon ile birçok savaşa girdi. Ancak '07 yılında aniden onunla arkadaş oldu ve '11 yılında onunla yeniden kavgaya tutuştu ve yeniden ikisi de muazzam sayıda insan öldürmeye başladılar. Ve Napolyon altı yüz bin kişiyi Rusya'ya götürdü ve Moskova'yı fethetti. Ancak sonra aniden Moskova'dan kaçtı ve daha sonra İmparator Alexander, diğerlerinin tavsiyesi ile Avrupa'yı, barışı tehdit edecek karşı bir ordu kurmak üzere birleştirdi. Napolyon'un tüm müttefikleri birden düşmanları haline geldiler ve bu ordu, yeni güçler toplamış Napolyon'un üzerine yürüdü. Müttefikler Napolyon'u ele geçirdi, Paris'e girdi, Napolyon'u tahtından vazgeçmeye zorladı ve tam beş yıl önce ve bir yıl sonra, herkesin onu haydut ve kanun kaçağı addetmesi gerçeğine rağmen, ona gereken tüm saygıyı göstererek ve onu İmparator sıfatından mahrum etmeyerek Elba adasına gönderdi. Bunun üzerine, o ana kadar Fransızlar ve müttefikler için bir gülünçlük abidesi olmuş 18. Louis hüküm sürmeye başladı. Napolyon'a gelince, muhafazakârların önünde gözyaşı döktükten sonra tahtı bıraktı ve sürgüne gitti. Sonra keskin zekalı devlet adamları ve diplomatlar ile özellikle de herkesten önce meşhur koltuğa³⁴ oturmayı ve dolayısıyla da Fransa'nın sınırlarını genişletmeyi becermiş Talleyrand ile Viyana'da konuştular ve bu konuşmanın

34 Günümüzde Rusya'da "Talleyrand koltuğu" denilen belirli biçimdeki İmparator tahtları.

sonucunda insanları mutlu ya da mutsuz kıldılar. Birden diplomatlar ve krallar kavgaya tutuştular. Neredeyse ordularına, birbirlerini vurmaları için emir vermeye hazırıldılar; ancak o sırada Napolyon Fransa'ya bir taburla geldi ve ondan nefret eden Fransızların hepsi ona boyun eğdiler. Ancak bu müttefik kralların canını çok sıkı ve tekrar Fransızlarla savaşa girdiler. Ve dahi Napolyon yenildi ve birden kaçak olduğu fark edilerek St. Helena adasına götürüldü. Sürgün ile birlikte, sevdiklerinden ve sevgilisi Fransa'dan ayrılmış bir durumda, bir kaya üzerinde yavaş bir biçimde öldü ve büyük işlerini gelecek kuşaklara vasiyet bıraktı. Avrupa'ya gelince, orada bir tepki oluştu ve tüm prensler bir kez daha halklarına kötü davranmaya başladılar.

Tolstoy devam eder:

Yeni tarih, aslında kimsenin sormadığı sorulara cevap veren sağır bir adama benzer...başat soru...halkların kaderlerini yöneten güç nedir?...Tarih, bu gücün hakiki olduğunu ve herkese bildik geldiğini varsayar, ancak bu gücün bize bildik geldiğini kabul eden dileğe rağmen, çok sayıda tarihsel çalışma okumuş hiçbir kimsenin, farklı tarihçilerin başka şekillerde anladığı gibi, bu gücün aslında tamamiyle herkese bildik gelmesinden şüphe etmesi elinde değildir.

Bu şekilde yazan siyaset tarihçilerinin hiçbir şey açıklamadığını söyleyerek devam eder; onlar olayları, önemli insanların diğerlerinin üzerinde kullandığı 'güce' atfederler, ancak 'güç' teriminin ne anlama geldiğini bize söylemezler: Ve bu da sorunun tam kalbidir. Tarihsel devrim sorunu bazı insanların diğerlerinin üzerinde kurduğu 'güç' ile doğrudan bağlantılıdır: Peki ama nedir 'güç'? Kişi onu nasıl elde edebilmektedir? Bir kişiden diğerine aktarılabilir mi? Kuşkusuz söz edilen sadece fiziksel kuvvet midir? Ya da ahlâki kuvvet mi? Napolyon her ikisine birden sahip miydi?

Tolstoy'a göre, ulusal tarihçilere karşı olarak, genel tarihçiler bu kategoriyi aydınlatmaksızın sadece genişletmektedirler; tek bir ülke ya da ulus yerine, birçoğu sunulmuştur, ancak gizemli 'güç'lerin karşılıklı etkileri neden bazı insanların veya ulusların diğerlerine itaat ettiğini,

neden savaşların yapıldığını, zaferler kazanıldığını, neden cinayetin çok kötü bir şey olduğuna inanan masum insanların birbirlerini coşku ve gururla öldürdüklerini ve bunu yapmakla övündüklerini, neden bazen doğudan batıya, bazen de tam tersi, büyük halk hareketlerinin ortaya çıktığını açıklayamaz. Tolstoy özellikle büyük adam veya fikirlerin baskın etkisine yapılan göndermelerden rahatsız olur. Bize söylendiği gibi, büyük adamlar çağlarının hareketlerinin özelliklerini gösterirler: Bu sebepten dolayı bu kişiliklerin incelenmesi bu hareketleri ‘açıklar’. Diderot’nun, Beaumarchais’nin karakterleri Batı’nın Doğu’ya göre ileri olmasını açıklıyor mu? Korkunç İvan’ın Prens Kurbsky’e olan mektupları, Rusların Batı’ya doğru genişlemesini açıklıyor mu? Ne var ki kültür tarihçileri daha iyisini yapmıyorlar, zira sadece fikirlerin veya kitapların ‘gücü’ şeklinde adlandırdıkları fazladan bir etmen ilave ederler, ki ‘güç’ kelimesi ile ne kastedildiği hakkında hâlâ bir fikirimiz olamaz. Peki neden Napolyon veya Mme de Staël, Baron Stein ya da Çar Aleksandr ya da hepsi birden, Sosyal Sözleşmeyi de eklersek, Fransızların birbirlerini idam etmelerine neden olmaktadırlar? Bu neden ‘açıklama’ şeklinde adlandırılmıştır? Kültür tarihçilerinin ‘fikirler’e atfettiği öneme gelince, kuşkusuz tüm insanlar kendi ürünlerinin önemini abartmaya eğilimlidirler: Fikirler, entelektüellerin uğraştığı bir metadır –bir ayakkabıcı için deri gibisi yoktur– profesörler, kişisel etkinliklerini sadece dünyayı yöneten merkezi güce doğru büyütme eğilimlidirler. Tolstoy, siyaset kuramcıları, ahlâkçılar ve metafizikçiler tarafından bu konunun üzerine daha derin bir karanlık indirildiğini de ekler. Örneğin bazı liberallerin gereksiz yere uğraştıkları meşhur sosyal sözleşme kavramı, tek bir bireyde ya da bir grup birey içindeki birçok insanın iradesinden, başka deyişle güce sahip olma yetkisinden söz eder, peki ama bu ‘yetki verilmesi’ eyleminin türü nedir?

Yasal veya etik bir anlamı olabilir, izinli veya yasak olarak düşünülebilir olana, haklar veya görevlerin ya da iyi veya kötünün dünyasına ilişkin olabilir, ancak bir hükümdarın sanki bir metaymış gibi, onun şu ya da bu sonuca etkide bulunacak gücü nasıl biriktirdiği, olgusal bir açıklama olarak hiçbir anlam ifade etmez. Sözleşme, gücün

aktarılması güçlü kılar şeklinde bir beyanda bulunur, ancak bu totoloji hiç de aydınlatıcı değildir. ‘Güç’ nedir ve ‘gücü vermek’ nedir? Ve onu kim verir ve bu nasıl bir aktarma eylemidir?³⁵ Verme bir eylemdir, ancak anlaşılır bir eylem değildir; gücü vermek, onu elde etmek, onu kullanmak, yemek veya içmek ya da düşünmek veya yürümek gibi değildir. Karanlıkta duruyoruz – *obscurum per obscurius*.

Hukukçuları, ahlâkçıları ve siyaset felsefecilerini –ki sevdiği Rousseau’da içinde yer alır– yıktıktan sonra Tolstoy kendini, her şeyin anlamsız bir tesadüfe bağlı olduğunu savunan liberal tarih kuramını yıkmaya adanmıştır. Bu yüzden, sayfalar boyunca, saplantılı bir biçimde Napolyon’un, Borodino savaşı sırasında neler olup bittiğinden, en düşük rütbeli asker kadar az haberdar olduğunu kanıtlamaya çalışır ve dolayısıyla Napolyon’un savaşın öncesindeki hastalığı, ki çoğu tarihçiler tarafından çokça yazılmıştır, kayda değer bir fark yaratmamıştır. Büyük bir azimle, sadece komutanlar tarafından çıkarılmış, o sırada önemli görülmüş ancak daha sonra gerçekte ortaya çıkanla çakışmış emir veya kararlar şimdi özellikle çok önemli (ki bu tarihçiler tarafından da vurgulanmıştır) görüldüğünü ileri sürmüştür. Oysa, zamanında çıkaran kişilere daha az önemli ve hayati görünen çok sayıda başka benzer mükemmel ve iyi karar ve emirler unutulmuşlardır, zira olayların elverişsiz gidişatıyla sekteye uğradıklarından yerine getirilmemişlerdir, tamamlanmamışlardır, çünkü tamamlanamamışlardır ve bu nedenle şimdi tarihsel olarak önemsizdirler. Tarihin kahraman kuramını çürüttükten sonra, Tolstoy daha büyük bir acımasızlıkla tarihin yasalarını keşfettiğini iddia eden ancak olaylara yön veren nedenler sayısının insan bilgisi veya hesabı için fazla büyük olmasından ötürü, bunlardan bir tane bile ortaya koyamayan bilimsel sosyolojiye yönelmiştir. Pek az sayıda gerçek hakkında bilimiz var ve onları gelişi-

35 Tolstoy’un Rus eleştirmenlerinden, yukarıda adı geçen s.441, not 3, M. M. Rubinstein, her bilimin başka bilimlerin yaptığı işleri açıklamak için bazı çözümlenmemiş kavramlar kullandığını ve ‘gücün’ tarihin açıklanmamış temel kavramı olduğunu söyler. Ancak Tolstoy’a göre, güç, bazı tarihçiler tarafından kullanıldığı haliyle, değil bir kavram hiçbir şey ifade etmeyen anlamsız bir terimdir –*vox nihili*– diğer hiçbir bilim onu açıklayamaz.

güzel ve öznel eğilimlerimizle uyum içinde seçeriz. Kuşkusuz şayet her şeyi bilseydik, tıpkı Laplace'ın ideal gözlemcisi gibi, tarih akımını oluşturan her inişin seyir grafiğini çizebilirdik, ancak elbette acınacak şekilde cahiliz ve bilginin alanları, haritası çizilmemiş ve hatta (Tolstoy'un hiddetle üzerinde durduğu) haritası çizilmeyen olanla karşılaşılırdığında inanılmaz şekilde küçüktür. İrade özgürlüğü silkip atılamayacak bir yanılsamadır, ancak büyük filozofların da dediği gibi, bir yanılsamadır ve sadece hakiki nedenlerin bilinmemesinden meydana gelmiştir. Bir eylemin koşullarını ne kadar fazla bilirsek, zamanla o eylem bizden o kadar uzak olacaktır, daha da zorlu olanı ise sonuçlarını düşünmektir; bir gerçek, yaşadığımız mevcut dünyada ne kadar sağlam yerleşmişse, farklı bir şey olduğunda şeylerin nasıl sonuçlanacağını o kadar hayal edebiliriz. Çünkü bu durum, şu andan itibaren kaçınılmaz görünmektedir; başka türlü düşünmek dünya düzenimizi altüst edecektir. Bir eylemi içinde bulunduğu koşullara ne kadar fazla bağlarsak, aktör olduğundan daha az özgür, eylemi için daha az sorumlu ve biz onu sorumlu ya da suçlu göstermeye daha az eğilimli oluruz. Bizim hiçbir zaman tüm nedenleri tespit edemeyeceğimiz, tüm insan eylemlerini, onları koşullandıran durumlarla ilintilendiremeyeceğimiz gerçeği, onların özgür olduğunu değil, bizim bu eylemlerin nasıl gerekli olduklarını asla bilemeyeceğimizi ima eder.

Tolstoy'un temel tezi –ki bazı yönlerden çağdaşı Karl Marx tarafından ileri sürülen, burjuvazinin kaçınılmaz 'kendini kandırması' kuramı ile benzeşen, fakat Marx'ın bir sınıf için saklı tuttuğunu, Tolstoy'un neredeyse tüm insanlıkta görür– tıpkı doğanın yaşamı kadar insanların yaşamlarını belirleyen bir doğa yasası olduğudur. Ancak bu kaçınılmaz süreçle yüzleşemeyen insanlar, onu bir özgür seçimler dizisi olarak göstermeyi, onlar tarafından kahramanca erdemler veya kusurlarla donatılmış ve onlar tarafından büyük adamlar olarak adlandırılmış kişilerin başına gelenler için sorumluluk oluşturmaya çalışırlar. Onlar, toplumun yaşamı için sorumluluğu kabul edecek kadar cahil, boş ve sıradan insanlar, kendi iradelerini ve ideallerini hesaba katmayan seyri izleyen kozmik akımdaki güçsüzlüklerini ve anlamsızlık-

larını kabullenmekten çok kendi isimlerinde haklılaştırılmış felaketlerin, haksızlıkların, acımasızlıkların suçunu üzerine alan bireylerdir. Bu olayların gerçek seyri, kendi önemlerinin anlamıyla kabarmış kişilerin onlara verdiği saçma, benmerkezci açıklamaların yer aldığı pasajlar(ki Tolstoy burada devleşmiştir) ile kendi önemsizliklerini kabul etme alçakgönüllülüğüne sahip kişileri anlayan insan durumu hakkındaki hakikatin yer aldığı muhteşem aydınlanma anlarının muhteşem betimlemelerinin temel noktasıdır. Bu betimlemeler sahte bilim hatalarının sergilendiği, Spinoza'nın dilinden daha acımasız biçimde, ancak ona benzer niyetlerle dolu bu felsefi pasajların amacıdır.

Büyük adamın, çobanın kesmek için şişmanlattığı koça benzetildiği canlı bir temsil vardır.³⁶ Çünkü koç, beklenildiği gibi daha fazla şişmanlar ve belki de sürünün geri kalanı için kılavuz olarak kullanılır, kendisinin kolayca sürünün lideri olduğunu ve sadece onun iradesine itaatle diğer koyunun, o nereye giderse oraya gideceğini zanneder. Bunu düşünür ve sürü de bunu düşünebilir. Ne var ki seçilmesinin amacı oynayacağına inandığı rol değil, kesilmektir – amaçlarını ne onun ne de diğer koyunun kavrayabileceği varlıklar tarafından düşünülen bir amaç. Tolstoy'a göre, Napolyon işte böyle bir koçtur ve bir yere kadar Aleksandr ve hatta tarihteki tüm büyük adamlar da. Gerçekten de keskin zekalı bir edebiyat tarihçisinin de işaret ettiği gibi,³⁷ Tolstoy bazen neredeyse kasıtlı olarak tarihsel kanıtı yok sayar görünür ve bir kereden fazla gözde tezini desteklemek için olguları bilinçli olarak çarpıtır.

Kutuzov'un kişiliği yerinde bir örnektir. Pierre Bezukhov veya Karataev gibi böylesi kahramanlar en azından hayalidirler ve Tolstoy'un onlara hayran olduğu tüm sıfatları yüklemeye tartışmasız hakkı vardır – alçakgönüllülük, bürokratik, bilimsel ya da diğer akılcı türde körlüklerden bağımsız olma. Ancak Kutuzov gerçek bir kişiydi ve onu *Savaş ve Barış*'ın gerçek kaynaklara dayanan müsveddelerinin sin-

³⁶ *Savaş ve Barış*, sonsöz, kısım I, bölüm 2.

³⁷ Bkz. V. B. Shklovsky, *a.g.e.* (s.440 üstte, not 5), bölüm 7 ve 8 ve ayrıca K. V. Pokrovsky, 'Istochniki romana "Voina i mir"', Obninsky ve Polner, *a.g.e.* (s.441 üstte, not 3).

si, zayıf, şehvet düşkün, yozlaşmış, saray dalkavukluğundan, tüm basitliği ve sezgisel bilgeliği içinde Rus halkının unutulmaz simgesine dönüşüren adımları gözlemlemek daha öğreticidir. Edebiyattaki en hareketli pasajlardan biri olan ve içinde Tolstoy'un, Fransız ordusunun çekildiğini haber vermek için Fili kampında uyandırılan yaşlı adamı betimlediği anın olduğu meşhur pasaja ulaştığımız zaman, olguları arkamızda bırakmış ve hayali bir saha, kanıtının zayıf, ancak sanatsal olarak Tolstoy'un taslağı için vazgeçilmez olan tarihsel ve duygusal bir atmosfer içinde oluruz. Kutuzov'un son tanrılaştırması, Tolstoy'un kutsal hakikat davasına şaşmaz bağlılığının tüm tekrarlanmış iddialarına rağmen tamamen tarih dışıdır.

Savaş ve Barış'ta, Tolstoy işine geldiği zaman olgulara kibirli bir şekilde muamele eder, zira her şeyin ötesinde savı onda bir saplantı haline gelmiştir – bir yanda evrensel ve çok önemli ancak özgür iradenin aldatici deneyimi, sorumluluk duygusu, genelde özel hayatın değerleri ve diğer yanda, aslında doğrudan tecrübe edilmemiş ancak yalanlanamaz kuramsal zeminlerde doğru olduğu bilinen amansız tarihsel determinizm gerçekliği arasındaki karşıtlık. Bu da, Tolstoy'un içindeki çatışmalardan biri olan, iki değer sistemi arasında –kamusal ve özel– acı verici içsel bir çatışmaya dönüşür. Bir tarafta, şayet özel bireylerin ve benzer tarihçilere ait sıradan değerlerin nihai olarak dayandıkları bu duygular ve ani tepkiler birer hiç olup yalnızca bir yanılsama iseler, hakikat adına bu acımasız şekilde gösterilmelidir ve yanılsamadan türemiş değerler ve açıklamalar ortaya serilmeli ve gözden düşürülmelidir. Ve bir anlamda Tolstoy bunu yapmaya çalışır; özellikle romanın büyük halk sahnelerinde, savaş parçalarında, halk hareketleri betimlemelerinde, metafizik nutuklarında felsefe yaparken. Ancak diğer tarafta ise, bu kamusal hayatın panoramasını, kişisel deneyimin üstün değeri ile karşılaştırdığında, bireysel yaşamların somut ve çok renkli gerçekliğiyle 'Gibbon'dan Buckle'a kadar',³⁸ gerçek olgularla boş kategorilerini karıştırdıkları için sert şekilde suçladığı bilim adamları ve tarihçi-

38 *Savaş ve Barış*, cilt 4, kısım 2, bölüm 1.

lerin –özelikle tarihçiler– soluk soyutlamalarını karşılaştırdığında, bunun tam da karşıtını yapmaktadır. Fakat bu özel deneyimlerin, ilişkilerin ve erdemlerin üstünlüğü, *Savaş ve Barış*’ın en güzel sayfalarının adandığı tüm kişisel sorumluluk duygusuyla, özgürlüğe olan inanç ve spontane eylem olasılığı ile şayet hakikatle yüzleşilecekse, kovulması gereken koca bir yanılsama olan bu yaşam vizyonunu varsayar.

Bu korkunç ikilem sonuç olarak hiçbir zaman çözölememiştir. *Savaş ve Barış*’ın son kısmının ortaya çıkmasından önce yayımladığı niyetlerinin açıklamasındaki gibi,³⁹ Tolstoy bazen bocalar. Birey sadece o söz konusu olduğunda ‘belli bir anlamda’ özgürdür; nitekim kolunu kaldırdığında, fiziksel sınırlar dahilinde özgürdür. Ancak ne zaman ki diğerleriyle olan ilişkisi söz konusudur, artık özgür değildir, amansız bir akışın bir parçasıdır. Diğer zamanlarda, hatta zayıf umut pırıltısı sönmüş olsa bile, Tolstoy evrensel yasaya küçük istisnalar bile tanımadığını ifade eder; nedensel determinizm ya bütün olarak nüfuz eder ya da hiçbir şeydir ve kaos hüküm sürer. İnsanların eylemleri toplumsal bağdan özgür görünebilir, ancak özgür değildirler, olamazlar, onun birer parçasıdır. Bilim, özgürlüğün bilincini yok edemez, onusuz ahlâk ve sanat olamaz, ancak onu yalanlayabilir. ‘Güç’ ve ‘tesadüf’, nedensel zincirlerin bilinmezliğinin yalnızca isimleridir, ancak biz onları hissetsek de hissetmesek de zincirler vardır. Ne mutlu ki hissetmiyoruz, zira onların ağırlığını hissetseydik nadiren harekete geçerdik; yanılsamanın kaybı, mutlu cehaletimizin temelinde yaşanan hayatı felce uğrattırdı, çünkü işleyen nedensel zincirlerin tümünü keşfedemeyiz. Bu nedenlerin sayısı sınırsız şekilde çoktur, nedenlerin kendisi ise sınırsız şekilde azdır. Tarihçiler onlardan saçma küçük bir parça isterler ve her şeyi bu keyfi olarak seçilmiş küçük parçaya atfederler. İdeal tarihsel bir bilim nasıl işler? Bu ‘farkın’, bu son derece küçük, insani ve gayri insani eylem ve olayların bütünleşeceği ve bu şekilde tarihin devamlı ve aralıklı bütününe keyfi bölünmelere uğrayarak çarpıtılmayacağı bir hesap türü kullanarak.⁴⁰ Tolstoy, bu son derece küçük şeyler un-

39 ‘Neskol’ko slov po povodu knigi: “Voına i mir”, *Russkii arkhiv* 6 (1868), kolon 525-28.

40 *Savaş ve Barış*, cilt 3, kısım 3, bölüm I.

surunu berraklıkla ve sözcüklerin ona özgü sade, canlı ve kesin kullanımıyla ifade eder. Doğa bilimleri tarafından yapay şekilde parçalanmış ve dolayısıyla çarpıtılmış, devamlılığı ve hayatı elinden alınmış bir akım olarak gerçeklik kuramını yaratmış Henri Bergson, son derece sonsuz bir uzunlukta, muğlak, daha az akla yatkın ve gereksiz şekilde gösterişli bir terimler dizisiyle çok benzer bir fikir geliştirmiştir.

Bu mistik ya da sezgisel bir dünya görüşü değildir. Şeylerin nasıl olduğu konusundaki cehaletimiz ilk nedenlere kalıtsal bir ulaşamazlıktan değil, nihai birimlerin çeşitliği ve küçüklüğü ile elde edilebilir malzemeyi yeteri kadarını görmek, duymak ve hatırlamak, kaydetmek ve düzenlemedeki yetersizliğimiz yüzündendir. Her şeyi bilmek, ilkesel olarak ampirik varlıklar için bile mümkündür, ancak elbette pratikte erişilmezdir. Daha derin ya da daha ilginç bir şey değil, yalnızca bu, insan megalomanisinin, tüm saçma aldanmalarımızın kaynağıdır. Madem ki gerçekte özgür değiliz ve öyle olduğumuz inancı olmadan yaşayamıyoruz, o halde ne yapmalıyız? Tolstoy kesin sonuca ulaşamaz, sadece bazı yönlerden Burke'e benzer şekilde, ne olduğunu, gerçekte onu nasıl anlıyorsak öyle anladığımızı yani en azından uzun deneyimlerin sınavından geçmiş olmanın değerine sahip, böylesi sağduyulu inançları, saçma ve yetersiz veriler üzerine kurulu ve yalnızca bir tuzak ve aldanmadan ibaret olan sahte bilimlerin lehine altüst etmeye çalışmaktan çok, kuramlarla yozlaşmamış, bilimsel otoritenin kaldırdığı tozla körleşmemiş, spontane, normal ve sade insanların hayatı anladığı gibi anladığımızı kavramamızın daha iyi olacağı görüşüne varır. Bu onun, iyimser akılcılığın tüm türlerine, doğa bilimlerine, liberal ilerleme kuramlarına, Alman askeri uzmanlığı, Fransız sosyolojisine ve tüm türlerin toplumsal mühendisliğine karşı davasıdır. Ve bu onun, basit Rus dürtüsünü izleyen ve Alman, Fransız ve İtalyan uzmanları hor gören ya da yok sayan bir Kutuzov'u yaratmadaki ve onu, o günden beri, kısmen Tolstoy'un portresi sonucunda elde ettiği ve kaptırmadığı ulusal kahramanlık statüsüne yükseltmekteki gerekçesidir.

Akhsharumov, 1868'de, *Savaş ve Barış*'ın son bölümü yayımlanır yayımlanmaz, 'Kişileri gerçektir ve kaderin ellerinde sadece birer

piyon değildirler⁴¹ demiştir; ‘diğer yandan yazarın kuramı ustaca ancak ilgisizdir.’ Bu, Rus ve daha çok da yabancı eleştirmenin genel kanaati olarak kaldı. Rus sol kanat entelektüelleri Tolstoy’u ‘toplumsal ilgisizlik ve cehaletin ve budalaca bir sabit fikirliliğin karışımı şeklinde tüm asil toplumsal dürtüleri küçültmek ve hayatı ıslah edilemez bir bataklık olarak gören aristokratik bir düşmanlık ile suçlamışlardır. Flaubert ve Turgenyev, Tolstoy’daki romanda felsefe yapma eğilimini kötü olarak değerlendirmişlerdir. Öğretiyi ciddiye alan ve akılcı bir karşı çıkış hazırlamaya çalışan tek eleştirel tarihçi Kareev’dir.⁴² Sabırlı ve yumuşak şekilde işaret etmiştir ki kişisel yaşam gerçekliği ile toplumsal karınca yuvası yaşamın arasındaki karşıtlık büyüleyici olsa da, Tolstoy’un hükümleri bu karşıtlığı izlemez. Doğru, insan aynı zamanda hem kendi bilinçli yaşamını ‘kendisi için’ yaşayan bir atom hem de belli bir tarihsel doğrultunun bilinçsiz aktörü ve fazla sayıda öğeden oluşan geniş bütün için görece önemsiz bir öğedir. *Savaş ve Barış*, der bize Kareev, ‘insan yaşamı ikiliğinin felsefi teması üzerine tarihsel bir şiiirdir’⁴³ ve Tolstoy tarihin, böylesi saf tarihçilerin varsaydığı gibi, ‘güç’ ya da ‘zihinsel etkinlik’ gibi karanlık varlıkların birleşiminden meydana gelmediğini iddia ederken tamamen haklıydı. Kareev’in görüşüne göre, gerçekten de, ‘kahramanlar’, ‘tarihsel güçler’, ‘ahlâki güçler’, ‘milliyetçilik’, ‘akıl’ gibi soyut kavramlara nedensel fayda atfettikleri ya da onları idealize ettikleri –ki böylece aynı zamanda somut olayları açıklamak için varolmayan kavramları icat etmek ve kişisel veya ulusal, sınıfsal, metafizik önyargılara fırsat vermek gibi ölümcül iki günah işlerler– için metafizik kafalı yazarların bu eğilimlerini açıkça suçladığı zaman en iyisini yapmıştır.

Buraya kadar her şey güzel, ancak Tolstoy birçok tarihçiden daha derin bir içgörü, daha büyük bir gerçekçilik göstermiş olduğu için yargılanmıştır. Ayrıca tarihin küçük ayrıntılarının bütünleşmesini iste-

41 A.g.e. (s.441 yukarıda, not 1).

42 N. I. Kareev, ‘Istoricheskaya filosofiya v “Voine i mire”’, *Vestnik evropy* 22 No 4 (Temmuz-Ağustos 1887) 227-69.

43 A.g.e., s.230. Cf. *Savaş ve Barış*, cilt 3, kısım I, bölüm I (her insan yaşamının iki yüzü)

mekte haklıydı. Nitekim bunu, kişilikleri ve eylemlerinde, tarihin hareketlerinin ‘toplamı’ niteliğinde, romanında önemli bireyler yaratarak yaptı. İşte bu küçük ayrıntıların, elbette bilimsel değil, ‘sanatsal-psikolojik’ araçlarla bütünleşmesidir. Tolstoy soyutlamalardan nefret etmekte haklıydı, ancak bu onu daha da ileri götürdü, böylece tarihin kimya gibi bir doğa bilimi olduğunu reddetmekle kalmayıp –ki bu doğrudu– onun tümünden bir bilim, kendi özel kavramları ve genellemeleri olan bir etkinlik olduğu savını da inkâr etti; şayet bu doğruysa, bu tüm tarihi olduğu haliyle ortadan kaldırır. Tolstoy, daha eski tarihçilerin gayri şahsi ‘güçlerin’ ve ‘amaçların’ mitler hatta daha tehlikeli biçimde yanıltıcı mitler olduğunu söylerken haklıydı, ancak sonuçta gerçek kişiler olan şu ya da bu birey gruplarını, grubun her bir üyesinin ayrı ayrı psikolojik çözümlemelerini yapmaya ve daha sonra onları bütünleştirmeye gerek duymadan bu şekilde davranmaya ittiğini sormadığımız sürece, tarih ya da toplum hakkında düşünce üretmeyiz. Ancak biz bunu kazançlı bir şekilde yaptık ve sosyal gözlem, tarihsel sonuç çıkarsama ve benzeri araçlarla daha fazla keşfedeceğimizi inkâr etmek Kareev’e göre, az çok güvenilir olan tarihsel hakikat ile yalanı ayırmada ölçütlerimizin olduğunu inkâr etmekle eşdeğerdir ve bu da kuşkusuz salt bir önyargı, fanatik bir cehalet taraftarlığıdır.

Kareev’e göre, toplumsal biçimleri yaratan kuşkusuz insanlardır, ancak insanların, onlara göre yaşadığı bu biçimler, onların varlığında dünyaya gelmiş olanları etkiler. Bireylerin iradeleri çok kuvvetli olmayabilir, ancak hiçbirisi tamamiyle güçsüz değildir ve bazıları diğerlerinden daha etkilidir. Napolyon bir yarı tanrı olmayabilir, ancak o olmadan aynı şekilde ortaya çıkacak olan bir sürecin tezahürü hiç değildir. ‘Önemli insanlar’ kendilerinin ya da daha budala tarihçilerin sandığından daha az önemlidir, ancak birer gölge de değildirler. Tolstoy’a göre, tek gerçek olan mahrem hayatlarının yanı sıra, bireylerin sosyal amaçları ve bazılarının da güçlü iradeleri vardır ve bunlar çoğu zaman toplulukların yaşamlarını dönüştürürler. Tolstoy’un, insanların ne düşündüğü ya da dilediğinden gelişmiş olan değiştirilemez yasalar fikrinin kendisi baskıcı bir mittir; öyle ya da böyle sosyal bilimlerde, yasalar ‘bi-

çimsiz ve değiştirilemez güçler' değil, yalnızca istatistiksel olasılıklardır. Kareev'e göre, Tolstoy'un başka bağlamlarda, karşındakini fazla saf, fazla zeki ya da tuhaf metafiziğin pençesinde olduğunu düşündüğü zamanlarda, parlaklık ve hainlikle ortaya serdiği karanlık kavramıdır bu. Ancak, insanlar özellikle de içlerinden 'büyük' olanları tarih yapmadıkça, yalnızca birer 'etiket'ten ibaret olurlar, zira tarih kendini yaratır ve yalnızca sosyal arı kovanının, insan karınca yuvasının bilinçsiz yaşamı, hakiki anlama veya değere ve 'gerçekliğe' sahiptir – bu, bütünsel olarak tarih dışı ve dogmatik ahlâki kuşkuculuktan başka nedir ki? Ampirik kanıt başka yönü işaret ederken, neden bunu kabul etmeliyiz?

Kareev'in itirazları oldukça akla yatkın olup Tolstoy'un tarihe bakışına yöneltilmiş tüm itirazların en duyarlı ve açık şekilde formüle edilmiş olanıdır. Ne var ki bir anlamda bir şeyi atlamaktadır. Tolstoy birincil olarak şu ya da bu metafizik şemalar üzerine kurulu olan ya da özellikle yazar için çok önemli, seçilmiş herhangi tek bir öge bağlamında çok fazla şeyi açıklamaya çalışan (ki Kareev hepsini onaylar) tarih kitaplarının safsatalarını ortaya sermeye ya da kendine ait karşıt bir kuram oluşturma amacıyla bir ampirik sosyoloji biliminin olasılığını yalanlamaya (ki Kareev onun burada makul olmadığını düşünür) girişmemiştir. Tolstoy'un tarihe olan ilgisi tarihsel yönleme olan soyut ilgi ya da tarihsel pratiğin belirli türlerine felsefi itirazdan çok daha derin bir kaynaktan gelmektedir. Daha kişisel bir şeyden, mevcut deneyimleri ve inançları arasında, dünya görüşü ile o ve şayet dünya görüşünün acı vermesi gerekiyorsa, ne olması gerektiğine dair kuramı arasında, yok saymak için fazla dürüst ve fazla akıllı olduğu, anlık veri ile önceki tüm görüşlerin çocuksu saçmalıklarına varmayacak bir yorumun gerekliliği arasında acı, mahrem bir çatışmadan kaynaklanıyor gibi geliyor. Çünkü mizacının ve zihninin ona tüm yaşamı boyunca sadık bıraktığı tek inanç, onun akılcı *theodicy**'e olan yönelimidir – olmuş olanın neden ve nasıl o şekilde ve zamanda olduğunu ve neden

(*) Theodicy: Tanrı'nın adaleti. Kötülüğün varlığının Tanrı'nın varlığıyla birlikte düşünmek. Bu bakış açısına göre, kötülük ve acının varlığı yanlıtıcıdır ve önemli değildir, çünkü Tanrı'nın nihai planı iyidir.

böyle yapılması ya da yapılmasının kötü veya iyi olduğunu açıklamak– tüm bu gayretler tek bir keskin ve dürüst sözcüğün ortadan kaldırmaya yeteceği gülünç saçmalıklar ve bayağı aldanmalardır.

Tolstoy üzerine tüm dillerde yazılmış en iyi eleştirel eserin sahibi Rus eleştirmen Boris Eikenbaum, Tolstoy’a en fazla baskı yapan şeyin onun pozitif inançları olduğu tezini geliştirmiştir ve Levin’in kardeşinin Levin’e hiçbir pozitif inanca sahip olmadığını, hatta tüm yapay ve ‘geometrik’ simetrisi ile komünizmin bile, Levin’ininki gibi bir türde total kuşkuculuktan daha iyi olduğunu söylediği Anna Karenina’nın meşhur bölümünde aslında Lev Nikolaevich’in kendisine ve kardeşi Nikolay Nikolaevich’in yönelttiği saldırılara gönderme yapmaktadır.⁴⁴ Bölüm tamamen otobiyografik olsun olmasın –ki Tolstoy’un yazısında, o ya da bu şekilde, olmadığına dair küçük izler vardır– Eikhenbaum’un kuramı genelde geçerli görünmektedir. Tolstoy, doğası itibariyle hayalperest değildir; türlü türlü nesne ve durumu, tüm çeşitliliği içinde görmüştür; bireysel özlerine ve olmadıkları şeylerden onları ayıran, benzeri olmayan bir açıklıkla kavramıştır. Toplama, ilişkilendirme, ‘sentezleme’, gizlenmiş alt tabakaları ortaya serme ve çıplak gözle görülemeyen ve şeylerin birliğini sağlayan gizli bağlantıları örtmeye çalışmış herhangi bir rahatlatıcı kuram, nesnelerin birliğini, ayrı ayrı amaçlar olarak değil ‘nihai’ olarak birbirlerinin birer parçası oldukları, parçasız bütün ideali kesinleştirmiştir – tüm bu doktrinleri küçümseyerek ve kolaylıkla çürütmüştür. Dehası, özgül özelliklerin ve belirli bir nesnenin eşsiz şekilde diğer hepsinden farklı olması nedeniyle, neredeyse ifadesi mümkün olmayan tekil niteliği algılamasında yatar. Bununla birlikte, evrensel açıklayıcı bir ilkenin özlemini duyar; yani dünyayı oluşturmuş, birbirini karşılıklı dışlayan parçaların görünen çeşitliliği içinde benzerliklerin veya ortak kökenlerin ya da tek bir amaç yahut birliğin algılanması.⁴⁵ Tıpkı yok edilemez öze ulaşmak veya yok edici eylemleri böyle bir

⁴⁴ B. M. Eikhenbaum, *Lev Tolstoy* (Leningrad, 1928-60), cilt I, s.123-4.

⁴⁵ Burada çelişki bir kez daha ortaya çıkıyor; zira ideal tarihinin görevi olan küçük parçaların bütünleştirilmesi, bu işlemin mümkün olabilmesi için makul şekilde bir örnek olmaları gerekir; oysa ‘gerçeklik’ anlamı eşsiz farklarının anlamıdır.

özün varolduğu inancıyla haklılaştırmak (ki her durumda bunu yapmaktan çekinmezler) için parçalara ayıran veya yok eden tüm hayal gücü geniş ve açık görüşlü çözümlemeciler gibi, o da rakiplerinin zayıf yapılarını daima, tarihin 18. ve 19. yüzyıl felsefelerinin paytak ordusu olan sahtekar ve taklitçilerinin yok edilmesiyle ortaya çıkacak ve umutsuzca aranan ‘gerçek’ birliğin umudunu taşıyarak, akıllı insanlara yakışmadığı için küçük görerek yok etmeye devam etti. Ve kuşku ne kadar saplantılı olursa, ki belki de hiçbir birleştirici ilkeyi asla keşfedilemeyecek olduğu için aramak boşunadır, bu düşünceyi gittikçe artan acımasız ve becerikli uygulamalarla kovmak için alınan önlemler o kadar insafsız olacak, hakikatin üzerinde hak iddia edenlerin sayısı o kadar artacaktır. Tolstoy edebiyattan polemik yazılara yöneldikçe bu eğilim gittikçe göze çarpmaktadır: Zihninin gerisindeki nihai çözümün ilkesel olarak hiçbir zaman bulunamayacağını farkındalığı, Tolstoy’un, sundukları sahte rahatlık ve ayrıca akla birer hakaret olmalarından dolayı daha acımasız şekilde sahte çözümlere yönelmesine neden olmuştur.⁴⁶ Tolstoy’un bu tür öldürücü bir eylem için saf entelektüel dehası muhteşem ve olağandışıdır. Ve tüm hayatı boyunca, yıkım motorlarına, mayınlarına ve tokmaklarına direnecek kadar güçlü bir yapının arayışında olmuştur; sabit bir engel tarafından durdurulmak ve mermilerine takviyelerle karşı durulmasını istedi. Kareev’in bariz akla yatkınlığı ve deneme yöntemleri, yumuşak akademik itirazları hepsi birden, onun tüm hayatı boyunca bulmayı umduğu yaşamın güvenilir yorumunun üzerine inşa edilebilecek doğrunun akıl ermez ve indirgenemez sağlam temeline hiç benzemiyordu.

Savaş ve Barış’taki zayıf, ‘pozitif’ tarihsel değişim öğretisi, işte bu umutsuz arayıştan geriye kalandır ve onun tarih felsefesini oluşturmuş olan –bütünleşme gereksiniminde olan ufak tanecikler– Tolstoy’un saldırısının onun savunma silahlarına olan muazzam üstünlü-

46 Günümüzde, benzer psikolojik nedenlerden dolayı Fransız varoluşçuları bu türdeki tüm açıklamalara saldırmışlardır zira bunlar ciddi sorular için birer uyuşturucu, katlanılmaz ama dayanılması gereken yaralar için kısa ömürlü, her şeyin ötesinde inkâr edilmemiş veya ‘açıklanmış’ ya-tıştırıcılarıdır; ayrıca tüm açıklama lafı çevirmektir ve bu da varolan kaba olguların inkârıdır.

ğü, romanın vasat, mantıklı ölçüde eleştirel, ortalama bir duyarlılığa sahip okuru için oldukça basmakalıp ve yüzeysel görünmektedir. Bu nedenle *Savaş ve Barış* hakkında hem çıktıktan hemen sonra hem de daha sonraki yıllarda yazmış olanların çoğunun eğilimi, Akhshauro-mor'un, Tolstoy'un dehasının, bir yazar ve yaşamın kendisinden daha gerçek olan bir dünyanın yaratıcısı niteliğinde yattığı tezini destekle-mektedir; öte yandan kuramsal makaleler, ki Tolstoy onları kitabın en önemli parçaları olarak görür, eserin kendisinin ne kişiliğine ne değe-rine ne de tamamlandığı yaratıcı sürece ışık tutmadı. Bu, yazarın ken-di eyleminin kaynaklarını genelde fazla bilmediği görüşünü savunan psikoloji eleştirmenlerinin yaklaşımını öncelemiştir: Dehasının kay-nakları ona görünmez, sürecin kendisi çoklukla bilinçsiz ve açık ama-cı yaratma eylemi sırasında, zihnindeki hakiki fakat nadiren bilinçli yöntem ile güdülerinin aklileştirilmesi ve sonuç olarak genellikle kö-kenlerine ve evrimin 'bilimsel' –doğalcı– çözümlemeyle meşgul olmuş, tarafsız sanat ve edebiyat öğrencilerine bir engeldir.

Böylesi bir bakış açısının genel geçerliliği hakkında ne düşünür-sek düşünelim, bu bakış açısı Tolstoy'un da içinde değerlendirilmesi gereken tarihsel ironiden bir parçadır. Çünkü bu adeta Tolstoy'un, Voltaireci bir ironi ile alay ettiği akademik tarihçilere yönelik tutumu-dur. Ve hatta içinde şiirsel adalet vardır: Zira onun felsefe yapısında eleştirel öğelerin yapıcı öğelere eşit olmayan oranı, bulgularını yok sa-yan, ancak olgulara dair daha tatminkâr genel bir açıklamanın teme-lini sağlayamayacak kadar yetersiz görünen tüm büyük kuramları yık-maya yaramış gerçeklik fikrinden (sadece bireysel kişilerde ve ilişkile-rinde mevcut bir gerçeklik) kaynaklanıyor gibi görünmektedir. Ve Tolstoy'un, bu ikiliğin insanlar tarafından yaşanan iki hayatı uzlaştır-madaki başarısızlığın kökeni olduğu fikrini olanaklı gördüğüne dair kanıt bulunmamaktadır.

Tolstoy'un, yalnızca kişisel yaşamın vasıflarının gerçek olduğu ve onların çözümlemesinin tarihin seyrini (yani toplumların davranış-larının) açıklamakta yetersiz olduğu inancı ile daha derin ve daha ki-şisel bir seviyede, bir yanda bir yazar ve bir insan olarak hünerleri; di-

ğer yanda bazen olduğuna inandığı ve daima derin biçimde inandığı ve olmasını dilediği idealleri arasındaki çatışma ile paralellik gösterir.

Sanatçıları kirpiler ve tilkiler halinde ayırdığımızı tekrar hatırlayacak olursak: Tolstoy, gerçekliği, kendi çeşitliliği içerisinde, etrafta mevcut ve eşi zor bulunan bir açıklık ve kesinlikle incelediği ayrı farklılıklar toplamı olarak algılar, ancak yalnızca geniş ve tekil bir bütüne inanır. Bugüne dek yaşamış hiçbir yazar, yaşamın çeşitliliği üzerine böylesi bir içgörü gücü göstermemiştir –farklılıklar, karışıklıklar, kişilerin, şeylerin ve durumların çarpışması, her biri kendi mutlak eşsizliğinde algılanmış, bir doğrudanlık derecesi ve başka hiçbir yazarda bulunmayacak somut imgeleme açıklığıyla ifade edilmiştir. Hiç kimse bu özgül tadı, bir duygunun kesin değerinin, salınımının, gelgitlerinin, en ince hareketlerinin derecesi (ki Turgenev bunun bir hile olduğunu düşünerek alay etmiştir), özel bir durumun, bütün bir dönemin, bireylerin, ailelerin, toplulukların, özgül ulusların, bir bakışın, bir düşünce-nin, bir duygu sancısının içsel ve dışsal dokusu ve hissini ifade etmekte ondan daha başarılı olmamıştır. Dünyasındaki her kişi ve nesnenin meşhur canlılığı, her parçasının kendi bütün, tekil özünde, tüm boyutlarında, olduğu gibi göstermesindeki hayret verici yeteneğinden ileri gelir: Her ne kadar canlı olsa da, belli bir bilinç akışı içinde, yuvarlatılmış kenarlar, bir taslak, bir gölge, izlenimci bir betimleme ile birlikte asla salt bir veri değildir; ne okurun zihnindeki muhakeme sürecini zorunlu kılar ne de ona bağımlıdır; ancak daima doğal ve değişmez gün ışığında, tüm olası görüş açılarından ve aynı anda hem yakın hem uzaktan görülebilen, zaman ve mekânda mutlak şekilde özgül bir ortamda meydana gelmiş katı bir nesne – tüm yönlerinde, keskin ve istikrarlı şekilde dillendirilmiş her ince ayrıntı ile birlikte duyulara veya hayal gücüne hazır bir vaka.

Ancak Tolstoy'un inandığı tam tersiydi. Tek bir kapsayıcı vizyonu savundu; çeşitliliği değil basitliği, pek çok bilinçlilik seviyesi değil tek bir seviyeye –yani *Savaş ve Barış*'taki iyi insana, tek, spontane açık bir ruhun ölçülerine, daha sonraları köylülerin ya da herhangi karmaşık bir din bilimi veya metafizikten bağımsız, basit bir Hristi-

yan etiği, basit yarı faydacı ölçüye– indirgemeyi vaaz etmiştir. Bu nedenle her şey doğrudan birbirine bağlıdır ve tüm maddeler basit bir ölçüm çubuğuyla biri ve diğeri bağlamında değerlendirilebilir. Tolstoy’un dehası, taklit edilemez olanı şaşılacak derecede kusursuz çoğaltmasında; okurda nesnenin varlığı hakkında salt bir betimleme değil, keskin bir farkındalık uyandıran, bireyin tam ve tercüme edilemez bireyselliğini neredeyse mucizevi şekilde hatırlatmasında yatar. Bunun için, Tolstoy böylesi özel bir deneyimin niteliğini sabitlemek için mecazlar kullanır ve onu benzer örneklerle ilişkilendiren, onlara ortak olanın yerine bireysel farklılıkları –‘duygunun salınışları’– yok sayan genel terimlerden kaçınır. Ancak aynı yazar, son dindar evresinde büyük bir öfkeyle tam tersini öne sürer hatta öğütler: En genel, en basit ölçüye uymayan her şeyi dışlamak, sözgelimi köylülerin neyi sevip sevmeyişi ya da gospellerin neyin doğru olduğunu belirtmeleri gibi.

Kendini özgürleştiremediği ve tabii ki tüm hayatı boyunca sadece gerçek olduğunu bildiği deneyimin verisiyle öyle görünsün ya da görünmesinler, ait *olmaları* gereken bir sistemin varlığına olan derin metafizik inancı arasındaki şiddetli çelişki; güdüsel yargı ve kuramsal kanaati – yani yetenekleri ve düşünceleri arasındaki çatışma, tüm sorumluluk duygusu, neşesi, üzüntüleri, suçluluk ve başarı duygusu –ki bunların hepsi birer yanılsamadır– ile her şeyi yöneten ve bizim, önemsiz bir kısımdan fazlasını bilemeyeceğimiz, ancak sonuç olarak tek gerçek olan yasalar arasındaki çatışmayı yansıtır. Böylece, bunları bildiğini ve onlar tarafından yönlendirildiğini söyleyen tüm bilim adamları ve tarihçiler yalan söylüyor ve aldatıyorlar. Tolstoy’un yanı sıra anormalliklerini Tolstoy’un akıllılığıyla karşılaştırılan Gogol ve Dostoyevski tutarlı bir dünya görüşü ve tek bir vizyon ile uyumlu kişiliklerdir. İşte bu şiddetli çatışmada *Savaş ve Barış* ortaya çıkmıştır: Bu eserin şaşırtıcı katılığı bizi, Tolstoy’un ne yaptığını ve neden yaptığını hatırladığı ya da daha çok kendine hatırlattığı –unutmayı başaramadığı– zaman açılan derin yarığa kayıtsız bırakmamalıdır.

IV.

Kuramlar nadiren boşlukta ortaya çıkarlar. Dolayısıyla Tolstoy'un tarih görüşünün kökleri hakkındaki soru haklı bir sorudur. Tolstoy'un tarih üzerine yazdığı her şey, özgün kişiliğinin damgasını taşır, soyut konularda birçok yazarın sahip olmadığı doğuştan bir nitelik. Böyle konular üzerine, bir profesyonel olarak değil, bir amatör gibi yazmıştır; ancak unutmayalım ki o büyük meseleler dünyasına aitti; zamanın ve ülkesinin yönetici sınıfının bir üyesiydi ve sorunları biliyor ve anlıyordu. Kuramlar ve fikirler bakımından istisnai biçimde zengin bir çevrede yaşadı, *Savaş ve Barış* için çok miktarda malzeme inceledi (gerçi bazı Rus bilginlerinin göstermiş olduğu gibi,⁴⁷ sanıldığı kadar çok değil), çok sayıda seyahat yaptı ve Almanya ve Fransa'da pek çok saygın halk figürüyle tanıştı.

Çok okuduğu ve okuduğundan etkilendiği şüphe götürmez. Onun Rousseau'ya çok şey borçlu olduğu ve toplumsal sorunlara gösterdiği analitik ve tarih dışı yaklaşımları, özellikle onları zaman kavramı olmayan mantıksal, ahlâki ve metafizik kategoriler halinde değerlendirmesi ve Alman tarihsel okulunun savunduğunun aksine, toplumsal sorunların ve değişen tarihsel bir çevreye yanıt bağlamında özünü aramama eğilimi, muhtemelen Rousseau'dan olduğu kadar, Diderot ve Fransız Aydınlanması'ndan da ileri gelmektedir. Her zaman Rousseau'nun bir hayranı oldu ve hayatının son döneminde bile *Émile*'i eğitim üzerine yazılmış en iyi kitap olarak tavsiye etti.⁴⁸ Rousseau, Tolstoy'un, ona göre neredeyse tıpkı Rousseau'nun asil yabanisi kadar zengin bir doğal erdemler deposu olan toprak ve onu işleyen, basit köylüyü idealize etme eğilimini güçlendirmiştir. Ayrıca Rousseau, aynı zamanda Tolstoy'daki tüm güçlü ahlâki ve bağınaz tavrı ile zengine, güçlüye ve mutluya olan antipatisi ve kuşkusuyla, Batı zerafet ve nezaketine karşı kör, Rus öfkесinin hakiki vandalizmi ve anlık patlamala-

47 Örneğin, yukarıda adı geçen eserlerdeki Shklovsky ve Eikhenbaum (s.440 not.5, s.463, not 1).

48 'Rousseau'ya itibarı iade edilmedi...Rousseau'dan her şeyi okudum, evet yirmi cildin, *Dictionnaire de Musique* dahil tümünü okudum. Ona hayran olmaktan fazlasını yapıyordum; ona gerçek anlamda tapıyordum...' (bkz s.472 aşağıda, not 3).

rı, ‘erdem’ ile basit zevklerin, ‘sağlıklı’ ahlâki yaşamın dalkavukluğu, militan ve anti liberal barbarlık –ki bu Rousseau’nun Jakoben fikirlerin birikimine yaptığı özel katkılardan biridir– Tolstoy’daki kaba saba köylüyü sağlamlaştırmış olmalı. Belki de Rousseau onun aile yaşamına bu kadar değer vermesinde ve kalbin akla, ahlâki erdemlerin entelektüel veya estetik erdemlere olan üstünlüğü hakkındaki öğretisinde etkili olmuştur. Daha önce bundan söz edildi; bu doğru ve aydınlatıcıdır, ancak bu Tolstoy’un, son derece tarih dışı olan Rousseau’da pek az izine rastlanan, Tolstoy’un tarih kuramını açıklamaz. Aslında Rousseau’nun Sosyal Sözleşme’ye uygun olarak, güç aktarımı kuramına dayanarak belirli insanlara diğerlerinin üzerinde otorite kurma hakkını türetme arayışından beri, Tolstoy onu küçümseyerek reddeder. Romantik ve muhafazakâr Slavcı çağdaşlarının Tolstoy üzerindeki etkisini göz önüne alırsak, hakikate daha fazla yaklaşıyoruz. Tolstoy, bazı Slavcılara yakındı, özellikle 1860’ların ortalarında, *Savaş ve Barış*’ı yazdığı sıralarda, Pogodin ve Samarin’e. Kuşkusuz bu kişilerin, Comte ve takipçilerinin metafizik pozitivizmi, veya Buckle, Mill ve Herbert Spencer’ın olduğu kadar, Çernişevski ve Pisarev’in daha maddeci görüşleri Fransız ve Alman maddeciliğiyle renklenmiş İngiliz görgücü geleneği gibi tüm bu farklı figürlerin, kendi değişik tarzlarında ait olduğu, sonraları moda haline gelmiş bilimsel tarih kuramlarına olan düşmanlıklarını paylaşıyordu. Slavcılar (ve belki de özellikle Tolstoy’un, şiirine derin bir hayranlık duyduğu Tyutçev) Dostoyevski gibi Tolstoy’a göre de insanların ne yaptığı ve neyin acısını çektiği hakkında hakiki bir açıklama verememiş doğa bilimleri üzerine biçimlendirilmiş tarihsel kuramları ciddiye almamasına neden olacak bir şeyler yapmış olmalılar. Doğa bilimleri, insanın ‘içsel’ deneyimini yok saydıkları ve madde dünyasının tüm bileşenleri gibi aynı güçler tarafından oynamaya devam edilen doğal bir nesne muamelesi yaptıkları için yetersizdiler ve Fransız Ansiklopedicilerinin sözüne inanarak tıpkı bir arı kovanını ya da karınca yuvasını inceler gibi sosyal davranışları incelemeye çalıştılar ve daha sonra da formüle ettikleri yasalar, yaşayan erkek ve kadınların davranışlarını açıklayamadığı için yakındılar. Bu romantik

Ortaçağ tarihçileri, Tolstoy'un anti-entellektüelciliğini ve anti-liberalizmini ve ayrıca hem insanlara hükmeden hem de onları kendileri hakkında aldatan insan davranışlarındaki akılcı olmayan güdülerin gücü hakkındaki kuşkucu ve kötümser görüşünü kuvvetlendirmiş olabilir. Kısacası bu doğal muhafazakâr dünya görüşü, Tolstoy'un ilk zamandan beri, 1850 ve 1860'ların radikal Rus aydınlarına kuşkulu yaklaşmasına neden olmuş ve onların da Tolstoy hakkında, siyasal sisteme karşı tüm cesur muhalefetine, aykırılıklarına ve yıkıcı nihilizmine rağmen, her şeyden önce bir kont, bir memur, bir gerici ve kendilerinden olmayan, gerçekten aydınlanmamış veya *révolté* olmamış (başkaldırmamış) biri olduğunu düşünmelerine yol açmıştır. Ancak her ne kadar Tolstoy ve Slavcılar ortak bir düşmana karşı savaşmış olsalar da, belirli görüşleri keskin şekilde birbirinden farklıydı. Slavcı doktrin, başat olarak Alman idealizminden, özellikle Schelling'in (Hegel ve yorumcularına yapılan dalkavukluğa rağmen) hakiki bilginin aklın kullanımı ile değil, yalnızca, örneğin sanatçıların ve düşünürlerin tanrısal ilham anlarında olduğu gibi, kendini, evrenin merkezi –dünyanın ruhu– ile hayali bir özdeşleştirmeye elde edebileceği görüşünden ortaya çıkmıştır. Slavcıların bazıları bunu Ortodoks dininin vahiy edilmiş hakikatleri ile Rus Kilisesi'nin mistik geleneği ile özdeşleştirmiş ve bu bilgiyi bir sonraki neslin Rus simgeci şair ve felsefecilerine vasiyet etmiştir. Tolstoy tüm bunların karşı kutbunda duruyordu. Herhangi bir bilginin, sabırlı, ampirik bir gözlemle elde edilebileceğine ve bilginin daha yetersiz olduğuna ve basit insanların hakikati genellikle okumuş insanlardan, tanrısal ilhama sahip oldukları için değil, insan ve doğa gözlemlerinin boş kuramlarıyla bulandırmadıklarından dolayı daha iyi bildiklerine inanır. Tolstoy'un yazdığı, metafizik fantezileri ve ezoterik deneyime olan eğilimleri ya da Slavcı görüşünün kalbinde yatan, yaşamın şiirsel veya dinsel yorumlarını bozguna uğratan ve (tıpkı Batı'nın anti-endüstriyel romantizm vakasında olduğu gibi) bu görüşün sıradan anlamıyla siyaset ve ekonomiye olan nefretini ve onun mistik milliyetçiliğinin belirlenmiş her şey hakkında keskin bir sağduyu vardır. Bununla birlikte Slavcılar, –yalnızca zaman içinde belirsiz gelişim

içerisinde ortaya çıkmış– bireysel kurumların ve benzer soyut bilimlerin hakiki doğasını gösteren tarihsel yöntemle taparlar.

Bunlardan hiçbirisi, katı, olgucu, özellikle de orta yaşlarının gerçekçi Tolstoy’unda sempatik bir yankı uyandırmadı. Köylü Platon Kratiev’in Slavcı (aslında pan-slav) ideologlarının çiftçi yönleriyle bir ortaklığı olsa bile –basit taşra bilgeliği– aşırı zeki Batı’nın saçmalıklarına karşı olarak –*Savaş ve Barış*’ın ilk müsveddelerinde, ki Pierre Bezuhkhov yaşamını bir Dekambrist ve Siberya’da bir sürgün olarak sona erdirir ve tüm ruhani yolculuklarında sanki sonunda herhangi metafizik bir sistemde ya da Ortodoks veya başka bir tanınan Kilise’nin kucağında rahatı bulmuş gibi düşünülemez. Slavcı, Batılı sosyal ve psikolojik bilimlerin iddialarının ardında yatanı fark etti ve bu Tolstoy’un hoşuna gitti, ancak onların pozitif öğretileri onu pek az ilgilendirdi. Tolstoy anlaşılmaz gizemlere, ilkçağın karartılarına, her türlü önemsiz törene karşıydı: *Savaş ve Barış*’ta Farmason’lar ile ilgili yarattığı düşünmanca tablo sonuna kadar onun bu tavrının bir işareti olarak kaldı. Bu tavır, Tolstoy’un 1861’deki ziyaretiyle birlikte ve akıldışıcılığı, soyuluğu, otorite ve burjuva entelektüellere karşı nefreti ile Rousseau’culuğu ve şiddetli tınısıyla Tolstoy’un beğenisini kazanmış sürgündeki Proudhon’un yazılarına olan ilgisi ile güçlenmiştir. Romanın başlığını, aynı yıl yayımlamış olan Proudhon’un *Savaş ve Barış*’ından (*La Guerre et la Paix*) almış olması olasılıktan ötedir.

Klasik Alman İdealistlerinin Tolstoy üzerinde doğrudan bir etkisi olmadıysa da, hayranlığını ifade ettiği en azından bir Alman filozof vardır. Aslında Schopenhauer’i dikkat çekici bulduğunu görmek zor değildir: Tek başına kalmış filozof, evrenin katı şekilde belirlenmiş yasalarına karşı savaşan güçsüz insan iradesinin kasvetli tablosunu çizmektedir. Schopenhauer tutkuların geçiciliğinden, akılcı sistemlerin saçmalığından, eylem ve duygunun akılcı olmayan kaynaklarını anlamadaki evrensel başarısızlıktan, insanın mahkum olduğu acıdan, insanı tutkusuz kılacak, düş kırıklığına uğratmayacak, aşağılanmayacak ya da yaralanmayacağı için insanı tam sessizlik haline indirgeyerek azaltmaktan söz etmiştir. Bu meşhur öğreti Tolstoy’un daha sonraki

görüşlerini yansıtır – insanın, çok fazla şey istediği için acı çektiği fikri budalaca ve kaba bir şekilde insanın yeteneklerini abartmaktır. Schopenhauer’dan da, özgür iradenin yanılması ile dünyayı, ortadan kaldırmayacağına göre, zorunlu olarak iradenin yol açacağı kaçınılmaz acının nedenini yöneten demir yasaların gerçekliği arasındaki binişli karşıtlığa yapılan acı vurgu gelir. Bu hem Schopenhauer hem de Tolstoy için, insan yaşamının temel trajedisidir; keşke insanlar, aralarından en zekisi ve en yeteneklisinin dünyanın tarihini oluşturan düzenli hareket ve etmenlerin çeşitliliğini ne kadar az kontrol edebildiğini ve onlar hakkında ne kadar az şey bildiğini öğrenebilselerdi; zira her şeyin ötesinde insan, anlamsız kaosun –kaosun yükseltmiş biçimi, içinde insan yaşamının düzensizliğinin yoğun bir derecede yansıtıldığı bir mikrokozmos– savaş olduğu algıladığında, yalnızca bir düzenin var olması gerektiğine çaresizce inanmanın gücüne dayalı bir düzeni iddia etmek ne haddini bilmez bir saçmalaktır.

Tolstoy’un tüm edebi borçlarının en büyüğü elbette Stendhal’adır.

Paul Boyer⁴⁹ ile, 1901’de yaptığı ünlü söyleşisinde, Tolstoy, en fazla borçlu hissettiği iki yazarın Stendhal ve Rousseau olduğunu belirtmiş ve savaş hakkında öğrendiği her şeyin Fabrice’in ‘hiçbir şey anlamayarak’ savaş alanını amaçsızca dolaştığı bölümde bulunduğu, Stendhal’in *La Chartreuse de Parme*’daki Waterloo savaşının betimlemesinden öğrendiğini eklemiştir. Ayrıca kardeşi Nikolay’ın ona sözünü ettiği bu anlayışın –‘gösterişsiz’ veya ‘süsü olmayan’ savaş– daha sonra Kırım Savaşı’ndaki hizmeti sırasında doğrulanmış olduğunu da belirtmiştir. Hiçbir şey, Tolstoy’un savaştaki olayları bire bir canlandırmaması, savaşanlara savaşların nasıl görüldüğü hakkındaki betimlemeleri kadar gerçek askerlerden bu denli övgü almamıştır.

Kuşkusuz Tolstoy bu keskin ışığı Stendhal’e borçlu olduğunu söylerken haklıydı. Ancak Stendhal’in arkasında ondan daha keskin daha yıkıcı bir figür, Stendhal’in da toplumsal yaşamı yorumlamadaki

49 Bkz. Paul Boyer (1864-1949) *chez Tolstoï* (Paris, 1950), s.40.

yeni yöntemini türetmiş olabileceği, Tolstoy'un, kuşkusuz eserleriyle tanıştığı ve sanıldandan daha derin bir borç duyduğu ünlü bir yazar var; zira görüşlerindeki çarpıcı benzerlik tesadüfe ya da *Zeitgeist*'in (zamanın ruhu) gizemli işlerine bağlanamaz. Bu yazar Joseph de Maistre idi ve her ne kadar bu etki Tolstoy'un öğrencileri ve en azından Maistre'nin⁵⁰ bir eleştirmeni tarafından kaydedilmiş olsa da, tam hikâye hâlâ kaleme alınmayı bekliyor.

V.

Tolstoy, 1 Kasım 1865'te, *Savaş ve Barış*'ı yazarken, günlüğüne 'Maistre'i okuyorum'⁵¹ diye yazmış ve 7 Eylül 1866'da, ona bir tür genel asistanlık yapan Bartenev'e 'Maistre arşivini' yani mektup ve notlarını göndermesini istediğini yazmıştır. Bu görece az okunmuş yazarı Tolstoy'un okuması için her türlü neden mevcuttur. Kont Joseph de Maistre, 18. yüzyılın son yılları sırasında devrim karşıtı kitaplar yazarak kendine isim yapmış bir Savoyard kral yanlısıdır. Her ne kadar inancı sağlam, gerici Katolik bir yazar, Bourbonların yeniden tahta geçişinin temel direği, devrim öncesi, özellikle de Papalık otoritesinin savunucusu olarak sınıflandırılrsa da, bunlarda daha fazlasını ifade etmektedir.

Birey ve toplumların doğası hakkında sıradışı ve insan düşmanlığı görüşlere sahipti ve insanın tedavi edilemez vahşi ve günahkâr doğası, daimi bir katliamın kaçınılmazlığı, savaşların ilahi özelliği ve doğal sosyallik ya da yapay anlaşmalardan öte orduları ve benzer sivil toplumları yaratan, kendini kurban etme tutkusunun insan meselelerinde oynadığı kahredici rol hakkında keskin ve alaycı bir şiddetle yazmıştı. Medeniyet ve düzenin devam edebilmesi adına mutlak otoritenin, cezalandırmanın, sürekli bir baskı gerekliliğine vurgu yapar. Yazılarının hem içeriği hem tınısı, zamanının saygıdeğer kralcılardan çok, Nietzsche'ye, d'Annuzio ve modern faşizmin habercilerine daha yakındır ve zamanında meşruiyetçiler ile Napolyon Fran-

⁵⁰ Bkz. Adolfo Omodeo, *Un reazionario* (Bari, 1939), s.112, not 2.

⁵¹ 'Chitayu "Maistre"', alıntılayan B.M. Eikhenbaum, *a.g.e.* (s.463, yukarıda, not 1), cilt 2, s.309.

sa'sında hareketlenmeye neden olmuştur. 1803'te Maistre, efendisi Piedmont-Sardinya kralı tarafından Roma'ya, Napolyon'un bir kurbanı olarak sürgüne gönderilmiş ve daha sonra Sardinya'ya, St. Petersburg Mahkemesi'ne özel bir yarı-temsilci olarak gitmeye zorlanmıştır. Takdire değer bir sosyal cazibe ile birlikte çevresi hakkında keskin bir algıya sahip olan Maistre, Rus başkenti toplumu üzerinde parlak bir saray üyesi, zeki ve kurnaz bir siyasal gözlemci olarak muazzam bir izlenim bırakmıştır. 1803'ten 1817'ye kadar St. Petersburg'da kaldı ve hoş bir şekilde kaleme alınmış ve devleti ile arkadaşlarına ve Rus asilzadeleri içindeki danışmanlarına gönderilmiş, sıklıkla nüfuz edici ve kehanet dolu diplomatik rapor ve mektuplarının yanı sıra, özel yazışmaları ve Rusya ile yerlileri üzerine çeşitli dağınık notlar, Napolyon dönemi sırasında ve hemen sonrasındaki Rus İmparatorluğu'nun yönetici çevrelerinin yaşamı ve görüşleri hakkında eşsiz biçimde değerli bir bilgi kaynağı oluşturur. Maistre, 1821'de öldü, ancak eserlerinin, özellikle de Platon tarzı bir biçim içerisinde insan devletinin doğası ve yaptırımlarının yanı sıra siyasal ve felsefi sorunları ele alan ünlü *Saint-Petersburg Geceleri* (*Soirées de Saint-Petersbourg*) ile Diplomatik Yazışma ve mektupları 1850 ve 1860'ın başlarında oğlu Rudolf ve diğerleri tarafından tam metinlerinin nihai yayımları gerçekleştirilmiştir. Maistre'in Avusturya'ya olan açık nefreti, anti-Bonapartçılığı ve Kırım savaşı öncesi ve sonrasında Piedmont Krallığı'nın artan önemi, doğal olarak onun kişiliğine ve o tarihteki düşüncesine olan ilgiyi arttırmıştır. Onunla ilgili kitaplar yazılmaya başlamış ve Rus edebiyat ve tarih çevrelerinde çok sayıda tartışma yaratmıştır. Tolstoy *Soirées* ile Maistre'in diplomatik yazışma ve mektuplarına sahipti ve kopyaları Yasnaya Polyana kütüphanelerinde bulunabilir. Her halükârda, Tolstoy'un onları, *Savaş ve Barış*'ta geniş ölçüde kullandığı açıktır.⁵² Nitekim Paulucci'nin, Drissa'da Rus Genelkurmayı'nın tartışmasına olan müdahalesinin meşhur betimlemesi, neredeyse Maistre'in bir mektubundan bire bir türetilmiştir.

52 Bkz. Eikhenbaum, *a.g.e.* (s.463, yukarıda, not I).

Benzer şekilde, Prens Vasily'nin, Mme Seher'in partisinde 'liyakat adamıyla'⁵³ (homme de beaucoup de m rite) olan konuşması açık şekilde, içinde konuşmanın Fransız cümleleriyle bezenmiş olduğu mektuba dayanır. Tolstoy'un ilk müsveddelerinin birinin kenarında bir not bulunmaktadır, 'Anna Pavlova'nın J. Maistre'ine'; bu, Napolyon'un ile Enghien Dükü'n n ünlü aktris Mlle Georges'un ile akşam yemeği yediği sırada, görüşmesi hakkında güzel H l ne'e ve hayranlık uyandıran dinleyici grubuna anlattığı anekdotlara işaret eder.⁵⁴ Aynı  ekilde, Eski Prens Bolkonsky'nin yatağını bir odadan diğerine taşıma alışkanlığı büyük olasılıkla, Maistre'in, Kont Stroganov'un benzer alışkanlığını anlattığı bir hikâyesinden alınmıştır. Son olarak, Maistre'in ismi, Napolyon'un seçkin prenslerini ve mareşallerini esir almanın (ele geçirmenin) utanç verici ve anlamsız olacağı, zira bunun sadece diplomatik güçlükler yaratacağı konusunda hemfikir olanlar arasında bir kişi olarak romanda⁵⁵ belirlemektedir. Hatıraları Tolstoy tarafından kullanılmış olduğu bilinen Zhikharev, 1807'de Maistre ile tanışır ve onu parıldayan renkler şeklinde betimler;⁵⁶ bu hatıralarda bulunan bir şey, Tolstoy'un, *Savaş ve Barış*'in açıldığı ve o tarihteki şık Petersburg cemiyetine yaptığı göndermelerin bulunduğu, Anna Pavlova Scherer'in misafir odasındaki seçkin göçmenler tanımlamasına girmiştir. Bu yankılar ve benzerlikler, Tolstoy uzmanları tarafından dikkatle karşılaştırılmış ve Tolstoy'un esinlendiklerinin boyutu hakkında kuşku bırakmamıştır.

Bunların arasında, daha önemli bir benzerlik mevcuttur. Maistre, efsanevi Horatius'un Curiatii'ye karşı zaferinin – tıpkı genelde tüm zaferler gibi –maneviyatın soyut etmenlerinden kaynaklandığı şeklinde açıklar ve benzer şekilde Tolstoy savaşların sonucunu belirleyen bu bilinmez niceliğin– askerlerin ve kumandaların sezilemez 'ruhu'nun öneminden söz eder.  l  lemez ve hesaplanamaz olana yapılan bu

53 *Savaş ve Barış*, cilt 3, kısım 2, bölüm 6.

54 *A.g.e.*, cilt I, kısım I, bölüm 3. not için, bkz. *a.g.e.* (s.445 yukarıda, not 2), cilt 13, s.687.

55 *Savaş ve Barış*, cilt 4, kısım 3, bölüm 19.

56 S. P. Zhikharev, *Zapiski sovremennika* (Moskova, 1934), cilt 2, s.112-13.

vurgu, Maistre'in genel akıldışılığının içinde kaybolur. Ondan önceki herhangi birinden daha açık ve cesur şekilde, Maistre, insan zihninin doğanın güçleriyle boy ölçüştüğü zaman zayıf bir araçtan başka bir şey olmadığını, insan davranışının nadiren herhangi bir şeyi açıkladığını belirtmiştir. Açıklamaya karşı koyduğu ve aklın önemli etkinlikleriyle çürütülmeyeceğinden dolayı, yalnızca akıldışının ayakta kalma ve güçlü olma yetisine sahip olduğuna inanmıştır. Ve bu akıldışı kurumlara örnek olarak, çağlardan çağlara sürmüş olan babadan oğla geçen monarşi ve evliliği örnek gösterir, diğer yandan seçilmiş monarşi ya da 'özgür' ilişkiler süratle ve açık bir gerekçeye dayanmadan yürürlüğe girdikleri yerlerde çökmüşlerdir. Maistre hayatın, insanlar ve uluslar arasında olduğu kadar, bitkiler ve hayvanlar arasında her düzeyde vahşi, hiçbir kazancın beklenmediği ancak Tanrı tarafından aşılanmış bir çeşit ilkel, gizemli, kanlı ve kendini kurban etmek adına doymak bilmez bir iştahtan ortaya çıkan bir savaş olduğunu düşünür. Bu güdü (insan kalbinin her durumda en derin arzusu olmayıp, sadece onun karikatürü olan liberal zihin) er ya da geç toplumun güçsüz yapılarının tıpkı iskambil kağıtlar gibi çökmesine kaçınılmaz biçimde neden olacak şiddetin gücünü hesaba katmadan, toplumun yaşamını düzenleyerek, barış ve mutluluğu gerçekleştirmeye çalışan akılcı insanların zayıf gayretlerinden çok daha güçlüdür.

Maistre, savaş alanını tüm yönleriyle hayatın kendisine benzer ve askerlerinin hareketlerini denetlediğini ve savaşın seyrini yönettiğini düşünen generallerle alay eder. Hiç kimsenin savaşın ortasında neler olup bittiğini söyleyemeyeceğini iddia eder:

Dünyada ne olup bittiğini bilmeden, herkes savaştan çok fazla söz ediyor; size ciddi şekilde sorarlar: Madem ki bu savaşın içindeydiniz, ne olup bittiğini nasıl bilmezsiniz? Oysa söylenebilecek olan tam tersidir. Sağda duran solda ne olduğunu bilebilir mi? Yoksa sadece bir adım uzaklıkta olanı mı bilir?

Bu korkunç sahnelerden birini kolayca canlandırabilirim. Katliamın tüm gerekleriyle kaplı, insan ve at adımlarının altında titrer görünen geniş alanda, ateşin ve savrulan dumanların ortasında,

ateşli silahların ve askeri araçların gürültüsüyle, emir veren, bağırarak seslerle sersemletilmiş ve coşturulmuş, ölümlerle, ölmek üzere olanlar ve sakat bırakılmış cesetlerle çevrili; endişe, umut ve beş ya da altı farklı türde sarhoşluk tarafından ele geçirilmiş halde, insan ne hale gelir? Ne görür? Birkaç saatin sonunda ne bilir? Kendisi ve başkaları için ne yapabilir? Bütün gün çarpışmış bu savaşçı kalabalığının arasında, general dahi olsa kazananın nerede olduğunu bilen bir kişi çıkmaz. Bana düşen, anısı asla yok olmayacak modern, ünlü, Avrupa'daki meselelerin gerçek yüzünü değiştiren ve yalnızca şu ya da bu adamın kaybedildiğini düşündüğü için kaybedilen savaşlar; onlar, eşit şartların altında, her iki tarafta da fazladan dökülmediği savaşlarda, başka bir general ülkesinde Te Deum'u söyleyip, tarihe söyleyeceğinin tersini söylemeye zorlamış olurdu.⁵⁷

Ve sonra:

Kazanılmış savaşların kaybedildiğini görmedik mi? Genel olarak, ben savaşların fizik olarak, ne kazanıldığına ne de kaybedildiğine inanıyorum.⁵⁸

Ve tekrar, benzer şekilde:

Aynı şekilde, 40.000 askerlik bir ordu, fiziksel bir güç olarak 60.000 askerlik bir ordunun altındadır, ancak şayet birinci daha fazla cesaret, deneyim ve disipline sahip ise ikinciye yenebilir; zira daha az sayıda adamla daha fazla hareket alanına sahiptir ve işte bu bizim tarih sayfalarında rastladığımızdır.⁵⁹

Ve son olarak:

Savaşları kazanan da kaybeden de fikirdir.⁶⁰

⁵⁷ *Les Soirées de Saint-Petersbourg*, yedinci konuşma: a.g.e. (s.266, yukarıda, not I), cilt 5, s.33-4 (Orijinal metin Fransızca).

⁵⁸ A.g.e., s.35 (223).

⁵⁹ A.g.e., s.29 (220).

⁶⁰ A.g.e., s.31.

Zafer fiziksel değil, manevi veya psikolojik bir meseledir:

Kaybedilmiş bir savaş nedir? Bu, kaybedildiğine inanılan bir savaştır. Hiçbir şey daha hakiki değildir. Bir başkasıyla savaşan bir adam, öldürüldüğü ya da yüzüstü yerde yattığı veya diğeri ayakta kaldığı zaman yenilmiş olur; ancak iki ordu söz konusu olduğunda işler daha başkadır biri ayaktayken diğeri öldürülemez. Güçler, tıpkı ölümler gibi dengelenir ve özellikle barutun icadı imha olanaklarında daha fazla eşitlik yarattığından beri, bir savaş artık maddesel olarak kaybedilemez, yani bir tarafta diğerine göre daha fazla can kaybı var diye savaş kaybedilmez. Bu işlerden biraz anlayan II. Frederic *yenmek ilerlemektir* demiştir. Fakat ilerleyen kimdir? Bilinci ve temkinliliğiyle diğerini çekilmeye zorlayandır.⁶¹

Askeri bilim yoktur ve olamaz, zira ‘Savaşları hayal gücü kaybeder’ ve ‘pek az savaş fiziksel olarak kaybedilmiştir – siz ateş ederseniz, ben ateş ederim...gerçek kazanan, tıpkı gerçek kaybeden gibi, öyle olduğuna inanandır.’⁶²

Bu, Tolstoy’un Stendhal’dan çıkardığını söylediği derstir, ancak Prens Andrey’in Austerlitz hakkındaki sözleri –‘kaybettik çünkü kaybettiğimizi kendimize çok erken söyledik’– ile Rusların Napolyon’a karşı zaferinin Rusların hayatta kalma arzusunun gücüne atfedilmesi, Stendhal’i değil, Maistre’i yansıtır.

Maistre ve Tolstoy’un, genel olarak insan yaşamı ile hem insan şiddeti hem de savaş şehvetini açıklamak adına akademik tarihçilerin yaptığı saf açıklamaları küçük görerek, kaos, savaş ve çarpışmaların kontrol edilemezliğini içeren görüşlerinin benzerliği, büyük Fransız tarihçi Albert Sorel tarafından, 7 Nisan 1888’de, École des Sciences Politiques’de yapılmış pek az bilinen konuşmasında kaydedilmiştir.⁶³

⁶¹ A.g.e., s.32 (221).

⁶² Kont de Front’a, 14 Eylül 1812’de yazılmış mektup.

⁶³ Albert Sorel, ‘Tolstoï historien’, *Revue bleue* 41 (Ocak-Haziran 1888), 460-9. Sorel’in *Lectures historiques* adı altında gözden geçirilmiş biçiminde yeniden basılmış bu konferans, Tolstoy’un öğrencileri tarafından hiç de adil olmayan bir biçimde ihmal edilmiştir. Maistre’e ait atfları gözdard edenleri (örneğin yukarıda –s.439, not 2 ve s.457, not 2– adı geçen eserlerinde P. I. Biryukov ve K. V. Pokrovsky, ayrıca otoritelerine güvenenen eleştirmen ve edebiyat tarihçileri) düzelt-

Maistre ve Tolstoy arasında benzerlik kurar ve Maistre'in bir teokrat ve Tolstoy'un da bir 'hiç'ci olmasına rağmen, ikisinin de, olayların ilk nedenlerinin gizemli olduğunu, insan iradesinin hiçliğe indirgendliğini düşündüklerini ileri sürmüştür. 'Teokrattan mistik olana ve mistik olandan nihiliste olan mesafe, kelebekten larvaya, larvadan krizalite, krizalitin kelebeğe olan mesafesinden kısadır' diye yazmıştır Sorel.⁶⁴

Her şeyin ötesinde, Tolstoy, ilk nedenleri merak ederken, Maistre'in '*Neden istisnasız tüm insanlığın gözündeki en onurlu şey masum kanını masum şekilde dökme hakkıdır*' şeklinde sorular sorarken, tüm akılcı ve doğacı yanıtları reddederken, hadiseleri belirleyen, belirsiz psikolojik ve 'tinsel' ve bazen zoolojik etmenlerin önemini vurgulamak ve bunların önemini, tıpkı Maistre'in Cagliari'de hükümetine gönderdiği raporlardaki gibi askeri gücün istatistiksel çözümlemeleri pahasına vurgularken Maistre ile benzerlik göstermektedir. Aslında, Tolstoy'un kitle hareketleri –savaşta ve Rusların Moskova'dan veya Fransızların Rusya'dan kaçışı sırasında– açıklamaları, Maistre'in tüm büyük olayların planlanmamış ve planlanamaz özelliği kuramına somut bir canlandırma katması şeklinde biçimlendirilebilir. Ancak benzerlik daha çarpıcıdır. Savoyard Kontu ve Rus, her ikisi de şiddetli biçimde insanın iyiliğini, insan aklını ve maddesel ilerlemenin değeri veya kaçınılmazlığını ele alan liberal iyimserliğe karşı çıkmaktadır: Her ikisi de, insanoğlunun akılcı ve bilimsel araçlarla sonsuza kadar mutlu ve erdemli kılınabileceği fikrini öfkeyle reddederler.

Din savaşlarını takip eden ilk büyük iyimser akılcılık dalgası, büyük Fransız devrimi ve ardından gelen siyasal despotluk ile toplumsal ve ekonomik sefaletle çarpmıştır: Benzer bir gelişme I. Nicholas tarafından önce Dekambrist ayaklanmasının etkisini ve aşağı yukarı bir çeyrek asır sonra da 1848-9 Avrupa devrimlerinin etkisini kırmak adına alınan baskıcı önlemler dizisi patlak verdi. Buna, bir on yıl sonra, Kırım bozgununun maddi ve manevi etkisi de eklenmelidir. Her iki du-

mekten fazlasını yapmıştır. Émile Hauman, önceki bilginlerin arasında, ikincil otoriteleri yok saymada ve hakikati kendisi için keşfetmede neredeyse eşsizdir. Bkz. *La Culture française en Russie (1700-1900)* (Paris, 1920), s.490-2.

64 A.g.e. (not 4, yukarıda), s.462. Bu pasaj 1894 basımından çıkarılmıştır (s.270).

rumda da, çıplak gücün belirmesi çok sayıda yumuşak idealizm ve çeşitli gerçekçilik ve sertlik türleriyle sonuçlanmıştır; aralarında maddeci sosyalizm, otoriter neo-feodalizm, acımasız milliyetçilik ve diğer şiddetli anti-liberal hareketler bulunur. Maistre ve Tolstoy'un durumunda, tüm uzlaşılamaz, psikolojik, toplumsal, kültürel ve dinsel derin farklılıklara rağmen, hayal kırıklığı, bilimsel metoda karşı sivri bir kuşkuculuk ve ayrıca liberalizm, pozitivizm, akılcılık ve Batı Avrupa'da etkili her türlü sekülerizme karşı bir güvensizlik biçimini almış ve duygusal romantiklerin, hümanist tarihçilerin ve iyimser sosyal kuramcılarının azimli şekilde bakışlarını kaçırır gördükleri insan tarihinin 'hoş olmayan' yönlerine kasıtlı bir vurguyla sonuçlanmıştır.

Maistre de, Tolstoy da, siyasal reformculardan (özellikle Rus devlet adamı Speransky'den) aynı acı küçümseyici ironi tonuyla söz etmişlerdir. Maistre'in, Speransky'nin yakalanışı ve sürgününde parmağı olduğundan kuşkulandır; Tolstoy ise Prens Andrey'in gözleriyle, Alexander'ın eski gözdesinin soluk yüzünü, yumuşak ellerini, titiz ve kibirli tavrını ve bir şekilde kişiliğinin ve liberal eylemlerinin gerçekdışılığının göstergesi olacak şekilde hareketlerinin yapaylığı ve anlamsızlığını, Maistre'in alkışlayacağı biçimde betimler. Her ikisi de entelektüellerden küçümseme ve düşmanca söz ederler. Maistre onları –tıpkı insanoglunu eski Roma inancına döndürmek için Tanrı tarafından yaratılmış korkunç uyarılar gibi– yalnızca tarihsel süreçte meydana gelen tuhaf kazalar olarak değil, ayrıca toplum için tehlikeli ve tüm yöneticilerin önlem alması gereken ve yoz eylemleriyle gençliği çürüten ve sorgulayan zehirli bir mezhep olarak görür. Tolstoy onlardan nefret etmek yerine onlara acır ve onları zavallı, yanlış yönlendirilmiş, geri kafalı, büyüklük aldatmacasına kapılmış yaratıklar olarak gösterir. Maistre onları, toplumsal ve siyasal çekirgeler kalabalığı, yeryüzündeki her şeyin en kutsalı olan ve Papa ile Kilise'sinin kahramanca gayretleriyle korunacak olan Hristiyan medeniyetinin kalbindeki asalaklar olarak görür. Tolstoy ise, onlara akıllı budalalar, basit kalplerin kavrayabileceği gerçekliklere kör ve sağır, boş kurnazlık masalcıları olarak görür ve ara sıra onlara, tıpkı yıllar süren sessizlikten sonra, aptal, ge-

veze, açıkgöz, her şeyi açıklamak adına sözlerle dolu, üstün, iktidarsız, anlamsız, şehir terbiyesi almış maymunlardan intikam alan haşin, anarşist, yaşlı bir köylüye ait kaba şiddetle ağzına geleni söyler. Her ikisi de tarihin kalbine, gücün doğası sorununu yerleştirmeyen herhangisi bir tarih yorumunu yok sayar ve her ikisi de onun akılcı şekilde açıklama girişimlerinden küçümsemeyle söz ederler. Maistre, Ansiklopedicilerin zeki yüzeysellikleri ve düzenli ancak boş kategorileriyle, tıpkı Tolstoy'un bir yüzyıl sonra onların torunlarına, bilimsel sosyolog ve tarihçilere yönelttiği tarzda dalga geçer. Her ikisi de yozlaşmamış sıradan insanların derin erdemine inanırlar, Maistre'in Rusların umutsuz barbarlığı, satılmışlığı ve cahilliği hakkında verdiği can yakıcı hüküm, eğer okumuşsa Tolstoy'un zevkine uygun olamazdı.

Maistre ve Tolstoy Batı dünyasının bir anlamda "çürümekte", hızlı bir gerilemenin içinde olduğunu düşünmüşlerdir. Bu, yüzyılın dönemecinde, Romalı Katolik karşı devrimcilerinin adeta icat ettikleri bir öğretiler ve Fransız devriminin, Hristiyan inancından özellikle de Roma Kilisesinden sapanlar için Tanrısal bir ceza olduğu fikri, görüşlerini oluşturmuştur. Bu sekülerizm suçlaması, özellikle ikinci sınıf gazeteciler ve onların akademisyen okuyucuları tarafından, Fransa'dan eğri yollarla Rusya ve Almanya'ya (Rusya'ya hem doğrudan hem de Almanya yoluyla) devrimci ayaklanmaların ulaşmasını engellemiş olanların, bunu övünç kaynağı yapıp her nasılsa hâlâ güç ve zafer yolunda olabilecekleri ve Batı'nın eski inancının çöküşüyle manevi ve siyasal olarak çabucak parçalanacağına inananların bulunduğu bir yere taşındı.

Kuşkusuz Tolstoy, görüşündeki bu öğeyi doğrudan Maistre'den olduğu kadar, Slavcılardan ve Rus şovenistlerden de türetti, ancak unutulmamalıdır ki, bu inanç istisnai olarak, bu sıkıcı ve aristokrat gözlemcilerde güçlüdür ve onların benzer, tuhaf görüşlerini yönetir. Her ikisi de, *aslında* istemeyerek de olsa söylenenin hakikatini itiraf ettiklerinde bile, mevcut yanılsamaları acımasızca eleştirmeleriyle çağdaşlarını ürkütmüş, inatçı şekilde karamsar düşünürlerdir. Maistre'nin fanatik şekilde Papacı ve yerleşmiş kurumları desteklemesi Tolstoy'un da ilk eserinde siyasal olmayıp, radikallik hakkında hiçbir kanıt gös-

termemesi gerçeğine karşın, her ikisi de karanlık biçimde nihilist olmuşlardır – 19. yüzyılın insani değerleri parmaklarının arasında ufalanıp gitmiştir. Her ikisi de, değerleri, kendi eğilimlerinin ve huylarının etkilerinden koruyan büyük ve zapt edilemez hakikatin içindeki kaçıışı olmayan ve yanıtlanamaz kuşkuculuktan bir kaçış aramışlardır: Maistre Kilise’de, Tolstoy yozlaşmamış insan kalbinde ve sade bir kardeş sevgisinde –ki bu Tolstoy’un nadiren göreceği bir durum, tüm be-timleyici beceriler vizyonunun onu terk etmesinden önceki idealdir– böylece genellikle sanatsal olmayan, resmi ve saf, kederli biçimde dokunaklı, kederli biçimde ikna edici olmayan ve belirgin biçimde kendi deneyiminden uzak şeyler yazar.

Ancak bu benzerlik çok fazla abartılmamalıdır: Maistre ve Tolstoy’un en büyük ve olası önemi savaşa ve çatışmaya atfettikleri doğrudur, ancak Maistre, tıpkı ondan sonra gelen Proudhon⁶⁵ gibi savaşı yüceltir ve savaşın gizemli ve Tanrısal olduğunu söyler, öte yandan Tolstoy nefret eder ve ilkesel olarak en ufak nedenlerini –tarihin meşhur ‘diferansiyel’i– yeterince bildiğimiz takdirde açıklanabilir olur. Maistre otoriteye inanır çünkü akıldışı bir güçtür, boyun eğme ihtiyacına, suçun kaçınılmazlığına ve soruşturma ile cezanın üstün önemine inanır. Celladı toplumun köşetaşı olarak görür ve Stendhal’in ona *bourreau* (celladın arkadaşı) demesi boşuna değildir, Lamennais ise, onun için iki gerçekliğin –suç ve ceza– var olduğunu söylemiştir –‘eserlerinin tümü darağacı üzerine yazılmıştır.’⁶⁶ Maistre’in dünya gö-

65 Tolstoy, Proudhon’u 1861’de, Proudhon’un *La Guerre et la paix* adlı eseri yayımladığı ve üç sene sonra da Rusça’ya çevrildiği yıl ziyaret etmiştir. Bu olgunun temelinde, Eikhenbaum, Proudhon’un Tolstoy’un romanı üzerindeki etkisini çıkarsamaya çalışır. Proudhon, Maistre’i savaşın kökenlerinin karanlık ve kutsal bir gizem olduğu bağlamında izler ve tüm eserinde karmaşık bir akıldışı-lık, püritenizm, çelişki aşkı ve genel bir Rousseauculuk vardır. Ancak bu nitelikler, Fransız radikal düşüncesinde yaygındır ve Tolstoy’un *Savaş ve Barış*’ında, başlığının dışında Proudhoncu bir şeye rastlamak zordur. Proudhon’un, bu dönemdeki her türden Rus entelektüellerine olan genel etkisinin boyutu elbette çok büyüktür; nitekim Dostoyevski’yi –ya da Maxim Gorki– Tolstoy’a bir bütün olarak bakan bir Proudhoncu olarak görmek için bir örnek oluşturmak kolay hatta daha kolaydır. Ancak bu, eleştirel yaratıcılık içinde boş bir alıştırmadan fazlası olmayacaktır; zira benzerlikler muğlak ve geneldir, öte yandan farklılıklar daha derin, daha fazla sayıda ve daha özgüldür.

66 Kontes de Senft’e 8 Ekim 1834 tarihli mektup: Félicité de Lamennais, *Correspondance générale*, der. Louis le Guillou (Paris, 1917-81), cilt 6, mektup 2338, s.307.

rüşü, canlı hayatın olağan hali olduğunu düşündüğü, organları birbirinden ayıran, şiddet ve kan ile öldürmek için öldüren vahşi yaratıkların dünyasıdır. Tolstoy böylesi bir dehşetten, suç ve sadizmden uzaktır⁶⁷ ve Albert Sorel ve Vogüé'nin izniyle, hiçbir anlamda gizemci değildir: Sorgulamaktan korkmaz ve şayet burnumuzun dibinde olduğu halde, onu garip ve uzak yerlerde aramakla kendimize eziyet etmezsek, basit yanıtın varolması gerektiğine inanır.

Maistre hiyerarşi ilkesini destekledi ve fedakâr bir aristokrasiye, kahramanlığa, itaate ve kitlelerin, onların toplumsal ve dinsel üstleri tarafından sıkı kontrolüne inandı. Dolayısıyla Rusya'daki eğitimin Cizvitlerin eline verilmesini savunmuştur, Cizvitler en azından önceki çağların önyargı ve batıl inançlarının –tarih ve deneyimin sınavını vermiş, ateizm, liberalizm ve düşünce özgürlüğünün– korkunç çürütücü etkilerini uzakta tutacak güçlü bir duvar oluşturma yetisine sahip inançları içinde barındırdığı için insanlığın en kutsal dili olan Latin dilini barbar İskitlere aşılarlar. Her şeyin ötesinde Tolstoy doğa bilimini ve seküler edebiyatı, onlara karşı tamamıyla telkin edilmemiş kişilerin elindeki tehlikeli metallere alışık olmayan herhangi bir toplumu, tehlikeli şekilde baştan çıkarıran ve sonunda da yok eden sert bir şarap olarak görmüştür.

Tüm hayatı boyunca Tolstoy, açık cehalete ve bilgi arzusunun yapay bastırılmasına karşı savaşımıştır. En sert sözcüklerini, 19. yüzyılın son çeyreğindeki Rus devlet adamlarına ve hukukçularına yöneltir, örneğin büyük Katolik gericiliğin bu deyişlerini belirgin şekilde uygulayan Pobedonostsev ve arkadaşları ile dalkavuklarına. *Savaş ve Barış*'ın yazarı açık şekilde Cizvitlerden nefret eder ve özellikle onların Aleksandr'ın devri sırasında üst tabaka kadınlarını dindarlaştırma başarılarından tiksindir – Pierre'in değersiz karısı Hélène'in hayatının son olayları, Maistre'in St. Petersburg aristokrasisinde bir misyoner gibi gerçekleştirdiği eylemler üzerine kurulmuş olabilir. Doğrusu, Cizvitle-

67 Tolstoy da milyonlarca insanın birbirini öldürdüğünü ve bunun 'fiziksel ve ahlâki olarak kötü olduğunu' bilerek söyler, çünkü 'bu gereklidir' ve 'böyle yaparak insanlar temel, zoolojik yasayı gerçekleştirmiş olurlar': *A.g.e.* (s.459 yukarıda, not 1), kol. 526. İşte Stendhal veya Rousseau'dan çok uzak Maistre budur.

rin Rusya'dan sürüldüklerini düşünmek için birçok neden vardır ve Maistre, müdahalesi İmparator tarafından çok açık ve çok başarılı olarak değerlendirilince üstü kapalı olarak geri çağrıldı.

Dolayısıyla, hiçbir şey, Tolstoy'u, bu karanlık havarisi ile, bu ce-
halet ve kölelik savunucusu ile çok fazla ortak yönü olduğunu söyle-
mesi kadar şaşırtıp rahatsız edemezdi. Ancak, toplumsal sorunlarla il-
gilenen tüm yazarlar arasında, Maistre'nin tonu Tolstoy'un-
kine neredeyse en fazla benzeyendir. Her ikisi de, toplumun akılcı yöntemlerle,
doğru yasaların tesis edilmesi ya da bilimsel bilginin yayılmasıyla geli-
şimine şeytani hatta kötümser bir inançsızlık beslerler. Her ikisi de her
moda açıklamadan, her toplumsal kocakarı buluşlarından özellikle de
toplumun düzen ve planlamasının bir takım insan yapımı formüllerle
yapılmasından aynı öfkeli alaycılıkla söz ederler. Maistre'de açıkça,
Tolstoy'da daha az belirgin olmak üzere, tüm uzmanlara, tüm teknik-
lere, toplumsal gelişim adına iyi niyetli ancak idealist kişiler tarafından
yapılan tüm seküler inanç ve gayrete sahip asil ruhlu uğraşlara karşı
derin kuşkucu tavır söz konusudur. Fikirlerle ilgilenen, soyut ilkelere
inanen kişiler için aynı tiksinti söz konusudur ve ikisi de Voltaire'in
doğasından derin şekilde etkilenmiş ve görüşlerini sert bir biçimde red-
detmişlerdir. Maistre, Rousseau'yu sahte bir peygamber olarak suçla-
mış, Tolstoy ise ona karşı daha muğlak bir tavır içinde olmuştur, an-
cak her ikisi de nihai olarak insan ruhunda gizlenmiş bir takım doğal
kaynakla ilgilenmişlerdir. Her şeyin ötesinde, her ikisi de bireysel siya-
sal özgürlüğü yani gayri-şahsi adalet sistemi tarafından garanti altına
alınan sivil hakları reddetmişlerdir. Maistre, siyasal veya ekonomik ya
da toplumsal, kültürel veya dinsel olsun, kişisel özgürlük adına her
tür türlü isteği, bencil bir disiplinsizlik ve budalaca bir boyun eğme olarak
görmüş ve sosyal kurumlara hayat, devamlılık ve sağlamlık verecek
yegane enerjiyi sağlayacak olan geleneği en karanlık akıldışı ve baskı-
cı biçimleriyle desteklemiştir; Tolstoy ise, nihai bir yeniden canlanma-
nın yalnızca içeriden gelebileceğine ve mahrem hayatın yalnızca insan
kitlelerinin dokunulmamış derinliklerinde hakiki olarak yaşandığına
inandığı için siyasal reformu reddetmiştir.

VI.

Ancak Tolstoy'un tarih yorumu ile Maistre'in fikirleri arasında çok daha büyük ve önemli bir benzerlik söz konusudur ve geçmişin bilgisini içeren temel ilke meselelerini ortaya çıkarır. Bu iki benzemez, aslında düşman *düşünürlerin* düşüncesindeki ortak en çarpıcı öğelerden biri olayların 'kaçınılmazlığı' ve 'ilerleyişi' ile olan ilgileridir. Tolstoy'da Maistre'de meydana gelenin, gerçek anlamda sayısız, tanımlanamaz bağlarla bağlı ve bölünmüş, anlaşılmaz, bulanık içinden çıkılmaz olaylar ağı ve boşluklar ile ani, görünür ya da görünmez devamsızlıklar olarak düşünürler. Bu tüm açık, mantıklı ve bilimsel yapıları, yani insan aklının tanımlanmış simetrik modellerini yumuşak, ince, boş, soyut ve yaşayan ya da yaşamış bir şeyin çözümleme ya da betimleme aracı olarak bütünüyle etkisiz görünmesini sağlayan bir gerçeklik görüşüdür. Maistre bunu, en azından bilginin insanüstü kaynaklarının yardımı –yani iman, vahiy, gelenek, her şeyin ötesinde büyük azizlerin ve Kilise'nin doktorlarının mistik görüşü, onların doğa biliminin, özgür eleştirinin ve seküler ruhun kaderinin bağlı olduğu, çözümlenemez özel bir gerçeklik anlamı– olmaksızın işleyen devasız, insanın gözlem ve muhakeme güçsüzlüğüne atfeder.

Yunanlıların en bilgeleri, büyük Romalılardan pek çokları ve onların ardından Ortaçağ'ın baskın rahip ve devlet adamları, der bize Maistre, bu iç görüye sahipti ve buradan güçleri, saygınlıkları ve başarıları doğdu. Bu ruhun doğal düşmanları, zekilik ve uzmanlıktır; dolaısıyla Roma dünyasında uzmanlara ve teknisyenlere – *Graeculus esuriens*– modern Aleksandr çağının –yani sert, ihtiyarlamış figürlerinin 'eski' ancak hatasız atalarına– korkunç 18. yüzyıl başlarında yırtıcı, alçak, sırtan Voltaire figürü ile, Tanrı'nın gerçek sözüne kör ve sağır kalan, kendilerini ve başkalarını yok eden sefil karalamacılar ve avukatlar takımına karşı haklı olarak duyulan bir küçümseme söz konusudur. Yalnızca Kilise 'iç' ritimleri, dünyanın 'derin' akımlarını, şeylerin sessiz ilerleyişini anlar; *non in commotione Dominus (efendisinin buyruğuna göre hareket etmemek)* bu, gürültülü demokratik manifestolarda değil veya anayasal formüllerin zırlıtısında ya da devrimci şid-

dette değil, ‘doğa’ yasası tarafından yönetilen sonsuz doğal düzen içeresindedir. Yalnızca onlar ruhsal kurtuluşun olduğu kadar seküler başarının da anahtarına sahiptirler. Her şeyi bilmek yalnızca Tanrı’ya ait bir özelliktir. Ancak yalnızca kendimizi, onun sözünü, onun yasalarını keşfetme ve itaat etmenin (oysa muhakeme, insanın keyfi kuralların yerini doldurma gayretidir) ilkel biçimleri olan, zamanla test edilmiş eski hurafelerde ve dürtülerde en alçak halleriyle mevcut bulunan teolojik veya metafizik ilkelerine kendimizi kaptırırsak bilgelik için umut duyabiliriz. Her ne kadar hiçbir uygulamalı veya bilimsel akıl gösterilmese de, ‘pratik’ bilgelik büyük ölçüde kaçınılmazın, dünya düzenimizde meydana gelemeyen ve tam tersi olarak şeylerin nasıl yapılmayacağını veya yapılmış olamayacağını; neden kontrol dışında bazı planların başarısızlıkla sonuçlanacağını bilgisidir. Bunu görmek adına sahip olunan ender yeteneğe biz ‘gerçeklik’ duygusu adını veriyoruz, bu neyin ne ile örtüştüğü, neyin neyle varolamayacağı duygusudur ve birçok ismi vardır: İçgörü, bilgelik, pratik deha, geçmiş duygusu, yaşam ve insan kişiliği anlayışı.

Tolstoy’un görüşü, yalnızca anlama ve olayları belirleme yönündeki abartılı iddialarımızın akılsızlığına gerekçe olarak, bunu özel yani doğaüstü bilgisi olmadan budala ve din dışı çabalarımızdan değil, geniş sayıdaki ilişkiler yani olayları belirleyen en küçük nedenlerin bilinmezliğinden kaynaklandığı görüşü dışında çok farklı değildir.

Şayet nedensel ağı, sonsuz çeşitliliğinde tanımaya başlarsak, yüceltme ve yermeye, övünmek veya pişman olmaya ya da insanları kahraman veya kötü olarak değerlendirmeye son vermeli, kaçınılmaz zorunluluğa alçakgönüllülükle boyun eğmeliyiz. Ancak bundan daha fazla bir şey söylememek Tolstoy’un inançlarını karikatürize etmek anlamına gelir. Tüm hakikatlerin bilimin içinde olduğu, maddi nedenlerin bilgisi içinde ve az sayıda delile dayanan sonuçlara vararak, bu anlamda daha cahil olmayan, fakat en azından daha mütevazı iddialarda bulunan köylüler ve vahşilerle karşılaştırarak kendimizi gülünç duruma düşürdüğümüz gerçeği Tolstoy’un örtük öğretisi *Savaş ve Barış*’ta yer alır. Ancak *Savaş ve Barış* veya *Anna Karenina* ya da Tols-

toy'un yaşamının bu dönemine ait hiçbir eserinin altında yatan dünya görüşü bu değildi. Kutuzov bilgedir ve örneğin zamane Drubetskoy veya Bilibin kadar zeki değildir ve Alman askeri uzmanları gibi soyut kahramanlarının veya dogmalarının bir kurbanı değildir. O, onlara benzemez ve onlardan daha bilgedir, bu onlardan daha fazla gerçeklik biliyor olmasından ya da parmaklarının ucunda danışmanlarından ya da düşmanlarından –Pfuel veya Paulucci'den ya da Berthier veya Napoli Kralı'ndan– daha fazla sayıda, olayların 'küçük nedenlerine' sahip olduğundan böyle değildir. Karataev Pierre'e ışık tutar, oysa Farmasonlar bunu yapmamıştır, bu Moskova localarının sahip olduğu bilimsel bilgiden daha üstün bir ilgiye sahip olduğu için böyle değildir. Prens Andrey Austerlitz'in savaş alanında yaralı yatarken, Levin sahalarındaki işi sırasında bir tecrübe yaşar, ancak her iki durumda da, sıradan anlamda taze olguların veya yeni yasaların keşfi söz konusu olmamıştır. Aksine, insanın olgu birikimi ne kadar artarsa, Aleksandr'ın çevresindeki reformcu grubun da gösterdiği gibi etkinliği o denli anlamsız, başarısızlığı da o denli umutsuz olur. Onlar ve onlar gibi insanlar Faustçu çaresizlikten budalalık (Almanlar ve askeri uzmanlar ile genelde uzmanlar gibi) ve kendini beğenmişlik (Napolyon gibi) veya havailikle (Oblonsky gibi) yahut kalpsizlikle (Karenin gibi) kurtarılmıştır.

Peki Pierre'in, Prens Andrey'in, Levin'in keşfettiği nedir ? Neyi arıyorlar ve merkezi ile hayatlarını dönüştüren deneyimin çözdüğü tinsel krizin doruğu nedir? Bu, Pierre, Levin ve geri kalanının keşfetmiş olduklarını iddia edebilecekleri, Laplace'ın her şeyi bilen gözlemcisinin bildiği olgu ve yasalar bütününe ne kadar azının sindirilmiş şekilde gerçekleştiği veya Sokratik bilgisizliğin basit bir kabulü değildir. Anlam, karşıt kutupta olan yeni, yaşamlarımızı yöneten, demir yasaların daha kesin bir farkındalığıyla, Diderot ya da La Mettrie gibi büyük maddecilerin ya da Turgenev'in *Babalar ve Oğulları*'nın, 'nihilist' kozmolojisiinde, bir makine ya da bir fabrika olarak doğa vizyonunda ya da şairlerin, mistiklerin ve metafizikçilerin çağlar boyu tanık oldukları, yaşamın ifade edilemez tekliliğinin aşkın anlamında değildir. Bununla birlikte, *bir şey* algılandı; bir vizyon ya da en azından bir bakış, bir anlamda

açıklayan ve uzlaşan vahiy anı, neyin varolduğu ve ne olduğunun aydınlatılmasını haklılaştırır. Peki bunlar neden oluşur? Tolstoy bunu bize çok sözle anlatmaz, zira bunu yapmaya koyulduğu zaman (daha sonraki, örtük olarak didaktik eserlerinde), öğretisi aynı biçimde kalmaz. Ancak *Savaş ve Barış*'ın hiçbir okuru, ona söylenenden bütünüyle habersiz olamaz. Ve yalnızca Kutuzov veya Karatev sahnelerinde ya da diğer yarı teolojik veya yarı metafizik pasajlarda değil, hatta örneğin hikâyede Pierre, Nataşa, Nikolay Rostov ve Prenses Marie'nin, kurulu günlük rutinleriyle yeni, sağlam ve gösterişsiz hayatlarına demirlenmiş gösterildikleri son sözün felsefi olmayan bölümünde de bu böyledir. Biz burada, romanın kahramanlarının –‘iyi insanların’– on yıldan fazladır yaşadıkları fırtına ve acılardan sonra, belirli bir anlayış üzerine kurululu bir tür barış başardıklarını görmek istedik. Ancak neyin anlayışı? Boyun eğme gereği, ancak neye? Yalnızca Tanrı'nın iradesine değil (1860 ve 1870'lerde, büyük romanların yazılışı sırasında değil) veya bilimlerin ‘demir yasaları’⁶⁸na hiç değil, şeylerin sürekli ilişkilerine ve yalnızca hakikat ve adaletin, bir tür doğal –Aristotelesçi– bilgiyle bulunduğu insan yaşamının evrensel dokusuna boyun eğmek.

Bunu gerçekleştirmek, her şeyin ötesinde, insan iradesi ve aklının ne yapabileceğini veya yapamayacağını kavramaktır. Bu nasıl bilinebilir? Bu özel bir araştırma ve keşif ile değil, zorunlu olarak örtük veya bilinçli değil, ancak insan yaşamı ve deneyiminin bazı genel özelliklerinin bilinmesiyle mümkün olabilir. Ve bunların en önemlisi ve etkili olanı, yüzeyi derinliklerden ayıran kesin çizgidir. Bir yanda hem fiziksel hem psikolojik, hem ‘dışsal’ hem ‘içsel’, hem kamusal hem özel, her ne kadar fizik dışındaki alanlarda pek az ilerleme kaydetse de, bilimlerin ele aldığı, algılanabilir, betimlenebilir, çözümlenebilir veri; diğer yanda deneyimin yapısını, bizi ve tüm tecrübe ettiklerimizin kurulu olduğu, yani düşünce, eylem ve duygu alışkanlıklarımıza giren, hislerimiz, umutlarımız, dileklerimiz, konuşma, inanma, tepki gösterme biçimlerimizin anlaşılacağı çerçeveyi ‘içeren’ ve belirleyen düzen. His-

68 *De l'esprit des lois*'nın açılış cümlesinde Montesquieu tarafından kullanılmış anlamıyla.

sedebilir varlıklar olan biz, kısmen parçalarını keşfedip, sınıflandırıp, akılcı, bilimsel, planlanmış yöntemlerle harekete geçeceğimiz bir dünyada yaşıyoruz, ancak kısmen de (Tolstoy ve Maistre ve onlarla birlikte birçok düşünür bunun daha büyük bir kısım olduğunu söyler) kaçınılmaz olarak kendimizin bir parçası olduğunu sandığımız dışarıdan gözlemlediğimiz, gözleyemediğimiz, tanımlayamadığımız, ölçemediğimiz ve yönlendirmeye çalıştığımız, tüm deneyimimize mahrem şekilde girdiğine göre, bütünüyle farkında olamadığımız derecede; akış dışında tüm olduğumuz ve bilimsel tarafsızlıkla tıpkı bir nesne gibi gözlemlediğimiz bir ortama dalar ve batırız. İçinde bulunduğumuz ortam sürekli kategorilerimizi, hakikat ve yalan, gerçeklik ve görünüm, iyi ve kötü, merkez ve çevre, nesnel ve öznel, güzel ve çirkin, hareket ve hareketsizlik, geçmiş, şimdiki zaman ve gelecek zaman ile ‘bir ve birçok’ ölçülerimizi belirler. Dolayısıyla ne bunlar, ne de başka herhangi diğer kategoriler veya kavramlar ona uygulanabilir, zira bu kategorileri, bu kavramları, nihai çerçeveyi, birlikte işlerlik kazandığımız varsayımları içeren bütün için muğlak bir isimdir.

Ne var ki, her ne kadar ortamı onun dışında olanaksız bir yerden çözümleyemesek de (zira ‘dışarı’ yoktur) bazı insanlar, betimleyemeseler de, kendilerinin ve başkalarının yaşamlarının ‘su altında’ kalan kısımlarının dokusunun ve yorumunun, her tarafa yayılan ortamın varlığını (yaşam akışı) yok sayan ve haklı olarak yüzeysel şekilde adlandırılan veya ona bilimsel, metafizik gibi yalnızca yüzeyin üzerindeki nesnelere, deneyimimizin görece bilinçli, yönlendirilebilir kısmına uyarlanan araçlara uygulamaya çalışan ve böylelikle kuramlarında saçmalık, uygulamada küçük düşürücü başarısızlıklar meydana getirenlerin aksine, gayet iyi farkındadır. Bilgelik, tıpkı tüm deneyimimizin özelliklerini gösteren zaman veya mekânın nüfuzuna izin vermek gibi, içinde eylediğimiz değişmez ortama izin verme, az çok bilinçli biçimde, ‘kaçınılmaz eğilimleri’, ‘ölçülemezler’i ve ‘şeylerin oluş biçimleri’ni indirgeme becerisidir. Bu bilimsel bilgi değil, yerleştirdiğimiz koşulların genel hatlarına duyulan özel bir duyarlılıktır; bu ne değiştirelebilen ne de bütünüyle betimlenebilen veya hesaplanabilen bazı süre-

li koşul veya etmenlerle çatışmadan yaşama yetisi; bilim kurallarının ilkesel olarak uygulanmadığı köylülerde ve diğer ‘basit’ halkta olduğu söylenen ‘eski bilgelik’ gibi tahmini kurallarla yönlendirme becerisidir. İşte bu ifade edilemez kozmik yönlenme, ‘gerçeğin anlamı’, yaşamının ‘bilgisi’dir.

Bazen Tolstoy, uygulamada olmasa da, ilkesel olarak her şeyin içine girip fethedebileceğinden söz eder ve şayet bunu başarırsa bizim, varolan her şeyin nedenini bilmemiz ve özgür olmayıp en bilgenin her şeyi bilebileceği gibi bütünüyle bağımlı olduğumuzu bilmemiz gerektiğini söyler. Maistre’e göre de, bilginler, üstün teknikleriyle bizim bildiğimizden fazlasını bilmezler, tüm bildikleri, hâlâ bir anlamda bilimlerin konusu olan ‘olgular’dır. St. Thomas kesinlik ve belirginlikle, Newton’dan daha fazla şey biliyordu, ancak bildiği şey aynı türden değildi. Doğa bilimlerinin veya teolojinin hakikati bulma yetilerine olan bu sahte bağlılığa rağmen, bu ilanlar sadece biçimsel olarak yer aldı ve çok farklı bir inanç, Maistre ve Tolstoy’un pozitif öğretilerinde ifade buldu. Aquinas, Maistre tarafından, d’Alembert ya da Monge’den daha iyi bir matematikçi olduğu için övülmedi. Ya da Tolstoy’a göre, Kutuzov’un erdemi, onun, Pfuel ya da Paulucci’dan daha bilimsel ve daha iyi bir kuramcı olmasında yatmaz. Bu büyük adamlar daha bilgili değil, daha bilgilerdi. Onları usta yapan, onların tümdengelimsel ya da tümevarımsal muhakemeleri değildi; vizyonları daha derin olup, diğerlerinin göremediği bir şeyleri görüyorlardı. Dünyanın nasıl ilerlediğini, neyin neyle ilerlediği ve nelerin asla bir araya getirilemeyeceğini görüyorlardı; neyin olup neyin olamayacağını; insanların ne amaçla nasıl yaşadıklarını, neler yapıp acı çektiklerini ve nasıl ve neden davrandıkları ve davranmaları gerektiği ile neden başka türlü davranmadıklarını görürlerdi. Bir anlamda bu ‘görme’ evren hakkında yeni bilgi sağlamaz. Bu ölçülemez olanla ölçülür olan arasındaki karşılıklı etkinin, genelde nesnelerin ‘biçimi’nin veya bilimsel determinizmin talep ettiği doğa yasalarından çıkarsanamayan ya da onlar bağlamında formüle edilmeyen özel bir durum ya da kişiliğin farkındalığıdır. Bilim adamlarının ele alabildikleri ve ele aldıkları bu yasalar ne kapsarsa

kapsasın, bu ‘bilgelik’ gerektirmez ve bilimin haklarını, üstün ‘bilgelik’ yüzünden inkâr etmek, bilimsel alanın nedensiz bir işgali ve kategorilerin birbirine karışmasıdır. En azından Tolstoy, fiziğin faydasını kendi alanında inkâr etme boyutuna varmaz, ancak bu alanın, bilimin elinin yetismeyeceğiyle –hayatın alttaki denetlenemez oranı yüksek olduğundan hiçbir bilim tarafından sınıflandırılmaz, betimlenemez ve öngörülemez toplumsal, ahlâki, siyasal, ruhani dünyalar– ile karşılaştırıldığında önemsiz olduğunu düşünür. Bu bakış açısı, bu dünyaların doğası ve yapısını meydana çıkaran salt geçici bir yedek, bilimsel teknikler yetersiz olduğunda, idareten başvurulacak yöntemdir ve görevi tamamen farklıdır: Hiçbir bilimin yapmayı iddia edemediğini yapar; gerçeği taklidinden, değerliyi değersizden, yapılabileni veya taşınabileni yapılamayandan ayırır. Ve bunu, bildirileri için akılcı temeller sunmaktan yapar, zira ‘akılcı’ ve ‘akıldışı’ terimleri anlamlarını ve kullanımlarını onunla –ve ondan kurtularak– kazanmış terimlerdir ve tam tersi değildir. Bu anlayışın verisi, nihai toprak, çevre, atmosfer, bağlam, tüm düşünce ve eylemlerimizin oldukları kaçınılmaz hallerinde hissedildiği, değerlendirildiği, yargılandığı (en anlamlı benzetmeyi kullanmak gerekirse) ortam nedir?

Bu, çerçevenin –olayların hareketinin veya özelliklerin değişen kalıpların– ‘amansız’, evrensel, nüfuz eden, tarafımızdan değiştirilemeyen, gücümüzün dışında (bilimsel bilginin ilerlemesinin doğaya karşı verdiği savaş anlamında), yani Tolstoy’un determinizminin ve gerçekçiliğinin, kötümserliğinin ve onun (ve Maistre’in) bilim ve dünyevi sağduyunun akla yerleştirdiği inanca duyduğu küçümsemenin kökeninde yatan bir şey olarak anlamıdır. ‘Oradadır’ –çerçeve, her şeyin temeli– ve yalnız bilge adam bunu hissedebilir/anlamlandırabilir; Pierre bunu el yordamıyla bulur; Kutuzov bunu iliklerinde hissederek; Karataev onunla hemfikirdir. Tolstoy’un tüm kahramanları, en azından aralıklı olarak bu çerçeveyi kavramayı başarmaktadırlar – ve tüm geleneksel bilimsel, tarihsel, ‘sağduyunun’ düşüncesiz açıklamaları son derece içi boş, iddialı ve utanç verici biçimde yanlış görünmektedir.

Tolstoy’un kendisi de hakikatin ‘burada’ değil –gözlem ve ay-

rımcılığa açık yerlerde, zamanımızın en büyük ustası olduğu mikroskopik algı ve analizin gücü dışında değil– ‘orada’ olduğunu biliyordur. Ancak onunla yüz yüze karşılaşmamıştı; zira bütüne dair bir vizyonu yoktu, bir kirpi olmaktan uzak olarak bir kirpi değildi ve gördüğü tek değil, ancak daima sürekli artan bir titizlikle, tüm verimli bireyselliği içinde, saplantılı, kaçınılmaz, yozlaşmaz, onu çıldırtan nüfuz edici açıklığıyla, çoktu.

VII.

Biz, anlayabileceğimizden daha geniş bir şemanın parçalarıyız. Bu şemayı, dışsal nesneleri ya da diğer insanların kişiliklerini, varlıklarının bulunduğu tarihsel akıştan veya Tolstoy’a göre, profesyonel tarihçilerin pek az önem verdiği iç yüzü anlaşılmamış, “altta kalan” kısımlarından soyutlayarak betimlenebileceği şekilde betimleyemeyiz. Zira, biz bu bütünün içinde ve onun sayesinde yaşar ve onunla barış yaptığımız ölçüde bilge oluruz. Böyle yapmadığımız sürece (şayet Aeschylus ve Eyüp Kitabı’na güveneceksek, yalnızca acı çektikten sonra) boşuna protesto eder ve acı çekeriz ve pazarlıkta (Napolyon’un da yaptığı gibi) kendimizi acınacak budalalar haline getiririz. İşte bu çevredeki akım, Tolstoy ve Maistre’nin düşüncesinde ortak olan, deneyim birliği vizyonu, tarihin anlamı, gerçekliğin hakiki bilgisi ve bilge kişinin (ya da azize) nakledilemez bilgeliğine olan inançtır. Gerçekçilikleri benzer bir türdendir: Romantikliğin, duyguculuğun ve saldırgan “bilimselciğin” olduğu kadar tarihsiciliğin doğal düşmanı. Amaçları, az bilineni ya da yapıları, ilkesel olarak bir gün, doğa bilimleri ya da metafizik veya tarihsel bilimlerin bilgisindeki ilerlemelerle, ya da geçmişe dönüş ya da başka yöntemlerle bilinebilecek ya da yapılacak olanın sınırsız okyanusundan ayırmak değildir. Kurmaya çalıştıkları bilgi ve gücümüzün sonsuz sınırlarıdır ve bu sınırları ilkesel olarak insanlar tarafından bilinemeyecek ve değiştirilemeyecek şekilde ayırmaktır. Maistre’ye göre kaderimiz, ilk günahıta, aslında insan, ölümlü, yanılabilir, kötü ve boş olmamızda yatar ve tüm ampirik bilgimiz (Kilise’nin öğretilerine karşıt olarak) hata ve sabit fikirli olmamızla zehirlenmiştir.

Tolstoy'a göre, tüm bilgimiz zorunlu olarak ampiriktir –başka türlü değil– ancak bu bizi hiçbir zaman hakiki bir anlamaya değil, keyfi olarak soyutlanmış bilgi kırıntılarına götürür. Ancak bunu (hor gördüğü İdealist okulun tüm metafizikçilerini olduğu kadar) değersiz ve peşinden gitmeye değer elle tutulur türden üstün bir anlayış olmadıkça anlaşılamaz bulur.

Bazen Tolstoy, bu anlayışın ne olduğunu söyleyecek gibi olur: Bize der ki bir insan eylemi hakkında ne kadar fazla şey bilirsek, bize kaçınılmaz olarak o kadar belirlenmiş görünür. Neden? Çünkü ilişkili koşulları ve öncelleri ne kadar fazla bilirsek, çeşitli durumları düşünmekte ve onlar olmadan oluşmuş olabilecekleri de tahmin etmekte o kadar zorlanacağız. Ve, hayal gücümüzde doğru bildiklerimizi ortadan kaldırdıkça, bu yalnızca zor değil olanaksız olur. Tolstoy'un anlamı muğlak değildir. Biz neyse oyuz ve özellikleri olan, belirli bir fiziksel, psikolojik, toplumsal durumda yaşıyoruz. Düşündüklerimiz, hissettiklerimiz, yaptıklarımız, şimdiki zaman, geçmiş ya da gelecekte olası seçenekleri algılama yetisi dahil, durum tarafından koşullanmaktadır. Hayal gücümüz ve hesaplama yetimiz, geçmiş farklı olsaydı, ne olmuş olabileceğini düşünme gücümüz doğal sınırlarına ulaşır, yani yeterliğimizin seçeneklerini –‘olmuş olabilirdiler’– hesaplamadaki güçsüzlük ve (Tolstoy'un iddiasının mantıksal uzantısını da ekleyebiliriz) düşüncelerimiz ve meydana geldikleri terimler yani simgelerin kendilerinin oldukları gibi oldukları ve dünyanın gerçek yapısı tarafından belirlendikleri gerçeğinden meydana gelen sınırlar. İmgelerimiz ve kavram güçlerimiz, dünyamızın bazı özellikler taşıdığı olgusuyla sınırlıdır: Daha farklı bir dünya (ampirik olarak) algılanabilir değildir, bazı zihinler diğerlerinden daha fazla hayal gücüne sahiptir, ancak tümü bir yerlerde durur.

Dünya bir sistem ve bir ağıdır: İnsanların özgür olduğunu düşünmek, onların geçmiş bir zamanda davrandıklarından başka bir tarzda davranmaya yetkin olduklarını, bu gerçekleşmemiş olasılıklardan hangi sonuçların doğabileceğini ve dünyanın, şu anki halinden hangi yönlerle farklılaşabileceğini düşündürmektir. Bunu yapay, tamamen tümdengelsel sistemler örneğinde yapmak yeterince zordur, örneğin değişimlerin sayısal olarak bir sonu olduğu ve bizim tarafımızdan yapay

biçimde ayarlanmış biçimiyle, tür olarak açık olduğundan kombinasyonların hesaplanabilir olduğu satranç oyunu gibi. Ancak şayet bu yöntemi gerçek dünyanın muğlak ve zengin dokusuna uygular ve şu ya da bu gerçekleşmemiş planın yahut yapılmamış eylemin –ve onun sonraki olaylar üzerindeki etkisi– içerdiklerini, bu nedensel yasaların ve olasılıkların bilgisine dayanarak hesaplamaya çalışırsanız, ayırdığınız “en küçük” nedenlerin sayısının o kadar büyüdüğünü, her birinin çıldırtıcı sonuçlarını “çıkarsama” görevinin de o kadar dehşet verici olduğunu düşünürsünüz. Zira sonuçların her biri, sonu olan ve keyfi olarak seçilmiş kavramlar ve kurallar bütünü olarak tanımlanmayan satrancın aksine, olay ve neslelerin(şeylerin) sayılamaz bütünüünün kalanının tümünü etkiler. Ve şayet, ister gerçek hayatta olsun ister satrançta, temel fikirleri –mekânın devamlılığı, zamanın bölünürlüğü vb.– kurcalamaya başlarsanız, singelerin işlemediği bir evreye varırsınız ve düşünceleriniz karmaşıklaşır ve etkisizleşir. Sonuç olarak, olgular ve onların bağlantıları hakkındaki bilginiz ne kadar tam olursa, seçenekleri algılamamız o kadar güç, dünyayı algıladığımız ve betimlediğimiz terimler –veya kategoriler– ne kadar açık ve kesin olursa, dünyamızın yapısı o kadar sabit, görünen eylemler de o kadar az özgür olur. Hem hayal gücünün hem de nihai olarak düşüncenin bu sınırlarını bilmek, dünyanın amansız birleştirici modeliyle karşı karşıya kalmak, kimliğimizi onunla gerçekleştirmek, ona boyun eğmek ve hakikat ve barış yolunu bulmak demektir. Bu ne sadece doğulu kadercilik, ne Rusya’daki Tolstoy neslinin devrimci nihilistlerinin hayran olduğu, Büchner, Vogt ya da Moleschott gibi zamanın meşhur Alman maddecilerinin mekanikçi determinizmi ne de mistik aydınlatma yahut bütünleşme özlemi değildir. Bu titiz biçimde ampirik, akılcı, sabit fikirli ve gerçekçidir. Ancak duygusal ilişkisi, bir kirpi gibi görme niyeti olan bir tilkinin tarafında monistik bir hayat vizyonu için tutkulu bir arzudur.

Bu, fark edilir şekilde Maistre’nin iddialarına yakındır: Tarihin, Tanrı’nın, insan elleriyle yapılmamış ve onların yıkamayacağı ilahi kurumlar ve hizmetkarlar aracılığıyla konuşan sesi olan taleplerine bir onay tavrı geliştirmeliyiz. Tanrı’nın hakiki sözüne, şeylerin, somut durumlarda, özel hayatlarımızı ya da kamu siyasalarını nasıl yöneteceği konusunda iyimser liberalizmin eleştirmeni tarafından bize söylenenin “gidişatına” kendimizi uydurmalıyız ama gidişatın bize söylenmesini bekleyemeyiz. Tolstoy’un ve Maistre’nin dili, ters eyleme uyar-

lanmıştır. Tolstoy, dehasının en yüksek noktasına, çözümlemede, keskin şekilde tanımlamakta, farkları ortaya koymakta, somut örnekleri soyutlamakta, her bireyin kalbini delip geçmekte ulaşır, benzer biçimde, Maistre karşıtlarının saçmalıklarını onlara kabul ettirip halka teşhir etmekle parlak başarılarla imza atmıştır. Tolstoy ve Maistre, deneyim çeşitliliklerinin keskin gözlemcileridir: Onlar hakkında yapılan her yanıltıcı açıklama girişiminde, hemen meydana çıkarıp, vahşi biçimde alay ederler. Her ikisi de bütün hakikatin, evrenin tüm içerdiklerinin birbirleriyle olan korelasyonunun nihai temelinin, ifade edemedikleri sinoptik bir vızıyonda bulunduğunu bilirler.

Prenses Marie'nin evliliğinin bir kabul olduğu, Prens Andrey'in tüm hayatı boyunca bu acının peşinden koştuğu ve Pierre'in öğrendiği şey neydi? Augustine gibi, Tolstoy yalnızca ne olmadığını söyleyebilir. Dehası dehşet şekilde yıkıcıdır. Amacına yalnızca, yanlış işaretleri teşhir ederek ulaşmaya kalkışabilir; yanlış ortadan kaldırarak hakikati soyutlar. Bir başka deyişle tilkilerin en açık, ancak zorunlu olarak kısıtlı vızıyonuna karşılık gelen açık ve analitik dilde söylenebilecek her şeyi söyler. Musa gibi, Vaat Edilmiş Toprakların sınırlarında durmalıdır; bu olmadan yolculuğu anlamsızdır; ancak oraya giremez; varolduğunu bilir ve bize kimsenin söylemediği gibi, buranın ne olmadığını söyler– her şeyin ötesinde, sanatın, bilimin veya medeniyetin ya da akılcı eleştirelliğin başaramayacağı bir şey.

Aynı şekilde Joseph de Maistre de böyledir. O, tepkinin Voltaire'idir. İnanç çağlarından bu yana, her yeni öğreti, gaddar bir güç ve kötülük ile parçalara ayrılmıştır. Hak iddia edenlerin foyaları ortaya çıkmış ve birer birer yere indirilmişlerdir. Liberal ve insani öğretilere karşı olan silah deposu bir araya getirilmiş olanların en etkilisidir. Ancak taht sahipsiz kalır, pozitif öğreti hiç de ikna edici değildir. Maistre Ortaçağ için iç çeker, ancak daha sonra, çocuksu anlamsızlıkla suçladığı göçmen arkadaşları tarafından önerilen Fransız Devrimi'nin feshi için planlar söz konusudur – sanki meydana gelmiş ve bizi değiştirmiş olanın telafi edilemez biçimde hiç olmamış gibi gösterme girişimi. Devrimi tersine çevirmek, diye yazmıştır, sanki birinin Cenevre Gölü'nün

suyunu bir şarap mahzenine doldurarak suyunu boşaltmaya çağır-maktır.

Onun ve bir tür geri görüşe inananların arasında bir akrabalık yoktur – Wackenroder, Görres ve Cobbett’ten G. K. Chesterton, Slavofiller ve “Distributistler” ve Pre-Raphaelistes ve diğer nostaljik romantiklere kadar yeni Ortaçağcılar. Zira tıpkı Tolstoy’un da yapmış olduğu gibi, tam tersine inanmıştır: Şimdiki zamanın ‘amansız’ gücüne ve toplu biçimde temel kategorilerimizi belirleyen koşulların toplamından kurtulmaktaki beceriksizliğimize – ki bu, hiçbir zaman bütünüle betimlemeyeceğimiz veya hızlı bir farkındalıkla öğrenemeyeceğimiz bir düzen.

Bu rakip türdeki bilgiler arasındaki çekişme –yani yöntemsel sorgudan kaynaklanan bilgi ve ‘gerçekliğin anlamı’nda, ‘bilgelik’te yatan bilgi– çok eskidir. Ve her ikisinin de iddiaların genel olarak bir geçerlilikleri olduğu kabul edilmiştir: En sert çarpışmalar, topraklar arasındaki sınırları belirten kesin hatla ilişkilidir. Bilimsel olmayan bilgi hakkında büyük iddialarda bulunanlar, rakipleri tarafından akıldışılık, cehalet taraftarlığı, keyfi inkârla, duyguların veya kör önyargının, doğrulanabilir hakikatin güvenilir kamusal ölçülerin tarafında olmakla suçlanmışlardır. Bilimin hırslı savunucuları, saçma iddialarda bulunmak, imkânsız vaat ederek ve yanlış tarifler çıkartmakla suçlanmıştır. Hesaplanamaz olanı hesaplanmış gibi yapmamak, her şeyin ölçülebilir ve değiştirilebilir olduğu dünyanın dışında bir Arşimet noktası varmış gibi yapmamak kuşkusuz daha doğrudur; her bağlamda en uygun, en iyi sonuçları veren yöntemleri kullanmak, baştan çıkarılmaya karşı koymak ve her şeyin ötesinde soyutlanabilir, sınıflandırılabilir ve nesnel inceleme yeteneği ile ölçüm ve yönlendirme yeteneğini, dünyamızın, fazla tanıdık olan en sürekli, müsait, kaçınılmaz, içten biçimde mevcut özelliklerinden ayırt etmek daha doğrudur; böylece, bizimle çok fazla birlikte olan, ‘amansız’ baskı nadir olarak hissedilir, güçlülük fark edilir ve akla uygun biçimde perspektifte gözlemlenemez ve bir inceleme nesnesi olamaz.

Pascal, Blake, Rousseau, Schelling, Goethe, Coleridge, Chateaubriand ve Carlyle’in ve kalbin nedenlerinden, insanların ahlâki ve ruhani

doğasından, yücelik ve derinlikten, şair ve peygamberlerin ‘derin’ içgörüsünden, anlamının özel türlerinden, dünyayı manevi biçimde kavrayıştan veya onunla aynı fikirde olmaktan söz edenlerin düşüncesine nüfuz etmiş ayrım budur. Bu ayrım, Tolstoy ve Maistre’de aittir. Tolstoy her şeyin suçunu ampirik nedenler konusundaki cehaletimize, Maistre de Thomist mantığın ve Katolik Kilisenin teolojisinin terk edilmesine atar. Ancak bu açıkça belirtilmiş iddialar, aslında bu iki büyük eleştirmenin söylediğinin tonu ve içeriği tarafından yalanlanmıştır. Her ikisi de, ‘iç’ ve ‘dış’, yalnızca bilim ve aklın ışınlarıyla aydınlanmış ‘yüzey ile ‘derinlikler’ –‘insanlar tarafından sürülen gerçek yaşam’– arasındaki karşıtlığın önemini defalarca vurgulamışlardır. Maistre’e göre, ki daha sonra Barrès’e göre, hakiki bilgi –bilgelik– *toprak ve ölümler*’in ortaklığında yatar (bunun Thomist mantıkla ne ilgisi var?) yaşayan ve ölü, henüz doğmamış ve yaşadıkları toprak arasındaki bağlarla yaratılmış büyük değişmez hareket ve belki de, ayrı ayrı tarzlarında Burke ve Taine’in ve birçok taklitçilerinin ifade etmeye çalıştıkları bu ya da buna yakın bir şeydir.

Tolstoy’a gelince, ona göre böyle bir mistik muhafazakârlık özel olarak nefret uyandırıcıdır, zira ona göre bu, yanıt gibi görkemli güzel söz söyleme sanatının bulutu içinde gizlenmiş temel soruyu yenden sorarak ondan kaçmaktır. Ne var ki o da sonunda, Kutuzov ve Pierre tarafından güçlükle fark edilmiş, Rusya’nın tüm genişliği içinde, ne yapılıp ne yapamayacağı veya nerede ve ne zaman acı çektiği görüşünü bize sunmuştur – ki tüm bunları Napolyon ve (pek çok şey bilen fakat konuyla ilgili bir şey bilmeyen) danışmanları fark etmemişlerdir ve böylece (her ne kadar tarih, bilim ve en küçük nedenler hakkındaki bilgileri Kutuz ve Pierre’den fazla olsa da) beklenildiği gibi kaderlerine mahkum olmuşlardır. Maistre’nin, geçmişin büyük Hıristiyan askerlerinin üstün bilimine söylediği övgü dolu şarkılar, Tolstoy’un bilimsel cehaletimize yaktığı ağıtlar, aslında savundukları şeyin doğası hakkında kimseyi yanıltmamalıdır. Onların savundukları, ‘derin akımlar’ın, aslında kendilerinin doğrudan deneyimle elde ettikleri değil, ikna edildikleri ve bir tuzak ve aldanmadan ibaret bilimin araçlarıyla öğrendikleri *raisons de coeur* (kalbin mantığı) farkındalığıdır.

Derin farklılıklarının ve birbirlerine olan şiddetli karşıtlığa rağmen Tolstoy'un kuşkucu gerçekçiliği ve Maistre'nin dogmatik otoriterciliği kan kardeşleridir. Zira her iki anlayış da, içinde tüm sorunların çözüldüğü, tüm şüphelerin yatıştığı, barış ve anlayışın nihayet başarıldığı tek, sakin vizyona olan kederli inanıştan kaynaklanmaktadır. Bu vizyondan yoksun biçimde, çok farklı ve aslında genelde uyumsuz durumlarından, onun muhtemel tüm rakipleri ve eleştirmenlerini ortadan kaldırmaya dek tüm muhteşem kaynaklarını adanmışlardır. Savaştkıları soyut olasılıklar özdeş değildi. Kendilerini buldukları ve güçlerini hayat boyu sürecek bir yıkım görevine adamalarına yol açan insan halidir, onları, öldükleri güne kadar savaştkılarının bilincinde oldukları bir savaşta tuhaf ancak yanılmaz müttefikler kılan şey ortak düşmanları ve mizaçları arasındaki büyük benzerliktir.

VIII.

Biri, tüm insanların kardeş olduğunu söyleyen İncil havarisi, diğeri şiddet iddialarının, fedakârlığın ve sonsuz acının savunucusu olarak birbirine karşı Tolstoy ve Maistre, aynı trajik çelişkiden kaçmaktaki beceriksizlikle birleşmişlerdir: Her ikisi de doğaları gereği birer açık gözlü tilki, kaçınılmaz olarak, saf, *de facto* farklılıkların ve dünyayı karmaşıktıran güçlerin farkında, pek çok kurnaz araç ve yüzeysel olanın, kaosunun gizlemeye çalıştığı birleştirici sistemler, inançlar ve bilimlerle aldatılamayan gözlemcilerdir. Her ikisi de uyumlu bir evren aramıştır, ancak her yerde, iyi biçimde gizlenmiş olsa da hiçbir hile girişiminin saklayamayacağı savaş ve düzensizlik bulmuşlardır ve son çaresizlik durumunda her ikisinin de ancak özel olarak Tolstoy'un cömertçe sahip olduğu eleştirelilik silahlarını, bölünmez bir şekilde sade aklın araçları tarafından saldırıya uğramayacak derecede normal zihinsel süreçten uzak olan tek büyük bir vizyonun lehine ortadan kaldırmayı ve dolayısıyla da barış ve kurtuluşa giden bir yolu önermişlerdir.

Maistre ılımlı bir liberal olarak başlamış ve kendi Papacı Katoliklik çeşitliliğinin ıssız kalesinden yeni 19. yüzyıl dünyasını püskürterek son vermiştir. Tolstoy, tüm bilgisi, tüm yetenekleri, tüm eğilimle-

riyle çelişen bir insan yaşamı ve tarih görüşüyle başlamıştır ve sonuç olarak bir yazar ya da bir insan olarak nadiren onu uygulama anlamında benimsemiş olduğu söylenir. Geç yaşında, insanlar ve olaylar hakkında inandığı ile inandığını düşündüğü veya inanması gerektiği arasındaki apaçık çelişkinin, bir yandan gerçek sorular oldukça farklıyken sonunda sanki bu türden olgusal soruların temel meseleler olmadığı yalnızca amaçsız, kötü giden bir yaşamın önemsiz uğraşlarıymış gibi davranarak çözmeye çalıştığı bir yaşam biçimine geçmiştir. Ancak bunun bir faydası yoktu: İlham perisi kandırılmazdı. Tolstoy insanlar arasındaki en az yapay kişiydi: Aşağıdaki koyu derinlikleri sorgulamak için karşı konulmaz biçimde yüzeyin altına sürüklenmedikçe çoğunluğa katılamaz ve gördüğünü görmekten ve kuşku duymaktan kendini alıkoyamazdı. Gözlerini kapayabilir ancak bunu yaptığını unutmazdı; yalnız olan hakkındaki korkutucu, yıkıcı duygusu, tıpkı öncekilere yaptığı gibi, aldanmaya yönelik bu son çabasını boşa çıkarmıştır. Tolstoy acı içinde, entelektüel yanılmazlığının ve sürekli bir ahlâki hata duygusunun yükü altında öldü; olan ve olması gereken arasındaki çatışmayı ne uzlaştıracı ne de uzlaşılmaz bırakanların en büyüğü olarak.

Tolstoy'un gerçeklik duygusu sonuna kadar, zihninin dünyayı parçaladığı parçaların arasından inşa edebileceği ahlâki bir ideal ile uyuşabilecek kadar harap ediciydi ve akıl ve iradenin tüm büyük gücünü bu olgunun hayat boyu inkârına adanmıştır. Aynı zamanda hem mantıksızca gururlu ve kendinden nefret eden, her şeyi bilen ve her şeyden kuşku duyan, şiddetli biçimde tutkulu, kendini küçük gören, acı çeken ve önyargısız, tapınılacak bir aile, sadık arkadaşlar, medeni bir dünyanın hayranlığı tarafından çevrelenmiş ancak neredeyse bütünüyle soyutlanmış olarak, büyük yazarların en trajik olanı, Colonus'ta kendini bilmez bir şekilde gezinen çaresiz ihtiyar bir adamdır.

7

Romantiklik İradesinin Tanrılaştırılması Bir İdeal Dünya Söylencesine Karşı Başkaldırı

I.

Düşünceler Tarihi görece yeni bir bilgi alanıdır; birçok akademik çevre bu alana hâlâ bir miktar şüpheyle bakmaktadır. Yine de, bu disiplin ilginç olgular ortaya koymuştur. En çarpıcılarından biri, bildik kavram ve kategorilerimizden bazılarının, en azından Batı dünyasındaki zaman-dizimidir (kronolojisi). Aralarından kimilerinin ne kadar yakın zamanlarda doğmuş olduğunu şaşırarak keşfediyoruz: İçimizin derinliklerinden kaynaklandığını sandığımız tutumlardan kimileri, atalarımıza ne denli garip gelirdi. Bunu söylerken, onların bilmedikleri özgül bilimsel ve teknolojik keşif ve icatlara dayanan düşünceleri ya da maddenin niteliği hakkındaki yeni varsayımları veya bize zaman ve mekân içinde uzak toplumların tarihini yahut maddî evrenin evrimini ya da kendi davranışlarımızın kaynaklarını ve yeterince incelenmemiş bilinçaltı ve akıldışı etkenlerin onlarda oynadığı rolü kastetmiyorum. Anlatmak istediğim, hem daha yaygın hem de özgül nedenlere kolayca izlenemeyecek şeyler: En azından Batı uygarlığında geniş ölçüde kabul edilen, bilinçli olarak izlenen dünyevî değerler, idealler, hedefler.

Örneğin, bugün hiç kimse genel olarak çeşitliliğin tekbiçimliliğe

yeğ olduğu varsayımına şaşmaz –monotonluk, tekbiçimlilik kötülenen sözcüklerdir– ya da kişilik niteliklerine dönecek olursak, dürüstlük ve içtenlik, söz konusu inançların ya da ilkelerin doğruluğundan veya geçerliğinden bağımsız olarak hayran olunan özelliklerdir; sıcak yürekli idealizm, soğuk gerçekçilik kadar iş başarmaya yatkın olmasa bile, daha soyludur; ya da bu erdemler fazla ileriye götürülebilir ve tehlikeli sonuçlara yol açabilir olduğu halde vb. hoşgörü hoşgörüsüzlükten iyidir. Fakat bu kabuller benimseneli uzun zaman olmamıştır; Bir’in iyi, Çok’un –farklılığın– kötü olduğu, çünkü doğrunun tek, ancak yanlışların birçok olduğu pek eskidir, Platon geleneğine kadar gitmektedir. İnsan tiplerinin birbirlerinden farklı olduğunu ve dolayısıyla toplumsal düzenlemelerde esneklik gerektiğini düşünen Aristoteles bile esef etmeden, ama herhangi bir onay işareti de vermeden, bunu bir hakikat olarak kabul etmektedir. Çok az istisna ile bu görüş klasik dünya da ve Ortaçağ’da egemen görünmektedir ve diyelim 16. yüzyıla değin ciddi bir biçimde sorgulanmamıştır.

Yine, örneğin 16. yüzyılda hangi Katolik şöyle derdi ki: “Reformcuların sapkınlıklarından nefret ediyorum, fakat o nefretlik görüşlerini benimsemelerinde ve uygulamalarında ve onlar uğruna kendilerini feda etmelerinde gösterdikleri içtenlik ve dürüstlükten derinliğine etkileniyorum.” Tam tersine, [Katoliğin gözünde] –Müslüman, Yahudi, tanrıtanımaz– bu gibi sapkınlar ya da inançsızlar içtenliklerinin derin olduğu ölçüde daha tehlikelidir, ruhları lânetlenmeye sürüklemeleri daha çok olasılık taşır, daha büyük bir acımasızlıkla ortadan kaldırılmalıdırlar, çünkü sapkınlık –yani insanın amaçları hakkında yanlış inançlar– hiç kuşkusuz, toplum sağlığı için ikiyüzlülükten ya da riyakârlıktan daha tehlikeli bir zehirdir, onlar hiç değilse hakiki öğretiye açıkça saldırmazlar. Sadece hakikat önemlidir; yanlış bir dava için can vermek kötüdür ya da acınılası bir şeydir.

Öyleyse, bu konuda 16. ya da 17. yüzyıllar kadar geç bir tarihte bile egemen olan görüşlerle çağdaş liberal tutumlar arasında ortak bir alan yoktur. Eski dünyada yahut Ortaçağlarda, yaşam ya da düşünce farklılığının erdemlerinden kim söz etmiştir ki? Fakat Auguste Com-

te gibi modern bir yazar, biz matematikte görüş özgürlüğüne izin vermezken niçin ahlâk ve siyasette buna izin verdiğimizi sorunca, sorunun kendisi J.S.Mill'i ve diğer liberalleri şoke etmişti. Böyle olmakla birlikte, modern liberal kültürün bir parçasını oluşturan (ve günümüzde daha eski bir görüşe dönmüş olanlarca hem sağdan hem soldan saldırıya uğratılan) bu inançların çoğu görece yenidir ve inandırıcılıklarını Batı düşüncesinin merkez geleneğine karşı derin ve köktenci bir başkaldırıdan almaktadırlar. Bana, 18. yüzyılın ikinci üçte birinde, başlıca Almanya'da gelişmiş gibi gelen bu başkaldırı, eski, geleneksel (yerleşik) egemen düzenin temellerini sarsmış ve Avrupa düşünüş ve uygulamalarını toptan ve beklenmedik bir biçimde etkilemiştir. Bu belki de, Reformasyondan beri Avrupa bilincindeki en büyük kaymadır ve kökenlerinin, kıvrım kıvrım çemberler çizen yollardan ona ulaştığı izlenebilir.

II.

Bağışlanmaz aşırılıkta bir basitleştirme ve genelleme yapmama izin verilirse, Batı'da Platon'dan (belki de Pythagoras'tan) beri düşünsel geleceğin sorgulanmayan üç dogmaya dayandığını söyleyebilirim:

(a) Bütün gerçek soruların tek bir doğru yanıtı vardır, bütün ötekiler hakikatten sapmalardır, dolayısıyla yanlıştır; bu ilke kuram ya da gözlem sorunları için geçerli olduğu gibi, davranış ve duygu sorunları için de geçerlidir – olgular için olduğu kadar değerler için de;

(b) Bu gibi soruların doğru yanıtları ilkece bilinebilir;

(c) Bu doğru yanıtlar birbirleriyle çatışamazlar, çünkü doğru bir önerme bir başkasıyla bağdaşmazlık edemez; hep birlikte bu yanıtlar uyumlu bir bütün oluştururlar: Kimilerine göre, bunlar her bir ögesinin mantıkça ötekileri içerdiği ve kendisinin de bütün ötekiler tarafından içerildiği bir mantıksal sistem meydana getirirler; başkalarına göreyse, aralarındaki ilişki parçaların bütünle ilişkisi-dur yahut en azından her bir öge bütün ötekilerle tam bir bağdaşabilirlik halindedir.

Bu, çoğunluğu gizli hakikatlere götüren kesin/doğru yolun ne olduğu hakkında, elbette, geniş anlaşmazlıklar çıkmıştır. Bazıları bunların

kutsal metinlerde bulunduğunu ya da o metinlerin –bir Kilisenin öğreti ve geleneğiyle esinlenen rahip toplulukları, peygamber ve biliciler gibi– uygun uzmanlarca yapılan yorumları aracılığıyla bunlara erişilebileceğine inanmışlardır (hâlâ da inanmaktadırlar). Kimileriye başka türden uzmanlara iman etmişlerdir: Filozoflara, bilginlere, şu ya da bu türden ayrıcalıklı gözlemcilere – bunlar belki özel bir ruhsal eğitimden geçmiş insanlardır yahut şehirlerin yozlaştırmasından ve karmaşıklaştırmasından uzak kalmış basit insanlardır; köylüler, çocuklar, “halk” gibi ruhları saf olan varlıklar. Yine, daha başkaları, bu hakikatlere zihinleri ukâlâ dümbeleklikleriyle ya da kasıtlı yalancılarla bulandırılmamış olan herkesin erişebileceğini öğretmişlerdir. Bu gerçeklere erişme yollarına gelince, kimileri doğaya başvurmaktadır, kimileriye vahiye; kimileri akla, başkaları inanca ya da sezgiye yahut gözleme veya tümdengelim ve tümevarım kullanan disiplinlere, varsayım ve deneyimlere vb.

En ünlü kuşkucular bile bunların bir bölümünü kabul etmişlerdir: Yunanlı sofistler doğayla kültürü ayırmamış ve yasa ve göreneklerin çeşitliliğinin koşulların, çevrelerin, mizaçların farkından ileri geldiğine inanmışlardı. Fakat onlar bile sonul insan amaçlarının her yerde aynı olduğuna, çünkü bütün insanların doğal gereksinimleri karşılamaya çalıştıklarına, güvenlik, barış, mutluluk ve adalet istediklerine inanıyorlardı. Bütün göreceliklerine karşın ne Montesquieu ne de Hume bunu yadsımışlardır; bunlardan ilkinin özgürlük ve adalet gibi mutlak ilkelere inanması, ötekininse doğaya ve göreneğe bel bağlaması onları da benzer sonuçlara götürmüştür. Ahlâkçılar, antropologlar, görecelikçiler, faydacılar, Marxistler – bunların hepsi, insanı insan kılan ortak deneyimler ve ortak amaçlar olduğunu varsayarlar; bu gibi standartlardan keskin bir sapma sapıklığa ya da zihin bozukluğuna yahut deliliğe kanıttır.

Yine, bu hakikatlerin hangi koşullar altında keşfedilebileceği konusunda da görüşler farklılaşmaktadır: Kimileri ilk günahattan ötürü ya da doğuştan yeteneksizlik yahut doğal engeller nedeniyle, insanların her sorunun yanıtını hiçbir zaman bilemeyeceğini veya herhangi birinin yanıtının tamamını bilemeyeceğini düşünmüşlerdir; kimileriye

Cennetten kovulma öncesinde ya da Tufandan yahut insanların başına gelen herhangi bir başka felâketten önce – Babil kulesinin yapılması ya da ilkel sermaye birikimi ve ondan kaynaklanan sınıf savaşı yahut özgün uyumu bozan başka bir şey öncesinde yetkin bilginin olduğunu düşünmüşlerdir. Başkaları ise ilerlemeye inanmışlardır: Altın çağın geçmişte değil gelecekte olduğuna; daha başkaları insanların sonlu olduklarına, bu dünyada yetkinsizliğe ve hataya mahkûm olduklarına, fakat mezar ötesi bir yaşamda hakikati öğreneceklerine ya da meleklerin bunu bilebileceklerine veya yalnızca Tanrının kendisinin bildiğine inanmışlardır. Bu farklar derin ayrılıklara ve yıkıcı savaşımlara yol açmıştır, çünkü söz konusu olan, ebedî kurtuluştan daha küçük bir şey değildi. Fakat anlaşılmayan tarafların hiçbirinin yadsımadığı, bu temel sorunların ilkece yanıtlanabilir olduğu ve insan yetkinsizliği kavramı ancak yetkin yaşama erişememe olarak kavranabileceğine göre, doğru yanıtlar uyarınca oluşturulacak bir yaşamın ideal toplumu, altın çağı meydana getirecekti. Cennetten kovulmuş durumumuzda, hakikatin nelerden oluştuğunu bilmiyorsak bile, onun uyarınca yaşadığımız parçaları bir parçalı bilmece gibi bir araya getirilebilirse, pratiğe tercüme edilince yetkin yaşamı meydana getireceğini biliriz. Sorular ilkece yanıtlanamaz olsaydı, ya da aynı sorunun birden çok yanıtı eşit ölçüde doğru olsaydı yahut daha kötüsü, doğru yanıtlardan bazılarının birbirleriyle bağdaşmazlığı ortaya çıksaydı, değerler çatışsaydı ve ilkece bile uzlaştırılamasaydı, bu böyle olmazdı. Fakat bu, evrenin sonunda akıldışı nitelikte olması anlamına gelirdi ki, akıl ve akılla barış içinde yaşamak isteyen inanç, bu sonucu yadsıma edemezdi.

Bildiğimiz bütün ütopyalar, bütün insanlar için her zaman ve her yerde nesnellikle doğru amaçların keşfedilebilirliğine ve uyum içinde bulunduğu dayanamaktadır. Bu dediğim, Platon'un *Devlet*'inden ve *Yasalar*'ından, Zenon'un anarşist dünya topluluğundan ve Iambulus'un *Güneş Kenti*'nden Thomas More, Campanella, Bacon, Harrington ve Fénelon'un ütopyalarına kadar her ideal şehir için geçerlidir. Mably ve Morelly'nin komünist toplumları, Saint-Simon'un Devlet kapitalizmi, Fourier'nin Phalanstere'leri, Owen ve Godwin'in, Cabot,

William Morris ve Çernişevski'nin, Bellamy, Herzka ve diğerlerinin (19. yüzyılda bunların bir kıtlığı yoktur) çeşitli anarşizm ve kolektivizm bileşimleri Batı'da sözünü ettiğim toplumsal iyimserliğin üç sütununa dayanır. İnsanların temel sorunları –*massimi problemi*– önünde sonunda bütün tarih boyunca aynıdır; bunlar ilkece çözülebilir niteliktedir ve söz konusu çözümler uyumlu bir bütün oluştururlar. İnsanın, niteliklerini doğru yöntemin gösterebileceği sürekli çıkarları vardır. Bu çıkarlar insanların gerçekte izledikleri ya da izlediklerini sandıkları hedeflerden farklı olabilir – bu fark ruhsal ya da düşünsel körlükten ya da tembellikten yahut kendi çıkarlarının peşinden koşan ve önce sersemelerin sonra da kendilerinin gözlerine toprak atan –krallar, rahipler, maceracılar, her çeşidinden iktidar meraklıları gibi– alçakların vicdansızca bir şeyler tezgâhlamalarından ileri gelebilir. Bu gibi aldanmalar, –geleneksel hiyerarşiler, işbölümü, kapitalist sistem türünden– toplumsal düzenlemelerin yıkıcı etkisinden de yahut kişilik-dışı etkenlerin, doğal güçlerin ya da insan doğasının istenmeyen sonuçlarından kaynaklanabilir; oysa bunlara karşı direnilebilir ve bunlar yok edilebilirler.

İnsanın gerçek çıkarları bir kez açıkça saptanınca, onların gerektirdiği şeyler doğru ahlâk yönelişlerine dayalı toplumsal düzenlemelerle karşılanabilir; bu düzenlemeler teknik ilerlemelerden yararlanabilecekleri gibi, terkedilmiş bir cennet olan insanlığın erken günlerinin saf yalınlığına dönmek için yahut gelecekte erişilecek bir altın çağ uğruna onları yadsıyabilirler de. Bacon'dan günümüze kadar düşünürler, zamanı geldiğinde ister Tanrının iradesiyle ister insan çabası sonucu, toptan bir çözüm olması gerektiği konusunda bir kesinlikten esinlenmişlerdir; bu çözüm akıl-dışılığın, adaletsizliğin ve sefaletin hükümranlılığını sona erdirecek, insanı özgür kılacaktır, insan artık kendi denetiminin dışındaki vahşi doğanın ya da kendi bilisizlik yahut sersemlik ya da kötülüğünün sonuçları olan güçlerin bir oyuncağı olmaktan çıkacaktır; insan işlerinin bu bahar dönemi, doğadan ve insandan kaynaklanan engellerin üstesinden gelince başlayacak ve o zaman insanlar birbirleriyle dövüşmeyi bırakacak, güçlerini birleştirecek ve (Epikuros'tan Marx'a kadar büyük materyalist düşünürlerin savundukları

üzere) doğayı kendi ihtiyaçlarına uyarlamak için yahut (Stoacıların ve çağdaş çevrecilerin öğütledikleri gibi) ihtiyaçlarını doğaya uyarlamak için işbirliği edeceklerdir. Bu, Bacon'dan Condorcet'ye, Komünist Manifesto'dan çağdaş teknokratlara, komünistlere, anarşistlere, almasıık toplum arayanlara kadar yayılan devrimci ve düzeltimci iyimserliğin birçok çeşidinin ortak alanıdır.

Sorel'in sözcüğü kullandığı anlamda bu büyük söylence (mit), 18. yüzyılın sonlarına doğru ilk kez Almanya'da *Sturm und Drang* adıyla tanınan bir hareket tarafından saldırıya uğradı; sonra da çok çeşitli romantikliğin, milliyetçiliğin, dışavurumculuğun, duyguculuğun, iradeciliğin ve bugün herkesin bildiği hem sağdan hem de soldan birçok çağdaş akıl-dışılık biçimlerinin saldırılarına. 19. yüzyılın kâhinleri birçok öndeyilerde bulunmuşlardı –*Krisen, Kriege, Katastrophen*'in, savaşların ve soykırımların ardından uluslararası kartellerin, gerek sosyalist gerekse kapitalist kolektivist rejimlerin, askerî-endüstriyel komplekslerin, bilimci seçkinlerin egemenliği– fakat bildiğim kadarıyla, hiçbirisi, 20. yüzyılın son üçte birinde milliyetçiliğin, bireylerin ya da sınıfların iradesinin taçlanması, aklın ve düzenin ruhun hapishaneleri diye yadsınmasının yayılarak bütün dünyaya egemen olacağını kestirememişti. Bu nasıl başladı?

III.

18. yüzyılda, duygusallık, içebakış ve duyguların kutlanması, akılcı görüşlerin ve tutarlı düşünsel sistemlere saygı gösterilmesinin yerini aldığını söylemek âdet olmuştur. Bunun tanıklıkları İngiliz burjuva romanı, *comédie larmoyante*, Rousseau ve izleyicilerinin öz-vahiye bağımlılıkları, kendi kendilerine acımaları ve onun zeki, ama ahlâkça boş ve yoz Paris aydınlarına saldırılarıydı; bunlar tanrı-tanımazlıkları ve hesaplı faydacılıklarıyla sapkınlaşmamış insan yüreğinin sevgi ve özgür ifade etme ihtiyacını hesaba katmıyorlardı. Böylelikle, çağın içi-boş sahte-klasizmi açığa vuruluyor ve dizginsiz duyguculuğun kapısı açılıyordu. Bu düşüncede doğru bir şeyler vardı; fakat bir yanda Rousseau, tıpkı aşağıladığı kişilerin yaptığı gibi doğa ile akı özdeş tutu-

yor ve salt akıl-dışı “tutku”yu lânetliyordu, ama öte yandan duygular insan ilişkilerinden ve güzel sanatlardan hiçbir zaman eksik olmuyordu. Kutsal Kitap, Homeros, Yunan tragedya yazarları, Catullus, Vergilius, Dante, Fransız klasik trajedisi alabildiğine duygu yüklüdür. Avrupa sanatının merkez geleneğinde ihmal edilen ya da bastırılanlar insan yüreği ya da insan doğası değildi; fakat bu, biçim ve yapı kaygısının sürekli olarak çekilmesine engel olmamış, akılcılıkla temellendirilmeye çalışılan kurallar üstünde ısrar edilmiştir. Felsefe ve siyasette olduğu gibi güzel sanatlarda da yüzyıllar boyu nesnel ölçütlere bilinçli bir çekim olmuştur; bunların en aşırısı, ezeli prototipler öğretisi idi: Uyarlarınca hem yaşam ve düşüncenin, hem kuram ve pratiğin yargılandığı değişmez Platoncu ya da Hristiyan kalıplar. Eski ve Orta çağlar ve Renaissance dünyalarını 18. yüzyılın Büyük Üslubu’yla birleştiren *mimesis* (öykünme/taklit) estetik öğretisi, çalışmaya katılması ya da “öykünülmesi” gereken evrensel ilkelerin ve ezeli kalıpların varolduğunu varsaymaktadır. Bu anlayışı (hiç değilde geçici olarak) deviren başkaldırı, sadece çürümüş biçimciliğe ve soğuk ukalâliğe yönelmiş değildi – çok daha ileri gitmiş, çünkü evrensel hakikatlerin gerçekliğini yadsımıştır: İnsan aklının ve imgeleminin en soylu yapıtlarını temsil etme savlarını haklı göstermek istiyorlarsa, bilgi ve yaratının, öğrenim, sanat ve yaşamın içlerine almayı öğrenmeleri gereken ezeli biçimlerin gerçekliğini yadsımıştır. Bilimsel ve deneysel (ampirik) yöntemlerin yükselmesi –Whitehead’in bir keresinde “maddenin başkaldırısı” dediği şey– ancak bir dizi biçimin yerine bir başka dizi biçimi koymuştu; dinbilimin yahut Aristoteles metafiziğinin sağladığı *a priori* belit (aksiyom) ve yasalara inancı sarsmış ve onların yerine, ampirik deneyimin, özellikle de Bacon’un programını gerçekleştirmek için gösterişli bir biçimde arttırılmış bir yetenekle doğanın ve doğal varlıklar olarak insanların geleceğini öngörme ve denetleme gücünün desteklediği yasa ve kuralları geçirmiştir.

“Maddenin başkaldırısı” genel olarak yasa ve kurallara karşı bir ayaklanma değildi, eski ideallere –aklın, mutluluk ve bilginin egemenliğine– de karşı değildi. Tersine, matematiğin ve ondan hareketle

insan düşüncesinin başka alanlarına yapılan benzetmelerin, bilgi yoluyla kurtuluşa erişileceği inancının egemenliği, hiçbir zaman Aydınlanma'da olduğu kadar güçlü olmamıştır. Fakat 18. yüzyılın sonuyla ondokuzuncunun başlarına gelindiğinde, genel olarak kural ve biçimlere karşı şiddetli bir aşağılama gösterildiğini görüyoruz – bu onları her nerelere götürecekse oralara doğru, grupların, hareketlerin, bireylerin kendilerini ifade etme özgürlükleri için tutkulu taleplerdir. Alman üniversitelerindeki, çağın romantik akımlarına kapılan idealist öğrenciler, mutluluk, güvenlik ya da bilimsel bilgi, siyasal ve ekonomik istikrar ve toplumsal barış gibi hedeflere hiç aldırıyor, hatta bu gibi şeylere aşağılayarak bakıyorlardı. Yeni felsefenin izleyicileri için acı çekmek haz duymaktan daha soyluydu; başarısızlık, miskinlik ve fırsatçılık içeren ve ancak bir kimsenin dürüstlüğüne, bağımsızlığına, iç ışığına, derunî öngörüsüne (vizyonuna) ihanet etme pahasına erişilebilen dünyevî başarıya yeğdi. Onların inandıklarına bakılırsa, hakikati taşıyanlar akılsız çoğunluklar değil, azınlıklar, özellikle de inançları uğruna acı çekenlerdi; herhangi dava uğruna olursa olsun şehitlik kutsaldı; içtenlik, sahicilik ve duygu yoğunluğu, hepsinden önemlisi de –uylaşımlara, Kilise ve Devletin ve bayağı toplumun baskıcı güçlerine, kötücüllüğe, ticarîliğe ve lâkaydiye– karşı çıkma: Bütün bunlar, aşağı görülen efendiler ve köleler dünyasında başarısızlığa mahkûm olsalar bile, belki de o yüzden kutsal değerlerdi; dövüşmek, gerekirse de ölmek yiğitçeydi, doğrudu ve şerefliydi; oysa uzlaşmak ve sağ-kalmak korkaklık ve ihanetti.

Bu insanlar akla karşı duyguyu savunuyor değillerdi, insan ruhunun bir başka yetisinden yanaydılar: Her türlü yaşam ve eylemin, yiğitliğin ve fedakârlığın, gerek bireysel gerekse ortaklaşa soyluluk ve idealizmin kaynağı olan mağrur, engel tanımayan, boyun-eğmez insan iradesinin. Eğer onun uygulanması acı çekmeye neden olursa, çatışmaya yol açarsa, tedirginliklerden uzak, uyumlu bir yaşamla ya da sanatsal yetkinliğe erişilmesiyle, yaşamın bütünlüğü savaşının kaldırdığı toz toprak ve çıkardığı gürültüden uzak, sâkin bir yaşayışla bağdaşamazsa; Prometheus'un Olympos tanrılarına başkaldırışı, onu sonsuza ka-

dar işkence görmeye mahkûm etmişse, Olympos'a ve kahrolsun, ancak özgür, bağımsız iradeyi, dizginsiz imgelemi, nereden isterse oradan esen esinlenmenin vahşi rüzgârını zincire vurma pahasına satın alınabilecek yetkinlik görüşüdür. Bağımsızlık, bireylerin ve grupların ve ulusların karşı çıkışları, hedeflerin evrensel oldukları için değil, benim oldukları ya da benim halkımın, benim kültürümün oldukları için peşlerinden koşulması – bu eğilim Alman romantikleri arasında bile bir azınlığın, Avrupa'nın geri kalanında ise daha da küçük bir kesimin yankıladığı dünya görüşüydü; yine de, onlar kendi dönemlerine ve bizim çağımıza damgalarını vurdular. 19. yüzyılda onların etkisinde başışık kalmış hiçbir büyük sanatçı, hiçbir ulus önderi yoktu. Şimdi de, bunun Fransız Devriminden önceki yıllarda olan bazı köklerine döneyim.

IV.

Disiplinsiz coşkuya, duygusal kargaşaya, *Schwaermerei*'a –yani belirsiz, odaklanmamış sıcaklık ve özleme– Kant'tan daha fazla karşı duran hiçbir düşünür yoktur. Bilimsel bir öncü olarak, Kant kendisine haklı olarak çağın en büyük başarısı diye gördüğü doğa bilimleri yöntemlerinin akılcı bir açıklamasını ve haklılaştırmasını ortaya çıkarmak hedefini koymuştu. Böyle olmakla birlikte, ahlâk felsefesinde Pandora'nın kutusunun kapağını açmış oldu ve kendisinin de tam bir dürüstlük ve tutarlılıkla onları ilk reddeden ve lânetleyenler arasında yer aldığı eğilimleri serbest bıraktı. Her Alman ortaokul öğrencisinin eskiden bildiği gibi, herhangi bir eylemin ahlâk değerinin, onu eyleyen tarafından özgürce seçilmiş olmasından kaynaklandığını ileri sürdü: Bir kimse kendisinin denetleyemeyeceği ve denetlemediği, ister maddî zorlama gibi dışsal, ister içgüdüler ya da arzular ve tutkular gibi içsel nedenlerin etkisi altında bir eylemde bulunuyorsa, o zaman bu eylemin sonuçları iyi ya da kötü, insanlar için yararlı ya da zararlı her ne olursa olsun herhangi bir ahlâk değeri yoktur, çünkü o eylem özgürce seçilmiş değildir, sadece mekanik nedenlerin bir sonucudur, doğada bir olaydır, bir hayvan ya da bitkinin davranışı nasıl etik terimlerle değerlendiremezse o da öyledir. Eğer doğada hüküm süren –ve bütün do-

ğa biliminin dayandığı– belirlenimcilik, bir insan etmenin (aktörün) eylemlerini belirlemekten, o zaman o kimse gerçek bir etmen değildir, çünkü eylemde bulunmak seçenekler arasında özgür seçim yapabilmek demektir ve o durumda özgür irade aldatıcı bir hayal olmak zorundadır. Kant irade özgürlüğünün hayal değil gerçek olduğuna emindir. Bu nedenledir ki, insanın özerkliği –akılcılıkla seçilmiş amaçlara özgürce bağlanma yeteneği– üstünde o kadar aşırı ısrar etmektedir. Kant bize, benliğin “doğal zorunlulukların üstüne yükseltilmesi” gerektiğini söylüyor; çünkü insanlar da maddî dünyayı yöneten yasaların egemenliği altında olurlarsa “özgürlük kurtarılamaz” ve özgürlük olmayınca da ahlâk olmaz.¹

Kant insanı insan yapan şeyin, insan bedeninin maddî yad-erkliliğine (heteronomisine) karşılık ahlâkça özerkliği (otonomisi) olduğunda tekrar tekrar ısrar etmektedir – çünkü bedeni kendi iç benliğinden kaynaklanmayan doğal yasalarla yönetilmektedir. Hiç kuşkusuz, bu öğretisi her türlü sayınmayı, her türlü gururu bağımsızlığa dayandıran Rousseau’ya çok şeyler borçludur. Başkası tarafından belirlenmek (manipüle edilmek) köleleştirilme. Bir kimsenin bir başkasının lütfuna dayandığı bir dünya, bir ucunda buyurganlık, tenezzül ve patronluk, öbür ucunda ise zellilik, uşaklık, ikiyüzlülük ve kinlenme bulunan bir efendiler ve köleler dünyasıdır. Rousseau, hiç kimse doğa yasalarına esef etmediği, yalnızca kötü iradeyi suçladığı için, sadece başka insanlara bağımlılığın alçaltıcı olduğunu varsayarken, Almanlar daha ileri gitmişlerdir. Kant için insan-dışı doğaya tam bağımlılık –yad-erklilik– seçme, özgürlük, ahlâkla bağdaşmazdı. Bu, doğaya karşı yeni bir tutumu sergilemektedir ya da hiç değilse ona karşı eski Hristiyan antagonizminin canlanması. Aydınlanmanın düşünürleri ve Renaissance’taki öncelleri (yalıtılmış durumdaki adçılık-karşıtı antinomian – gizemciler dışında) doğaya tanrısal bir uyum ya da büyük bir organik yahut sanatsal birlik veya tanrısal bir saatçinin yarattığı incelikli bir mekanizma olarak bakma eğiliminde olmuşlardır, ya da yaratılmamış ve

1 Critique of Pure Reason, A466/B494; A536/B564.

ezelî bir şey, ama her zaman insanların ancak kaybolmaları pahasına ayrılacakları bir model olarak. İnsanın baş gereksinimi, dış dünyayı ve kendisini ve şeylerin düzeninde kendi işgal ettiği yeri anlamaktır: Bunu kavrarsa, doğasının ihtiyaçlarıyla uyuşmayacak amaçlar peşinde koşmayacaktır; bu gibi amaçlar ancak kendisinin, öteki insanlarla ya da dış dünyayla ilişkisinin yanlış anlaşılmasından ortaya çıkabilir. Bu söylediğim, gerek Renaissance'ta gerek sonrasında, akılçılar için de deneyci/görgücüler için de, Hristiyan doğacıları için de paganlar ve tanrıtanımazlar için de, Pico ve Marsilio Ficino için de, Locke ve Spinoza, Leibniz ve Gassendi için de eşit ölçüde doğrudur. Onlara göre Tanrı doğanın Tanrısıdır; doğa ise Augustinus ya da Calvin için olduğu gibi ruhla çatışma halinde, bir baştan-çıkarma/iğva ve yozlaştırma kaynağı değildir. Bu dünya görüşü en açık anlatımına 18. yüzyıl Fransız filozoflarının yazılarında kavuşmuştur: Doğanın ve bilimlerin dostları, Helvétius ve Holbach, d'Alembert ve Condorcet için insan, hayvanlar, bitkiler ve cansız dünya gibi, gözlem ve deneyimle, ölçme ve doğrulama ile kurulan aynı nedensel madde ve biyoloji yasalarına tâbidir, insanlar söz konusu olunca bunlara psikoloji ve ekonomi yasaları da katılmaktadır. Ölümsüz ruh, kişisel bir Tanrı, irade özgürlüğü onların gözünde metafizik yapıtlar ve aldanmalardır. Ama Kant için öyle değildir.

Fransa'ya ve Fransız materyalizmine karşı Alman başkaldırısının düşünsel olduğu kadar toplumsal kökleri de vardır. 18. yüzyılın ilk yarısında ve ondan önce yüzyılı aşkın bir süre, hatta Otuz Yıl Savaşı'nın yıkımından önce, Almanya'nın Batı'nın büyük rönesansındaki payı küçüktü – Reformasyondan sonraki kültürel başarıları da, 15. ve 16. yüzyılda İtalyanlarınkilerle, Shakespeare ve Cervantes çağında İspanyol ve İngilizlerininkilerle, 17. yüzyılda Hollanda'nınkilerle karşılaştırılmaz; en az benzediği de Fransa'dır, tek rakipleri İngiltere ve Hollanda olmak üzere, 17. yüzyıl Avrupasına egemen olan şairlerin, askerlerin, devlet-adamlarının, düşünürlerin Fransa'sıdır. Alman taşra saraylarının ve şehirlerinin, hatta emperyal Viyana'nın sunacağı ne vardı ki?

Bu görece gerilik duygusu, kendilerinde aşırı bir ulusal ve kültürel üstünlük hissedenden Fransızların patronluk taslamalarının ve aşağı-

lamalarının hedefi olmaları, Almanlarda bir ortaklaşa küçük düşme havası yaratmış, bu duygu sonradan yaralı duygudan kaynaklanan bir infial ve düşmanlığa dönüşmüştür. İlk Alman tepkisi Fransız örneklerine öykünmekti, sonra da onlara cephe aldılar. Bırakalım, mağrur ama Tanrısız Fransızlar fani dünyalarını işlesinlerdi: Maddî kazançlar, şan şeref, lüks, gösteriş merakı, Paris salonlarının ve Versailles'daki her buyruğa boyun eğen sarayın zekice yüzeysel boşboğazlıkları. Tanrı-tanımayanların ya da yumuşak, insanların gerçek doğasını, asıl amaçlarını, iç yaşamlarını, en derin kaygılarını –içlerindeki ruhla, kardeşleriyle, en önemlisi de Tanrı ile– ilişkilerini, insanın varlığına ve görevine ilişkin derin, boğucu soruları anlamaya başlamayan, yüzleri dünyaya dönük keşiflerin felsefesinin değeri neydi ki? Kendi içlerine bakan Alman sofuları Fransızcayı ve Latinceyi terk ederek yerli dillerine döndüler, Fransız uygarlığının ısıtılı genelliklerinden, Voltaire ve taklitçilerinin savurduğu dine-karşı özdeyişlerden dehşet içinde aşağılamayla söz ettiler. Daha da hakir görülenler, Fransız kültürünün zayıf öykünmecileri, küçük Alman prensliklerindeki Fransız görenek ve beğenilerinin karikatürleriydi. Alman yazın adamları Alman toplumunun toplumsal baskıcılığına ve boğucu havasına şiddetle başkaldırdılar; despotik, üstelik çoğu kere budalaca ve zalimce davranan, mütevazı ailelerde doğmuş kişileri, özellikle de onların arasındaki en dürüst ve yetenekli olanları ezen ve aşağılayan, o zaman Almanya'nın ayrılmış bulunduğu üçyüz saray ve hükûmetteki Alman prensleri ve soyluları ve onların yanlarındaki görevlilere.

Bu infial dalgasının yükselişi, üyelerinden birinin yazdığı bir tiyatro oyununun adıyla *Sturm und Drang* diye tanınan hareketin özünü meydana getirmiştir. O akım yazarlarının oyunları umutsuzluk ve vahşi tepkilerle, öfke ve nefretin titanca infilâklarıyla, uçsuz bucaksız yıkıcı tutkularla doludur; bunların temsil ettiği hayal edilemeyecek kadar korkunç cinayetlerin yanında Elizabeth çağı tiyatrosunun sahneleri bile cüce kalır: Bu oyunlarda tutku, bireylik, güç, deha, her ne pahasına olursa ve neye varırsa varsın benlik-anlatımı kutsanır; yazarların acayip ve uğursuz bir toplumsal düzene karşı ellerinden gelen tek

protesto biçimi olan oyunlar genellikle kan ve cinayetle sonuçlanırlar. Klinger, Schubart, Leisewitz, Lenz, Heinse, hatta nazik Carl Philipp Moritz'ın sayfalarında histerik yürüyüşlerini yapan bütün bu şedit kahramanlar –*Kraftmenschen*, *Kraftschreiber*, *Kraftkerls*, *Kraftkneben*– vardır. Yaşam sanata öykünmeye başlayınca ve kendisini İsa ile Rousseau'nun izleyicisi ilân eden ve Herder'i, Goethe'yi, Hamann'ı, Wieland'ı, Lavater'i öylesine çok etkileyen İsviçreli maceracı Christoph Kaufmann, et ve ruhun vahşi ve gizemli bir biçimde kamusal ululanması yoluyla kibar kültürü lânetleyerek, anarşik özgürlüğü yücelterek Alman topraklarını saçı başı dağınık bir çeteyle tarayınca kadar bu sürüp gitmiştir.

Kant, bu tür düzensiz hayallerden ve onlardan daha da çok duygu serimlemeciliğinden ve barbarca davranışlardan tiksiniyordu. O da Fransız Ansiklopedicilerinin mekanik psikolojisini ahlâk-yıkıcı diye yadsımakla birlikte, onun irade kavramı eylem halindeki akla aittir. İradenin ancak bütün akıllı insanlar için bağlayıcı genel kurallar türeten aklın buyruklarını irade ettiği sürece gerçekten özgür olacağı üstünde ısrar ederek, kendisini öznellikten, hatta akıl-dışılıktan kurtarmaktadır. Akıl kavramı tümüyle kararınca (ki Kant bunun uygulamada ne anlama geldiğini formüleştirmeyi hiçbir zaman başaramamıştır) ve yalnızca bağımsız irade insanın onu doğadan ayırmılayan yegâne varlığı olarak kalınca, yeni öğretiyeye “*stürmerisch*” tarz bulaşmış olur. Kant'ın izleyicisi, tiyatro oyunları yazarı ve ozan Schiller'de özgürlük kavramı akıl sınırlarının ötesine geçmeye başlar. Schiller “yasamacının kendisi, içimizdeki Tanrı”dan, “yüksek demonik özgürlük”ten, “insanın içindeki salt demon”dan söz etmektedir. İnsan doğanın baskısına direndiği, “bir duygusal bunalım durumunda doğa yasalarından ahlâkî bağımsızlık” sergilediği zaman en yüksek inceliğe erişmiştir.² Onu doğanın üstüne çıkaran, akıl değildir, –hayvanlarla paylaştığı– duygu hiç değildir, iradedir; doğa ile trajik kahraman arasında doğabilecek

2 Schillers Werke, cilt 20, s.303, dize 13; cilt 21, s.46, dize 30; a.g.e., s.52, dize 28; cilt 20, s.196, satır 6.

uyumsuzluk tümüyle yakınılacak bir şey değildir, çünkü insanın kendi bağımsızlığı duygusunu o uyandırır.

Bu, Rousseau'nun doğaya ve ezeli değerlere yaptığı çağrılardan, onlardan geri kalmayarak keskinlikle farklı görüşlerine karşın Burke'ten ya da Helvétius'tan yahut Hume'dan da tam bir kopmadır. Schiller'in ilk oyunlarında kutlanan, bireyin toplumsal ya da doğal dış güçlere direnişidir. Belki hiçbir şey, Alman *Aufklaerung*'unun 1760'lardaki en önde geleni olan Lessing'in değerleriyle, aynı yüzyılın 80'lerinin başlarındaki Schiller'inkiler arasındaki karşıtlıktan daha çarpıcı değildir. Lessing 1768'de yazdığı *Minna von Barnhelm* oyununda, işlemediği bir suçla itham edilen mağrur bir Prusyalı subayı anlatır; bu adam kendisini savunmaya tenezzül etmez, hakları için kavga etmek yerine yoksulluk ve gözden düşmeyi yeğler; yüksek fikirli, ama çok inatçıdır; gururu kendisini suçlayanlarla uğraşmasını engeller; bir beceri, zarafet ve sağduyu gösterisiyle onu bu durumdan kurtaran ve toplumda yeniden yerini almasını sağlayan, metresi Minna'dır. Saçma onur duygusu nedeniyle Binbaşı Tellheim kahramanca, ama biraz gülünç bir karakter olarak gösterilmiştir; onu kurtaran ve trajik bir sonla bitebilecek öyküyü sevimli bir komediye çeviren Minna'nın dünyevi bilgeliğidir. Fakat Schiller'in *Haydutlar*'ındaki Karl Moor büyük bir trajik yüksekliğe çıkarılmış bu aynı Tellheim'dır: Kötü kalpli erkek kardeşi kendisine ihanet etmiş, babası onu mirasından mahrum bırakmıştır; hem kendi adına hem de adaletsizliğin diğer kurbanları için uğursuz, ikiyüzlü toplumdan öç almaya azmetmiştir. Bir haydut çetesi kurar, yağmalar yapar, cinayetler işler, sevdiği kadını öldürür – nefretinin gereklerini yapmak, kendisini bir cânîye çeviren bu kötü dünyayı yıkıp yakmak için özgür olmalıdır. Sonunda cezasını çekmek için polise teslim olur; ama o soyulmuş bir cânidir, kendi kişiliğini umursamayan alçak toplumun çok üstündedir ve Schiller onun mezar taşına dokunaklı sözler yazar.

Karl Moor'u Lessing'in Tellheim'ından ayıran, sadece onsekiz yıldır. Ama bu, *Sturm und Drang* başkaldırısının doruğa eriştiği dönemdi. Daha sonraki yapıtlarında Schiller, tıpkı Coleridge, Wordsworth ve Goethe'nin yaptıkları gibi, dünyayla barışmış ve başkaldır-

maktansa siyasal çekimserliği öğütlemişti. Yine de, sonraki döneminde bile doğa ve uyuşmaya salt bir karşı çıkma olarak irade kavramına dönmektedir. Nitekim, Corneille'in *Médée*'sini tartışırken, Medea'nın kendisini terk eden Jason'ı cezalandırmak için ondan olan çocuklarını öldürmekle, gerçek bir trajedi kahramanı haline geldiğini, çünkü insanüstü bir irade gücüyle koşulların ve doğanın gücüne karşı koyduğunu, doğal duyguyu ezerek direnilmeyen bir tutkuyla oradan oraya koşuşan bir hayvan olmaktan çıktığını, bu özgürlük büsbütün kötü sonuçlara ulaşsa bile, cinayetinin kendisiyle doğaya karşı zafer kazanmış olan, özünün-yönettiği kişilik özgürlüğünü sergilemiş bulunduğunu söylemektedir. En önemlisi, insan eylem yapmalı, ama kendi üstünde eylem yapılmamalıdır; bize Apollon'un atlarını çılgınca süren Phaethon'un kendi felâketine gittiğini, ama atları onun sürdüğünü, başkalarınca sürülmediğini anlatmaktadır. Bir kimsenin özgürlüğünü teslim etmesi kendisini teslim etmesidir, insanlığını yitirmesidir.

Rousseau da bunu söyler; ama o, bütün insanların yüreklerine kazınmış ezeli doğrular olduğuna, ancak yozlaşmış uygarlığın insanları onları okuma yeteneğinden yoksun bıraktığına inanmasına yetecek kadar Aydınlanmanın öz evlâdıdır. Schiller de bir zamanlar bir düşünce, irade, duygu birliği olduğu – insanın bir zamanlar parçalanmamış bulunduğu – sonra sahipliklerin, kültürün, lüksün ölümcül yarayı açtığı inancındadır. Sonra bir de, doğa ile felâketli bir çatışma sonucu kovulduğumuz bir cennet söylencesi vardır, eski Yunanlıların bizden daha yakın oldukları bir cennet. Schiller de, insanın iradesini, iç özgürlüğünü, kendi efendisi olma görevini doğa ve tarihin yasalarıyla bağdaştırmaya uğraşır, ama sonunda insanın tek kurtuluşunun güzel sanatlar alanında olabileceğine inanır; ancak orada insan, Kant'ın yaptığı benzetmeyle, dış güçlerin etkisi altındaki bir basamaktan ibaret bulunduğ³ nedensellik ayak-değirmeninden bağımsızlığına erişebilir. Sömürü, insanları kendilerinin olmayan, onları kullanana ait amaçlar uğruna araç olarak kullandığı ölçüde kötüdür: Özgür varlıklara şeyler, alet-

3 Kant, *Gesammelte Schriften* (Berlin, 1900-), cilt 5, s.97, satır 19.

edevat olarak davranmak, onların insanlığının kasten inkârıdır. Schiller Helenik çocukluğunda insanla bir olan doğaya ilâhiler söylemekle, onu uğursuz bir yıkıcı diye görmek arasında gidip gelmektedir: “Hep-sini, anlamlıyı ve önemsizi, soyluyu ve bayağıyı toprağın üstünde çiğ-ner – bir karıncalar dünyasını korur, ama en görkemli yaratısı olan insanları ... bir havaîlik saatinde dev kolları arasında ezer.”⁴

Alman *amour propre*’ı (öz-sevgisi), hiçbir yerde, hâlâ yarı-fe-odal ve derinliğine gelenekçi olan Doğu Prusya’daki kadar derinliğine yaralanmamıştır; hiçbir yerde Büyük Friedrich’in basit ve geri kalmış uyruklarına sabırsızlık ve açık bir aşağılamayla davranan Fransız gö-revliilerini ithal etmekle yürüttüğü çağdaştırma siyasetine karşı du-yulandan daha büyük bir infial yaratmamıştır. Onun içindir ki, ülkesi-nin en yetenekli ve duyarlı evlâtlarının, Hamann, Herder ve Kant’ın da, sofı, içe dönük bir kültür üzerine bu ahlâkça kör kişilerin yaban-cı yöntemler zorlama etkinliklerine öfkeyle karşı çıkmalarına şaşma-mak gerekir. Kant ve Herder, Batı’nın hiç değilse bilimsel başarılarına hayrandır; Hamann bunları da yadsır. Bu, yüzyıl sonra, Tolstoy’la Dostoyevski’nin Batı hakkında yazarlarken içinde oldukları ruh hali-nin aynıdır; çoğu kere, aşağılananların tepkisidir –bir ekşi üzüm biç-i-mi– onun incelikli bir biçimi, ama yine de ekşi üzüm: Bir şeye erişeme-yenlerin, ona erişmenin değmeyeceği bahanesi.

Herder, “Ben burada düşünmek için değil, olmak, hissetmek, ya-şamak için varım!”⁵ derken içinde bulunduğu acı hava budur. Paris’in bilgeleri hem bilgiyi hem de yaşamı uydurulmuş kural sistemlerine, ki-şilerin uğrunda kendilerini, özgürlüklerini, sahiçiliklerini sattıkları dış-sal amaçların peşinden koşmaya indirgemektedirler; oysa insanlar, ya-ni Almanlar, kendi gerçek doğalarıyla, anılarıyla, yaşam biçimleriyle herhangi bir ilişkileri olmayan yabancıları –maymunca– taklit etmek yerine, kendileri olmaya çalışmalıdır. Bir kimsenin yaratma güçleri, an-cak kendi yerli ocağında tam olarak ortaya çıkabilir; kendisine beden ve ruh olarak benzeyen, onunla aynı dili konuşan, kendisini yuvasında,

4 Schillers Werke, cilt 21, s.50, satır 11.

5 Herder, *Saemmtliche Werke*, der. Bernhard Suphan (Berlin, 1877-1913), cilt 29, s.366.

oraya ait olduğunu hissettiği insanların arasında. Her biri biricik olan, her biri insanlık uygarlığına kendi özel katkısını yapan, değerlerini kendi bildiği gibi izleyen, ancak kendi toprağında, ortak bir geçmişe uzanan kendi köklerinden gelişebilen bütün yerli kültürleri kendi özel do-ku ve renklerinden, ulusal ruh ve zekâlarından soyacak genel bir kozmopolit okyanusa katılıp yok olmadan gerçek kültürler ancak böyle türeyebilir. Uygarlık, çiçeklerinin çeşitliliğiyle zengin ve güzel olan bir bahçedir; büyük fetih imparatorlukları –Roma, Viyana, Londra– onun hassas fidanlarını çiğneyip ortadan kaldırmıştır.

Ulusçuluğun, daha da çok halkçılığın başlangıcı budur. Herder, her birinin kendi biçemi, duygu ve ifade yolları olan halkların izledikleri kendilerine özgü, farklı yolların çeşitlilik ve kendiliğindenliğinin değerini yüceltmekte ve her şeyin aynı zaman-dışı standartlarla (aslında sanki değerleri evrensel ve değişmez olarak her zaman geçerliymiş gibi yapan başat Fransız kültürünün standartlarıyla) ölçülmesini yadsımaktadır. Bir kültür bir başkasının basamağından ibaret değildir. Eski Yunan Roma'nın önodası değildir. Shakespeare'in oyunları Racine ve Voltaire trajedilerinin taslakları değildir.

Bu, devrimci sonuçlar içermektedir. Eğer her kültür kendi öngörüsüne anlatım kazandırır ve böyle yapmaya hakkı olursa ve eğer farklı kültürlerin hedef ve değerleri ve yaşam biçimleri karşılaştırılabilir değilse, bundan tek bir ilkeler dizisi, bütün insanlar, yerler ve zamanlar için evrensel doğrular olmadığı sonucu çıkar. Bir uygarlığın değerleri bir başkasınınkilerden farklı, belki de onlarla bağdaşmaz olacaktır. Kendi kendilerini atamış (kerameti kendilerinden menkul) tarihe karşı duyarsız bir seçkin hakemler grubunun dogmatik buyruklarıyla engellenmeyen ve bastırılmayan özgür yaratıcılığa, birinin yerli çizgileri boyunca kendiliğinden gelişmesine en üstün değer verilecekse; sahiçilik ve çeşitlilik, mutlak tekbiçimliliğe ve insanlar için en aziz olan şeylerin –dillerinin, kurumlarının, alışkanlıklarının, yaşam biçimlerinin, onları kendileri yapan ne varsa hepsinin– yıkılmasına varacak otoriteye, örgütlenme ve merkezileşmeye kurban edilmeyecekse, o zaman evrensel olarak geçerli akılcı ilkelere göre oluşturulmuş bir dün-

yanın –ideal toplumun– kurulması kabul edilebilecek bir şey değildir. Kant’ın ahlâk özgürlüğünü savunması ve Herder’in kültürlerin biricikliği üstünde durması, bunlardan ilkinin akılcı ilkeler üstündeki ısrarına ve ikincinin ulusal farklılıkların çatışmalara yol açmaları gerekmediğine inanmasına karşın, benim Batı’nın ana geleneğinin üç sütunu dediğim şeyi sarsmıştır, bazıları altını oyduğunu da söyleyebilirler.

Neyi yükseltmek için bu geleneğin altını oymak? Duygunun hükümlerliğini sağlamak için, iradeyi vurgulamak için –Kant’ta evrensel olarak doğru olanı yapma iradesi, ama Herder’de daha da derin bir şeyi sağlamak için: Kendi yöresel, yerel yaşamını yaşamak, kendi *eigentlich* değerlerini geliştirmek, kendi şarkılarını söylemek, kendi yuvasında kendi yasalarıyla yönetilmek, herkesin olan ve dolayısıyla hiç kimsenin olmayan bir yaşam biçimine özümlenmemek iradesi. Hegel bir keresinde özgürlüğün *Bei-sich-selbst-seyn*⁶ olduğunu söylemişti – kendi evinde olmak, kendisinin olmayanların karışmasından, kendi kendisini gerçekleştirmesine ister bireylerden ister uygarlıklardan gelecek yabancı engellerden başışık durmak. Dünya cenneti, bütün insanlık için bir altın çağ, herkesin barış ve kardeşlik içinde yaşadığı bir hayat, Platon’dan H. G. Wells’e kadar türlü düşünürlerin ütopyacı öngörüsü, bununla bağdaşmazdı. Tekçiliğin bu yadsınışı, elbette bir yandan Burke ve Böser’in tutuculuğuna erişecekti, bir yandan da romantik benliği-vurgulamaya, milliyetçiliğe, kahraman ve önderlere tapmaya, sonunda da Faşizme, vahşi akıl-dışılığa ve azınlıklara baskı yapılmasına. Fakat bunların olmasına daha zaman vardı; 18. yüzyılda çeşitliliğin savunulması, evrenselliğe karşı çıkılması, henüz hâlâ kültürel, yazınsal, idealist ve insancıldı.

V.

Fichte bunu daha da ileri götürmüştür. Kant’tan, daha az belirgin bir biçimde de Herder’den esinlenen, Fransız Devriminin hayranı olan, ama

6 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Saemtliche Werke*, der. Hermann Glockner (Stuttgart, 1927-51), cilt 11, s.44.

devrim teröründen hayal kırıklığına uğrayan bu düşünür, Almanya'nın uğradığı felâketler yüzünden kendisini küçük düşmüş hissetmekle ve –şimdilerde gitgide daha hafif ve kaypak anlamlarda kullanılan– “akıl” ve “uyum”u savunmakla, hepsinden önemlisi de sakin ve yaygın düşünüş karşısında iradeyi kutsamasıyla romantikliğin gerçek babasıdır. Bir kimse kendisinin ne olduğunun –başkalarına ya da dış dünyaya karşılık kendisinin– bilincine düşünce ya da teemmül ile varmaz, çünkü bu ne kadar saf olursa, insanın düşüncesi o kadar nesnededir, bir özne olarak kendisinin o kadar bilincinde değildir; benlik-bilinci direnişle karşılaşma sonucu ortaya çıkar. Benim kim olduğumu bilmem, benim olmayanların karşısında kendi amaçlarımın, doğamın, özümün farkındalığına erişmem, bana dışsal olanın üstümdeki etkisi ve ona direnme çabamdır ve dünyada yalnız olmadığım, Burke'ün öğrettiği gibi binlerce yoldan başka insanlarla ilişkili olduğum için, kültürümün, ulusumun, dilimin, tarihsel geleneğimin, gerçek yuvamın eskiden ve halen ne olduğunu anlamamı sağlayan bu etkidir. Dış tabiattan neye ihtiyacım varsa onu oyup alırım, onu gereksinimlerim, mizacım, sorunlarım, özlemlerim temirleriyle görürüm: Fichte “doğanın sunduğunu zorunlu olduğum için kabul etmem,” demektedir, “irade ettiğim için ona inanırım.”⁷

Besbelli ki, Descartes da Locke da yanılmışlardır; zihin, üstüne doğanın dilediği izi bıraktığı bir mum tablet değildir, bir nesne değildir, dünyasını onun etik istemlerini karşılamak için biçimlendiren sonsuz sü-reklilikte bir etkenliktir. Edim dünyasında bilinci türeten etkinlik yapma gerekliliğidir: “Bildiğimiz için etkinlikte bulunmuyoruz, etkinlik yapmamız gerektiği için biliyoruz.”⁸ Ne olması gerektiği anlayışındaki bir değişiklik, dünyayı değiştirecektir. Ozanın dünyası (bu, Fichte'nin dili değildir), bankerin dünyasından farklıdır; zenginlerin dünyası yoksullarınkinden, Faşistin dünyası liberalin dünyasından farklıdır; Almanca düşünen ve konuşanların dünyası Fransız dünyası değildir. Fichte daha da ileri gitmektedir: Değerler, ilkeler, ahlâkî ve siyasî hedefler objektif olarak verili değerlerdir, etkenlik yapan kimsenin üstüne doğanın ya da aşkın bir

7 *Johann Gottlieb Fichte's Saemmtliche Werke*, der. I.H.Fichte (Berlin, 1845-46), cilt 2, s.256.

8 *A.g.e.*, s.263.

Tanrının zorladığı şeyler değildir. Amaçlar beni belirlemez, ben amaçları belirlerim.⁹ Yiyecekler açlığı yaratmaz, onları yiyecek yapan benim açlığımıdır.¹⁰ Bunlar yeni ve devrimci görüşlerdi.

Fichte'nin benlik kavramı bütünüyle açık değildir: Bu, maddî dünyanın nedensel zorunlulaştırmasına tâbi ampirik benlik olamaz; ampirik benliklerin geçici ortaya çıkışlarının kaynaklandığı, zaman ve mekânın dışında, ezeli, tanrısal bir ruh olmalıdır. Başka zamanlarda Fichte, benim yalnızca bir ögesi olduğum bir kişilik-üstü benlikten söz ediyor gibidir; grup: Bir kültür, bir ulus, bir kilise. Bunlar siyasal insan-biçimciliğin başlangıçlarıdır: Devletin, ulusun, ilerlemenin, tarihin üstün-duyarlıkta etkenlere dönüştürülmesi – kendimi, anlamımı ve en iyi ne olabileceğimi ve olmam gerektiğini anlayacaksam, kendi sonlu isteklerimi sınırsız iradesiyle özdeşleştirmem gereken üstün-duyarlıkta etkenler. Bunu ancak eylemle anlayabilirim: “İnsan [var]olacak ve bir şeyler yapacaktır”¹¹ – bizler yaşamın bir “yankı”sı ya da “ek”i değil, “canlandırıcı kaynağı” olmalıyız.¹² İnsanın özü özgürlüktür ve akılcılıkla örgütlenmiş bir toplumda akıldan, uyumdan, bir kimsenin amaçlarının bir başkasıyla uzlaştırılmasından söz edilmekle birlikte, özgürlük yüksek, ama tehlikeli bir yetenektir: “İrkımızın karşılaştığı en büyük ve en dehşetli düzensizlikleri doğa değil, özgürlük üretir; insanın en zâlim düşmanı insandır.”¹³ Özgürlük iki yanı keskin bir silâhtır, vahşiler özgür oldukları için birbirlerini yerler. Uygur uluslar özgürdür, barış içinde yaşama özgürlükleri vardır, ama bir o kadar da dövüşmekte ve savaşmakta özgürdürler; özgürlük şiddeti uzaklaştırmaz, onun aleti olur. Fichte barışı savunmaktadır; fakat şiddet getirme gizil gücü olan özgürlük ile doğanın güçlerine boyun eğme anlamında bir barış arasında bir seçim yapılacaksa, tereddütsüz özgürlüğü seçmekte – hatta bu yeğlemeyi yapmamanın insanın özüne aykırı olduğunu düşünmektedir.

⁹ A.g.e., s.264-65.

¹⁰ A.g.e., s.263.

¹¹ A.g.e., cilt 6, s.383.

¹² A.g.e., cilt 7, s.374.

¹³ A.g.e., cilt 2, s.269.

Yaratma insanın özündendir; buradan da Fichte'nin sahibi olduğu emeğin saygınlığı öğretisi çıkar – emek benim yaratıcı kişiliğimin bizzat bu ihtiyacın var ettiği malzeme üstüne bastırılmasıdır, benim iç benliğimin ifade edilmesinin bir aracıdır. Doğanın fethi, uluslar ve kültürler için özgürlüğe erişilmesi iradenin kendisini gerçekleştirmesidir: “Yüksek ve canlı irade! Bir adla adlandırılmayan ve düşünceyle kapsanmayan.”¹⁴

Fichte'nin iradesi dinamik akıldır, eylem halinde akıl. Böyle olmakla birlikte, Jena ve Berlin'in konferans salonlarında onu dinleyenlerin en çok etkilendiği akıl değil, dinamizm benlik-vurgusuydu; insanın kutsal görevi hiçbir şeyden yılmaz iradesiyle kendini ve dünyayı dönüştürmektir. Bu, yeni ve cüretli bir şeydi: Amaçlar iki bin yıldan fazladır düşünüldüğü gibi insanın içinde yahut özel bir yetiyle aşkın bir ülkede keşfedilebilecek nesnel değerler değildi. Amaçlar keşfedilmez yapılır, bulunmaz yaratılır. Rus yazarı Aleksandr Herzen daha sonra, 19. yüzyılda şu soruyu sormuştu: Ben dansetmeden önce dans neredeydi? Ben yapmadan o resim neredeydi? Sahi, nerede? Joshua Reynolds'a göre, esinli sanatçının onu fark edip çalıştığı malzemeyle –boya, mermer, tunç– cisimleştirmeye gayret etmesine kadar duyum-ötesi bir ezeli Platoncu formlar cennetindeydiler. Fakat Herzen'in ima ettiği yanıt şudur: Sanat emeği onları yaratmadan önce hiçbir yerde değillerdi; yaratma yoktan yaratmadır – Fichte'nin etik alanındaki bütün eylemlere uyguladığı salt bir yaratma estetiği. İnsan önceden-varolan öğelerin bir toplayıcısı değildir; imgelem bellek değildir, Tanrı'nın dünyayı türettiği gibi, o da düpedüz türetir. Nesnel kurallar yoktur; yalnızca bizim yaptıklarımız vardır.

Sanat doğaya tutulan bir ayna; haz vermesi için ortaya konulan, diyelim uyum ve menazır (perspektif) kurallarına göre bir nesnenin yaratılışı değildir. Herder'in öğrettiği gibi, bir iletişim yolu, bireysel ruh için bir kendini ifade aracıdır. Önemli olan, bu edimin niteliğidir, sahiçiliğidir. Yaratıcı olan ben, yaptığının ampirik sonuçlarını denetleyemeyeceğim için, onlar benim bir parçam değildir, benim gerçek dünya-

mın bir bölümünü oluşturmazlar. Ben ancak kendi güdülerimi, kendi amaçlarımı, insanlara ve şeylere karşı tutumumu denetleyebilirim. Başka biri bana bir zarar verirse, canım acıyabilir; ama ona saygım olmazsa keder duymam ve bu benim elimdedir. Fichte, insanın iki dünyanın sâkini olduğunu söyler, bunlardan birini, maddî olanı umursamayabilirim; öteki, ruhanî olanına ise benim gücüm yeter.¹⁵ Bu nedendir ki, dünyevî başarısızlık önemsizdir, dünyevî kazançlar, zenginlik, güvenlik, şöhret – asıl önemli olanların, özgür bir varlık olarak kendime duyduğum saygının, ahlâk ilkelerimin, sanatsal ya da beşerî hedeflerimin yanında değersizdir; bu sonrakileri öncekilere feda etmek, onun dışındaki bir şey – ampirik-nedensel ayak değirmeninin bir bölümü– uğruna, onurumu, bağımsızlığımı, gerçek yaşamımı zedelemektir ve bu, benim doğru olduğunu bildiğim şeyi yanlışlamaktır, kendimi satmamdır – Fichte ve onu izleyenler için en uç günahıdır.

Buradan, Byron'un toplumu yadsıyan, acı çeken ve çevrelerini yakıp yıkan iç-karartıcı kahramanlarının, Manfred'in, Beppo'nun, Conrad'ın, Lara'nın, Cain'in –şeytanca döküntüler, mağrur, yılmaz, kötücül varlıklar– dünyasına olan mesafe büyük değildir. Dünyanın ölçülerine göre onlar câniler, insanlık düşmanları, lânetlenmiş ruhlar sayılabilirler, fakat özgürdürler; Rimmon Tapınağında diz çökmemişlerdir, büyük bir ızdırap çekme ve nefret görme pahasına tutarlılıklarını korumuşlardır. Yarım yüzyıl önce Goethe'nin *Werther* kültünün yaptığı gibi Avrupa'yı saran Byronculuk, açgözlülük, yozlaşma ve ahmaklığa teslim olmuş bayağı, yiyici ve ikiyezlü bir ortamda çekilen gerçek ya da hayalî acılara karşı bir tür itirazdı. Sahicilik her şeydir: Byron bir keresinde “yaşamın büyük amacı Duyumdur,” demişti, “acı içinde bile olsa, varolduğumuzu hissetmek.”¹⁶ Onun kahramanları,

¹⁵ A.g.e., s.288.

¹⁶ Sözüni şöyle sürdürür: “Bizi kumara – savaşa – seyahate, başlıca çekiciliklerin yapılrken duyulan heyecanın başarılmalarından ayrılmayacağı, aşırı ama keskinlikle hissedilen uğraşlara sevk eden işte bu ‘şiddetli arzu boşluğu’dur.” *Byron's Letters and Journals*, der. Leslie Marchand (Londra, 1973-94), cilt 3, s.109. Bunu, 1813'teki bir mektubunda yazmıştı (6 Eylülde Annabella Milbanke'ye). Yarım yüzyıl önce İskoçyalı yazar Adam Ferguson ise, bu “şiddetli arzu boşluğu”nu, tehlike ve savaş sevgisini, *emmi* (içsiktısı) nefretini, çağdaş ahlâk anlayışına ve Fransız

Fichte'nin kendisini dramatize ettiği biçime benzer, yalnız başına düşünenler: "Onda her şeye karşı canlı bir aşağılama vardı... Bu nefes alıp veren dünyada, o bir yabancı olarak duruyordu."¹⁷ Bizi kuşatan ve sıkıştıran, zindandan çıkabileceğimizi sanmak bir hayalden ibaret olduğu için bizim kopup ayrılmamızın mümkün olmadığı büyük bir makinanin parçaları olduğumuza inandıran her şeye saldırmak – romantik ayaklanmanın ortak çağrısı budur. Blake "Kafese tıklımış bir Saka kuşu / Bütün Göğü öfkelerendirir"¹⁸ derken, kafes Newtoncu sistemdir. Locke ile Newton şeytanlar; "Akıl yürütme" "gizli Cinayet"tir;¹⁹ "Sanat Yaşam Ağacıdır, Bilimse Ölüm Ağacı."²⁰ Hamann bir kuşak önce, "Bilgi ağacı bizden yaşam meyvesini çaldı"²¹ demişti ve Byron bunu düpedüz yankılamaktadır. Özgürlük kuralları çiğnemeyi gerektirir, hatta belki suç işlemeyi de.

Bu görüşü daha önce Diderot dile getirmişti (belki Milton da şeytan kavramında, Shakespeare de *Troilus*'unda). Diderot insanı, doğal insan olan iç varlıkla içinden çıkıp kurtulmak istediği uygarlık ve uylaşım ürünü olan dış insanın arasında geçen iç-savaşın savaş-alanı olarak düşünüyordu. Nükteci zekâsını zarafetle ve hoşlukla sergileyen, ama evcil olan ve kutsal ateşten yoksun bulunan *hommes d'esprit*'ten farklı olarak, kuralları çiğneyen, uylaşımına karşı çıkan ve korkutucu tehlikeleri göze alan yalnız ve yabanıl varlıklar olan cânilerle dâhiler arasında benzerlikler buluyordu. Byron'dan yarım yüzyıl önce, *Sturm und Drang*'ın en gerçek sesi olan Lenz şöyle yazmıştı: "Eylem – dünyanın canı eylemdir, haz değil... Eylem olmadan her türlü duygu ve bil-

raisonneur'lerine saldırılarının temel noktalarından biri olarak kullanmıştı. Onun 1767'de yazdığı, Homeros erdemlerini çağdaş toplumun evcilleşmiş niteliğiyle karşılaştıran ünlü *Essay on the History of Civil Society*'si ertesi yıl Christian Garve tarafından yapılan çevirisiyle Almanya'da çok okunan bir yapıt olmuştur.

17 Lara, Canto I. 18, dize 313, 315.

18 "Auguries of Innocence," dize 5: *William Blake's Writings*, der. G. E. Bentley, Jr. (Oxford, 1978), cilt 2, s.1312.

19 "Jerusalem," tablo 64, dize 20, *a.g.e.*, cilt I, s.555.

20 "Laocoon," aforizmalar 17, 19: *a.g.e.*, s.665, 666.

21 Johann Georg Hamann, *Briefwechsel*, der. Walther Ziesemer ve Arthur Henkel (Wiesbaden ve Frankfurt, 1955-79), cilt 6, s.492, satır 9.

gi ertelenmiş ölümden başka bir şey olmaz.” Ve yine, “Tanrı boşluğu kapladı ve bir dünya ortaya çıktı”; “Bir yer aç! Yık! Bir şeyler doğacak! Ah, bu Tanrı-gibi olma duygusu!”²² Önemli olan, yaratıcılık dürtüsünün yoğunluğudur, kaynaklandığı doğanın derinliğidir, bir kimse-nin inançlarının içtenliğidir; bir ilke uğruna yaşamaya ve ölmeye hazır olmak, inancın ya da ilkenin geçerliğinden daha büyük bir ağırlık taşır.

Voltaire ile Carlyle’in her ikisi de Hz. Muhammed hakkında yazmışlardır. Voltaire’in oyunu düpedüz karanlıkçılığa, hoşgörüsüzlüğe, dinsel bağnazlığa karşı bir saldırdır; Muhammed’in körükörüne yıkıcı bir barbar olduğunu anlatırken, herkesin bildiği gibi, o aslında Roma Kilisesini kastediyordu; bu kurum, onun gözünde bütün insanların bütün zamanlardaki en derin istemlerini karşılayacak evrensel hedefler olan adalet, mutluluk, özgürlük ve aklın karşısındaki en büyük engeldi. Bir yüzyıl sonra, Carlyle aynı konuyu işlerken, öğretileri ve yol açtığı sonuçlarla değil, yalnızca Muhammed’in kişiliğiyle, nasıl bir malzemedен yapıldığıyla ilgilenmektedir: Ona “derin, büyük, sahici bir içtenliği” olan, “doğanın büyük bağrından doğmuş ateşli bir yaşam kitlesi” demektedir.²³ Bunlar Herder’in sözleriydi.²⁴ Voltaire’e ve Fransa’daki “ikinci sınıf” yüzeysel konuşmalara saldırı, 18. yüzyılın ikinci yarısında Almanlardan gelmiştir. Yarım yüzyıl sonra, özellikle Benthamcı çeşitlemesiyle akılcı mutluluk, kıta Avrupasının yeni, romantik kuşağı tarafından küçümsenerek yadsınmıştır; onlar için haz “dil üstünde kekrek bir tat bırakan su” idi – bu ifade Hölderlin’indir,²⁵ ama pekâlâ Musset ya da Lermontov da bunu söyleyebilirdi. Goethe, Wordsworth, Coleridge ve hatta Schiller yerleşik düzenle uzlaşmışlardır. Zamanla Schelling ve Tieck, Friedrich Schlegel, Arnim ve daha birçok radikal de öyle olmuştur. Fakat erken yıllarında, bu adamlar özgürlük ve yaratıcı özü-

22 J. MçR.Lenz, “Über Götze von Berlichingen,” Jacob Michael Reinhold Lenz, *Werke und Briefe in Drei Bänden* içinde, der. Sigrid Damm (Münih/Viyana, 1987), cilt 2, s.638.

23 “The Hero as Prophet,” Thomas Carlyle, *On Heroes, Hero-Worship & the Heroic in History*, der. Michael K.Goldberg *et.al.* (Berkeley vb., 1993), s.40 ve 39.

24 Bkz. Yukarıda not 5.

25 *Hyperion*, cilt I, kitap 1: s.118; Hölderlin, *Saemtliche Werke*, der. Norbert v.Hellingrath vb. (Berlin, 1943), cilt 2.

nü-ifade etme iradesinin gücünü kutsamışlardı; bunun da tarih ve izleyen yılların düşünüşü üstünde meş'um sonuçları olmuştur.

Bu düşüncelerin bir yanı da, sanatçının yalnızca dehasıyla değil, içindeki kutsal öngörü için yaşamaya ve ölmeye yığıtçe hazır olmasıyla öteki insanların üstüne yükseltilen yeni bir imgeye büründürülmesiydi. Uluslar ya da sınıflar yahut azınlıklar kavramını her ne pahasına olursa olsun özgürlüklerine erişmek için yaptıkları savaşım-larda canlandıran ve dönüştüren de bu aynı idealdi. İnsanlar kendi irade güçleriyle yükselemeyecek kadar zayıf olduklarından, onları bestecinin sesleri, ressamın renkleri yoğurması gibi yoğuran öndere, yeni bir toplumsal düzeni bir sanat eseri gibi yaratan kişiye tapılması ile bu daha kötücül bir hal aldı. Carlyle ve Fichte'nin derin saygılarını sundukları kahraman ve dâhi, olağanüstü bir varlık olarak, başkalarını kendi çabalarıyla erişebilecekleri düzeyin üstüne çıkara-bilirdi – bu ancak kalabalıkların ezilmesi ve öldürülmesi pahasına gerçekleştirilebilse bile.

Gerçekliğin değiştirilemez bir yapısının varolduğu ve büyük adamların da kuram yahut uygulamalarında bunu doğru anlayanlar-dan –hakikati doğru anlayan bilgiler veya amaçlarına nasıl erişebileceklerini bilen eylem adamlarından, hükümdar ve fâtihten– oluştu-ğu görüşü iki bin yıldan uzun bir süredir Avrupa'da egemen olmuştur. Bir anlamda büyüklüğün ayrıca doğru yanıtı varabilme başarısıydı. Fakat sözünü ettiğim çağda kahraman artık bir kâşif ya da yarışın ga-libi değil, yaratıcıdır – hatta (belki daha da çok) içindeki alevle yanmış olursa; bu ise, ermiş ve din-şehidinin, fedakârlık yaşamının dünyevileş-tirilmiş bir imgesidir. Çünkü ruhun yaşamında nesnel ilkeler ya da de-ğerler yoktur; onları yapan, bir kimsenin ya da bir halkın dünyasını ve kurallarını biçimlendiren iradenin azmidir; düşünce eylemi değil, ey-lem düşünceyi belirler. Fichte, bilmek edilginlikle kaydetmek değil, bir sistem koymaktır demişti ve yasalar olgulardan çıkmaz, kendi benliği-mizden gelir. Gerçeklik iradenin buyurduğu gibi kategorilere ayrılır. Ampirik olgular direnirlerse, nedenler ve sonuçlar ayak-değirmeninde-ki yerlerine oturtulmalıdırlar; bu neden-sonuç süreci ruhun yaşamıyla

da, ahlâkla, dinle, güzel sanatlarla, felsefeyle, amaçlar dünyasıyla da hiç ilişkili değildir.

Bu düşünürler için, sıradan yaşam, gerçeklik hakkındaki ortak anlayış, özellikle de doğa bilimlerinin ve –ekonomik, politik, sosyolojik– pratik tekniklerin ve de sağduyunun yapay kurgulamaları temelsiz, faydacılık uydurmalarıdır; Georges Sorel’in daha sonra *le petite science*²⁶ diyeceği, teknologların ve sıradan insanların kendi kolaylıkları için icat ettiği şeylerdir, yoksa gerçekliğin kendisi değildir. Friedrich Schlegel ve Novalis için, Wackenroder, Tieck ve Chamisso için, hepsinden çok da E.T.A. Hoffmann için günlük yaşamın sıkı düzenlilikleri, hakiki gerçekliğin son derece ürkütücü görünüşünü gizlemeye yarayan perdelerdir – o hakiki gerçekliğin herhangi bir yapısı yoktur, vahşi bir girdaptır; yaratıcı ruhun hiçbir sisteme sokulamayacak sonsuz bir *tourbillon*’u; yaşam ve hareketi, hareketsiz, cansız kavramlar temsil edemez, sonsuz ve sınırsız olanı da sonlu ve sınırlı olan. Tamamlanmış bir sanat eseri, sistemli bir inceleme kitabı, akan yaşam ırmağını dondurma girişimleridir; gerçekliğin sonsuz hareketini ancak parçalar, imâlar ve kaçamak bakışlar aktarmaya başlayabilir. *Sturm und Drang*’ın peygamberi olan Hamann, pratik insanın bir uyurgezer olduğunu, gözleri görmediği için güvenli ve başarılı olduğunu söylemişti; görebilse çıldırırdı, çünkü doğa vahşi bir danstır ve yaşamın ayırık(istisna)ları –yasa kaçkınları, dilenciler, serseriler, öngörülüler, hastalar, anormaller– ona Fransız filozoflarından, kamu görevlilerinden, bilginlerden aklı-başında kişilerden, aydın bürokrasinin temel sütunlarından daha yakındır: “Bilgi ağacı yaşam meyvesini bizden çalmıştır.”²⁷ Alman erken romantik tiyatro oyunları ve romanları sakin gözlemcilerin betimleyebildiği, sınıflandırabildiği, kesitler çıkarabildiği, öngörebildiği gerçekliğin istikrarlı, akılla kavranabilir yapısı anlayışının bir yalan ve aldanma olduğunu ortaya koyma girişiminden esinlenmişlerdi – burjuva varoluşunun sahte düzeninin altındaki son dere-

26 *Réflexions sur la violence* (1908), bölüm 4, kısım 3’te.

27 Bkz. yukarıda not 21.

ce ürkütücü kargaşa gerçeğiyle yüzleşecek kadar duyarsız ve cesur olmayanları korumak için tasarlanmış bir görünüşler perdesi, yalnızca. Tieck, evrenin ironisi (acı alaycılığı) hepimizle oynuyor diye yazmıştı: Görünür olan, parlak renk ve şekilleri olan bir duvar örtüsü gibi önümüzde durmaktadır. Örtülerin arkasındaysa, rüyalar ve deliliklerle dolu bir alan vardır; hiç kimse örtüyü kaldırıp perdenin arkasındakilere bakma cesaretini gösteremiyor.

Tieck Saçma Roman ve Tiyatrosunu ilk çıkaran kişidir. *William Lovell*'inde her şeyin kendi karşıtı olduğu görülür: Kişisel olan kişilik dışı olana dönüşür; canlıların ölü oldukları anlaşılır, organğin mekanik, gerçeğin yapay olduğu; insanlar özgürlük arar ve en karanlık köleliğe düşerler. Tieck'in oyunlarında hayalî olanla hakiki olanı kasten karıştırma yolunda bir girişim vardır: Oyundaki (ya da oyun-içinde-oyundaki) kişiler oyunu eleştirirler, öykünün planından ve tiyatronun malzemelerinden yakınırlar; seyirciler itirazla oyunun dayandığı öykünün sürdürülmesini isteyince, oyuncular sahneden onları azarlar ve gerçek seyirciler şaşakalır; bazen da müzik sesleri ve tempo vurguları birbirleriyle karşılıklı konuşmaya başlar. *Prince Zerbino*'da yolculuğunun sonuna yaklaşmaktan endişelenmeye başlayınca, oyunun tersyüz edilmesini emreder – olaylar ters sırayla yeniden oynanacak, olanlar olmayacaktır – irade dilediğini buyurmakta özgürdür. Arnim'in oyunlarından birinde yaşlı bir asilzade bacaklarının gitgide uzadığından yakınıyor: Bu, onun iç-sıkıntısından, ihtiyarın iç hali dışsallaştırılmıştır; ayrıca onun sıkılışının kendisi de eski Almanya'nın cançekişmesini simgelemektedir. Sezgisi güçlü bir çağdaş Rus eleştirmenin söylediği gibi, bu, yüzyıl sonra Weimar döneminde zafere ulaşmasından uzun zaman önce gelişkin bir anlatımcılıktır.

Görünüşler dünyasına saldırı bazen gerçeküstücü biçimler almıştır: Arnim'in romanlarından birinde, kahraman kendisinin güzel bir hanımın rüyasına girdiğini görür, kadın ondan bir koltuğa oturmasını isteyince, kendisinin olmayan bu rüyadan kaçmaz ister, koltuğun boş olduğunu görünce de rahatlar. Hoffmann bu nesnel dünyaya, nesnellik kavramının kendisine karşı savaşı dış sınırlarına kadar götürür:

Pirinçten kapı tokmaklarına dönüşen yaşlı kadınlar yahut konyak kahkahlarına girip alkol dumanları içinde eriyerek, dünyanın üstünde uçuşan, sonra yeniden cisimleşip robdöşambırlarını giyinmiş olarak koltuklarına dönen Devlet Danışmanları – bunlar masum hayal uçuşları değildir, içinde iradenin denetlenebilir olmaktan çıktığı ve dünyanın bir fantagorizma/fantasmagorya’ya dönüştüğü akı-karışmış bir imgelemden kaynaklanmaktadır. Buradan sonra, Schopenhauer’in kör ve hedefsiz kozmik bir iradeyle oraya buraya savrulan dünyasına, Dostoyevski’nin yeraltındaki adamına, Kafka’nın berrak kâbuslarına, Nietzsche’nin (iktidar iradelerini engellerse yasa ve uylaşımların örümcek ağlarının süpürülmesine karşı herhangi bir neden görmeyen) Platon’un diyaloglarında –Thrasimakhos ya da Kallikles– aşağılanan *Kraftmenschen*’i anmasına, Baudelaire’in “*enivrez-vous sans cesse*”ine (daima sarhoş olun)²⁸ giden yol açıktır: Bırakın, irade uyuşturucular ya da acılarla, rüyalar ya da kederlerle sarhoş olsun, neyle olduğu fark etmez, yeter ki zincirlerini koparsın.

Hoffmann ve Tieck, bilimin hakikatlerini, hatta sağduyununkileri de, kendi düzeylerinde – yani tıbbî, teknolojik ya da ticarî sınırlı amaçlar için, Pascal, Kierkegaard yahut Nerval’dan daha çok yadsımazlar. Bu, önemli olan dünya değildir; onlar şeylerin doğrularla ilişkisiz yüzeyinden farklı olarak hakiki gerçekliği kavramışlardır. Güzel sanatlarla, dinle, metafizik sezgiyle, kişisel ilişkilerde neler varsa onlarla biçimlenen ve anlatım bulan, içinde ya da dışında sınırlar veya engeller olmayan dünya – iradenin en üstün olduğu, mutlak değerlerin uzlaşmaz çatışmalara girdiği dünya buydu: Ruhun “gece (nokturnal) dünyası”, her türlü imgesel deneyimin, her türlü şiirin, her türlü anlayışın, insanların gerçekten uyarınca yaşadıkları her şeyin kaynağı. Bilişimsel zihniyetli akılcılar kendi kavram ve kategorileriyle bu deneyim düzeyini açıklayabildiklerini ve denetleyebildiklerini iddia ettikleri, çatışma ve trajedinin ancak olguları bilmemekten, yöntem yetersizliğinden, yöneticilerin beceriksizliğinden yahut kötü niyetinden ve uyrukla-

28 “Enivrez-vous” (1864), *Petits poemes en prose (Le Spleen de Paris)*, No. 33.

rının cahilliğinden ileri geldiğini, öyle ki, en azından ilkece, bütün bunların düzeltilebileceğini, uyumlu, akılcı olarak örgütlenmiş bir toplumun kurulabileceğini ve yaşamın karanlık yanlarının eski, önemsiz, pek anımsanmayan bir kâbus gibi soldurulabileceğini söyledikleri zaman – işte o zaman, ozanlar, mistikler ve bireye, insan deneyiminin örgütlenemeyecek, başka bir dile çevri/lemeyecek yanlarına duyarlı olan bütün herkes başkaldırma eğiliminde olur. Bu gibi kimseler, kendilerine Aydınlanmanın *raisonnaire*’lerinin ve onların modern ardıllarının çıldırtıcı dogmatizmleri ve yumuşak *bon sens*’ı gibi gelen şeye tepki göstermişlerdir. Hegel’in ve Marx’ın, insan yaşam ve düşüncesinin gelişimlerini, paradokslarını ve çatışmalarını ardı ardına gelen bunalım ve karara ulaşmanın yeni sentezleriyle bütünleştirme yolundaki parlak ve kahramanca çabalarına karşın –aklın sonul zaferine ve insan gizliliklerinin gerçekleşmesine varacak tarihin ya da aklın kandırıcılığının (yahut üretim sürecinin) diyalektiği–, bu öfkeli eleştirmenlerin getirdiği müthiş kuşkuların hiçbir zaman üstesinden gelinmemiştir.

Bu şüphelerin, hiç değilse ideoloji alanında başatlık kazandığını söylemek istemiyorum. İlk atalarımızın – *Saturnia regna* – mutlu masumiyetleri inancı geniş ölçüde solmuş olsa bile, gelecek bir altın çağın mümkün olduğuna iman edilmesi sapasağlam kalmış, hatta Batı dünyasının uzaklarına kadar yayılmıştır. Son yüz yıl boyunca, hem liberaler hem sosyalistler ve ister şiddet yoluyla ister tedricen temel bir toplumsal dönüştürmeyi sağlayacak akılcı ve bilimsel yöntemlere güven duyan daha birçokları, giderek artan bir yoğunlukla bu iyimser inanca sarılmışlardır. Bir kere, son engeller –bilisizlik ve akıl-dışılık, yabancılaşma ve sömürme ve bunların bireysel ve toplumsal kökleri– ortadan kaldırılınca, gerçek insan tarihi, yani evrensel uyumlu işbirliğinin nihayet başlayacağı, besbelli ki insanlığın daimi bir ihtiyacı olan şeyin dünyevî (seküler) bir biçimidir. Fakat bütün sonul insan amaçlarının zorunlu olarak bağdaşabilir olmadığı doğruysa, bir üst-ilke bulunmaksızın, bazıları hem o etkenliği yapana hem de diğerlerine acı veren tercihlerle yönetilmekten kaçış olmayabilir. Bundan şu sonuç çıkar ki, en azından ahlâkça katlanılmaz nitelikte almaşıklardan kaçınmayı ve

en çoğundan da ortak amaçların izlenmesinde etkin bir dayanışmayı sağlayacak bir toplumsal yapının yaratılması, eğer çok fazla olumlu eylem çeşitleri bastırılmayacaksa ve çok fazla eşit ölçüde geçerli insan hedefleri hayal kırıklığına uğratılmayacaksa, insanların başarmayı umabilecekleri şeylerin en iyisi olabilir.

Fakat bu kadar beceri ve pratik zekâ gerektiren bir yol –sürekli özen gösterilmek ve onarılmak gereken istikrarsız bir denge durumunun sağlanmasına dayanacak daha iyi bir dünyadan fazlasının umulmadığı bir yol– cesur, evrensel ve bir kerede her şeyi sağaltacak bir reçete arzulaayan çoğu insanlar için yeterince esinlendirici olmayacaktır, besbelli. Belki insanlar çok fazla gerçeklikle yüzleşemezler ya da – tanrısallıktan, kendisini gerçekleştiren ruhtan, görünmez elden, aklın yahut tarihin ya da üretici ve yaratıcı bir toplumsal sınıfın marifetinden/kandırıcılığından gelecek– bir mutlu son güvencesi olmadan önü açık bir gelecekle. Son zamanlarda en çok etkili olan toplumsal ve siyasal öğretiler, bunu doğrulamaktadır. Fakat sistem kuruculara –büyük tarih *libretto*’larının yazarlarına– yönelik romantik saldırı, büsbütün etkisiz kalmamıştır. Siyaset kuramcıları her ne öğretilerse öğretsinler, bilinçli ya da bilinçsiz olarak çağın ahlâk görüşünü anlatan 19. yüzyılın imgesel edebiyatı ve de bizimki, (Dostoyevski ya da Walt Whitman’ın apokaliptik/mahşerî anlarına rağmen) Ütopyacı rüyalardan hiç etkilenmeden kalmıştır. Tolstoy’da ya da Turgenyev’de, Balzac’ta veya Flaubert’de, Baudelaire’de yahut Carducci’de hiçbir sonul yetkinlik görüşü yoktur. Manzoni belki hâlâ bir Hristiyan-liberal, iyimser eskatolojinin art-parlaklık-evresinde yaşayan son büyük yazardır. Alman romantik okulu ve onların dolaylı ya da dolaysız etkiledikleri kişiler –Schopenhauer, Nietzsche, Wagner, Ibsen, Joyce, Kafka, Beckett, varoluşçular– kendilerine ne gibi fanteziler üretmiş olurlarsa olsunlar, bir ideal dünya söylencesine sarılmamışlardır. Büsbütün farklı bir açıdan, Freud da öyledir. Hepsinin Marxist eleştirmenlerce yozlaşmış gericiiler diye damgalanmasına şaşmamak gerekir. Gerçekten, hem de yetenek ve kavrayışça en zayıf olmayan bazılarının böyle betimlenmeleri haklıdır. Ötekilerse tam karşıtlarıdır: İnsanca yumuşak, cömert, yaşam kolaylaştırıcı ve yeni kapılar açıcı.

Romantik akıl-dışılık alkışlanmasa, hatta aşırılıkları bağışlanmasa bile, insanların amaçlarının birçok, genellikle önceden kestirilemez ve bazılarının birbirleriyle bağdaşmaz olduklarını ortaya koymakla, romantikler, tersine birçok belirti olmasına karşın, bilmeden kesin bir çözümünün hiç değilse ilkece mümkün olduğu, aklın hizmetindeki gücün bunu gerçekleştirebileceği, akılcı örgütlenmenin bireysel özgürlük ve toplumsal eşitlik, kendiliğinden benlik-anlatımı ve örgütlü, toplumsal yönlendirmeli etkililik, yetkin bilgi ve yetkin mutluluk, kişisel yaşamın savları ve partilerin, sınıfların, ulusların, kamu yararının talepleri gibi değer ve karşı-değerlerin mükemmel birliğini sağlayabileceği önermelerine ölümcül bir darbe indirmişlerdir. Tamamıyla insanî oldukları görülen bazı amaçlar, aynı zamanda sonul ve birbirleriyle bağdaşmaz iseler, o zaman bir altın çağ, insan yaşamının bütün merkezî sorunlarına verilen bütün doğru yanıtların bileşimi üstüne kurulmuş bir yetkin toplum düşüncesinin ilkece tutarsız olduğu kanıtlanmış demektir. Bu, romantikliğin, özellikle de onun yüreğini oluşturan öğretinin, yani ahlâkın irade ile kalıplandırıldığı ve amaçların keşfedilmeyip yaratıldığı öğretisinin yaptığı hizmettir. Bu hareket, yaşamın bir sanat eseri olduğu yahut o hale getirilebileceği, estetik modelin siyasete de uygulanabileceği, siyasal önderin, en yüksek durumunda, insanları kendi yaratıcı tasarımına göre biçimlendiren üstün incelikte bir sanatçı olduğu yolundaki canavarca yanlışından –kuramda tehlikeli bir saçmalık, ama uygulamada büyük bir vahşete yol açan yanlış görüşünden– ötürü haklı olarak kınanırken, bu en azından lehine yazılabilir; çünkü insanlar eğer Condorcet’in “ayrılmaz bir zincirle” birbirlerine bağlanmış gerçek, mutluluk ve erdemin hükümlerini yaratabileceklerse, uğrunda hiçbir fedakârlığın fazla kaçmayacağı bir hedef – insanların çağımızda kendilerini ve başkalarını, belki insanlık tarihindeki başka herhangi bir ülkü adına yapıldığından daha çok feda ettikleri bir ideal olan davranış konularında evrensel, nesnel bir hakikat olduğu, çatışmadan ya da adaletsizlikten yahut baskıdan tamamıyla arınmış yetkin ve uyumlu bir toplumun mümkün bulunduğu inancını sonsuza kadar sarsmıştır.

8

Milliyetçilik

Geçmişte Umursanmayan, Bugün İktidarda Olan Bir Akım

I.

Düşünceler Tarihi zengin, ama doğası gereği belirsizlikle nitelenen bir alandır; daha kesin bilimlerdeki uzmanlar tarafından kuşkuyla karşılanır, fakat sürprizleri ve ödülleri de vardır. Bunlardan biri de, kendi kültürümüzün en bildik değerlerinden bazılarının ilk bakışta sanılabileceğinden çok daha yeni olduğunun keşfedilmesidir. Kuram konularında nesnel hakikate ve kuramda olsun uygulamada olsun her şeyin doğru yapılmasına önem veren Eski ve Ortaçağ dünyalarında, tutarlılık ve içtenlik, hayran olunan nitelikler arasında değildi, hatta bunlar pek ender anılırdı. Tekbiçimliliğin yeknesaklığına, kasvetli ve içsıkıcı olmasına, özgürlükle yayılan insan ruhunu kösteklemesine, Goethe'nin Holbach'ın *Systeme de la nature*'ü için dediği üzere "Kimmerli, ceset gibi"¹ durmasına karşılık, çeşitliliğin istenilir bir şey olduğu görüşü, hakikatin tek, yanlışınsa birçok olduğu yolundaki geleneksel görüşle keskin bir karşıtlık sunar; bu görüşe eskiden hemen hemen hiç itiraz edilmemiştir – en erken karşı çıkış 17. yüzyıl

1 *Dichtung und Wahrheit*, kitap 11,s.68, satır 17: *Goethes Werke* (Weimar, 1887-1919), cilt 28.

sonlarında olmuştur. Yıkıcı çatışmalardan kaçınmak için faydacı bir önlem olarak değil de, içsel değer taşıyan hoşgörü kavramı; bugün onları tartıştığımız anlamlarıyla özgürlük ve insan hakları fikirleri; herhangi bir düzeyde aklın sınırlayıcılığına karşı çıkan, dizginsiz iradenin kuralları hiçe sayması olarak dâhi kavramı – bütün bunlar, 18. yüzyılda olan ve sonuçları bugün yaşamın her alanında çeşitli karşıdevrimlerle ortaya çıkan Batı düşüncesindeki büyük değişimin ögeleridir. Bu, benim doğrudan doğruya tartışmayacağım uçsuz bucaksız genişlikte bir konudur; olsa olsa, ancak bir köşesine dikkat çekmek istiyorum.

II.

19. yüzyıl, hep bildiğimiz gibi, tarih çalışmalarında müthiş bir büyümeye tanıklık etmiştir. Bunun birçok açıklaması vardır: Doğa bilimlerinin hızlı ve muzafferce gelişmesinin, özellikle de teknolojik icatların ve dolayısıyla büyük endüstrilerin ortaya çıkışının gerek yaşamda gerekse düşüncede yarattığı devrimci dönüşümler; kendilerine soyağacı arayan yeni Devletlerin, sınıfların ve hükümdarların yükselmesi; Renaissance'ın ve lâiklikle Reformasyon'un meydana gelmesinin hem nedeni hem sonucu olan, asırlık dinsel ve toplumsal kurumların dağılması; bütün bunlar, dikkatlerin tarihsel değişim ve yenilik fenomeni üstünde yoğunlaşmasına yol açmıştır. Tarihsel ve hatta, her türlü genetik (türemeyle ilgili) çalışmaların gördüğü teşvik, hesaplanamayacak kadar büyüktü. İnsan toplumunun yaşamında yeni bir sürekli ilerleme yahut en azından hareket ve değişim duygusu vardı. Onun içindir ki, bu dönemin belli başlı düşünürlerinin toplumsal değişimi yöneten yasaları keşfetme arayışına koyulmalarında şaşılacak bir şey yoktur. Doğayı ve dış dünyanın yasalarını açıklayabildiğini kanıtlayan yeni doğa bilimi yöntemlerinin, insan dünyasına da bu hizmeti yapabileceğini varsaymak makul görünüyordu. Eğer böyle yasalar keşfedilebilirse, bunlar geçmiş için olduğu gibi gelecek için de geçerli olacaktı. İnsan geleceğinin önceden kestirilmesi, mistik peygamberlerden ve Kutsal Kitab'ın mahşere ilişkin (apokaliptik) kitaplarını yorumlayanlardan,

astroloji ve bilir bilmez gizli-ilimlerle uğraşanlardan kurtarılmalı ve bilimsel bilginin örgütlü bir alanı haline getirilmeliydi.

Bu umut yeni tarih felsefelerini kışkırttı ve bütünüyle yeni bir toplumsal incelemeler alanı meydana getirdi. Yeni kâhinler (biliciler) hem geçmiş hem de gelecek hakkındaki önermelerinin bilimsel geçerliliği olduğu savındaydılar. Bunlardan bazılarının yazdıkları şeylerin çoğunun lükse kaçan, dizginlenmemiş ve bazen egomanyakça hayaller ya da en azından son derece kurgusal olmasına karşın, genel sonuç çoğu kere sanıldığından daha saygıdeğerdir. Condorcet, insan üstüne tüm-kapsamlı ve sistemli bir doğa biliminin gelişeceğini ve bununla, insan işlerinde tembellik, bilisizlik ve akıl-dışılıktan kaynaklanan suç, delilik ve sefaletin sona erdirileceği öndeyisinde bulunurken fazla iyimserlik etmiş olabilir. 1794'te zindanının karanlığında, düşünce ve ah-lâkça özgür insanlar tarafından bilimsel yöntemin toplumsal örgütlenmeye uygulanmasıyla örgütlenecek, uyumlu bir uluslar topluluğunun, sanatlarda ve bilimlerde kesintisiz bir ilerlemenin ve ebedî barışın kurulmasına yol açacak yeni, erdemli ve mutlu bir dünya tablosu yapmıştı. Bu, belli ki aşırı iyimserdi; ama matematik, özellikle de istatistik tekniklerin toplumsal sorunlara uygulanmasının verimli olacağı hem özgün hem de önemli bir öndeyiydi.

Saint-Simon, herkesin bildiği gibi teknokratik bir düzenin önlenemez zaferini önceden kestiren deha sahibi bir adamdı. Bilimin, malî ve sınaî örgütlenmenin birleşmesinin gerçekleşeceğini ve bilginlerin yardımıyla üreticilerin egemen olacağı bu yeni dünyada papazların beyin yıkamalarının yerini yeni bir propagandacılar ırkının alacağını söylemişti: Onlar olmadan yeni endüstri dünyasının işletilemeyeceği, insanların duygularını seferber eden sanatçılar, ozanlar, yeni lâik dinin rahipleri. Onun öğrencisi olan Auguste Comte, akılcı olan, ama demokratik ya da liberal olmayan bir toplumu ve o toplumun bilimsel olarak eğitilmiş yurttaşlarını yetiştirecek ve denetleyecek otoriter (bu-yurgan) bir seçkinler topluluğunun yaratılmasını istemiş ve bunun zaten gerçekleşeceği öndeyisinde bulunmuştur. Bu kestirimin geçerliliği üstünde çok durmayacağım, ama teknolojik becerilerle mutlak otorite-

teyi birleştirmiş dünyevî bir rahipler grubunun varlığı, günümüzde fazlasıyla başarılı olarak gerçekleşmiştir. Eğer önyargıların, bilisizliğin ve boşinançların ve bunların akla aykırı ve baskıcı ekonomik, siyasal, ırksal ve cinsel yasalarda cisimleşmesinin yeni aydınlanma ile silinip süpürülmesinin gerçekleşmediğini düşünenlerin umutları boşa çıkmışsa, bu onların Batı Avrupa gelişmesinde açılan yeni yollar hakkındaki sezgilerinin doğruluk derecesini azaltmaz. Bu, Bentham ve Macaulay'ın müjdelediği, Mill ve Tocqueville'i hakkında endişelendiren, Carlyle, Disraeli, Ruskin ve Thoreau'yu, onlardan önce de 19. yüzyıl başlarında erken Alman romantiklerinden kimilerini isyan ettiren akılcı, uğraşılıp kotarılmış bir yeni toplum öngörüsünün ta kendisiydi. Fourier de, kendi payına, bir sürü saçmalığın yanı sıra, dizginsiz bir ekonomik rekabete giren, kendi kârlarını arttırmak için insan emeğinin ürünlerini düşüncesizce yıkmak ya da bozmak eğilimi gösteren ticaret ve endüstrinin kötülüklerine yıldırımlar yağdırmıştı; geniş insan grupları üstündeki merkezî denetimin artmasının kölelik ve yabancılaşılmaya götürdüğünü ileri sürmüş ve baskılara son verilmesini, bütün insan istekleri, yetenekleri ve eğilimlerinin özgür ve yaratıcı bir yönde gelişmesini sağlamak üzere, tutkuların dikkatli bir uğraş kılavuzluğuyla akılcı bir biçimde kanalize edilmesini savunmuştu. Fourier grotesk fantezilere meraklıydı, fakat bu fikirler saçma değildir ve onun öngördüklerinden pek çoğu şimdi artık sıradan bilgelik olmuştur.

Herkes Tocqueville'in tedirginlikle yaptığı demokratik eşitlikçiliğin uyumculuğa ve yeknesaklığa yol açacağı hakkındaki öngörüsünün meş'um doğruluğunu görmüştür – onun bu eğilimin etkilerini düzeltmek için önerdiği ıpsız sapsız çareler hakkında ne düşünülürse düşünülsün. Yine, yanırları her ne olursa olsun, Marx'ın, çağdaşlarının görmedikleri –teknolojik değişikliklerle kültürün karşılıklı bağımlılığı, üretim araçlarının özel ellerde yoğunlaşması ve odaklanması, endüstrileşmenin amansız yürüyüşü, o zaman henüz embriyo halinde bulunan büyük işletmelerin doğması ve alabildiğine gelişmesi ve bunun sonucunda toplumsal ve siyasal çatışmaların önlenemeyecek biçimde keskinleşmesi gibi– gününün bazı merkezî etkenlerini tanılamakta eş-

siz bir başarı gösterdiğini yadsıyacak herhangi bir kimse olduğunu bilmiyorum. Bu çatışmaların ve onların toplumsal ve düşünsel sonuçlarının en vahşi belirtilerinden bazılarının altında saklandıkları, siyasal ve ahlâksal, felsefî ve dinî, liberal ve bilimsel kisvelerin içyüzünü göstermekte de Marx hiç başarısız değildi.

Bunlar başlıca peygamberlerdi, başkaları da vardı. Parlak ve şımarık Bakunin, mülksüzleştirilmişlerin önemli başkaldırılarının yer alacağı durumları, büyük rakibi Marx’tan daha doğru olarak önceden kestirmiş ve bunların en çok endüstrileşmiş toplumlarda ve ekonomik ilerleme eğrisinin yükseldiği sıralarda değil, –İspanya ve Rusya gibi kapitalizmin en zayıf olduğu geri tarım ekonomilerinde umutsuz yoksulluk koşullarında yaşayan ilkel köylüler gibi– nüfus çoğunluğunun ancak sağkalım düzeyi yakınlarında yaşadığı ve bir altüst oluştan en az kaybedecek durumda olduğu ülkelerde ortaya çıkmak eğiliminde bulunduğunu öngörmüştü. Günümüzde yaşıyorsa, Asya ve Afrika’daki büyük toplumsal altüst oluşların nedenlerini anlamakta hiç güçlük çekmezdi. Devam edebilirim: Louis-Philippe’in hükümdarlığının ilk yıllarında Fransızlara seslenen ozan Heine, Alman komşularının günün birinde, metafizik ve manevî bağnazlıkla beslenen tarihsel anılarının ve öç alma isteklerinin bir bileşimiyle onların üstüne çullanacaklarını ve Batı kültürünün büyük anıtlarını yıkacaklarını görmüştü: “Maddî işkencenin ya da maddî hazzın yıldırmadığı erken dönem Hıristiyanları gibi... ne korku ne de açgözlülükle sınırlanarak”² bu ideoloji sarhoşu barbarların Avrupa’yı çöle çevireceğini kestirmişti. Lasalle, Marx’ın Gotha programını eleştiren notlarında kesinlikle suçladığı bir melezlik olan Devlet sosyalizmini –adlarına ister Devlet komünizmi ister Devlet kapitalizmi diyelim, günümüzün halk demokrasileri– vaaz etmiş, belki de bunların kurulacağını öngörmüştü.

On yıl kadar sonra Jakob Burckhardt, Batının yozlaşan ülkelerine kaçınılmaz bir biçimde egemen olacak askerî-endüstriyel kompleksleri önceden kestirmişti; Max Weber’in bürokrasinin artan gücünden

2 Heinrich Heines *Saemtliche Werke*, der. Oskar Walzel (Leipzig, 1911-20), cilt 7, s.351.

hiç kuşkusu yoktu; Durkheim *anomie* olanağı hakkında uyarıda bulunmuştu; onları zamanımızın Zamyatin, Aldous Huxley, Orwell gibi yarı satirci yarı peygamberlerinin betimlediği bütün o kâbuslar izlemiştir. Bunlardan kimileri salt kehanet olarak kalmış, ama ötekiler, özellikle de Marxistlerinkiler ve ırkçılarla yeni-pagan akıl-dışıcıların imgelemlerine egemen olan Heine'nin yeni felsefî barbarlara ilişkin kestirimleri belki bir dereceye kadar kendi kendilerini gerçekleştiren hayaller olmuştur. 19. yüzyıl daha pek çok Ütopya ve kestirim türetmiştir: Bunların arasında liberal, sosyalist, teknokratik ve geniş ölçüde hayalî bir *Gemeinschaft*'ı arzulayan yeni-ortaçağcı bir geçmiş özlemiyle dolu olanlar vardı – çoğu da günümüzde haklı olarak unutulmuşlardır.

Bütün bu inceden inceleme işlenmiş, istatistiklerle desteklenmiş fütüroloji ve fantezi kitesinin büyük akımı içinde, garip bir boşluk vardır. Avrupa'da 19. yüzyılın çoğuna hâkim olan bir hareket vardı ve öylesine yayılmış, bildik hale gelmiş bir hareket ki, onun içinde rol oynamadığı bir dünya ancak bilinçli bir çabayla düşünülebilir: Bunun yandaşları ve düşmanları, demokratik, aristokratik ve monarşist kanatları vardı, eylem adamlarını ve sanatçıları, düşünce seçkinlerini ve kitleleri esinlendirmiştir; fakat tuhaftır, gelecekte bunun daha da başat bir rol oynayacağını önceden kestiren herhangi bir önemli düşünür bilmiyorum. Gelin görün ki, onun günümüz dünyasındaki en güçlü akımlardan biri, bazı yörelerdeyse tek en güçlü akım olduğunu söylemek belki hiç de aşırı bir iddia sayılmaz; bu gelişmeyi öngöremeyenlerden bazıları bu kusurlarını özgürlükleriyle, hatta hayatlarıyla ödemişlerdir. Bu hareket milliyetçiliktir. Bildiğim kadarıyla hiçbir önemli düşünür onun geleceğini öngörememiş, en azından açıkça söylememiştir. Bildiğim tek istisna, değeri azımsanan Moses Kess'tir; o, 1862'de *Roma ve Kudüs* adlı kitabında, Yahudilerin komünizmle milliyeti birleştirmek gibi bir tarihî görevleri olduğunu ileri sürmüştü. Fakat onunki kehanetten çok, uyarıydı ve kitabı, sonraki Sionistlerden başka kimse tarafından okunmadı.

Bugün Birleşmiş Milletler Genel Kurulunda temsil edilen egemen devletlerin büyük çoğunluğunun davranışlarında, Milletler Cemiyeti'ndeki öncellerinden daha da fazla, güçlü milliyetçi tutkularla ha-

rekettikleri besbellî gerçeğini vurgulamak gerekmiyor. Ben yine de, bunun, ne denli akıllı ve siyasetçe sezgili olurlarsa olsunlar, 19. yüzyıl peygamberlerinden çoğunu şaşırtacağını sanıyorum. Çünkü o zamanın toplumsal ve siyasal gözlemcilerinden çoğu, kendileri milliyetçi olunsunlar olmasınlar, genellikle bu duygunun gerileyeceğini beklemek eğilimindeydiler. Milliyetçilik, Avrupa’da genellikle söylendiğinde, geçici bir aşama sayılıyordu. Çoğu insanların kendilerinin saydıkları milletle eş-kapsamda bir Devletin uyrukları olma isteklerinin doğal olduğu ya da hiç değilse Batı’da, en azından millî bilincin büyümesinin hem nedeni hem de sonucu olarak tarihsel-siyasal gelişme ile ortaya çıktığı düşünülmektedir. Bir duygu ve ideoloji olarak milliyetçilik, (bence haklı olarak) millî bilinçle özdeşleştirilmeyordu.

Kolayca tanınabilecek bir gruba ait olma gereksinimi, hiç değilse Aristoteles’ten beri, insanların doğal bir ihtiyacı sayılmıştır: Bu temel insan gereksinimini karşılamamanın tarihsel biçimleri aileler, klanlar, aşiretler, zümreler, toplumsal tarikatlar, sınıflar, dinsel örgütler, siyasal partiler ve nihayet milletler ve Devletler olmuştur. Bunlardan herhangi belirli bir biçim, insan varoluşu için belki besin, barınak, güvenlik ya da üreme kadar zorunlu değildi; fakat şu ya da bu biçime bürünmek, onsuz olunmaz nitelikteydi. Platon ve Polybios’tan, Machiavelli, Bossuet, Vico, Turgot, Herder, Saint-Simon, Hegel, Comte, Marx ve modern ardıllarına değin pek çok düşünür, bu biçimlerin tarihsel ilerlemesini açıklayan çeşitli kuramlar önermişlerdir. Ortak ataların, ortak dil, görenekler, gelenekler, anıların, aynı arazide uzun bir zaman boyunca sürekli olarak oturmaının bir toplumu oluşturduğu düşünülmüştür. Böyle bir türdeşlik, bir grupla komşuları arasındaki farkları vurguluyor; kabile, kültür ya da millet dayanışması ve onunla birlikte, farklı görenekleri ve gerçek ya da söylencesel farklı kökenleri olan gruplara karşı, çoğu kere etkin bir hoşlanmazlık ve aşağılamanın eşlik ettiği bir farklılık hissediliyor ve bu durum, millî devlet olmanın hem temeli olarak kabul ediliyor hem de onu haklı gösteriyordu. Britanya, Fransa, İspanya, Portekiz ve İskandinavya halkları buna 19. yüzyıldan çok daha önce erişmişlerdi; Almanya, İtalya, Polonya, Balkan ve Baltık halkları

erişmemişlerdi. İsviçreliler kendilerine özgü bir çözüm geliştirmişlerdi. Devletin arazisiyle (ülkesiyle) milletin çakışması, genellikle istenilir bir şey sayılmaktaydı; ancak Rusya, Avusturya, Osmanlı gibi çokuluslu imparatorluklar yahut emperyalistler, sosyalist enternasyonalistler, anarşistler ve belki bir de koyu (ultramontane) Katolikler böyle düşünmüyordu. Siyaset kuramcılarının çoğu, onaylasınlar onaylamasınlar, bunu toplumsal örgütlenmenin kaçınılmayacak bir evresi olarak kabul etmekteydiler. Bazıları bunun yerine başka siyasal yapı biçimlerinin geçeceğini umutla ya da korkuyla düşünüyordu; bazılarıysa bunu “doğal” ya da sürekli sayıyor gibiydiler. Milliyetçilik – ulusun birlik ve kendi geleceğini belirlemesi çıkarlarının, gereğinde her zaman başka bütün düşünceler karşısında üstün değer konumuna yükseltilmesi, özellikle Alman ve İtalyan düşünürlerin yatkın olduğu bir ideolojydi; daha liberal türünden gözlemcilerse, buna, itaatkâr Kiliselerden yarıdım alan despot hükümdarların millî bilinci bastırmasının ve zorlamanın şiddetlendirdiği geçici bir evre gözüyle bakmaktaydılar.

19. yüzyılın ortalarına gelindiğinde, Almanların ve İtalyanların siyasal birlik ve kendi kendini yönetme hevesleri gerçekleşmeye yüz tutmuştu. Çok geçmeden, bu başat yönelim çokuluslu imparatorlukların baskı altındaki halklarını da özgür kılacaktı. Öyle inanılıyordu ki, bundan sonra, yaralanmış millî bilincin patolojik bir iltihaplanması olan milliyetçilik sönecekti: Baskıdan doğmuştu ve onunla birlikte ortadan kalkacaktı. Bu süreç, iyimserlerin umduğundan daha uzun sürecek gibi görünmüştü; ama artık 1919’a gelindiğinde ulusal kendi geleceğini kendi belirleme hakkını içeren temel ilke evrensel olarak kabul edilmiş gibi durmaktaydı. Ulusal bağımsızlık hakkını tanıyan Versailles Antlaşması, nerelerde başarısızlığa uğramış olursa olsun, hiç değilse bu ulusal denilen sorunu çözecekti. Elbette, yeni ulusal Devletlerdeki çeşitli ulusal azınlıkların hakları sorunu vardı, fakat yeni Milletler Cemiyeti bunları güvenceye alacaktı – bu Devletlerin kendi tarihsel deneyimlerinden çıkarak anlamalarının beklenebileceği bir şey var idiyse, o da, sınırlarının içindeki etnik ya da kültürel grupların özerklik arzularının karşılanması gerektiği idi. Diğer sorunlar hâlâ insanlığı sars-

maya devam ediyor olabilir – kolonyal sömürü, toplumsal ve siyasal eşitsizlik, bilisizlik, yoksulluk, adaletsizlik, açlık, hastalık, yiyicilik, ayrıcılık; ama en aydın liberaller, hatta sosyalistler de milliyetçiliğin gerileyeceğini varsaymaktaydılar, çünkü milletlerin üstünde açılan en derin yaralar artık sağalma yoluna girmişti.

Marxistler ve öteki radikal sosyalistler daha da ileri gittiler. Onların gözünde millî duygunun kendisi bir tür yanlış bilinçlilikti: Belirli bir sınıfın, eski aristokrasiden geriye kalanlarla bağlaşma halindeki burjuvazinin, proletaryanın emek gücünün sömürülmesine dayanan toplumda sınıf denetimini sağlamak ve geliştirmek için bir silâh olarak kullandığı ekonomik egemenliğin bilinçli ya da bilinçsiz olarak türettiği bir ideoloji. Üretim sürecinin kendisinin kaçınılmaz bir biçimde disiplinli bir güç olarak örgütlediği, sayıları durmadan artan, siyasal bilinci ve kuvveti çoğalan işçiler, zamanı gelince, kendilerini ezen ve aralarındaki rekabet örgütlü bir direniş oluşturma yeteneklerini ortadan kaldırdığı için zayıflamış bulunan kapitalistleri devireceklerdi. Başkalarını mülksüzleştirenlerin kendileri mülksüzleştirilecek, kapitalizmin ölüm çanları çalacaktır, onunla birlikte de, ulusal duygunun, din ve parlamenter demokrasinin özel açılımlarını meydana getirdiği bütün o ideolojinin sonu gelmiş olacaktır. Ulusal farklılıklar kalabilir, ama onlar, doğanın güçlerini bütün insanlığın yararına koşumlara sokmakta özgürce işbirliği yapan birleşmiş üreticiler olan dünya işçileri dayanışmasına oranla yerel ve etnik özellikler gibi önemsiz olacaktır.

Bu görüşlerde ortak olan husus, milliyetçiliğin kendi-geleceğini kendisi-belirleme için duyulan beşerî arzunun yaşadığı hayal kırıklığının fanî (ölümlü/geçici) bir ürünü, insan ilerlemesinde kişilik-dışı güçlerin işleyişinden ve onlar tarafından türetilen ideolojilerden kaynaklanan bir evre olduğuydu. Bu güçlerin niteliği konusunda kuramcılar arasında tam bir anlaşma yoktu, ama onların çoğu milliyetçilik fenomeninin nedenleriyle birlikte ortadan kalkacağını varsaymaktaydılar, o nedenlerse, ister manevî ister teknolojik anlamda düşünölsün, aydınlanmanın karşı konulmaz ilerleyişiyle –aklın ya da maddî ilerlemenin yahut her ikisinin birden zafer kazanması ile– yıkılacaktı. Bu ilerleme

üretim güçleri ve ilişkilerindeki değişmelerle ya da toplumsal eşitlik, ekonomik ve siyasal demokrasi ve yeryüzü meyvelerinin âdil dağılımı için yapılan savaşımla özdeşleştirilmekteydi. Dünya ticareti ya da bilimin zaferlerinin ulusal sınırları kaldırması ve akılcı ilkelere dayalı bir ahlâkın kurulması sonucunda, insanın gizil yeteneklerinin tam olarak gerçekleşmesine er veya geç evrensel olarak erişilecekti.

Bütün bunların karşısında, sadece millî olan grupların iddia ve idealleri önemsizleşme eğilimi gösterecek ve etnoloji müzelerindeki insan erginleşmemişliğinin diğer kalıntıları arasında yerlerini alacaktı. Bağımsızlıklarına ve kendi kendilerini yönetme haklarına erişmiş halklar arasındaki milliyetçilere gelince, onlar –Nietzscheçilerin, Sorelçilerin, yeni-romantiklerin yanı sıra– akıl-dışıcılar, gerilik yandaşları ya da durdurulmuş gelişme örnekleri diye hesaptan silinmişlerdi. Millî birlik geniş ölçüde gerçekleştikten sonra yükselen milliyetçiliği –örneğin, 1871 ertesindeki Alman şovenizmini ya da Fransız entegralizmini (bütünleşme akımını) veya İtalyan *sacro egoismo*'sunu yahut ırkçı kuramların ve Faşizmi hazırlayan diğer akımların yükselişini– umursamak daha güçleşti. Böyle olmakla birlikte, bildiğim kadarıyla, bunların hiçbirisi, 19. yüzyıl sonlarının ya da 20. yüzyıl başlarının fütürologları tarafından açıklanmış ve insanlık tarihinin yeni bir evresinin habercileri sayılmış değildi ve bu yargı, tutucular, liberaller ve Marxistler için de eşit ölçüde geçerli görünmektedir. Örneğin, Karl Kautsky önde yide bulunduğu *Krisen, Kriege, Katastrophen* çağını,³ içinde milliyetçiliğin rol oynasa bile, ancak “üst-yapı”nın bir ögesi, bir yan-ürün olarak geçtiği nedenlere atfetmektedir. Bildiğim kadarıyla, hiç kimse milliyetçiliğin (20.) yüzyılımızın son üçte birinde, onunla kol-kola girmekten ya da ona karşı cephe almadan hemen hiçbir hareketin ya da devrimin başarı şansı bulamayacağı kadar egemen olacağını ima bile etmemiştir. Başka bakımlardan son derece duyarlı olan toplum düşünürlerinin bu ilginç öngörü eksikliği, bana açıklanmaya muhtaç görünmüyor, en azından şimdiye kadar yapıldığından daha çok tartışılmaya.

3 Karl Kautsky, *Der Weg zur Macht* (Berlin, 1909), özellikle bölüm 9.

Ben ne tarihçiyim, ne de sosyal psikolog ve buna bir açıklama getirmeye de gönüllü değilim, sadece bu garip fenomene bir miktar ışık tutacak bir öneride bulunmak istiyorum.

III.

Fakat bunu yapmadan önce, bir zihin hali olarak Avrupa milliyetçiliğinin kökenleri hakkında bir şey söylemek isterim. Bununla, genelde millî duyguyu kastetmiyorum – o, muhtemelen yazılı tarihin en erken dönemlerindeki kabile duygusuna kadar gerilere izlenebilir. Onun toplumsal gözlemciler tarafından bir güç ve silâh olarak görüldüğü, bilinç durumlarının hem ürünü hem de işlenip senteze getirilmiş olarak bilinçli bir öğreti konumuna yükseldiği halinden söz ediyorum. Bu anlamda milliyetçilik eski çağ dünyasında da Hristiyan Ortaçağlarda da pek yoktur. Romalılar Yunanlıları küçümsemişler, Cicero ve Apion Yahudiler hakkında, Juvenal de genel olarak Doğulular hakkında kötüleyici şeyler söylemişlerdir; ama bunlar el-sevmezlikten (ksenofobiden) ibarettir. Machiavelli’de ya da Shakespeare’de tutkulu bir yurtseverlik vardır; onlardan çok önce de uzun bir yurtseverlik geleneği. Hepimiz Kadmus’un çocuklarıyız, hepimiz Troya’dan geliyoruz, Tanrı ile bir anlaşma yapmış insanlardan inmekteyiz, Frank ya da Viking fâtilhler ırkından çıkmışsınız ve Gallo-Romanların ya da Kelt kölelerin ahfadı üstünde hüküm sürmekteyiz.

Ben, milliyetçilikle daha belirgin, ideolojik bakımdan önemli ve tehlikeli bir şey kastediyorum: Yani, insanlar belirli bir gruba aittirler ve o grubun yaşam biçimi başkalarınınkinden farklıdır; o grubu oluşturan bireylerin nitelikleri, grubun nitelikleri tarafından biçimlendirilir ve ondan ayrı olarak anlaşılamaz, bu grup nitelikleri ise ortak ülke, görenekler, yasalar, anılar, inançlar, dil, kendini sanatsal ve dinsel ifade etme, toplumsal kurumlar, yaşam biçimi terimleriyle tanımlanır –bunlara bazıları da, soyaçekim (ırsiyet), akrabalık ve ırksal nitelikleri eklerler– işte, insanları, amaçlarını ve değerlerini biçimlendiren bu etkenlerdir.

İkinci olarak, bir toplumun yaşam kalıbı biyolojik bir organizmanınkinden benzemektedir; bu organizmanın uygun gelişimi için ihti-

yaç duyduğu şeyler, onun doğası hakkında en duyarlı olan kimselerin sözcüklerle, imgelerle ya da başka beşerî ifade biçimleriyle işledikleri şeyler onun ortak hedeflerini oluşturur; bu hedefler en üstün konumdadırlar; özgül bir –düşünsel veya dinsel yahut ahlâksal, kişisel ya da evrensel– “organizma”nın özgül amaçlarından kaynaklanmayan başka değerlerle çatışma durumunda, bu üstün değerler ağır basmalıdır, çünkü milletin yozlaşıp yıkılmasının önü ancak böyle alınabilir. Ayrıca, bu gibi yaşam kalıplarının organik olduğunu söylemek, onların ne denli başat konumda olurlarsa olsunlar bireyler ya da gruplarca yapay olarak meydana getirilemeyeceği anlamına gelmektedir – meğer ki, bunların kendilerine de, tarihsel olarak gelişmiş eylem yapma, düşünme ve hissetme biçimleri sinmiş olsun; çünkü başka her şeyi belirleyen ve bir Devlet biçimini almış olsun olmasın, millî organizmayı –milleti– oluşturan, bu zihni, hissi ve maddi yaşama, gerçeklerle başa çıkma ve en önemlisi de, insanların birbirlerine davranma yollarıdır. Bundan şu sonuç çıkmaktadır ki, içinde insan doğasının tam olarak gerçekleşeceği esas insanî birim, birey ya da istenince dağıtılabilecek yahut değiştirilebilecek veya terk edilebilecek bir gönüllü kuruluş değil, millettir; eğer tam kendileriyseler, ast birimlerin, ailenin, kabilenin, klanın, eyaletin yaşamları, milletin yaratılmasına ve sürdürülmesine yöneltilmelidir; çünkü onların doğası, maksadı ve çoğu kere anlamı denilen şeyler, onun doğasından ve maksadından kaynaklanır ve bunlar akılcı bir çözümlemeye ortaya konulmaz; bireysel insanları, Burke’ün toplumla, Rousseau’nun halkla, Hegel’in Devletle özdeşleştirdiği, ama milliyetçiler için toplumsal yapısı yahut hükûmet şekli her ne olursa olsun, millet olan ve ancak o olabilen, dağıtılamayacak ve çözümlenemeyecek organik bütüne bağlayan benzersiz ilişki hakkında tam da bilinçli olması gerekmeyen özel bir farkındalıkla kavranabilir.

Üçüncü olarak, bu dünya görüşü, belirli bir inanca bağlanmanın, belirli bir politika izlemenin, belirli bir amaca hizmet etmenin, belirli bir yaşam sürmenin en zorlayıcı sebeplerinden birinin, belki en çok zorlayan sebebinin, o amaçların, inançların, politikaların, yaşamların *bize ait* bulunması olduğu yolunda bir anlayış içermektedir.

Bu ise şu demeğe gelir ki, o kurallara, öğretilere ya da ilkelere, belirli bir durumda evrensel olarak bütün insanları erdeme veya mutluluğa yahut adalete veya özgürlüğe götürdükleri, yahut Tanrı veya Kili-se yahut hükümdar veya parlamento ya da evresel olarak tanınan başka bir yetke tarafından buyuruldukları, yahut kendi içlerinde iyi ve doğru oldukları, dolayısıyla kendi başlarına geçerlilik taşıdıkları için değil; bu değerler *benim* grubumun –milliyetçiler için, *benim* milletimin– oldukları için, onlara uyulmalıdır; bu düşünceler, duygular, bu eylemde bulunma yolu iyi ve haklıdır ve ben kendimi onlarla özdeşleştirerek doyuma ya da mutluluğa ulaşabilirim – çünkü bunlar benim içine doğduğum, milletimin geçmişine ve geleceğine uzanan Burke’ün binlerce ipiyle bağlı bulunduğum, onlarsız –eğretilmeyi değiştirmek için diyelim ki– benim bir yaprak, ona hayat verebilecek tek varlık olan ağaçtan koparılmış bir dal parçası olacağım belirli bir toplumsal yaşamın istemleridir; öyle ki, eğer koşullar yüzünden yahut kendi isteğimle ondan ayrılırsam – umulabilecek en iyi durumda, bir zamanlar gerçekten canlı ve etkin olmanın, ulusal yaşam anlayışının kalıpları içinde olduğum ve yaptığım her şeye anlam ve değer kazandıran işlevleri yerine getirmenin nostaljik anılarını taşıyarak kuruyup gideceğimdir.

Herder, Burke, Fichte, Michelet bu türden çiçekli ve duygusal düzyazılar kullanmışlar ve onlardan sonra da, Avusturya ve Türk imparatorluklarının Slav eyaletlerinde uyuklayan halkların millî ruhlarını ya da Rus çarının (başat çoğunluk nüfusunun yanı sıra) hükmettiği, daha sonra da bütün dünyadaki ezilen milliyetleri uyandırmaya çalışan çeşitli kimseler aynı yolu izlemiştir. Burke’ün bireyin aptal olabileceğini, ama türün bilge olduğunu bildirişiyle, bir düzine kadar yıl sonra, Fichte’nin bireyin ortadan kalkması, türün içinde özümsemesi, yücelmesi gerektiğini açıklaması arasında hayli mesafe vardır. Yine de, genel doğrultuları aynıdır. Böylesi değer-yüklü bir dil, bazen yalnızca millet olma ya da tarihsel gelişme kavramını aydınlatmak amacıyla betimleyici imiş gibi durabilir. Ama davranışlar üstündeki etkisi, tabîî hukuk ya da insan hakları yahut sınıf savaşı veya dünyamıza yön ve-

ren başka herhangi bir fikrinki kadar büyük olmuş – zaten o dili kullananlar da böyle büyük olmasını istemişlerdir.

Nihayet, hiç şaşırtıcı olmaması gereken bir gelişme ile, tam oluşmuş milliyetçilik, benim ait olduğum organizmanın ihtiyaçlarının karşılanmasının, başka grupların amaçlarının yerine getirilmesiyle bağdaşmaz olduğu ortaya çıkarsa, benim ya da çözülmez bağlarla bağlı olduğum toplumun, onlara gerekirse zorla boyun eğdirmekten başka bir çaresi olmadığını açıklamak konumuna gelmiştir. Benim grubum –milletim diyelim– asıl doğasını özgürce gerçekleştirecekse, bu onun önündeki engellerin kaldırılması gerektiğini de içerir. Benim en üstün hedefim –yani milletimin en üstün hedefi– diye tanıdığım şeyi engelleyen hiçbir şeyin onunla eşit değerde olmasına izin verilemez. Farklı millî grupların yaşamlarına, niteliklerine, özlemlerine ilişkin çeşitli değerlerin uyarınca düzenlenebileceği, her şeyi kapsayan bir ölçüt ya da standart yoktur; çünkü böyle bir standart belirli bir toplumsal organizmanın içinde taşıdığı, onun bir parçasını oluşturduğu bir şey değil, millet-üstü olurdu, geçerliğini belirli bir toplumun yaşamının dışındaki bir kaynaktan alır, –tabîi hukukun ya da tabîi adaletin onlara inananlarca olduklarının düşünüldüğü gibi– evrensel bir standart meydana getirirdi. Fakat bu görüşte, bütün değer ve standartlar zorunlu olarak, eğer birey kendisini anlayacaksa, bireyin (ve üyesi olduğu öteki kuruluşlar ve grupların) ancak onun terimleriyle bütün değer ve amaçlarını kavrayacağı, özgül bir topluma, millî bir organizmaya ve onun benzersiz tarihine içrek oldukları için, bu gibi evrensellik özentileri insanın ve tarihin doğası hakkında yanlış bir görüşe dayanmaktadır. Bu, organizmin, sadakatin, millî değerlerin gerçek taşıyıcısı olarak *Volk*’un, tamamiyetçiliğin (entegralizmin), tarihsel köklerin, *la terre et la morte*’un, millî iradenin ideolojisidir: Doğa bilimleri yöntemlerinin insan işlerine uygulanmasını betimlerken kullanılan –eleştirel, “analitik (çözümleyici)” akıl, “soğuk” zekâ, yıkıcı, “atomlaştırıcı” bireycilik, ruhsuz mekanizma, yabancı etkiler, sıg ampirizm, köksüz kozmopolitik, kültürlerin ve geleneklerin farklarını görmezlikten gelen soyut doğa, insan, haklar anlayışları gibi– aşağılayıcı terimlerle kategorileş-

tirilen ayırıcı ve çürütücü güçlere karşı yönelmiştir. Kısacası, Hamann ve Burke’ün sayfalarında başlayıp Fichte ve onun romantik izleyicilerinde doruğa varan bütün düşman o tipolojisi ve kataloğu, Maistre ve Bonald tarafından sistemleştirmiş, (20.) yüzyılımızda da Birinci ve İkinci Dünya Savaşlarının propaganda yazılarında, akıl-dışı ve Faşist yazarların Aydınlanmayı ve onun bütün yapıtlarını lânetlemelerinde yeni bir yüksekliğe erişmiştir.

Bunların gerisindeki, duygu yüklü olma eğilimi gösteren dil ve düşünce, nadiren bütünüyle açık ya da tutarlıdır. Milliyetçiliğin peygamberleri bazen sanki, bireyin üstündeki milletin üstün, hatta en üstün iddiaları, sadece milletin yaşamı, amaçları ve tarihinin onun ne olduğu ve ne yaptığına can ve anlam verdiği olgusuna dayanmaktaymış gibi konuşmuşlardır. Fakat bu, başka insanların da kendi milletleriyle benzer bir ilişki içinde oldukları, üstlerinde daha az mutlak olmayan, eşit ölçüde geçerli iddialar bulunduğu ve onların bir başkasının –diyelim, belirli bir bireyin kendi milletin– amaçlarının ya da “görevi”nin tam olarak gerçekleşmesi ile çatışabileceği düşüncesini gerektirmektedir. Bu durum ise, herkesin herkese karşı savaşının kapısını açtığı gibi, kuramda, öncüllerdeki mutlaklıkla biçimsel olarak çelişmese bile, iyi uyuşmayan bir kültürel göreceliliğe götürüyor gibi durmaktadır.

Belirli bir milletin ya da ırkın –örneğin, Almanların– içsel olarak başka halklardan üstün olduğunu, hedeflerinin onlarınkileri aştığını ya da onun özel kültürünün, içlerinde insanların nesnel, milliyet-ötesi bir standartla doğru amaçlarının tam olarak gerçekleşmesine dışarıdakilere oranla daha yaklaşılan varlıklar ürettiğini kanıtlamaya çalışarak bu sonuçtan kaçınmak isteyen milliyetçiler vardır. Sonraki yazılarında Fichte böyle konuşmaktadır (ve aynı tez, Arndt’ta ve dönemin diğer Alman milliyetçilerinde de bulunmaktadır). Bu da, Hegel’in düşüncesindeki, yalnızca tarihsel milletlerin her biri kendi belirlenmiş zamanında ve yerinde rol oynadıkları fikri tarafından içerilmiştir. Bu milliyetçi yazarların kendi milletlerini ne oldukları için mi, yoksa sadece onun değerleri nesnel bir ideal yahut standarda yaklaştığı için mi tuttuklarına hiçbir zaman tam emin olunamaz. Öyle ki, *ex hypothesi*

öteki toplumlar bunlara kör kalırlarken ve hep de kör kalabilecekken, dolayısıyla nesnel olarak aşağılık olurlarken, ancak onlardan kılavuzluk görece kadar iyi bahtlı olanlar bu ideal ya da standartları anlayabilirler. İki anlayış arasındaki sınır, çoğu zaman bulanıktır; fakat her ikisi de, Avrupa ve belki Amerika milliyetçiliğinde güçlü bir anlatımını bulan kolektif bir benlik-tapısına götürür.

Elbette, bu gibi tapıların tek odağı millet değildir. Tarihsel olarak, bireyin gerçek çıkarlarını Kilisesinin, kültürünün, kastının, sınıfının, partisinin çıkarlarıyla özdeşleştirmek yolunda benzer bir dil ve belâgata başvurulmuş, bazen bunlar üst üste çakışmış ya da birleşik bir ideale getirilmiş, başka zamanlardaysa birbirleriyle çatışmıştır. Fakat bütün bu dinsel bağlılık ve kendini özdeşleştirme merkezleri arasında tarihsel olarak en güçlü çekim yapanı, ulus Devlet olmuştur. Uluslararası işçi-sınıfı hareketinin dayanışmasından çok daha güçlü olduğunun ortaya çıktığı 1914'te yurtaşlar üstündeki bağlayıcılığı, bu gerçeği özellikle yıkıcı ve trajik bir biçimde sergilemiştir.

Milliyetçilik 18. yüzyıldaki doğumundan beri birçok biçimler almıştır; özellikle de *étatisme*, yani Devletin, özellikle de ulus Devletin her alandaki üstünlüğü öğretisiyle kaynaşmasından beri ve endüstrileşmeyle modernleşmeyi getiren, bir zamanlar yeminli düşmanlar oldukları güçlerle birleştikten sonra. Fakat bana öyle geliyor ki, milliyetçilik büründüğü bütün kisveler altında, yukarıda özetlemeye çalıştığım dört niteliğini muhafaza etmiştir: Bir ulusa ait olmak gereksiniminin her şeyden önce geldiği inancı; bir ulusu oluşturan bütün öğeler arasında organik ilişkiler olduğu inancı; sırf bizim olduğu için kendi değerimize duyulan inanç ve nihayet, otorite ve sadakat için rakip iddialarla karşılaşıldığında, onun iddialarının üstünlüğü inancı. Hâl-i hazırda yeryüzünde çoğalarak hızla büyümekte olan bütün milliyetçiliklerde bu unsurlar çeşitli derece ve oranlarda bulunmaktadır.

IV.

Salt ulusal bilinçten –bir millete ait olma duygusundan– farklı olarak milliyetçiliğin, öncelikle, bir toplumun geleneksel değerlerine yukarıdan

bakan ve küçümseyen bir tavra karşı, toplumsal olarak en bilinçli üyelerinin –zamanla öfke ve kendi benliğini vurgulamaya yol açacak– yaranmış gururunu ve aşağılanmışlık duygusunu yansıtan bir yanıt olduğu doğru olabilir. Bu, modern milliyetçilik paradigmasının Alman tepkiciliği içinde geçirdiği süreçle desteklenmektedir: Thomasius ile Lessing’in ve onların 17. yüzyıldaki öncellerinin ılımlı yazınsal yurtseverliğinde Alman kültürünün bilinçli olarak savunulmasından Herder’in kültürel özerklik bildirimine, oradan da Napoleon istilâsı sırasında ve sonrasında Arndt’ta, Jahn, Körner, Görres’de saldırgan bir şovenizm patlamasına kadar. Fakat öykünün bu kadar basit olmadığı açıktır. Dilin, örneklerin bir arazide (ülkede) yaşayışın sürekliliği, anımsanmayan zamanlardan beri varolagelmiştir. Sadece kabilelere ve halklara karşı değil, din ya da tek bir yetke/otoriteye itaatle birleşmiş geniş toplumlara karşı dış saldırı, ne de olsa yeryüzünün her köşesinde yeterince sıklıkla olmuştur. Öyle olmakla birlikte, ne Avrupa’da ne Asya’da, ne eski zamanlarda ne Ortaçağlarda bu özgülükle milliyetçi bir tepkiye yol açmıştır: Her iki kıtada da fâtihterin yaptıkları bütün o pek çok sayıdaki, küçük savaşlarda ve yerli kurumları yıkmalarında olmadığı gibi, Yunanlıların Persleri ya da Romalıların Yunanlıları veya Müslümanların Budistleri yahut Hunların veya Osmanlı Türklerinin Yunan-Roma uygarlığını uğrattıkları yenilgilerin de böyle bir karşılığı olmamıştır.

Bir tarihçi ya da sosyolog olmadığım halde, bana bile şurası açık görünüyor ki, her ne kadar bir toplumun ya da ruhsal önderlerinin kolektif duygularının yaralanması, milliyetçiliğin doğması için gerekli bir koşul olabilirse de, yeterli koşul değildir; daha önceleri, Fransız ya da İspanyol monarşilerinin merkezileştirme politikalarının sağladığı (ama Alman topraklarındaki hükümdarların sağlayamadığı) –kabilesele, yahut dinsel veya feodal ya da hanedan kaynaklı yahut askerî– tutunum güçlerinin artık bulunmadığı toplumun içinde, hiç değilse potansiyel olarak, kendilerine sadakatle bağlanmak ya da kendilerini özdeşleştirmek için bir odak ya da belki bir iktidar tabanı arayan bir grup ya da bir sınıf insan olmalıdır. Bazı örneklerde, eski dünyevî veya ruhanî yöneticilere karşı toplumun denetimini ele geçirmek

isteyen yeni toplumsal sınıfların ortaya çıkmasıyla bu koşullar yaratılmıştır. En azından bir millî kültürün başlangıçları olan bir toplumda buna, bir de fetih, hatta dışarıdan kültürel kötüleme yarası eklenirse, milliyetçiliğin üstünde serpileceği toprak hazırlanmış olabilir.

Fakat bunun için bir koşulun daha olması gerekli görünüyor: İçinde milliyetçiliğin gelişebilmesi için, o toplumda, en azından en duyarlı üyelerinin zihninde, kendisinin hiç değilse embriyo halinde bir millet olarak imgesi; nüfusun büyük çoğunluğunun bilincinde çok daha az gelişkin durumda bulunsa, hatta hiç bulunmasa bile, daha iyi eğitilmiş, kafaları topluma ve tarihe daha yatkın olan kişilerin zihinlerinde görece gelişkin olarak, birleştirici bir genel etken ya da –dil, etnik köken, (gerçek ya da hayali) bir ortak tarih gibi– etkenler, fikirler ve duygular bulunmalıdır. Ona sahip olanlarda, umursanmaz ya da hakaret edilirse infial yaratma yatkınlığı yaratmışa benzeyen bu millî imge, aynı zamanda onların arasında, hele Devletin ister içinden ister dışından olsun –bir Kilise ya da hükûmet ya da yabancı kötuleyiciler gibi – ortak bir düşmanla karşılaşılırsa, bilinçli bir grup ya da hareket oluşturur. Bunlar halka sözlü ya da yazılı olarak seslenen ve onları bir halk olarak yaptıkları yanlışlar konusunda bilinçlendirmeye çalışan kimselerdir – ozanlar ve romancılar, tarihçiler ve eleştirmenler, teologlar, filozoflar ve benzerleri. Böylelikle, yaşamın her alanındaki Fransız hegemonyasına karşı direniş, estetik ve eleştiri gibi uzakta görünen bir yörede başlamıştır (İngiltere’de ya da İsviçre’de Fransız yeni-klasikçiliğine karşı özgün tepkiyi kıskırtanın tam ne olduğu sorununa burada girmek istemiyorum). Alman topraklarında, bu, toplumsal ve siyasal bir güç haline gelmiş, milliyetçiliğin üreme alanı olmuştu. Almanların arasında, bu, yazarların öncelikle, ruhun özgür gelişmesini köstekleyen Fransız estetik yasamacıların despotluğunun zehirli boğuculuğu diye hissettikleri durumdan kendilerini –ve başkalarını– kurtarma yolunda bilinçli bir çaba biçimini almıştır.

Fakat küstah Fransızlardan başka, yerli tiranlar da vardı; üstelik bunlar sadece estetik değil, toplumsal buyurganlardı. Baskıcı ve zevksiz bir toplumun kural ve düzenlemelerine karşı, *Sturm und*

Drang adıyla gösterilen büyük bireysel tepki, aşağıda zelillik ve kölece boyun eğmenin, yukarıda hayvanca kabalık, keyfilik, küstahlık ve baskının yattığı ve her düzeyinde, Burke’ün deyişiyle “ikiyüzlülüğün ve abuksabukluğu”nun⁴ olduğu toplumsal yaşamın bütün duvar ve engellerini yıkmayı kendisine ilk hedef olarak almıştı. Sorgulanmaya başlayan, bütün yasaların geçerliliği idi: Yetkeyi belirleyen ve evrensel itaat gerektiren, güya Tanrı tarafından buyurulmuş, yahut doğanın veya hükümdarın koyduğu kurallar. Talep edilen ise, kendini ifade özgürlüğü, en saf ve güçlü haliyle sanatçılarda bulunan, ama bütün insanlarda da varolan yaratıcı iradeye özgürce anlatım kazandırılmasıydı. Herder’e göre, bu canlılık enerjisi halkların kolektif dehalarının yaratıları olan söylencelerde, kahramanlık şiirlerinde, mitlerde, yasalarda, göreneklerde, şarkı ve danslarda, dinî ve dünyevî simgelerde, tapınaklarda, katedrallerde, törenlerde ete kemiğe bürünmekteydi – bütün bunlar, bireysel yazarlar ya da kimlikleri tanımlanabilecek gruplar tarafından değil, bilincin çeşitli düzeylerinde hareket eden bütün topluluğun kolektif ve kişilik-dışı imgelem ve iradesince yaratılmış anlatım ve iletişim biçimleriydi; Herder toplumun tek bir organik bütün halinde gelişmesini olanaklı kılan içtenlikli ve ele gelmeyen ince bağların böylelikle türetildiğine inanıyordu.

İnsanların ancak onları izleyerek mutluluğa ya da erdeme veya adalete yahut doğalarının herhangi bir özelliğinin doğru dürüst doyumuna erişecekleri zaman-dışı nesnel hakikatler ya da değiştirilemeyecek nitelikteki model veya kurallar anlayışının yerini, bireylerde de, bütün bütün toplumlarda da işleyen bir yaratıcı yetenek anlayışı almıştır. Buradan da, canlılığı, hareketi, değişmeyi, birey ya da grupların birbirlerine benzemek yerine farklılaştığı bakımları, çeşitliliğin çekiciliğini ve değerini, biricikliği, bireyselliği, dünyayı içindeki her bir ağacın, her çiçeğin kendine özgü bir biçimde büyüdüğü ve kendi bireysel doğasının türettiği –dolayısıyla da, başka organizmaların kalıp ve he-defleriyle değerlendirilmemeleri gereken– özlemler geliştirdiği bir bah-

4 Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France* (1790), s.154.

çe olarak kavrayan bir yaklaşımı vurgulayan yeni bir insan ve toplum görüşü çıkmıştır. Bu, başat konumdaki *philosophia perennis*'i çaprazlamasına kesmiştir; yani, her yerde ve her zaman, bütün insanlara ve şeylere uygulanacak nesnel ve ebedî yasa ve kuralların genellik, tekbiçimlilik, evrensellik, zaman-dışı geçerlik inancını – bu inancın dünyevî ya da doğasalcı bir çeşitlemesini, doğa ve matematik bilimlerin zafinden esinlenen Fransız Aydınlanmasının önderleri savunmuşlardı – dinsel, yazınsal, içe-dönük, gizemciliğe yatkın, dar taşralı, en iyi olduğu durumda Batı'nın zayıf bir taklidi olan Alman kültürü de bu terimlerle ancak öylesine yoksul bir varlık gösterebilmişti.

Bu can-alıcı karşıtlığın, hiç değilse başlangıçta, küçük bir Alman ozanlar ve eleştirmenler grubunun kafalarındaki bir vizyondan daha fazla bir şey olduğunu ima etmek istemiyorum. Fakat büyük olasılıkla, Almanya'da, özellikle de Büyük Friedrich'in Batılılaştırımcı reformlarını yaptığı Prusya'da yaşanan toplumsal dönüşümün en acımasızca yerlerinden ettikleri, bu yazarlardı. Gerçek iktidara erişmekten uzak tutulan, geleneksel yaşam biçimlerinin üstüne getirilen bürokratik örgütlenmeye kendilerini uyduramayan, esas itibarıyla Hristiyan, Protestan, ahlâkçı yaklaşımlarının Fransız Aydınlanmasının bilimci havasıyla bağdaşmazlığı konusunda keskin bir duyarlıkları olan, üç yüz prensin küçük despotluklarını çeken, bu adamların aralarında en yetenekli ve bağımsız ruhlu olanlar, dedeleri üstünde XIV. Louis'nin ordularının yarattığı aşağılanmayla başlayan dünyalarının çökmesine giderek büyüyen bir başkaldırıyla tepki göstermişlerdir. Fransız düşüncülerinin sığ materyalizm ve faydacılıkla nitelenen, yüzeysel, insansızlaştırılmış gölge oyunu dünyalarının karşısına, ruh yaşamının tüketilemez, anlatıma-gelmez çeşitliliğine kesik kesik, ama sahici sezgilerle bakma yeteneği olan Alman geleneğinin derinlik ve şiirini koymuşlardır. Bu dünya görüşü, en azından Almanya'da, insanların akılcı yöntemlerle keşfedebilecekleri kuralların engellemediği ortak iradeyi, etkinliklerine –kişilik-dışı iradesine– yaratıcı bireylerin katılabilecekleri, ama gözlemleyip betimleyemeyecekleri halkın ruhsal yaşamını kutlayan romantik hareketin kaynaklarından biridir. Milletın siyasal yaşa-

mının, bu ortak iradenin ifadesi olduğu anlayışı, siyasal romantikliğin – yani milliyetçiliğin özüdür.

Bir kere daha belirtiyim ki, milliyetçilik bana, başlangıcında bir toplum üstünde açılan bir yaraya tepki-yanıtı olarak görünmekle birlikte, bu, millî benliği öne sürmenin gerekli bir koşuludur, ama yeterli koşulu değildir. Bir toplumun bir başka toplum tarafından yaralanması, en eski zamanlardan beri her durumda millî bir tepkiye yol açmamıştır. Onun olması için başka bir şey daha gereklidir: Yaralanan toplumun yahut siyasal ve toplumsal değişiklikle yerlerinden edilmiş olan sınıfların yahut grupların kendilerini özdeşleştirecekleri, çevresinde toplanıp ortaklaşa yaşamlarını canlandırmaya girişebilecekleri yeni bir hayat öngörüsü. Ancak Büyük Petro’nun –daha küçük ölçekte, Büyük Friedrich’in Prusya’da– halkına zorladığı şiddetli ve hızlı çağdaşlaşmanın travmatik etkisi, yani teknolojik devrimlere veya eskileri kapanırken yeni pazarların açılmasına, sonuç olarak da sınıfların bütün olarak yaşamlarının kesintiye uğratılmasına, psikolojileri yeni bürokrasiye girmelerine elverişsiz olan eğitilmiş insanların becerilerini gösterme fırsatlarının olmamasına ve Almanya örneğinde, geleneksel yaşam biçimlerini yıkan ve insanları özellikle de aralarındaki en duyarlı ve en benlik-bilinçli olanları –uğraşları ne olursa olsun, sanatçıları, düşünürleri– yerleşik bir konumdan yoksun, güvensiz ve şaşkın bırakan güçlü yabancı düşmanın işgaline yahut sömürge yönetimine karşı duyulan tepki kavranırsa, Alman milliyetçiliği gibi, Rusya’daki Slavofil ve halkçı hareketlerin her ikisi de anlaşılabilir. İşte o zaman, onların inançlarına ve yaşam biçimlerine aykırı güçlere karşı direnişi hem açıklamak hem de haklı göstermek ve yeni bir yöne işaret etmek ve onlara benliklerini özdeşleştirecekleri yeni bir merkez sunmak için yeni bir sentez, yeni bir ideoloji yaratma çabası olur.

Bu, toplumsal ve ekonomik altüst oluşların hiç eksik olmadığı zamanımızda yeterince bildik bir olgudur. Etnik bağların ve ortak tarihsel deneyimin bir millet olma duygusu yaratmaya yetecek kadar güçlü olmadığı yerlerde, bu yeni odak bir toplumsal sınıf ya da siyasal parti yahut Kilise veya –en sık görüleni– çokuluslu olsun olmasın, geleneksel hayat tarzları bozulmuş olan herkesin –topraksız köylülerin,

iflâs etmiş toprak sahiplerinin ya da dükkâncıların, işsiz aydınların, çeşitli alanlardaki başarısız profesyonellerin bayrağının altında toplanıp gruplaşabileceği Devletin kendisi olabilir. Fakat, bunların hiçbirisi ister sembol ister gerçeklik olarak, millet kadar birleştirici ve dinamik bir güç gibi hareket etme yeteneğini göstermez; hele millet öteki sofuca bağlanma merkezlerinden biriyle –ırk, din, sınıf– birlikte olursa, çekiciliği başkalarıyla karşılaştırılamayacak kadar kuvvetli hale gelir.

İlk gerçek milliyetçiler –Almanlar– yaralı kültürel gururla yarayı sağıltmaya ve bir direniş iç odağı yaratmaya yönelik bir felsefi-tarihi öngörünün birleştirilmesinin örneğidir. Önce küçük bir eğitilmiş Fransız-karşıtı grup, sonra da Fransız ordularının ve Napoleon’un *Gleichschaltung*’unun getirdiği felâketlerin etkisi altında, milliyetçi tutkunun ilk büyük dalgası olan çok geniş bir halk hareketi gelişmiştir – vahşi öğrenci şovenliği, kitap yakmalar ve gizlice hain yargılamaları, denetimden çıkan ve Goethe ve Hegel gibi sâkin düşünürleri iğrendiren bir büyücü-çırağı. Kısım Alman retoriğinin etkisi altında, kısmen de benzer bir hastalığı yaratmak ve aynı tehlikeli çareyi türetmek için kendi koşullarının yeterince benzediği başka ülkeler Almanya’yı izlemiştir. Almanya’dan sonra, İtalya ve Polonya ve Rusya ve zamanla Balkan ve Baltık milliyetleri ve İrlanda ve Üçüncü Fransız Cumhuriyetinin çöküşünden sonra günümüze kadar Asya ve Afrika’daki cumhuriyetler ve diktatörlükler, Belçika ve Korsika’da, Kanada, İspanya ve Kıbrıs’ta, hatta Fransa ve Britanya’da ve kim bilir daha nelerde, yöresel ve etnik grupların milliyetçi başkaldırıları!

19. yüzyılın peygamberlerinden hiçbirisi, bilebildiğim kadarıyla bu tür bir şeyi öngörmemişlerdir. Biri böyle bir şey önerecek olsa, mutlaka, düşünmeye değmeyecek kadar olasılıktan yoksun sayılırdı. Günümüzün bu en önemli gelişmesinin olabileceğini görmezden gelmenin sebebi neydi?

V.

19. yüzyılın ve 20. yüzyıldaki bazı onyılların liberal türünden akılcı düşünürlerinin yaptıkları varsayımlar arasında şunlar vardı: Liberal de-

mokrasinin en çok tatmin edici –ya da en az doyuculuktan uzak– insan örgütlenmesi olduğu; ulus Devletin bağımsız, kendi kendini yöneten insan toplumunun normal birimi olduğu – ya da tarihsel olarak bu noktaya geldiği ve en sonunda da, (Herder’in uyumsuz siyasal ucubelikler diye damgaladığı) çokuluslu imparatorluklar bir kez kurucu öğelerine ayrılıp dağılıp da ortak dil, alışkanlıklar, anılar, dünya görüşleri olan insanların birlik özlemleri nihayet karşılanmış ve –Mazzini’nin Genç İtalyası, Genç Almanya, Genç Polonya, Genç Rusya gibi– özgürleşmiş, kendi geleceğini kendi belirleyen bir ulus Devletler topluluğu meydana gelmiş olunca, bunların (kendisi baskı görmeyen yol açtığı patolojik bir durum belirtisi olan) saldırgan milliyetçilikle lekelenmemiş bir yurtseverlikten esinlenerek, artık kölece bir geçmişin akla aykırı kalıntılarıyla engellenmeden barış içinde ve birbirleriyle uyum halinde yaşayacakları. Marx bundan ne denli hoşlanmamış olabilirse de, Mazzini hareketinin bir temsilcisinin Birinci Enternasyonal (Uluslararası İşçiler Derneği) davet edilmiş ve toplantıya katılmış olması, bu bakımdan anlamlıdır. Bu kanı, Birinci Dünya Savaşından sonraki ardıl devletlerin liberal ve demokrat kurucuları tarafından paylaşılmış ve Milletler Cemiyeti’nin anayasasına da katılmıştı. Marxistlere gelince, milliyetçiliği tarihsel olarak gerici saymalarına karşın, onlar bile millî sınırların toptan kaldırılmasını talep etmemişlerdir; sosyalist devrimin sınıfsal sömürüyü ortadan kaldırması koşuluyla, bir sınıf egemenliği aracı olduğunu düşündükleri Devletin kuruyup gitmesine kadar ve ondan sonra da, özgür millî toplumların yan yana varolacakları varsayılmıştı.

Bu ideolojilerden hiçbirisi millî duygunun ve dahası, saldırgan milliyetçiliğin büyüyeceğini öngörmemiştir. Bence, ihmal edilen, belki sadece Durkheim’ın açıkça gördüğü bir gerçektir: İnsanların derinliğine bağlılık duydukları geleneksel hiyerarşilerin ve toplumsal yaşamın düzenlemelerinin, endüstriyel ilerlemenin gerektirdiği ve türettiği merkezileştirme ve bürokratik “aklıleştirme” tarafından yıkılması, büyük sayıda insanı toplumsal ve duygusal güvenlikten yoksun bırakmış, kara-ünlü yabancılaşma, ruhsal yuvasızlık ve artan *anomie* olgularını doğurarak, eski toplumu sürdürmeye yarayan, ama şimdi yitirilen kültü-

rel, siyasal, dinsel bağların psikolojik eşdeğerlerinin bilinçli sosyal politikalarla yaratılmasını gerektirmiştir. Sosyalistler sınıf dayanışmasının, sömürülenlerin kardeşliğinin ve devrimin doğuracağı âdil ve akılcı toplum görüngüsünün bu, olmazsa olmaz toplumsal çimentoyu sağlayacağına inanıyorlardı ve bir ölçüde bu beklenti gerçekleşmiştir. Üstelik, yoksullardan, yerlerinden edilmişlerden, yoksun bırakılmışlardan kimileri Yeni Dünyaya göç etmiştir. Fakat meydana gelen boşluğun çoğunluğunu ne meslek kuruluşları, ne siyasal partiler ne de Sorrel'in sağlamaya çalıştığı devrim söylenceleri doldurabilmiştir: Boşluğu dolduran, sosyalistlerin de aydınlanmış liberallerin de inanmak istemeyecekleri kadar güçlü çıkan simge ve etmenler, yine eski, geleneksel bağlar –dil, toprak, gerçek ve hayalî tarihsel anılar– ve insanların kendilerini bir topluluk, bir *Gemeinschaft* olarak düşünmelerini ete kemiğe büründürme işlevini gören kurumlar ya da önderler olmuştur. Kilisenin ya da hükümdarın yahut yasalar egemenliği(hukuk devleti)nin veya diğer nihaî değer kaynaklarının yerine geçen, bazen mistik (gizemli) ya da mesihçi bir coşkunun da yüklendiği en üstün yetke (otorite) olarak millet düşüncesi, bir dış düşman ya da yerli kapitalistler veya emperyalist sömürücüler ya da yapaylıkla üstüne getirilmiş, kalpsiz bir bürokrasinin –her kim olursa olsun onun– grup bilincinde açtığı yaranın acısını azaltmıştır.

Hiç kuşkusuz, bu duygu partiler ve siyasetçiler tarafından kasten kullanılmıştır; ama zaten istismar edilmek üzere oradaydı, kendi art niyetleri için onu kullananlar tarafından icat edilmemişti. Oradaydı ve kendisinin başka güçlerle ya da Devletin içindeki, toplumun büyük çoğunluğunun içgüdüsel olarak kendilerini özdeşleştirmedikleri belirli dinsel, siyasal ve ekonomik grup ve sınıflar ve hareketlerle de birleştirilebilecek bağımsız bir gücü vardı; en etkin olarak, yabancı ya da düşman diye düşünülen başka güçlere karşı bir savunma olarak çağdaşlaşmaya yönelmiş bir Devletin gücüyle. Milliyetçilik duygusu gelişmiş ve birçok farklı yönde kullanılabilir hale gelmişti; lâikliğin, endüstrileşmenin, çağdaşlaşmanın, kaynakların akılcı kullanımının ya da sahici yahut hayalî geçmiş davetinin, yitik bir pagan ya da yeni-or-

taçağcı cennetin, daha yiğit, daha yalın, daha saf bir yaşam öngörüsünün ya da yabancılara veya kozmopolitlere yahut halkın gerçek ruhunu ya da çıktığı kökleri anlamayan ve onu mirasından yoksun bırakan “sofistler, ekonomistler ve hesapçılar”⁵ karşı kan çağrısının ya da eski bir inanç akımının elinde bir silâh olabiliyordu.

Bana öyle geliyor ki, başka bakımlardan ne denli kavrayışlı olurlarsa olsunlar, iyileşmemiş zihinsel yaraların bileşiminin ortaya koyduğu patlama gücünü görmezlikten gelen, ama yaşayanlar, ölümler ve henüz doğmamış olanlar toplumu olarak (patolojik bir öfke çizgisine taşınınca olanca kötücüllüğüyle) millet imgesine yol açanlar, toplumsal gerçeklik hakkında yetersiz bir anlayışa sahip olmuşlardır. Bu bana, son iki yüz yıldır olduğu gibi şimdi de doğru görünüyor. Çağdaş milliyetçilik gerçekten Alman toprağında doğmuş, fakat koşulları modernleşmenin geleneksel Alman toplumunda yarattığı duruma yeterince benzeyen her yerde gelişmiştir. Bu ideolojinin kaçınılmaz olduğunu söylemek istemiyorum; belki hiç doğmayabilirdi. Şimdiye kadar hiç kimse, insan imgelemine keşfedilebilir yasalara boyun eğdiğini ya da fikirlerin hareketini önceden kestirebildiğini inandırıcı bir biçimde kanıtlamış değildir. Bu fikirler demeti doğmamış olsaydı, tarih başka yönlere gidebilirdi. Almanların üstünde açılan yara orada olurdu; ama Raymond Aron’un (Marxizme uygulayarak) aydınların afyonu dediği, üretecekleri merhem farklı bir şey olabilirdi – böyle olmuş olsaydı, şeyler başka türlü düşebilirdi. Fakat o fikir doğmuştu, sonuçları da oldukları gibiydi; bu durumda onların doğasını ve önemini tanımamak, bana belli bir ideolojik inat gibi görünüyor.

Genelde, bu niçin görülmemiştii? Belki, bir ölçüde, aydınlanmış liberal (ve sosyalist) tarihçilerin geniş çapta yaydıkları “Whig yorumu” yüzündendir. Çizilen tablo bildiktir: Bir yanda karanlığın güçleri; Kilise, kapitalizm, gelenek, yetke (otorite), hiyerarşi, sömürü, ayrıcalık; öte yanda, *lumières*, akıl uğrunda, bilgi için ve insanların arasındaki engellerin yıkılması için, eşitlik, insan hakları (özellikle de emek-

çi kitlelerin hakları) uğrunda, bireysel ve toplumsal özgürlük için, yoksulluğun, baskının, hayvanca kabalığın azaltılması için gösterilen gayretler ve insanların aralarındaki farkların değil, ortak noktalarının vurgulanması. Bununla birlikte, en yalın biçimiyle söylendikte, farklar jenerik özdeşlikten, Feuerbach'ın ve Marx'ın "tür-varlık"ından daha az gerçek değildi. Onlardan çıkan millilik duygusu, günümüzde komünist kampın içinde olduğu gibi ışıkla karanlık, ilerlemeyle gerilik arasındaki bu bölünmenin her iki yanına da düşmüştür; umursanmayan farklar kendilerini ortaya koymakta ve sonunda, olduğu varsayılan ya da olması arzulanan bir tekbiçimlilik adına onları aşma çabalarına karşı çıkmaktadır. Aklın yönetimindeki, bilimsellikle örgütlenmiş tek bir dünya sistemi, Aydınlanma programının yüreği yerindeydi. Akıldışı eğilim göstermekle en son suçlanabilecek Immanuel Kant, "İnsanlığın çarpık kerestesinden hiçbir zaman düz bir şey yapılamamıştır"⁶ demişti ve söylediği şey, saçma değildi.

Sunacağım bir öneri daha var. Bana öyle geliyor ki, 19. yüzyılın ve 20. yüzyıl başlarının düşüncüsü, şaşırtacak kadar çok Avrupa-merkezliydi. O dönemlerin imgelemi en güçlü ve en radikal siyasal düşüncüler bile Afrika ya da Asya'da yaşayanlardan söz ederken, kural olarak, düşüncelerinde bir tuhaf uzaklık ve soyutluk vardı. Asyalıları ve Afrikalıları, hemen tümüyle Avrupalılardan gördükleri davranış terimleriyle düşünüyorlardı. İster emperyalist olsunlar, ister babaca bir koruyuculuk gösteren hayırhah kimseler, yahut liberaller veya fetih ve sömürüye öfkelenen sosyalistler, onların söylemlerinde Afrika ve Asya halkları Avrupalıların vesayeti altında yaşayan kimseler ya da kurbanlar olarak anılmakta, kendi tarihleri ve kültürleri olan, geçmiş, hal ve gelecekleri kendi gerçek kişilik ve koşulları terimleriyle anlaşılacak gereken kendi adlarına halklar diye nadiren (o da hiç olursa) sözleri edilmektedir. Yahut diyelim, Hindistan, İran, Çin ya da Japonya gibi yerli kültürlerin varolduğu teslim edilirse, bu toplumların gelecekteki ihtiyaçları geniş ölçüde umursanmamak eğilimindedir. Dolayısıyla, o kı-

6 Kant's *gesammelte Schriften* (Berlin, 1900), cilt 8, s.23, satır 23.

talarda yükselen bir milliyetçiliğin gelişebileceğine ciddi olarak ihtimal verilmemektedir. Lenin bile, o kıtalardaki millî hareketleri salt Avrupa emperyalizmine karşı silâh olarak düşünmüş ve Avrupa'daki devrime doğru gidişi hızlandıracaklarına mı yoksa yavaşlatacaklarına mı göre desteklenmelerini istemiş benzer. Bu, pekâlâ anlaşılabilir bir şeydir; çünkü o ve devrimci yoldaşları dünya iktidar merkezinin burada olduğuna, Avrupa'da başarıya ulaşacak proletarya devriminin otomatik olarak her yerdeki işçileri özgürlüğe kavuşturacağına, Asya ve Afrika'daki sömürge ve yarı-sömürge rejimlerinin de böylelikle süpürülüp atılacağına ve uyruklarının yeni, toplumsal olarak özgürlüğe erişmiş uluslararası dünya düzeniyle bütünleşeceğine inanıyorlardı. Sonuç olarak, Lenin de bu bakımdan, yazdıklarından örneğin Hindistan ve Çin'in, hatta İrlanda'nın gelecekleri hakkında hiçbir özgül ders çıkarılamayacak olan Marx'ı izleyerek, kendi adlarına bu gibi çeşitli topluluklarının yaşamlarıyla ilgilenmemiştir.

Bu kıtalarda yalnızca anti-emperyalizmin değil, milliyetçiliğin de müthiş bir biçimde patlayacağını niçin geniş ölçüde öngörülemediği olarak kaldığını, bu hemen hemen evrensel olan Avrupa-merkezcilik hiç değilse kısmen açıklayabilir. Japonya'nın 1904'te Rusya'ya karşı kazandığı zaferin yarattığı dehşetli etkiye kadar, Avrupalı-olmayan hiçbir halk kendisini, Batılı toplumsal ya da siyasal kuramcılarının bakışlarına, içrek niteliği, tarihi, sorunları, gelecek için taşıdığı gizil gelişme olanakları, kamusal işlerini, tarihi ve genel olarak insan gelişmelerini inceleyenler için birincil önem taşıyan bir araştırma alanı olan, sözcüğün tam anlamıyla bir millet olarak sunamamıştır. Bu sav, geçmişin fütürolojisindeki bu garip boşluğun açıklanmasına, başka herhangi bir şey kadar yardımcı olabilir. Rus Devrimi'nin, Müttefik müdahalesi ertesinde bile sahiden herhangi bir milliyetçilik ögesi olmamasına, hatta ona tümüyle anti-nasyonalist denilmesinin doğru olmasına karşın, bu devam etmemiştir. Hitler'in Rusya'yı istilâsı öncesinde ve sırasında, Stalin'in millî duygulara vermek zorunda kaldığı ödünler ve ondan sonra da salt Rus tarihi kahramanlarının kutlanması, Sovyet Devletinın amaçlarına hizmet etmek için, bu duygunun ne

kadar seferber edildiğini göstermektedir. Ve bu, İkinci Dünya Savaşı'nın sonundan bu yana kurulan Devletlerin büyük çoğunluğu için de daha az doğru değildir.

Bugün, en azından Batı dünyası dışında, hiçbir siyasal hareketin millî duyguyla bağlaşılmaya girmedikçe başarıya ulaşamayacağını söylemek bir abartma olmaz, sanıyorum. Bir tarihçi ya da siyasal bilimci olmadığımı ve dolayısıyla bu olgu hakkında bir açıklama önermek savında bulunmadığımı yinelemeliyim. Sadece ortaya bir soru koymak ve romantik başkaldırının dünyamızı kesinlikle etkilemiş olan bu özel uzantısına daha büyük bir dikkat gösterilmesi gerektiğine işaret etmek istiyorum.