cogito

JOHN GRAY

ateizmin yedi türü

Çeviren: Nurettin Elhüseyni

YKY
YAPI KREDİ YAYINLARI

ATEİZMİN YEDİ TÜRÜ

John Gray (1948, South Shields, İngiltere) Özellikle analitik felsefe ve fikirler tarihi alanlarında çalışan siyaset felsefecisi. London School of Economics and Political Science'ta profesör olarak çalıştı. *The Guardian, The Times Literary Supplement* ve *New Statesman*'de düzenli olarak kitap eleştirileri yazmaktadır. Bir düzineyi aşkın kitaba imza atmış yazarın çalışmaları arasında on dört dile çevrilmiş bulunan *False Dawn: The Delusions of Global Capitalism* (1998) de vardır.

Nurettin Elhüseyni (Silvan/Diyarbakır, 1954). Darüşşafaka Lisesi ve Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi mezunu. AnaBritannica'da yazı kurulu üyesi ve çeşitli yayın kuruluşlarında editör olarak çalıştı. Halen serbest çevirmenlik ve araştırmacılık yapıyor. Çevirdiği kitaplardan bazıları: *Demokrasi Neye Yarar?*, Stein Ringer (YKY, 2010); *Solan Akdeniz: 1550-1870 / Coğrafi-Tarihsel Bir Yaklaşım,* Faruk Tabak (YKY, 2010); *Gezgin Şölen: Gıda Küreselleşmesinin On Bin Yılı,* Kenneth F. Kiple (YKY, 2010); *Canavarlar - Garip Yaratıklar Kitabı,* Christopher Dell (YKY, 2010); *İmparatorluk: Britanya'nın Modern Dünyayı Biçimlendirişi,* Niall Ferguson (YKY, 2011); *1000 Muhteşem Resim*, Victoria Charles (YKY, 2012); *Uygarlık: Batı ve Ötekiler*, Niall Ferguson (YKY, 2012); *Kırım: Son Haçlı Seferi*, Orlando Figes (YKY, 2012); *Sarayın İmgeleri: Osmanlı Sarayının Gözüyle Resimli Tarih*, Emine Fetvacı (YKY, 2013); *Ölümsüzlük Kurulu*, John Gray (YKY, 2013); *Yirminci Yüzyıl Üzerine Düşünceler*, Tony Judt (YKY, 2013); *Haberini Alayım, Yeter: Gerçek Bir Gulag Aşk Hikâyesi*, Orlando Figes (YKY, 2013); *Stalingrad*, Antony Beevor (YKY, 2014); *Fikirler Tarihi: Ateşten Freud'a*, Peter Watson (YKY, 2014); *Tarihi İcat Eden Adam: Herodotos'la Seyahatler*, Justin Marozzi (YKY, 2015); *18. Yüzyılda Avrupa'da Türk Modası: Turquerie*, Haydn Williams (YKY, 2015); *Sıfır Yılı [1945'in Tarihi]*, Ian Buruma (YKY, 2015); *Armut Dibine Düşmeyince*, Andrew Solomon (YKY, 2016); *Romanovlar 1613-1918,* Simon Sebag Montefiore (YKY, 2018).

John Gray'in
YKY'deki kitapları:

Saman Köpekler - İnsanlar ve
Diğer Hayvanlar Üzerine Düşünceler (2008)
Kara Ayin - Apokaliptik Din ve Ütopyanın Ölümü (2013)
Ölümsüzleştirme Kurulu (2013)
Kuklanın Ruhu - İnsan Özgürlüğüne Kısa Bir Bakış (2017)
Ateizmin Yedi Türü (2020)

JOHN GRAY

Ateizmin Yedi Türü

Çeviren
Nurettin Elhüseyni

YKY
YAPI KREDİ YAYINLARI

Yapı Kredi Yayınları - 5668
Cogito - 249

Ateizmin Yedi Türü / John Gray
Özgün adı: **Seven Types of Atheism**
Çeviren: **Nurettin Elhüseyni**

Kitap editörü: **Ersel Topraktepe**
Düzelti: **Korkut Tankuter**

Kitap tasarımı: **Mehmet Ulusel**
Grafik uygulama: **İlknur Efe**

Baskı: Mega Basım Yayın San. ve Tic. A.Ş.
Cihangir Mah. Güvercin Cad. No: 3/1 Baha İş Merkezi
A Blok Kat: 2 34310 Haramidere / İstanbul
Telefon: (0 212) 412 17 00
Sertifika No: 44452

Çeviriye temel alınan baskı: Allen Lane, 2018
1. baskı: İstanbul, Eylül 2020
ISBN 978-975-08-4838-4

© Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık Ticaret ve Sanayi A.Ş., 2018
Sertifika No: 44719
Copyright © 2018, John Gray

Bütün yayın hakları saklıdır.
Kaynak gösterilerek tanıtım için yapılacak kısa alıntılar dışında
yayıncının yazılı izni olmaksızın hiçbir yolla çoğaltılamaz.

Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık Ticaret ve Sanayi A.Ş.
İstiklal Caddesi No: 161 Beyoğlu 34433 İstanbul
Telefon: (0 212) 252 47 00 Faks: (0 212) 293 07 23
http://www.ykykultur.com.tr
e-posta: ykykultur@ykykultur.com.tr
facebook.com/yapikrediyayinlari
twitter.com/YKYHaber
instagram.com/yapikrediyayinlari

Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık
PEN International Publishers Circle üyesidir.

İçindekiler

GİRİŞ: ATEİST OLMANIN YOLU • 7
Din Ne Değildir? • 10
Ateizmin Yedi Türü • 12

1
YENİ ATEİZM: BİR 19. YÜZYIL TUTUCULUĞU • 15
Yüce İnsanlık Papası • 15
Bilim Niçin Dini Bertaraf Edemez • 18
Tektanrıcılık İçin Asıl Tehdit • 20
Yeni Ateizm ve Eski Dar Görüşlülük • 25

2
SEKÜLER HÜMANİZM: KUTSAL BİR YADİGÂR • 30
İlerleme: Bir Hıristiyan Miti • 31
Avama Uygun Platon • 35
Rasyonalizmin Azizi John Stuart Mill • 39
Gönülsüz Kuşkucu Bertrand Russell • 47
Nietzsche'den Ayn Rand'e • 50

3
BİLİME GARİP BİR İNANIŞ • 60
Evrim ve Etik • 62
Aydınlanma Çağında Irkçılık ve Antisemitizm • 64
İlk Bilim Dini Mesmerizm • 70
Bilim ve İnsanın Ortadan Kaldırılışı • 72
Tekno-Tektanrıcılık Olarak Transhümanizm • 75

4
ATEİZM, GNOSTİSİZM VE MODERN SİYASAL DİN • 80
Batı Geleneğinde Binyılcılık ve Gnostisizm • 82
Jan Bockelson'un Münster'i:
Bir Erken Modern Komünist Teokrasi • 84

Jakobenlik: İlk Modern Siyasal Din • 87
Bolşevizm: Binyılcı Umutlar, Gnostik Hayaller • 89
Bockelson, Hitler ve Naziler • 94
Evanjelik Liberalizm • 99

5
TANRI DÜŞMANLARI • 104
Marquis de Sade ve Doğanın Karanlık İlahiliği • 104
İvan Karamazov'un Biletini İade Edişi • 114
William Empson: Bir Belsen Komutanı
Kimliğindeki Tanrı • 126

6
İLERLEYİŞİN OLMADIĞI ATEİZM • 136
George Santayana: Dini Seven Bir Ateist • 136
Joseph Conrad ve Tanrısız Deniz • 145

7
SUSKUNLUĞUN ATEİZMİ • 156
Arthur Schopenhauer'ın Mistik Ateizmi • 156
İki Negatif İlahiyat: Benedict Spinoza ve Lev Şestov • 161

SONUÇ
İNANÇLA YA DA İNANÇSIZLIKLA YAŞAMAK • 172

TEŞEKKÜR • 174

Giriş: Ateist Olmanın Yolu

Günümüzün ateizmi tanrısız bir dünyadan kaçıştır. Düzeni ya da bir tür nihai adaleti sağlayabilecek gücün bulunmadığı hayat, ürkütücü ve birçok kişi için katlanılmaz bir olasılıktır. Böyle bir gücün yokluğunda, insani olaylar sonuçta kargaşalı olabilir ve anlam ihtiyacını karşılayacak bir hikâye anlatılamaz. Bu tasavvurdan kaçmaya çalışan ateistler, bir kenara attıkları Tanrı'yı ikame edecek şeyler aramışlardır. İlahi takdire inancın yerini insanlığın ilerleyişi almıştır. Ama insanlığa bu güven, ancak tektanrıcılıktan devralınmış düşünce tarzları sürdürüldüğünde anlam taşır. İnsan soyunun tarih boyunca ortak hedeflere vardığı fikri, dinsel kurtuluş fikrinin seküler bir avatarıdır.

Ateizm her zaman böyle olmamıştır. Tanrı'nın sahneden çıkışının bıraktığı boşluğu dolduracak ikame bir İlahi Varlık arayan birçok kişinin yanı sıra, tektanrıcılığın tamamen dışına çıkarak, özgürlüğe ve hoşnutluğa kavuşan bazıları da olmuştur. Böyleleri kozmik anlam arayışı içinde olmadıkları için, buldukları haldeki dünyayla yetinirler.

Bütün ateistlerin başkalarını kendi bakış açılarına döndürmeyi istedikleri hiç de söylenemez. Bazıları uydurma saydıkları bir Tanrı'ya tapınmayı bir insanlık dinine yeğ tutarak, geleneksel inanışlara dostça yaklaşmışlardır. Günümüzde ateistlerin çoğu, insan soyunun daha iyi bir dünyaya doğru yavaş yavaş ilerlediğine inanan liberallerdir; ama modern liberalizm Yahudi ve Hıristiyan dinlerinin geç bir çiçeğidir ve geçmişte çoğu ateistin liberal olmadığı görülür. Ateistlerin bazıları kozmosun görkeminden, bazıları ise insanların kendilerine yarattıkları küçük dünyalardan zevk almışlardır.

Ateistler kendilerini özgür düşünceli olarak nitelendirseler bile günümüzde birçok kişinin gözünde ateizm kapalı bir düşünce sistemidir. Asıl cazip yanı da bu olabilir. Daha eski ateizmleri irdelediğinizde, en sağlam (seküler ya da dinsel) kanaatlerinizden bazılarına son derece kuşkuyla bakıldığını görürsünüz. Bu olasılık

sizi rahatsız ediyorsa, aradığınız şey düşünmekten kurtuluş olabilir. Ama birçok ateistin tektanrıcılıktan taşıdığı gerekleri ve umutları geride bırakmaya hazırsanız, sırtınızdan bir yükün kalktığını hissedebilirsiniz. Bazı eski ateizmler günümüzün ateizmine epeyce benzer biçimde bunaltıcı ve boğucudur. Öbürleri ise dünyaya yeni bir bakış açısı peşindeki herkes için dinçleştirici ve özgürleştirici olabilir. Paradoksal biçimde, ateizmin en radikal biçimlerinden bazıları sonuçta bazı mistik din çeşitlerinden pek farklı olmayabilir.

Ateizmi tanımlamak dinlerin çeşitliliğini bir formülde ortaya koyma uğraşına benzer. Şair, eleştirmen ve ateşli ateist William Empson'ın yolundan giderek, "din" ve "ateizm" gibi terimlerin temel bir unsurunun çok sayıda anlam taşıyabilmeleri olduğunu ileri süreceğim. Ne dinde ne ateizmde öz gibi bir şey vardır. Avusturya asıllı İngiliz felsefeci Ludwig Wittgenstein'dan alınma bir benzetmeyle belirtmek gerekirse, tek bir ortak özellik taşımaksızın gözle görülür benzerlikler sergileyen geniş aileleri daha çok andırırlar. Bu görüş Amerikalı pragmatist William James'e *The Varieties of Religious Experience* (*Dinsel Deneyimin Çeşitleri*) adıyla şimdiye kadar din üzerine bir felsefeciye, üstelik Wittgenstein'ın çok beğendiği bir felsefeciye ait en iyi kitabı yazma ilhamını verdi.

Elinizdeki kitabın yönelişini göstermek açısından bile olsa, ateizmin geçici bir tanımı yine de yararlı olabilir. Bana göre, dünyayı şekillendirmiş bir ilahi akıl fikrine başvurmayan herkes bir ateisttir. Bu anlamda ateizm çok fazla şey ifade etmez. Bir yaratıcı-tanrı fikrinin yokluğundan ibarettir.

Ateizmi bu çerçevede düşünmenin emsali vardır. Antik Avrupa dünyasında ateizm çoktanrıcı panteonun tanrılarını yücelten geleneksel âdetlere katılmayı reddediş anlamına gelirdi. Hıristiyanlar tek bir tanrıya tapındıkları için ("tanrıları olmayan" anlamındaki Yunanca *atheos* kelimesinden türetmeyle) "ateist" olarak nitelendirilirlerdi. Şimdi olduğu gibi o zaman da ateizm ve tektanrıcılık aynı madalyonun iki yüzüydü.

Ateizmi bu şekilde düşündüğünüzde, dinin reddiyle aynı olmadığını görürsünüz. Çoğu insan için dinin esası her zaman inançlardan ziyade ibadet olmuştur. Roma İmparatorluğu'ndaki Hıristiyanlar Roma dinine (Latince *religio*) uymaya, yani Roma törenlerine katılmaya zorlandı. Bu dayatma pagan tanrılara tapınma eylemlerini

kapsarken, inanç açısından hiçbir şey istenmedi. "Pagan" (*pagani*) kelimesi 4. yüzyıl başlarında bu âdetlere uyanlar için kullanılan bir Hıristiyan uydurmasıdır.[1] "Paganlık" bir itikat değil, ayinlerin düzensiz bir karışımıydı; pagan olarak nitelendirilen insanlarda öncelikle heretiklik kavramı yoktu.

Dinin geçici bir tanımı da yararlı olabilir. Dinsel sayılan âdetlerin birçoğu insanın dünyadan geçişine anlam verme ihtiyacını ifade eder. Bu geçiş sonuçta "doğum, cinsel birleşme ve ölüm"den ibaret olabilir. T. S. Eliot'ın bir manzum oyununun –*Fragment of an Agon*– kahramanı Sweeney'nin söylediği gibi, "sadede gelirsek bütün olay" budur. Ama insanlar bunu içlerine sindiremediklerinden, hayatlarına insandan öte bir anlam yüklemeye çalışırlar. Kabile animistleri, dünya dinlerinin şifacıları, uçan daire kültlerinin meraklıları, modern seküler inanışlar uğruna can alıp can veren bağnaz ordular bu anlam ihtiyacına işaret eder. Yakın dönemin evanjelik inançsızlığı insan soyunun ilerleyişine saygıyla başvurması açısından aynı dürtüye boyun eğer. Din esasen evreni açıklamaya çalışan bir teori değil, olaylarda anlam bulmaya yönelik bir girişimdir.

Ateizm tarih boyunca tekrar sahneye çıkan tek bir dünya görüşü değildir; çatışan dünya görüşlerine sahip birçok ateizm olmuştur. Antik Yunan ve Roma dünyasında, Hindistan'da ve Çin'de tanrıların varlığını yadsımaksızın, insanlarla ilgilenmedikleri kanısını taşıyan düşünce ekolleri vardı. Bu ekollerden bazıları dünyadaki her şeyin maddeden oluştuğunu savunan ilk felsefe biçimlerini geliştirdiler. Bazıları ise şeylerin doğası üzerine fikir yürütmekten kaçındılar. Romalı şair Lucretius evrenin "atomlar ile boşluk"tan oluştuğunu düşünürken, Çinli mistik Chuang Tzu dünyayı insan aklının kavrayamayacağı bir işleyiş biçimi gibi görmede (büyük olasılıkla efsanevi) Taocu bilge Lao Tzu'nun yolunu izledi. Bakış açılarının evreni yaratan bir ilahi aklı barındırmaması itibariyle, ikisi de ateisti. Ama "Tanrı'nın varlığı"nı merak konusu etmediler; çünkü kafalarında sorgulanacak ya da reddedilecek bir yaratıcı-tanrı kavrayışı yoktu.

Din evrensel, tektanrıcılık ise yerel bir külttür. Birçok "ilkel" kültür ayrıntılı yaratılış mitleri, yani dünyanın ortaya çıkışına dair

1 Robin Lane Fox, *Pagans and Christians*, Londra, Penguin Books, 2006, 31-32.

hikâyeler içerir. Bazıları başlangıçtaki bir kaostan doğduğunu, bazıları kozmik bir yumurtadan çıktığını, bazıları ölü bir tanrının parçalanmış uzuvlarından oluştuğunu anlatır. Ama bu hikâyelerin çok azı, evreni şekillendiren bir tanrıya yer verir. Tanrılar ya da cinler olabilir; ama hiçbiri doğaüstü değildir. Bütün insanların ilk dini animizmde doğal dünya cinlerle doludur.

Dinlerin hepsi bir yaratıcı-tanrı fikrini nasıl barındırmıyorsa, ölümsüz bir ruh fikrine yer vermeyen birçok din de ortaya çıkmıştır. Bazı dinlerde, sözgelimi İskandinav mitolojisini doğuran dinlerde bizzat tanrılar ölümlüdür. Yunan çoktanrıcılar öbür dünyayı beklemekle birlikte, bir zamanlar yaşamış insanların orada ölüm sonrası biçimleriyle değil, gölgeler halinde var olacaklarına inanırlardı. Kitabı Mukaddes Museviliğinin tasarladığı yeraltı dünyası Şeol büyük ölçüde aynıdır. İsa tilmizlerine ölümden kurtuluşu vaat ederken, bunun dünyevi bedenlerinin ilahi güç sayesinde dirilişiyle olacağını belirtmişti. İnsan kişiliğinin bedensel ölümden sonra sürdüğüne inanan ateistlerin olduğu bilinmektedir. Victoria ve Edward dönemlerindeki bazı psişik araştırmacılara göre, öbür dünya doğal dünyanın başka bir kesimine geçiş demekti.

Nasıl birçok farklı din varsa, birçok farklı ateizm de vardır. 21. yüzyıl ateizmi hemen her zaman materyalizmin bir türüdür. Ama ateistlerce benimsenmiş çok sayıda dünya görüşünden sadece biridir bu. 19. yüzyıl Alman felsefecisi Arthur Schopenhauer gibi bazı ateistler, maddenin bir yanılsama ve gerçekliğin manevi olduğu kanısındaydı. "Ateist dünya görüşü" diye bir şey yoktur. Ateizm dünyanın bir yaratıcı-tanrının eseri olduğu fikrini düpedüz dışlar; çoğu dinde de bu fikre rastlanmaz.

DİN NE DEĞİLDİR?

Dinin bir inanç meselesi olduğu fikri sınırlıdır. Homeros neye "inanır"dı? Keza *Bhagavad-Gita*'nın yazarları? Batılı uzmanların "Hinduizm" olarak nitelendirdiği gelenekler ağı karşımıza saptanmış bir itikat olarak çıkmaz; Batılı uzmanların "Taoculuk" dediği şey aynı şekilde halk dininin mistisizmle bir karışımıdır.

Dinlerin birer itikat (herkesin kabul ya da ret etmesi gereken önermeler ya da doktrinler listesi) olduğu anlayışı ancak Hıristiyanlıkla birlikte ortaya çıktı. Yahudi dininde inanç asla ibadet kadar önemli değildi. En eski Kitabı Mukaddes biçimlerinde, Yahudi halkının bağlı olduğu din tek bir tanrının var olduğu savına değil, sadece kendi tanrısına tapınmaya dayalı bir tektanrıcılıktı. Yabancı tanrılara tapınma inançsızlık değil, sadakatsizlik olarak kınanırdı. Yahudi dininde tek bir tanrının var olduğu fikri ancak MÖ 6. yüzyıl dolaylarında, yani İsrailoğullarının sürgünden Kudüs'e döndüğü dönemde ortaya çıktı. O zaman bile Museviliğin özü inanç değil, ibadet olarak kaldı.

Hıristiyanlık ortaya çıkışından itibaren bir inanç dini olmuştur. Ama inancın kilit konumda olmadığı Hıristiyan gelenekleri vardır. Doğu Ortodoksluğu Tanrı'nın her türlü insan kavrayışının ötesinde olduğunu savunur; bu görüş negatif ya da apofatik ilahiyatta ete kemiğe bürünür. Batı Hıristiyanlığında bile "Tanrı'ya inanmak" her zaman doğaüstü bir gücün varlığını dayatmak anlamına gelmemiştir. 13. yüzyıl Katolik ilahiyatçısı Tommaso d'Aquino (1225-74) Tanrı'nın varlığının belirli bir şeyin varlığına benzemediği konusunda açık seçik görüşe sahipti.

Dinlerin çoğunda inançla ilgili tartışmalar önemsizdir. Pagan dininde inanç konu dışıydı; Hindistan ve Çin dinlerinde de hâlâ önemsiz bir yer tutar. Ateistler kendilerini inançsız olarak ilan ederken, tektanrıcılıktan hiç düşünmeksizin devraldıkları bir din anlayışına başvururlar.

Birçok dinde yaratıcı-tanrı Musevilik, Hıristiyanlık ve İslam'da tapınılan Tanrı'dan çok farklı tasavvur edilir. Hıristiyanlığın ortaya çıkışından beri, dünyayı yarattığı varsayılan ilahi akıl çoğu kez kusursuz derecede iyilikçi görülür. Oysa gnostik geleneklere göre, yüce bir Tanrı evreni yarattıktan sonra kendi kabuğuna çekilerek, dünyaya hükmetmeyi Demiurgos olarak anılan ve insanlığa karşı kayıtsız ya da hasmane olabilen daha küçük bir tanrıya bırakmıştır. Böyle gnostik fikirler bize zorlamaymış gibi gelebilir. Ama Yüce Varlığa ilişkin daha geleneksel kavrayışlara kıyasla bazı yararları vardır. Öncelikle, "kötülük sorunu"nu çözerler. Eğer Tanrı her şeye muktedir ve tamamen iyicil bir varlıksa, dünyada kötülük niçin vardır? Bildik bir cevap, onsuz gerçek iyiliğin olamayacağı

özgür iradenin kötülüğü gerektirdiğidir. Hıristiyan teodisesinin (Yunanca "Tanrı savunusu"), kötülüğü ilahi tasarımın bir parçası olarak açıklama girişiminin temel savı budur. Teodiseye karşı geliştirilmiş olan bütün bir ateizm geleneği, Dostoyevski'nin *Bratya Karamazovi* (*Karamazov Kardeşler*) romanında unutulmaz ifadesini bulur; romanın kahramanlarından İvan Karamazov iyiliğin bedeli eziyet gören bir çocuk olacaksa, dünyaya giriş biletini Tanrı'ya iade edeceğini belirtir. Bazen "tanrıdan nefret" olarak anılan bu ateizm türünü 5. Bölüm'de ele almaktayım.

Tektanrıcılığı din için bir model saymak yanıltıcıdır. Bu sadece animizm ile çoktanrıcılığı tablonun dışına itmez. Tanrıcı olmayan dinleri de göz ardı eder. Budizm ilahi akla dair hiçbir şey söylemez ve her türlü ruh fikrini reddeder. Dünyayı süreçler ve olaylardan ibaret sayar. İnsanın benlik duygusu bir yanılsamadır; özgürlüğe bu yanılsamadan kurtularak ulaşılır. Popüler Budizm akımı Buda'nın yaşadığı sırada Hindistan'da revaçta olan ruh göçümü fikirlerinin yanı sıra, bir hayatta birikmiş erdemlerin başka bir hayata aktarılabileceği inancını korumuştur. Ama bu inançların dayanağını oluşturan karma fikri, bir Yüce Varlık tarafından verilen ödül ya da cezadan ziyade kişisel olmayan bir sebep-sonuç sürecini öngörür. Hiçbir yerde böyle bir varlıktan söz etmeyen Budizm aslında ateist bir dindir. "Yeni ateist"lerin karalamaları ve ateş püskürmeleri ancak özgül bir Hıristiyanlık bağlamında ve bu durumda bile sadece Hıristiyan dininin birkaç alt kümesi çerçevesinde anlam taşır.

ATEİZMİN YEDİ TÜRÜ

Ateizm versiyonunu 5. Bölüm'de değerlendireceğim Empson, *Seven Types of Ambiguity* (1930; Muğlaklığın Yedi Türü) kitabında, dilin yanıltıcı olmaksızın nasıl açık uçlu olabileceğini gösterir. Ona göre, muğlaklık bir kusur değil, dil zenginliğinin bir parçasıdır. Muğlak ifadeler kaçamaklı anlatımı ya da kafa karışıklığını yansıtmaktan ziyade, akışkan ve paradoksal bir dünyayı anlatmamızı sağlar.

Empson'ın esas olarak şiire uyguladığı bu muğlaklık açıklaması, din ve ateizme uygulandığında da aydınlatıcıdır. Muğlaklığı "ne kadar ufak olursa olsun, aynı dil parçasına alternatif tepkilere

yer bırakan her türlü sözel ince ayrım" olarak tarif ederken, "her nesir ifadenin muğlak olarak nitelendirilebileceği"ni saptar. Kesin berraklık diye bir şey olamaz. "Ortaya çıkan anlam çeşitliliğini tartışmakla, şiiri anlaşılır kılmada epeyce yol alınabilir" diye yazar Empson.[2] Şiiri mümkün kılan şey ince anlam ayrımlarıdır. Empson *The Structure of Complex Words* (1951; Karmaşık Kelimelerin Yapısı) adlı sonraki bir kitabında, en dolambaçsız görünen terimlere anlamlarını belirsiz bırakan "doktrinlerin sıkıştırılışı"nı gözler önüne serer. Karmaşık kelimelerin örtbas ettiği gizli bir yalınlık yoktur. Anlam itibariyle özünde çoğul olan kelimeler dünyayı farklı görme biçimlerine olanak verir.

Empson'ın yöntemini uygulayarak, ateizmin yedi türünü inceleyeceğim. "Yeni ateizm" olarak adlandırılan ilki, yeni ya da ilginç olan çok az şey içerir. 1. Bölüm'den sonra ona hiç değinmeyeceğim. İkinci türü oluşturan seküler hümanizm, tarihteki Hıristiyan kurtuluş inancının içi boşaltılmış bir versiyonudur. Üçüncü olarak, bilimden bir din çıkaran ateizm türü üzerinde duracağım; evrimci hümanizm, mesmerizm, diyalektik materyalizm ve günümüzdeki transhümanizm bu kategoriye girer. Dördüncü olarak, Jakobenlikle başlayıp komünizm ve Nazizm yoluyla günümüzün evanjelik liberalizmine uzanan modern siyasal dinleri ele alacağım. Beşinci tür, Marquis de Sade, Dostoyevski'nin kurmaca karakteri İvan Karamazov ve bizzat William Empson gibi, Tanrı düşmanlarının ateizmidir. Altıncı olarak, "insanlık" yönünde herhangi bir saygı duymaksızın yaratıcı-tanrı fikrini reddeden George Santayana ile Joseph Conrad'ın ateizmlerini gözden geçireceğim. Yedinci ve son olarak, Arthur Schopenhauer'ın mistik ateizmini ve Benedict Spinoza ile 20. yüzyıl başlarının Rusya doğumlu Yahudi itikatçısı Lev Şestov'un negatif ilahiyatlarını inceleyeceğim; bunların hepsi her türlü insan kavrayışını aşan bir Tanrı'ya farklı yaklaşımlarla işaret eder.

Kimseyi şu ya da bu ateizm türünden döndürmeye meraklı değilim. Ama kendi tercihlerimi açıkça ortaya koyacağım. İlk beş türü itici bulan biri olarak, kendimi son ikisine, yani tanrısız bir dünyayla ya da tarif edilemez bir Tanrı'yla birlikte yaşamaktan memnun ateizmlere yakın hissetmekteyim.

2 William Empson, *Seven Types of Ambiguity*, Londra, The Hogarth Press, 1984, 1, 11.

1

Yeni Ateizm: Bir 19. Yüzyıl Tutuculuğu

Yeni ateistler yürüttükleri kampanyada dinin dar bir kısmına yönelirken, o küçük parçayı bile anlayamamışlardır. Dini bir inanç sistemi olarak gördüklerinden, ona sanki geçersiz bir bilimsel teoriymiş gibi yüklenmişlerdir. "Tanrı tartışma"sının, Victoria döneminde bilim ve din arasındaki ağız dalaşının sıkıcı bir yeni sürümünün kaynağı budur. Oysa dinin gözden düşmüş teorilerin bir demetinden ibaret olduğu fikrinin kendisi gözden düşmüş bir teoridir, 19. yüzyıldaki pozitivizm felsefesinin bir kalıntısıdır.

YÜCE İNSANLIK PAPASI

Dinin bir tür ilkel bilim olduğu fikri antropolog J. G. Frazer'ın 1890'da çıkan *The Golden Bough: A Study in Comparative Religion* (Altın Dal: Karşılaştırmalı Bir Din Araştırması) kitabıyla popülerleşti. Fransız sosyolog ve felsefeci Auguste Comte'un (1798-1857) yolundan giden Frazer'a göre, insan düşüncesinin gelişimi teolojik ya da dinsel, metafizik-felsefi ya da soyut, bilimsel ya da pozitif olmak üzere üç evreliydi. Büyü, metafizik ve ilahiyat, insanlığın çocukluk evresine aitti. Yetişkinlik evresine yaklaşırken, insanlık bunları bir tarafa atarak, bilimi bilgi ve etik alanındaki yegâne güvenilir kaynak olarak kabul edecekti.

Comte'un "pozitif felsefe" olarak adlandırdığı bu düşünce tarzı, Henri de Saint-Simon'un (1760-1825) fikirlerinden bazılarını geliştirdi. Comte'un bir süre asistanlığını yaptığı Saint-Simon çalkantılı bir hayat sürdü. Yoksul düşmüş bir aristokrat aileden geldiği için, Terör Dönemi'nde zindana atıldı; daha sonra kamulaştırılmış topraklarda mülk vurgunuyla zenginleşti, servetini pervasız müsriflikle tüketti ve son yıllarının büyük bir bölümünü sefalet içinde geçirdi. Çömezi Comte gibi, depresyona yatkındı; bir ara kendini

vurarak intihara kalkıştı ama sadece bir gözümü kör etmeyi becerebildi.

Bu tuhaflıklarına karşın, Saint-Simon geniş bir kesimin hayranlığını kazandı. Marx tarafından sosyalizmin kurucu teorisyenleri arasında sayıldı; sanayileşmenin toplumda köklü değişiklikler yaratacağını ilk anlayanlardan biriydi. Comte'un benimseteceği insanlık dinini yaymaya da *Nouveau Christianisme* (1825) kitabıyla öncülük etti.

Bu yeni iman Saint-Simon'un icadı değildi. 2. ve 3. bölümlerde görüleceği üzere, 18. yüzyıl sonlarında *philosophes* olarak anılan Fransız düşünürlerin eserleriyle ortaya çıktı ve Fransız Devrimi sonrasında akıl kültüyle açık dinsel yapıya büründü. Ama insanlık dinini sistematik biçimde ilk sunan kişi Saint-Simon'du. Ona göre, gelecekte bilimciler toplumun manevi önderleri olarak rahiplerin yerini alacaktı. Devlet yönetimi "işlerin idaresi" düzeyinde kolay bir mesele haline gelecekti. Din insanın kendine tapınmasına dönüşecekti.

Her ne kadar Saint-Simon ilk kez formüle etmiş olsa da, bu felsefeyi yaymada en başarılı olan kişi Comte'tu. Onun kurduğu kült neredeyse unutulmuş olsa bile günümüzde bütün evanjelik ateistlerin savunduğu seküler hümanizmin şablonunu oluşturdu.

Bazı bakımlardan Comte onun yolundan giden seküler düşünürlerden daha zekiydi. Aynı zamanda yarı dengesizdi. Toplum bilimle yönetildiğinde dine duyulan ihtiyacın ortadan kalkmayacağını kavradığı için, bu ihtiyacı karşılayacak bir kilise kurdu. Yeni iman bir kilise hiyerarşisiyle donatıldı, Arkhimedes ve Descartes gibi simalar etrafında bir takvim düzenlendi ve bir günlük ayin rejimi oluşturuldu. Buna, frenoloji bilimi temelinde kafatasının bazı kısımlarına hafifçe vurulan bir ritüel, Comte'un âşık olduğu ve erken ölümünün acısını bir türlü atlatamadığı evli bir kadını model alan bir Meryem Ana dahildi.

Comte *Cathechisme Positiviste* (1852; *Pozitivizm İlmihali*) kitabında yeni itikadın dogmalarını ortaya koydu. Pozitivist ayinler ve hac yerleri vardı. Düğmelerin başkalarından yardım almaksızın giyilemeyecek şekilde arkaya yerleştirildiği özel giyim tarzları tasarlandı; bunun amacı (Fransızcasını *-altruisme-* bizzat Comte'un uydurduğu bir tabirle) diğerkâmlığı özendirmekti. Paris'te Yüce

İnsanlık Papası diye bir makam oluşturulacaktı. Comte'un bu koltuğa bizzat oturmayı öngördüğüne hiç kuşku yoktur. Kendisini mühim bir kişi olarak hayal ettiği kesindir. Nikâh töreninde "Brutus Napoleon Comte" diye imza atmıştı. Hayattayken düşlediği yüksek mevkiye ulaşamadı ve 1857'de kanserden öldü. Ama kilisesi Fransa'dan Britanya'ya ve diğer Avrupa ülkelerine, ardından Brezilya'da varlığını hâlâ sürdürdüğü Latin Amerika'ya kadar yayılırken, felsefesi de önde gelen 19. yüzyıl düşünürlerinde köklü bir etki bıraktı. Poitivizm günümüzde de kabul edilmese bile yaygın bir nüfuza sahiptir.

Yeni ateistler Comte'un pozitivist felsefesinin bihaber tilmizleridir. Dinin bir tür ilkel bilim olduğu onlara aşikâr gibi görünür. Oysa bu bakışın kendisi ilkel bir görüştür ve Wittgenstein'ın Frazer'a ilişkin bir saptaması, Richard Dawkins ve takipçileri için aynı ölçüde geçerlidir: "Frazer anlattığı vahşilerin çoğundan daha da vahşidir. [...] *Onun* ilkel âdetlere ilişkin açıklamaları bizzat bu âdetlerin anlamından çok daha kabadır."[1]

Yeni ateizmin ilkel mahiyeti dinlerin yanlış hipotezler olduğu anlayışında kendini belli eder. Yaratılış hikâyesi canlıların kökenine ilişkin eski bir teori değildir. MS 4. yüzyılda Batı Hıristiyanlığının kurucu ilahiyatçısı Aziz Augustinus 15 yılını hasretmekle birlikte bitiremediği "Yaratılışın Lafzi Anlamı" adlı risalede, Kitabı Mukaddes metninin başka kaynaklardan doğru olduğunu bildiğimiz şeylere ters düştüğünde, lafzen anlaşılmaması gerektiğini ileri sürdü. Ondan önce MS 1. yüzyılda Yunanca konuşan Yahudi filozof İskenderiyeli Philon daha radikal bir yaklaşımla Yaratılış'ı bir alegori ya da mit, yani başka şekilde kolayca ifade edilemeyecek bir anlam bütününü içeren, hayali olayların sembolik imgelerle iç içe geçtiği bir anlatım gibi sunmuştu.

Buna göre, Âdem ile Havva'nın Bilgi Ağacı'ndan meyve yiyişine dair hikâye bilginin insan özgürlüğüne muğlak etkisinin efsanevi bir tasavvurudur. Bilgi özünde insanı özgürleştirmekten ziyade köleleştirmek amacıyla kullanılabilir. Yılanın tanrı katına yükselecekleri vaadi üzerine yasak elmayı yiyen Âdem ile Havva'nın cennetten

1 L. Wittgenstein, *Remarks on Frazer's Golden Bough*, ed. Rush Rhees, çev. A. C. Miles, Corbridge, Brynmill Press, 2010, 8.

kovulmalarıyla ve sürekli uğraşı gerektiren bir hayata mahkûm olmalarıyla kastedilen şey budur. Bilimsel teorilerin aksine, mitler doğru ya da yanlış olamaz. Ama mitlerin insan deneyimine az çok uygun olmaları mümkündür. Bilgi ile iyiliğin birbirine ayrılmaz biçimde bağlı olduğu miti üzerine kurulu Yunan felsefesine kıyasla, Yaratılış miti kalıcı insan çatışmalarının daha doğru bir yorumudur.

Mitlerin teorilere karıştırılması kısmen tanrıcıların bir tasarım savını benimsetmeye çalışmalarından kaynaklanır. Tanrı'yı bir saat ustasına benzetmesiyle tanınan 18. yüzyıl İngiliz ilahiyatçısı William Paley'den 21. yüzyıldaki yaratılışçılık yandaşlarına kadar, tanrıcılık savunucuları evrenin ve insanın kökenini mevcut bilimsel anlatımlardan daha iyi açıklayan teoriler geliştirmeye çalışmışlardır. Bu yaklaşımın sonucu diğer düşünce tarzları karşısında bilime dayanaksız bir otoriteyi yakıştırmaktır. Din ancak sanat ya da şiir kadar bir tür ilkel bilimdir. Bilimsel sorgulama bir açıklama talebine cevap verir. Dine yöneliş ise her şey açıklanabilse dahi tatmin edilemeyecek bir anlam ihtiyacını ifade eder.

BİLİM NİÇİN DİNİ BERTARAF EDEMEZ

Bilim dinsel bir dünya görüşünün yerini alamaz; çünkü "bilimsel dünya görüşü" diye bir şey yoktur. Oturmuş teoriler bütününden ziyade sorgulama yöntemi olan bilim, bilginin ilerlemesiyle birlikte farklı dünya görüşleri sunar. Darwin'in dünyadaki canlıların zamanla değiştiğini göstermesine kadar, bilim değişmez canlılardan oluşmuş bir dünya tablosu çizerdi. Aynı şekilde, klasik fiziğin peşinden kuantum mekaniği gelmiş durumdadır. Günün birinde bilimin tek bir değişmez bakış açısı sağlayacağı yaygın bir varsayımdır. Bilimsel bilginin ilerleyişiyle birlikte bazı dünya görüşleri elbette bertaraf olur. Ama bilimdeki ilerleyişin sadece bir dünya görüşünün ayakta kalacağı bir noktaya ulaşmasını varsaymak için bir sebep yoktur.

Bazıları bunun göreciliğe, yani dünya görüşlerinin doğru ya da yanlış sayılamayacak kültürel kurgulardan ibaret olduğu savına denk düştüğünü söyleyecektir. Bu felsefeye karşı, bilimin evrensel doğa yasalarını keşfetme uğraşı olduğu ileri sürülür. Ama (Hıris-

tiyanlığın şekillenmesinde payı olan Platon ile Stoacıların inanışı doğrultusunda) insan aklının rasyonel bir kozmosu yansıttığına inanılmadığı sürece, bilim insanın tam anlayamadığı bir dünyayla başa çıkmak için icat ettiği bir araç olabilir ancak. Bilgi dağarcığımızın arttığına ve artmaya devam edeceğine hiç kuşku yoktur. Ama evrenin yaşadığımız köşesinde hüküm sürüyor gibi görünen düzen yerel ve geçici olabilir; tesadüfen ortaya çıkıp yok olmaya doğru gidiyor olabilir. Yasayla yönetilen bir kozmosta yaşadığımız fikrinin kendisi ilahi bir yasa koyucusuna inancın soluk bir izinin pek ötesine geçmiyor olabilir.

Her şeyden önce, bilim bir yanılsama olduğunu gösterme yoluyla dini bertaraf edemez. Dini bir düşünsel yanılgı sayan rasyonalist felsefe, doğal bir insan uğraşı anlamında dine dönük bilimsel sorgulamaya temelde ters düşer. Yanılsamaları yaratmada dinin rolü olabilir. Ama bilimde yanılsamanın hayat açısından yararlı, hatta zorunlu olamayacağını belirten hiçbir şey yoktur. İnsan aklı hakikat için değil, hayatta kalmak için programlanmıştır. Evrim dünyayı gittikçe daha berrak gören akıllar yaratmak yerine, akıldan her türlü berrak bakış açısını çıkarmaya yol açıyor olabilir. Bilimsel sorgulama yanılsama ihtiyacının insan olmayla kol kola gittiği sonucuna varabilir. Bilim dinlerinin sürekli ortaya çıkışı durumun aslında böyle olduğuna işaret eder.

Dinleri yanlış teoriler olarak gören ateistler, bilinmeyen bir güce güveni inançla karıştırırlar. Ama inançla ilgili bir sorun varsa, bu sırf dine münhasır değildir. Bilimsel bilgi sayılan şeylerin büyük bir bölümü, geleneksel inanışlarda yer alan mucizevi olaylar kadar kuşkuya açıktır. Üniversite kütüphanelerinin sosyal bilim kitaplarıyla dolu rafları arasında dolaşırsanız, kendinizi bir ölü teoriler mozolesinde bulursunuz. Bu teoriler çürütülünce düşünsel öbür dünyaya geçmiş değildir. Çoğu yanlış bile değildir; ampirik teste elvermeyecek kadar bulanıktır. Dinin gerileyeceğini öngören pozitivizm ve Marksizm gibi fikir sistemleri defalarca çürütülmüştür. Yine de bu sözde bilimsel öngörüler loş bir öbür dünyada, kaynaklandıkları fikirleri hiç duymamış olan birçok kişinin kafasında sürmektedir.

Comte'un 19. yüzyıldaki bilim kültü nasıl sahte frenoloji bilimiyle birleşmiş eğreti bir din doğurduysa, Dawkins ve tilmizleri de

Darwinizm'i memlerin (genlerdeki gibi bir doğal seçilim sürecinde varlıklarını sürdürmek için yarışan bilgi birimleri) sözde bilimiyle süslediler. Oysa genlerin aksine, memler fiziksel varlıklar değildir. Memlerin çoğalabildiği ve kültürler arasında ya da ötesine aktarılabildiği bir mekanizma saptanamamıştır. Bir seçilim biriminden ya da mekanizmasından yoksun olan memler teorisi pek teori bile sayılmaz.

Memler fikri eskimiş bir dil felsefesine aittir. Genç Wittgenstein'a göre, dil "mantık atomları"na, dünyayla ilgili indirgenemez ölçüde basit hususları belirten temel önermelere ayrılabilirdi. Ama kendisi böyle bir atomun örneğini hiç sunamadı; bu da onu sonraki felsefesinde dili birbirine bağlı uygulamalar bütünü gibi ele almaya yöneltti. Memler tıpkı Wittgenstein'ın mantık atomları gibi, inandırıcı örnekleri bulunamayacak teorik kurgulardır. Romantizm bir mem midir? Yahut Ortaçağ? Genler sağlam bilimsel işlemlerle saptanabilirken, memler saptanamaz. Flojiston kadar temelsiz olan memlerin ortaya atılışı sadece evrimin her şeyi açıklayabileceği inancını desteklemek içindir.

Ateizm modern çağda örgütlü bir akım olarak her ortaya çıkışında sahte bilimle daima ittifaka girmiştir. Dawkins'in memleri Comte'un tilmizlerine insanlık dininin günlük ayinleri çerçevesinde hafifçe vurmalarını bildirdiği kafatası çıkıntılarıyla aynı kategoriye girer.

TEKTANRICILIK İÇİN ASIL TEHDİT

Victoria döneminin bilim ve din arasındaki tartışmasını unutup gitmek en iyi yol olur. Hıristiyanlığa yönelik daha ciddi bir meydan okuyuş tarihten gelir. İsa'nın çarmıha gerildiği ve daha sonra dirildiği doğru değilse, Hıristiyan dini ciddi sıkıntıya düşer. İsa'nın öğrettiği şeylerin daha sonra Hıristiyanların inandığı şeylere uymaması halinde de aynı şey geçerlidir.

Gerçek çatışma din ve bilim arasında değil, Hıristiyanlık ve tarih arasındadır. Hıristiyan dini insanın kurtuluşunun belirli tarihsel olaylara (İsa'nın hayatı, ölümü ve dirilişi) bağlı olduğu inancına dayanır. Hinduizm, Budizm, Taoculuk gibi dinler ve sayısız çeşitli-

likteki çoktanrıcılıklar günümüzde birer mucize olarak görülecek hikâyeler içerir. Ama bu dinler böyle hikâyelerin tamamen doğru kabul edilmelerine dayanmazken, Hıristiyanlık tarihsel gerçeklerle çürütülmeye açıktır.

İsa hikâyesini Yaratılış miti kategorisine sokmakla kaçınılamayacak bir güçlüktür bu. İnsanın ortaya çıkışına ilişkin bilimsel anlayış ne kadar ilerlerse ilerlesin, Âdem ile Havva'nın cennetten kovuluşu insanlığın en öğretici mitlerinden biri olarak kalacaktır. Buna karşılık, İsa'nın kabul gören hikâyesinin yanlış olduğu gösterilebilirse, Hıristiyanlık fena halde sarsılacaktır. Yahudi ve Hıristiyan bilginler Yaratılış hikâyesinin gerçeği sunmadığını çoktan teslim etmişlerdir. Yeni Ahit'te İsa'nın hayatının anlatılışı ise Hıristiyan dininin ortaya çıkışından beri gerçek gibi sunulmuştur.

Tarihsel İsa'ya dönük araştırmaların geçtiği bir dizi evre vardır. 18. yüzyılın Alman Aydınlanma düşünürü Hermann Samuel Reimarus sorgulamaya, hayatta olduğu sırada yayımlanmayan bir incelemeyle başladı. İsa'yı hedeflerine ulaşamayan ve çarmıhta umutsuzluk içinde ölen devrimci bir Yahudi peygamber gibi sunarken, tilmizlerinin ortaya çıkan ikilemi temelsiz olduğunu bildikleri bir diriliş hikâyesini anlatarak çözdüklerini belirtti. Tarihsel İsa'yı araştırma çabasını sürdüren 19. yüzyıl Alman ilahiyatçısı David Strauss'un eserleri, Darwin'in yazılarının tetiklediği kadar yoğun ve uzun süreli bir tartışmanın kıvılcımını ateşledi. İsa'nın hayatını mucizelere dayandırmaksızın anlamak gerektiğini savunan Strauss'a göre, Hıristiyanlarca benimsenen görüş İsa'nın tilmizlerince oluşturulmuş bir mitti. Reimarus ile Strauss'un eserleri sonraki birçok araştırmanın önünü açtı. Sözgelimi, Albert Schweitzer *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (1906; İsa'nın Hayatı Araştırmalarının Tarihi) kitabında, İsa'yı öğretisinin özü dünyanın son bulacağı inancına dayanan bir Yahudi peygamber gibi sundu. Yakın döneme kadar süren arayış, Géza Vermès'in *The Changing Faces of Jesus* (2000; İsa'nın Değişen Yüzleri) kitabı gibi çığır açıcı araştırmaları getirdi.

Bu sorgulamanın büyük ölçüde Yeni Ahit'teki Dört İncil'in metin eleştirisine dayanmasına karşın, daha yakın dönemdeki araştırmalarda Lût Gölü'nün kuzeybatı kıyısındaki antik Kumran yerleşmesine yakın mağaralarda 1940'ların sonlarında bulunan Lût Gölü

Ruloları gibi metinler de göz önünde tutulmuştur. Bu metinlerden hareketle varılan sonuçlar tartışmaya açıktır; Hıristiyan bilginler metinlerin kabul edilen İsa tasviri ve öğretileri için oluşturduğu tehdidi savuşturma çabası içindedir. Ancak ortaya çıkan apaçık sonuç, Hıristiyanlarca anlatılan İsa hikâyesinin makul biçimde anlatılabilecek birçok hikâyeden sadece biri olduğudur.

Akla yakın bir anlatıma göre, İsa Hıristiyanlığın kurucusu değildi. Vaftizci Yahya'nın öncülük ettiği bir akıma katılmış karizmatik bir Yahudi öğretmendi (İbranice Yeşua); o dönemde vaaz veren çok sayıdaki gezgin Yahudi peygamberlerden biriydi. Yahudi olmayanlara yönelik bir mesajı ve evrensel bir din kurma tasarısı yoktu. Eski Ahit'te öngörülen Mesih, hele bütün insanlığın kurtarıcısı olduğunu iddia etmedi. Yaydığı dinin esası dünyanın son günleri sandığı döneme Musa yasalarını uygulamaktı. Yaşadığı sırada "Rabbin günü"nün (Yunanca *éskhaton*) geleceği yönünde bir beklentisi vardı. Tilmizlerine öğrettiği ahlak Schweitzer'in ifadesiyle *Interimsethik*, yani Tanrı Krallığı'nın doğuşundan önceki kısa döneme uygun bir hayat tarzıydı. Özgür iradeye bir değinme yoktu; ne yapılırsa yapılsın, dünya sona ermek üzereydi. Ölümsüz ruh fikrine hiçbir yerde rastlanmıyordu. İsa'nın dininde Hıristiyan inancının oldukça büyük bir bölümü eksiktir.

Her şeyden önce, İsa'nın bildirdiği Tanrı Krallığı kendisi gibi Yahudiler içindi. Yeşaya Kitabı'nda Yahudi olmayanların da Yahudilerin peşinden Tanrı Krallığı'na girebileceğini öngören mesajı benimsemiş olabilir. Bu durumda bile İsa'nın görevi sadece diğer Yahudilere hitap etmekti. Peki, nasıl oldu da bu karizmatik Yahudi peygamber insanlığın kurtarıcısı olarak görülür hale geldi?

İsa'nın çarmıha gerilişinin ardından, onun yaşadığı sırada yeni bir dünyanın doğuşu artık beklenemezdi. Mezarından bir türlü çıkıp gelmemesi tilmizlerine herhalde kahredici bir şok yaşatmış olsa gerek. Buldukları çözüm İsa'nın Yeryüzüne İnişi'nin yakında gerçekleşeceğini ortaya atmaktı. Yunanca konuşan Roma yurttaşı bir Yahudi olan ve bazı kaynaklarda Tarsuslu Saulus adıyla da geçen Havari Paulus'un ancak İsa'nın ölümünden 20 yıl sonraki mektuplarında verdiği mesaj buydu. Yeni Ahit'teki Yuhanna İncili'nin muhtemelen ortaya çıktığı MS 1. yüzyılın sonuna doğru, İsa artık Tanrı'nın oğluydu; yani bir insan değil, İlahi Varlığın bir

parçasıydı. Daha sonraları İsa'nın beklediği Tanrı Krallığı zaman dışı bir manevi diyar anlamına gelecek şekilde yorumlandı; bu fikri ise MS 4. yüzyılda Maniheizmden Hıristiyanlığa dönen ve İsa'nın öğretilerini Yunan Platonculuk felsefesiyle kaynaştıran Aziz Augustinus geliştirdi.

Şimdi Hıristiyanlık diye bildiğimiz dini Paulus ve Augustinus yarattı. İsa'nın günümüze ulaşan öğretisinde emsali bulunmayan cinsellik takıntısı onlardan gelir. Augustinus *Confessiones* (*İtiraflar*) kitabında, gençken "Tanrım, beni iffetli kıl, ama şimdi değil" diye dua ettiğini aktarır. Cinsel arzunun evlilik dışında günah olduğu görüşü Paulus'tan itibaren Hıristiyan dininin ayrılmaz bir parçası haline geldi. Ondan sonra ilk günah fikri Doğu Ortodoksluğunda temel olmamakla birlikte, çoğu Hıristiyanlık biçimlerini şekillendirdi.

Augustinus'a göre, Hıristiyanlık İsa'nın Yahudi mirasından köklü biçimde kopmalıydı. *Tractatus adversus Judaeos* (Yahudi Karşıtı Risale) adlı eserinde, "Gerçek İbrani imgesi gümüş uğruna efendimizi satan Yahuda İşkariyot'tur. Yahudiler kutsal metni asla anlayamazlar ve Mesih'in ölümüne yol açma suçunu ilelebet taşırlar." Yahudilerin İsa'yı öldürdüğü yolundaki suçlama daha önce Aziz Paulus'un Selaniklilere birinci mektubunda (2:14-15) dile getirilmişti. Yahudilere özgü bir akımı Yahudi olmayanlara açmanın yanı sıra, bu akımın onların din değiştirmelerini sağlamak için bilfiil uğraşan bir yapıya dönüşmesinde asıl etkili rolü oynayan Paulus'tu.

Kurtuluşun artık Musevilikte olduğu gibi sadece belirli bir halka ya da Yunan-Roma gizem kültlerinde olduğu gibi az sayıda yeni üyeye açık olmaması nedeniyle, Hıristiyanlık genelde antik dünyanın dinlerinden daha ileri sayılır. Ama evrensel umudun bedeli evanjelik inançtı. İsa'nın tilmizlerinden istediği bağlılık, bir itikadın benimsenmesi demek değildi. Ona güvenmeleri demekti. Takipçilerine bir dizi ilkeyi öğretmek yerine, bir hayat tarzını gösterdi. Çok az ilahiyat içeren ve belki de hiç içermeyen müjdesi sözlerle değil, amellerle ilgiliydi. Ama Paulus'tan itibaren bir inanç kültünün ana ikonu haline geldi. Önceleri bir peygamberken, yeryüzündeki Tanrı kimliğine büründü. Bir hayat tarzı olan şey, bütün insanlığı din değiştirmeye muhtaç sayan bir misyoner ideolojisine dönüştü. Binlerce yıl sürecek bir çatışmaya zemin hazırlandı. Hıristiyanlar

bugün genelde anlaşılan şekliyle din fikrini yarattılar. Antik dünyanın geleneklerini sahte tanrılara tapınma sayıp reddederek, ilk kez bağlılığı inançla özdeşleştirdiler. Batı uygarlığını o zamandan beri kasıp kavuran dogmatik şiddetin başlıca kaynağı bu denklemdir.

Öte yandan Hıristiyanlık, dini sırf ayin değil, bir inanç biçimi ve vicdan meselesi olarak yeniden şekillendirmekle, antik dünyada var olmayan bir özgürlük talebi yarattı. İçe dönük tapınmaya aleni ibadetten daha çok değer veren ilk Hıristiyanlar seküler bir alanın yaratılmasına varacak bir yönelişi başlattı. Hıristiyanlık dinin özüne şiddeti yerleştirirken bile kilise ile devleti ayırmanın tohumunu ekti. Bu noktada Hıristiyanların hareket noktası tilmizlerine Sezar'ın hakkını Sezar'a, Tanrı'nın hakkını da Tanrı'ya vermelerini bildiren İsa'nın öğretisiydi (Matta İncili 22:21).

Eldeki veriler temelinde, İsa büyük olasılıkla Vaftizci Yahya geleneğini izleyen bir Yahudi peygamberdi. Ama hayatına ve öğretilerine ilişkin diğer anlatımlar göz ardı edilemez. Romalılara karşı bir Yahudi ayaklanmasına öncülük ettiği için çarmıha gerilmiş ve hiç dirilmemiş bir Musevi partizan olabilir. MÖ 4. yüzyılda göreneksel değerlere kayıtsızlığı öğütlemiş Yunan bilgesi Diogenes'le ilişkilendirilen sinizm felsefesinin bir Yahudi ekolüne mensup olabilir. Sonraki Hıristiyan manastır hayatına benzer toplu yaşamın çileci bir biçimini uygulayan muhalif Yahudi mezhebi Essen akımından çıkmış olabilir.

Diğer anlatımlara göre, evlenip boşanan ve tekrar evlenen İsa birkaç yılını müjdesini yaymakla geçirdikten sonra eceliyle ölmüş olabilir. Varlıklı bir aileye mensup bir hahamken, Yahudi şeriatının içkin anlamını yayan gezgin bir öğretmen olmak uğruna rahat bir hayattan vazgeçmiş olabilir. Aralarında belki balıkçılar bulunsa bile, İsa'nın ilk havarileri öğretisini kabul edip dünyevi mallardan vazgeçinceye kadar oldukça varlıklı bir hayat sürmüş olabilirler. İsa'nın ilk takipçilerinin birçoğu toplum dışına itilmiş kimseler değil, nispeten ayrıcalıklı insanlar olabilir. İsa'ya ve hayatına dair birçok anlatım eldeki veriler temelinde desteklenebilir. Hıristiyan kiliseleri tarafından gerçek gibi sunulan ise en az akla yakın olanlar arasındadır.

Hıristiyan düşünürler bu dinin ortaya çıkışını İsa'nın ilahi doğasının bir işareti olarak yorumlamışlardır. O dönemde öğretisini

yayan birçok peygamber varken, dünyanın en ücra köşesine yayılacak bir dine ne diye sadece o ilham verdi? İsa'nın kişiliği ve öğretisiyle özgün olduğu doğrudur. Günahları bağışlamayı vaaz eden öfkeli bir adaletsizlik düşmanı olarak, döneminin diğer Yahudi peygamberleri arasında öne çıkar. Ama insani olayların bir tür ilahi rehberlik altında geliştiği düşünülmediği sürece, İsa'nın öğretisinin başkalaşım geçirip evrensel bir inanışa dönüşmesi ancak bir dizi tesadüfün sonucu olabilir.

Paulus din değiştirmemiş olsaydı, İsa'nın başlattığı akım büyük olasılıkla bir dünya dini haline gelmezdi. İmparator Constantinus'un benimsediği Hıristiyanlık MS 4. yüzyılda Theodosius tarafından resmi devlet dini konumuna çıkarılmamış olsaydı, Roma dünyası çoktanrıcı olmaya devam edebilirdi. Hıristiyanlığın ortaya çıkışı kaçınılmaz olmaktan uzaktı. Paulus ile Constantinus'un din değiştirmeleri arasındaki dönemde birçok kült yarış içindeydi ve hiçbirinin öbürlerine üstün geleceği kesin değildi. Avrupa kültürü pekâlâ Mithras, Hermes ve Orpheus gizem dinleri gibi kültlerce şekillenebilir ve Hıristiyan dini küçülerek zamanla ortadan kalkabilirdi. Yahut Hıristiyanlığın bildiklerimizden tam ayırt edilemeyecek kadar farklı bir biçimi zafere ulaşabilirdi. Antik dünyada Musevilik, Maniheizm, gnostisizm, Platonculuk ve diğer geleneklerle kaynaşan ve onların etkisiyle şekillenen birçok Hıristiyanlık biçimi vardı. Şimdi bildiğimiz şekliyle Hıristiyan dini bir tesadüf eseridir.

YENİ ATEİZM VE ESKİ DAR GÖRÜŞLÜLÜK

Dinlerin sağlam ve kalıcı görünmeleri, örtük biçimde sürekli değişmelerindendir. Ateistler bu olguyu dine karşı bir silah olarak kullanagelmişlerdir. Oxford felsefecilerinden Richard Robinson ateist bir etiğin şimdiye kadar yayımlanmış en iyi savunması sayılabilecek ve neredeyse unutulmuş *An Atheist's Values* (1964; Bir Ateistin Değerleri) kitabında şunu yazar:

> "Hıristiyan değerleri"nden söz edildiğini sıkça duyuyoruz. Bu ibareyi kullananlar herkesin Hıristiyan değerlerini bildiğine eminler. Oysa ben ne olduklarını bilmiyorum. Örneğin, kendini Hıristiyan

> olarak nitelendirenlerin çoğu kez övdükleri tutumluluğun İncil'de İsa tarafından reddedildiğini göz önünde tutunca, bunun bir Hıristiyan değeri olup olmadığı konusunda kafam karışıyor.[2]

Robinson Hıristiyan değerleri olarak tarif edilen şeylerin aslında İsa'nın öğretisi olarak bilinen şeylerle çoğu kez çeliştiğine işaret etmekte haklıydı. Kitabında savunduğu değerlerin ateizmden türetilemeyeceğini açık seçik belirtmekte de haklıydı. Bunlar *onun* değerleriydi; destekleyici sebeplerin sunulabilmesinden dolayı tamamen kişisel tercihler olmamakla birlikte, ateizmin zorunlu özellikleri de değildiler. Robinson "nesnel" ya da "bilimsel" bir yan taşıdıklarını asla ileri sürmedi.

Ateistler Hıristiyan değerlerine, değişebilir ve çoğu kez çelişkili oldukları gerekçesiyle yüklenirler. Ardı arkası kesilmeyen tatsız tartışmalarda, inançsızların son derece ahlaklı kişiler olabileceklerini ısrarla belirtirler. Bir ateistin *hangi ahlaka* uyacağını sormak akıllarına gelmez. Robinson'ın Hıristiyanları gibi, ateist değerlerinin ne olması gerektiğinin herkesçe bilindiğine emindirler.

Başka birçok şey gibi, bu konuda da yanılırlar. Karl Marx ve Rus anarşist Mihail Bakunin tanrıcılığı insan dayanışmasının önünde bir engel olduğu, Alman egoist Max Stirner bireysel benlik duygusunu kısıtladığı ve Friedrich Nietzsche tevazu gibi "köle erdemleri"ni özendirdiği gerekçesiyle reddetmişlerdi. Materyalist felsefesini 5. Bölüm'de Marquis de Sade'ın düşüncesini değerlendirirken ele alacağım hekim La Mettrie gibi bazı 18. yüzyıl Fransız ateistleri, şehevi hazlardan keyif almayı salık verdiler. O dönemdeki ve sonraki İngiliz ateistlerin çoğu ise şehveti savunma karşısında dehşete düştüler. Victoria dönemi ortalarının felsefecilerinden John Stuart Mill, Hıristiyanlığın yerini günün birinde Comte'un insanlık dini gibi bir şeyin almasını dört gözle bekleyenlerden biriydi. Ama hayatın maddi hazların keyfini sürmekten ziyade, kendini ruhsal ve ahlaki açıdan geliştirmeye adanması gerektiği kanaatini döneminin Hıristiyanlarıyla paylaşmaktaydı. Öteden beri birçok ateist ahlak varolagelmiştir.

Bir avuç istisna dışında, 21. yüzyıl ateistleri aldırışsız liberallerdir. Oysa ateizmin özgül bir siyasal içeriği yoktur ve birçok ateist

2 Richard Robinson, *An Atheist's Values*, Oxford, Oxford University Press, 1964, 9.

düşmanlığa varacak kadar liberalizm karşıtı olmuştur. İleride göreceğimiz üzere Voltaire'in de aralarında yer aldığı 18. yüzyıl Fransız felsefecileri ancak ırkçı olarak nitelendirilebilecek görüşlere arka çıktılar. 20. yüzyıl başlarının Fransız ateisti ve faşist eğilimli Action Française akımının başlıca teorisyeni Charles Maurras, sosyal düzenin bir kalesi olarak gördüğü Katolik Kilisesi'ne saygılıydı. "Alman Darwin'i" olarak övülen 19. yüzyıl biyologlarından Ernst Haeckel'in ortaya attığı monizm adlı evrimci dinde ırk hiyerarşisi fikirleri belirgin bir rol oynadı. 20. yüzyıl Britanyası'nda "evrimci hümanizm"in kurucu babalarından Julian Huxley, İkinci Dünya Savaşı öncesinde benzer ırk teorilerini destekledi. Genelde "bilimsel etik" yandaşları yaşadıkları dönemin göreneksel değerlerini âdeta onaylamışlardır.

Çağımız farklı değil. Amerikalı yeni ateist Sam Harris "bir iyi ve kötü bilimi"nin peşindedir. Bu bilimin insan eşitliği ve kişisel özerklik yönündeki liberal değerleri destekleyeceğini varsayar. Niçin öyle olması gerektiğini ise açıklamaz. Birçok değer sistemi bilimin güvenilirliğine dayanma iddiasındadır. Geçen yüzyılın iki dünya savaşı arası dönemindeki birçok "bilimsel etik" savunucusuna göre, yakın olduğuna inandığı komünist (ya da Nazi) gelecekte liberal değerler gereksizdi.

Bilimsel etik projesi, etiğin bir bilim haline gelmesiyle liberal değerlerin geçersiz olacağına inanan Comte'tan kalma bir mirastır. Rasyonel bir toplumda değer yargıları bilim uzmanlarına bırakılacaktı. Bu tür ateist dar görüşlülük modern düşüncedeki en güçlü akımlardan biridir. Seküler düşünce Yahudi ve Hıristiyan dinlerine ne kadar düşmanca yaklaşırsa, liberallikten o ölçüde uzaklaşır. Kendini bir liberal saysa bile Harris bu dar görüşlü gelenek içinde yer alır.

Gerek onun gerekse yeni ateistlerin hoşgörüyü bir temel değer olarak benimsememesi tesadüf değildir. Etik bir bilim haline gelebilirse, hoşgörüye gerek kalmaz. Aslında bütün bu "bilimsel etik" biçimleri düzmecedir ve bu durum sadece başvurdukları bilimlerin sahte olmasından kaynaklanmaz. Bilim olgular ve değerler arasındaki boşluğu kapatamaz. Ne kadar ilerlerse ilerlesin, bilimsel sorgulama hangi hedeflerin güdüleceğini veya aradaki çatışmaların nasıl giderileceğini söyleyemez.

"Ahlak ve mutluluk arasındaki bağın apaçık" olduğuna inanan Harris, sezgin yaratıklara özgü hazları ve acıları içkin değere sahip yegâne şeyler sayan bildik bir yararcı etik türünü ısıtıp önümüze koyar. Aynı ölçüde bildik güçlükleri barındıran eski bir bildik teoridir bu. Hazların ve acıların değeri nasıl ölçülecek ya da karşılaştırılacaktır? Yararcılığın kurucusu olan 19. yüzyıl başlarının felsefecisi ve hukuk reformcusu Jeremy Bentham, süre ve yoğunluk unsurlarını da içeren bir dizi ölçütü ortaya attı. Peki, çoğu kimsenin kötü sayıp kınayacağı hazlar (örneğin, zulümden duyulan hazlar) aynı süre ve yoğunluktaki diğer hazlar kadar geçerli midir? Bentham öyle düşünse de, bu görüşüne katılanlar çok azdır. Harris liberallerin diğer yararlar karşısında özgürlüğe verdiği önceliğin yararcılık tarafından desteklendiğini de varsayar. Acaba öyle midir? Liberal yararcılığın gelmiş geçmiş en büyük savunucusu John Stuart Mill, *On Liberty* (1859; *Özgürlük Üzerine*) adlı meşhur denemesini buna ayırmıştı. Geniş çaplı bir felsefe literatürünün vardığı netice Mill'in savının boşa çıktığıdır. Yararcılık ve liberalizm çatışan çıkarsamaları her zaman bağdaştırılamayacak ayrı tutumlardır.

Harris'in etik duruşu bu çatışmanın belirtilerini ele verir. Özgürlük ve insan onuru yönündeki liberal değerleri desteklerken, bir yandan da işkenceyi kendi ifadesiyle "terörle savaş"ta sadece hoş görülebilir değil, zorunlu bir uygulama olarak savunmuştu. Ona göre, temel özgürlükleri çiğnese bile, işkence sonuçta özgürlüğü koruyabilirdi. Makul insanlar bu sava farklı tepkiler verebilirler; bazıları ana liberal değerlere ters düştüğünü, bazıları ise bu değerlerin pratikte karşılaştıkları çatışmaları açığa vurduğunu düşünebilir. Ama her iki durumda da işkencenin haklı sayılıp sayılamayacağına ya da ne zaman haklı sayılacağına bilim karar veremez.

Harris'in bu soruları geçiştirmesi bilgisizliğinden değildir. Fikirler tarihini kasten göz ardı etmekle, ateizm ile dar görüşlülüğün çoğu kez yakın dost olduklarını saptamaktan kaçınmayı başarır. Ardından da benimsediğini ileri sürdüğü liberal değerlerin tektanrıcılıkta ortaya çıktığını geçiştirebilir.

Özünde negatif olmakla birlikte, ateizm birçok seküler akideye ilham vermiştir. Örgütlü akımlarca benimsendiğinde, geleneksel dinlerin süslerini edinmiştir. Fransız Devrimi sürecinde Comte'un insanlık dini yoluyla gelişen Akıl Dini'nden ve Haeckel'in mo-

nizminden, Lenin'in diyalektik materyalizmine ve Ayn Rand'in Nietzscheci üst-insan kavramını yeniden şekillendirişine kadar, ateist akımlar ikame dinler için birer araç işlevini görmüştür.

Öte yandan, evanjelik ateizm eğreti dini doğururken, inanç esaslı siyaseti körüklemiştir. Fransız Devrimi sırasında bir akıl ve insanlık kültü oluşturma sürecinde ibadet yerleri yağmalanıp yıkıldı. Eski Sovyetler Birliği'nde her dindeki ruhban kesim Ocak 1918'de yürürlüğe konulan Haklar Bildirisi'yle yurttaşlıktan yoksun bırakılan "önceki döneme mensup kişi" kategorilerinden biri sayıldı ve izleyen yıllarda aile fertleriyle birlikte yüz binlercesi "bilimsel ateizm" kampanyasında kurşuna dizildi veya kamplarda can verdi. Mao'nun Çin'inde sayısız tapınak harabeye çevrildi ve Tibet'te neredeyse bütün bir uygarlık yok edildi. 4. Bölüm'de modern siyasal dinlerin sicilini çok daha ayrıntılı ele almaktayım.

20. yüzyılın büyük bir bölümünde, seküler inanışlar uğruna korkunç şiddet uygulandı. Buna karşılık, yaşadığımız yüzyılın örgütlü ateizmi çoğunlukla bir medya olgusudur ve bir tür eğlence olarak değerlendirilmesi en uygun yaklaşımdır.

2

Seküler Hümanizm: Kutsal Bir Yadigâr

Takipçilerinin gözünde, insanlık dini geçmişin dinlerinden farklı görünür. Tektanrıcılığı tanımadıkları için, onun temsil ettiği dünya görüşünün dışında kaldıklarını sanırlar. Oysa tektanrıcı inançları reddetmiş olsalar bile tektanrıcı bir düşünce tarzından kurtulmuş değillerdir. İnsanların tedricen geliştikleri inancı modern hümanizmin temel doğrusudur. Ancak tektanrıcı dinden koparıldığında, yanlış olmaktan ziyade anlamsız hale gelir.

Antik Yunanlar ile Romalılara göre, tarih uygarlığın düzenli gelişimi ve gerileyişi dışında bir kalıbı yansıtmazdı; doğal dünyada görülenden esasen farklı olmayan bir ritimdi bu. Belirsiz gelişme olasılığı yoktu. Dönemim standartlarıyla değerlendirildiğinde, uygarlık bir süre gelişebilirdi. Ama zamanla bu süreç duracak ve ardından tersine dönecekti. Kökleri insanın doğuştan gelme kusurlarında yatan bu tür döngülerin üstesinden gelinemezdi. Tanrıların müdahale etmesinin getireceği sonuç sadece insan dünyasının daha da öngörülemez ve güvenilmez hale gelmesiydi.

Bazı antik tarihçiler olayları anlatırken ilahi müdahaleyi dışta tutarlar. MÖ 5. yüzyılda Yunan tarihçi Herodotos tanrıların (tapınaklara saygısızlık gibi) günahları cezalandırdıklarından söz eder; ama tarihin akışını şekillendirmeye meraklı oldukları yönünde bir ima yoktur. Herodotos'un ardılı Thukydides de tarihi hiçbir ilahi müdahale türüne göndermede bulunmaksızın yazdı. Peloponnesos Savaşı'nı anlattığı *İstoria*'da (Tarih) insan iradesi ve aklının arketip insan kusurlarıyla şaşkınlığa uğradığı bir dizi aksiliği aktardı. Her ne kadar "bilimsel tarih"in babası olarak nitelendirilse de, ona göre tarih yasaları değil, sadece insan budalalığının tekrarlanışı vardı.

Avrupa'da döngüsel bir tarih görüşü Rönesans döneminde Niccolò Machiavelli tarafından canlandırıldı. Bu Floransalı tarihçi ve hükümdar danışmanı Hıristiyan inancına karşı çıkmak yerine,

Hıristiyan düşünce tarzlarının dışına çıktı. Ona göre tarih, kötülüğün cezalandırıldığı ya da bedelinin ödendiği bir ahlaki hikâye değildi. Bir hükümdar, devleti korumak amacıyla suç işlemeye hazır olmalıydı. Erdemin sürmesi uğruna, kötülüğe başvurmalıydı. İnsanın iyiliği zamanla artma eğilimi içinde değildi. Machiavelli'nin çağdaşlarını benimsemeyecekleri kadar rahatsız eden bu görüşü çoğu seküler düşünür hoş görmez.

Hıristiyanlığın ortaya çıkışına kadar, döngüsel bir tarih görüşü hemen herkesçe doğru kabul edildi. 18. yüzyıl Avrupası'nda dinin yerini seküler akidelerin almasıyla birlikte, bedel ödeme dramı şeklindeki Hıristiyan tarih miti bir tarafa atılmadı; başka bir kisve altında yenilendi. İlahi takdirle bedel ödeme hikâyesinin yerini insanlığın kolektif çabalarıyla ilerleyiş hikâyesi aldı. İnsanların her zaman ayrı hedeflere ve değerlere sahip olmalarını olağan sayan çoktanrıcı dinlerden böyle bir şey çıkamazdı.

İLERLEME: BİR HIRİSTİYAN MİTİ

Günümüzde ilerlemeye inanış Hıristiyan düşüncesindeki değişikliklerle başladı. Kendini pagan ya da Yahudi dünyasındaki her şeyden üstün sayan Hıristiyanlık, yeni bir düzenin herkese açık olduğunu teyit etti. Hıristiyanlık tarihinin büyük bir bölümünde bu dönüşümün yeryüzüne inen İsa'nın Tanrı Krallığı'nı kurmasıyla gerçekleşeceğine inanıldı. Dünyaya hükmeden karanlık güçlerle sarsıcı bir kavgadan sonra, kötülük yok edilecek ve yeni bir dünya doğacaktı. Bu kıyamet miti Ortaçağda binyılcı akımları körükledi; bir ilahi müdahaleyle tarihin sona ermek üzere olduğu inancının etkisiyle kilise ile devlete karşı toplu başkaldırılar ortaya çıktı.[1]

Reform hareketiyle ve 17. yüzyıl Protestanlığında "binyılcılık sonrası" anlayışının yükselmesiyle birlikte, bu mit yerini daha insan merkezli bir mite bıraktı. Kötülüğün bir kıyamet sonunda yok edileceği inancının yerine, kötülüğün tarihte yavaş yavaş azaltılabileceği kanaati geçirildi. İsa yine yeryüzüne inip dünyaya hükmedecekti;

1 Ortaçağ binyılcılığı ve modern siyaset üzerine ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. John Gray, *Black Mass: Apocalyptic Religion and the Death of Utopia*, Londra, Penguin Books, 2008.

ama dünyanın insan çabasıyla dönüşmesinden sonra olacaktı bu. Aşkın içeriği boşaltılan bu Hıristiyan miti modern iyimserliğin, insan yaşamının tedricen düzelebileceği fikrinin kaynağıdır. Antik dünyanın düzelmeyi kabul etmekle birlikte kazanımların zamanla yitirileceğini öngören baskın tarih görüşünün aksine, modern neo-Hıristiyan ilerleyiş inancı insan yaşamının birikimli ve kalıcı olarak daha iyi hale getirilebileceğini ileri sürer.

Bu seküler inanışın ortaya çıkışında başka bir unsur da önemliydi. Gnostisizm özel bir bilgi türünü edinerek kurtuluşa ulaşılabileceği yönündeki inanç aracılığıyla insanlık dinine girdi. Antik dünyanın klasik felsefelerinde bu bilgi derin düşünmekle edinilebilen bir tür mistik içgörüydü. Modern çağda ise bilimle elde edilen bilgiye dönüştü. Her ikisinin de temelinde bilginin kötülükten kurtulmayı sağlayabileceği inancı yatmaktaydı.

Modern ilerleyiş miti Hıristiyan imanının gnostik düşünceyle kaynaşması sonucunda ortaya çıktı. Gnostisizmin modern siyasal dinleri ve bu arada liberalizmi şekillendirişini 4. Bölüm'de ele alacağım. Burada modern iyimserliğin bilime dayanma iddiasına karşın, uygarlığın tarih boyunca ilerlediği fikrinin asla çürütülebilir bir hipotez olmadığını belirtmekte yarar vardır. Eğer öyle olsaydı, çoktan terk edilirdi.

İlerlemeye inananlara göre, her türlü gerileme daha iyi bir dünyaya doğru sürekli yürüyüşte ancak geçici bir kesinti olabilir. Oysa tarihsel geçmişe modern önyargılara kapılmaksızın baktığınızda, sürekli bir ilerleme çizgisini bulmakta zorlanırsınız. Hıristiyanlığın zaferi beraberinde klasik uygarlığın neredeyse yıkılışını getirdi. Bir ifadeye göre "sanat dünyasının şimdiye kadar gördüğü en büyük yıkım"da kütüphaneler ve müzeler, tapınaklar ve heykeller tahrip ya da tahrif edildi.[2] Gündelik yaşam emsali görülmemiş baskının cenderesine girdi. Pagan dünyasında bireysel özgürlüğe ilişkin liberal kaygı diye bir şey olmasa da, yaşam tarzlarında çoğulculuk olağan sayılırdı. Dinin bir inanç meselesi olmamasından dolayı, kimseye heretiklik gerekçesiyle eziyet edilmezdi. Cinsellik Hıristiyan dünyasında olduğu gibi şeytanlaştırılmaz, eşcinseller damga-

2 Catherine Nixey, *The Darkening Age: The Christian Destruction of the Classical World*, Londra, Macmillan, 2017, xxxvii.

lanmazdı. Erkeklere tabi olmakla birlikte, kadınlar Hıristiyanlığın üstün gelmesinden sonraki duruma kıyasla daha özgürdüler.

Günümüzde herkes modern çağla birlikte uygarlığın geliştiğine emindir. Bize hep hatırlatıldığı üzere, Ortaçağ ve erken modern dünya din savaşlarıyla harap oldu. Ama imana dayalı şiddet modern çağa geçişle yok olmadı. Fransız Devrimi'nden itibaren, Avrupa ve dünyanın büyük bir bölümü Jakobenlik ve komünizm, Nazizm ve faşizm gibi seküler akidelerin ve kavgacı türden bir evanjelik liberalizmin körüklediği devrimler ve savaşlar batağına saplandı. 21. yüzyılda Leninizm ile faşizmden alınma fikirleri İslam'ın içindeki köktenci akımlarla harmanlayan İslamcı akımlarda imana dayalı şiddetin güçlü bir kaynağı ortaya çıkmış durumdadır.

Kölelik ile işkencenin modernlik öncesi toplumların kusurları olduğu doğrudur. Ama bu uygulamalar ortadan kalkmış değildir. Kölelik 20. yüzyılda Nazi Almanyası'nda, Sovyet ve Çin gulaglarında geniş çapta diriltildi. Irak ve Suriye'nin bazı kesimlerinde kurulan sözde İslam devletindeki köle müzayedelerinin reklamları Facebook'ta çıktı. İnsan kaçakçılığı dünyanın büyük bir bölümünde gelişiyor. İşkence yeniden normalleşmiş bulunuyor. İngiltere'de 17. yüzyıl ortalarında ve Avrupa'da Habsburg imparatoriçesi Maria Theresa tarafından 18. yüzyıl sonlarında yasaklanmışken, Irak'ı işgal hamlesinde George W. Bush'un onay vermesiyle dünyanın önde gelen demokrasisi tarafından işkencenin canlandırıldığını görüyoruz.

Eski kötülükler geride bırakılacağına, yeni adlar altında dönüyor. Tarihin dokusuna uygarlıkta ilerleyişin ipliği dokunmuş değil. Bilimdeki birikimli bilgi artışının etik ya da siyaset, felsefe ya da sanat alanlarında bir paraleli yok. Bilgi ivmeli bir hızla artıyor ama insanlar eskisinden daha makul değil. Uygarlıkta zaman zaman kazanımlar görülse de birkaç kuşak sonra kaybolup gidiyor.

Seküler hümanistlerin antik dünyada sıradan olan bu gerçeği kabullenmeleri ya da birçok durumda kavramaları imkânsız. Uygarlık ilerleyişinin kaçınılmaz olmadığının ve bir tür mükemmelliğe ulaşılamadığının farkındalar. Dolayısıyla insanlığın gıdım gıdım ilerlediğini, daha iyi dünyaya gidişin uzun ve zorlu olacağını belirtiyorlar. Bu seküler inançlıların içlerine sinmeyen husus, etik ve siyasetteki kazanımların gelgeç oluşunun sürekli insan ilerleyişine dair hikâyeyi aksatışıdır.

Seküler düşünürler insanlık tarihini bir ilerleyiş hikâyesi olarak anlatırken, sözünü ettikleri ilerleyişin timsali olmakla böbürlenirler. Öte yandan, savundukları dünya görüşünün tektanrıcılıktan miras alındığını doğrulamış olurlar. Bir insanlık tarihi ancak Hıristiyanlığın ortaya çıkışıyla birlikte anlatılmaya başladı. Ondan önce bir evrensel tarih yoktu. Yahudiler, Yunanlar, Romalılar ve başka birçok halkın anlattığı hikâyeler vardı sadece.

Modern düşünürler tarihi bütün insanlığın bir hikâyesi olarak anlatmanın bir ilerlemeye işaret ettiğini söylerler. Ama Hıristiyan evrenselciliği beraberinde militan bir hoşgörüsüzlüğü, Hıristiyanlığın seküler ardıllarına bulaştırdığı bir özelliği getirdi. Neo-Hıristiyan müminlere göre, bir ilerleyiş hikâyesine uymayan ya da uymaktan kaçınan her yaşam tarzı insanlık dışı sayılabilir, tarihin çeperine sürülebilir ve ardından yok oluşa havale edilebilir.

Kaynaklandığı Hıristiyan tektanrıcılığı gibi, seküler hümanizm de Yahudi dini ile Yunan felsefesinin çarpık bir karışımıdır. Batı felsefesinde gnostisizmin membaı olan Platon'a göre, akan zamanın dünyası değişmez manevi gerçekliği gizleyen bir örtüdür. Kitabı Mukaddes farklı bir bakışı önerir. Eski Ahit'te arızilik (şeylerin oluşundaki keyfilik) nihai bir gerçekliktir. Tanrı kendi yarattığı dünyaya dilediği gibi müdahale eder.

Bu dünya görüşleri insanın kurtuluşuna ilişkin aykırı kavrayışları destekler. Platon'un takipçilerine göre, insanlar ebediyetten sürülmüş varlıklardır; özgürlüğe gölgeler diyarından çıkmakla ve ayrı, zamanla kısıtlı birey olma yanılsamasını geride bırakmakla ulaşılır. Kitabı Mukaddes anlatımlarında, kurtuluş beklenmedik durumdan bir kaçış değil, duruma bağlı dünyadaki mucizevi bir olaydır. İsa'nın Tanrı Krallığı'nı duyurduğunda beklediği şey böyle bir olaydı. Kurtarılanlar bir ebedi ruha karışmak yerine, cismani insanlar olarak mezardan çıkarılacaktı.

Bu Yahudi ve Yunan dünya görüşleri sadece birbirine aykırı değil, bağdaşmaz ölçüde karşıttır. Ancak Hıristiyanlık başından itibaren Atina'yı Kudüs'le birleştirmeye dönük bir girişim olmuştur. Augustinus'un Hıristiyan Platonculuğu böyle birçok girişimin sadece ilkiydi. Seküler düşünürler ne yaptıklarının farkında olmaksızın, bu beyhude çabayı sürdürmüşlerdir.

AVAMA UYGUN PLATON

Platon felsefesinin Hıristiyan dini üzerindeki şekillendirici etkisi Augustinus'un Plotinos'a borcu olarak görülebilir. Bu MS 3. yüzyıl mistiğini Latinceden okuyan Augustinus, insanın Tanrı'yla ilişkisi konusunda Hıristiyanlığı ve insanlığa dair daha sonraki modern Batı fikrini şekillendirecek bir anlayışı özümsedi.

Plotinos'a göre, Tanrı ayrışmamış ve zaman dışı halde kendi gibi olmaktır; bu dünyaya ait şeyler ise geçici ve temelsizdir. İnsanlar sahiden gerçek olan mutlak bir tekliğe yabancılaşmışlardır. Kurtuluşa bu Mutlak'la yeniden özdeşleşmeyle varılır; Plotinos buna (Stoacı felsefeden alınan bir terimle) kozmik bir akıl ilkesi anlamında *Logos* adını verir. Akan zamandaki hiçbir şey gerçek anlamda kendisi değildir. İnsanlar gerçekte taşıdıkları kimliğe ancak ebedi *Logos*'la kaynaşarak bürünürler. O noktaya varıncaya kadar, doğalarına yabancı kalırlar.

Bu bakış açısında kurtuluş zaman içindeki bir olay değil, zamanın dışına çıkma eylemidir. İnsanlara kimliklerini kazandırmış her şey (anılar, duygular ve ilişkiler) hiçbir önem taşımayan şeyler olarak geride bırakılmalıdır. Burada insanlığın tarihte kurtuluşa varabileceğine dair bir ima yoktur. İnsan çatışmaları daha yüce bir hale doğru yürüyüşün konakları değil, karanlıktaki cahil orduların yinelenen çekişmeleridir.

Bu bakış açısında ilerleyişe yer yoktur. Ama Platoncu felsefe önce Augustinus'ta, ardından diğer Hıristiyan düşünürlerde insanın ilahi ergiye dayalı bir tarihsel süreçle varılan kurtuluşuna inançla iç içe geçti. İkisi arasındaki bağ bir teogoni, yani Tanrı'nın doğuşuna ilişkin bir açıklamaydı; buna göre Tanrı kendini tam tanımaya ancak çok sayıda ruh yaratarak ve onların kavgalarına katılarak ulaşabilirdi. *Logos* zaman dışı bir alanda kendi mükemmelliğine dalıp düşünmek yerine, tarihte kendini açığa vururdu.

Bu imgelem ilk kez 9. yüzyılda neo-Platoncu mistik ve Hıristiyan ilahiyatçı John Scotus Erigena (yak. 815-77) tarafından açıkça ifade edildi. Plotinos'un felsefesi cevap verilemez bir soruyu barındırmaktaydı. Mutlak kendine yeterli bir varlıksa, insanların hayatlarını geçirdikleri gölge dünya niçin ortaya çıktı? Erigena'nın cevabı, Mutlak'ın kendini tam tanımak amacıyla zaman içinde

kendini açığa vurma gereğini duymasıydı. Hıristiyan ilahiyatının diliyle belirtmek gerekirse, Tanrı'nın insan ruhlarını yaratması, onlara bakıp kendini tanıması içindi. İnsanlık ebediyetin suretinde bir leke olmak yerine, ruhun kendini görebildiği bir aynaydı. Tanrı kendini sonsuz küçük parçalara ayırarak, insan dünyasını yaratmıştı. Tarih ise bu parçaların yeniden bir araya geldiği süreçtir.

Tanrı'nın kendine dönüşüne ilişkin bu açıklama, tarihi insanlığın ilerleyişinin hikâyesi sayan modern inancın kaynaklarından biri haline geldi. Erigena'nın Alman dinine sinen imgelemi Alman felsefesini şekillendirdi. Tanrı'nın kendi doğasını daha eksiksiz tanımak amacıyla insanı yarattığı anlayışı, Angelus Silesius ve Jakob Böhme gibi Hıristiyan mistiklerce aktarılarak, G. W. F. Hegel'in dünya ruhu felsefesine ve Karl Marx'ın hümanizmine dönüştü. Hegel bütün insan düşüncesini sentezleştirdiği, Marx ise insan soyunun ancak müstakbel bir komünizm evresinde kendini gereğince tanıyacağı kanısındaydı. Ama ikisine göre de tarih, insanlığın tam bilinçli bir etken haline geldiği süreçti. Kendini tanıyan bir Tanrı'nın yerine kendini tanrılaştıran bir insanlık geçti.

Radikal felsefeci Ludwig Feuerbach'ın *Das Wesen des Christentums* (1841; *Hıristiyanlığın Özü*) kitabında Tanrı ile insan arasında geleneksel ilişkiyi tersine çevirmesiyle bir geçiş noktası ortaya çıktı. Hegel tarihi dünya ruhunun gelişimi olarak sunmuştu. Bu tanrı merkezli görüşü baş aşağı çeviren Feuerbach, dünya ruhunun semaviliğe yüklenen insan olanaklarının bir imgesi olduğunu savundu. Tarihi yaratan Tanrı değil, insandı; Marx "Feuerbach Üzerine Tezler" (1845) adlı denemesinde bu savı tekrarlayıp destekledi.

Dolayısıyla tarihi insan ergisinin bir süreci sayan modern felsefeler Ortaçağ ilahiyatçılarının mistik kurgularının yan ürünleridir. Hegel'in tarihi bir rasyonel süreç olarak tasarlamasını sağlayan şey, tıpkı Platon ve Plotinos gibi, dünyanın aslında *Logos*'un bir tezahürü olduğuna inanmasıydı.

İnsanlığın olanaklarını tam ortaya koymak üzere tarihi yarattığı inancı, mistisizmin bir kalıntısıdır. İnsanın daha yüce bir gücün aracı olduğuna inanıldığı sürece, "insanlık" *herhangi bir şeyi* yapamaz. Aslında var olan şey ortak ihtiyaçlara ve becerilere ama farklı hedeflere ve değerlere sahip bir sürü insandır. Metafizik bir yana bırakıldığında, geriye insan ve çekişen birçok yaşam tarzı kalır.

Marx'ın tarih görüşünde Platoncu felsefenin katkısı Yahudi Mesih dininkinden fazladır. Bertrand Russell bir zamanlar çok övülen *The History of Western Philosophy* (*Batı Felsefesi Tarihi*) kitabında şunu yazmıştı:

> Marx'ı psikolojik bakımdan anlamak için, şu sözlük kullanılmalıdır:
>
> Yahve = Diyalektik Materyalizm
> Mesih = Marx
> Cennetlikler = Proletarya
> Kilise = Komünist Parti
> İsa'nın Yeryüzüne İnişi = Devrim
> Cehennem = Kapitalistlerin Cezası
> Binyıl = Komünist Cumhuriyet
>
> Soldaki terimler sağdaki terimlerin duygusal içeriğini verir ve Marx'ın eskatolojisini muteber kılan şey, Hıristiyan ya da Yahudi olarak yetiştirilmiş olanların aşina olduğu bu duygusal içeriktir.[3]

Russell'ın analizi çok yetersizdir. Ona göre, Marx diyalektik materyalizm gibi teorileri kapsayan ve Marksizm olarak anılacak olan fikir sisteminin yaratıcısıydı. Oysa böyle bir şeyi yaratmadı. Döneminin olaylarına tepki veren bir 19. yüzyıl düşünürü olarak, birbirleriyle ya da Marksizm adı verilecek akımla tutarlı olmayan bir dizi görüşü dile getirdi. Hep paraya muhtaç halde ülkeden ülkeye dolaşan bir göçmen olarak sürdürdüğü hayatın şartları, sistem kuruculuğu için gerekli olan sürekli fikri uğraşa uzun dönemlerle girmesine fırsat vermedi. Devasa *Kapital* gibi en büyük eserleri bile yarım kaldı.

Marx'ın siyasal görüşleri hayattayken büyük ölçüde değişti. Bir ara 1840'larda 20. yüzyılın antikomünistlerinkiyle ortak bir yan taşır hale geldi; ona göre, komünizm uygulanamaz olduğu gibi sakıncalıydı da. 1842'de komünist fikirlerin yayılması yüzünden "bir zamanların canlı ticaret kentlerinin artık sönük" olduğunu yazdı; 1848'de de devrimci diktatörlük fikrini "saçma" sayıp reddetti. Engels'in yarattığı etkinin bir sonucu olarak, Marx bir Darwin hayranı olarak görülegelmiştir. Oysa insan ilerleyişini "tama-

3 Bertrand Russell, *The History of Western Philosophy*, New York, Simon & Schuster, 1945, 364.

men tesadüfe bağlı" kılmasından dolayı, Darwin'in doğal seçilim teorisinden hoşlanmazdı. O dönemdeki yaygın bir görüşle "ırk farklılıkları"nın biyolojideki "doğal bir temel"e dayandığını ileri süren ve unutulup gitmiş olan Fransız etnograf Pierre Trémaux'nun eserlerini tercih ederdi.

Marx yaygın ırk klişelerinin birçoğunu onayladı. *Zur Judenfrage* (1843-1844; *Yahudi Sorunu Üzerine*) adlı denemesinde Museviliği tefecilikle özdeşleştirdi ve (Voltaire'in yolundan giderek) Yahudi dinini "birçok eksiklik taşıyan çoktanrıcılık" olarak kınadı.[4] Alman Yahudisi sosyalist lider Ferdinand Lassalle'ı tarif edişi şöyleydi:

> Şimdi şunu tamamen açık seçik görüyorum ki, kafasının şekliyle ve saçlarını uzatışıyla kanıtlandığı üzere, [Lassalle] Musa'nın Mısır'dan çıkışına katılan zencilerin soyundan geliyor (tabii annesi ya da ninesi bir zenciyle çiftleşmemişse). Yahudilik ile Almanlığın zencimsi temel bünyeyle bu bileşimi ortaya tuhaf bir ürün çıkarmış olsa gerek. Adamın pişkinliği de zencilerinki gibi.[5]

Marx'ın değişen görüşleri döneminin önyargılarını yansıtmanın yanı sıra içinde yer aldığı siyasal mücadelelerle yakından ilişkiliydi. İsa nasıl Hıristiyanlığın kurucusu değilse, o da Marksizmin kurucusu değildi. Marksizmi yaratan biri varsa, o da Marx'ın en yakın çalışma arkadaşı ve aynı zamanda yıllarca büyük bir gelir kaynağı olan Engels'ti. Marx'ın velinimetine maddi bağımlılığı, ikilinin görüş ayrılığı taşıdığı birçok alanın açık tartışma konusu olmasını önledi.

Gerek hayatının belirsiz şartları gerekse tez canlı zekâsı Marx'ın adını taşıyan türden bir fikir sistemi oluşturmasına elvermedi. Ama yazılarının birçoğunda bağlı kaldığı bir tarih görüşü elbette vardı ve Russell bu görüşün özünde bir eskatoloji mitinin yattığını düşünmekte haklıydı. Ama Yahudi dininden ziyade Hıristiyan Platonculuğundan alınma bir mitti bu. Marx'ın insan ergisi üzerine anlattığı hikâye bizi İsa'ya değil, Paulus ile Augustinus'a götürür.

4 Bkz. Gareth Stedman Jones, *Karl Marx, Greatness and Illusion: A Life*, Londra, Allen Lane, 2016, "Postscript: A Note on Marx and Judaism", 165-167.

5 Bkz. Jonathan Sperber, *Karl Marx: A Nineteenth-Century Life*, New York, Liveright, 2013, 421.

Marx'ın tarih felsefesi hümanist mit olarak yeniden ambalajlanmış Hıristiyan teodisesidir.

Marx'ın mitolojisinde başlangıçtaki Mutlak ilkel komünizm, yani tarihöncesinde insanların çatışmasız ya da ayrımsız yaşadığı bir hayali durumdur. Tarih kendine yabancılaşmış bir canlı türünün kendini tanımaya yönelişidir. Tarihin sonunda komünizm gerçekleştiğinde, insan tam benlik bilinciyle ilk baştaki birliğe döner.

Nietzsche *Jenseits von Gut und Böse* (*İyinin ve Kötünün Ötesinde*) kitabında Hıristiyanlığı "avama uygun Platonculuk" olarak nitelendirir; bu suçlama seküler hümanizm için aynı ya da daha büyük ölçüde geçerlidir. Tarihin insanlığı daha yüksek bir düzeye yönelten içsel bir mantık taşıdığı inancı, tarihsel çerçeveye oturtulmuş Platonculuktur. Marksistler insan gelişimine yeni teknolojilerin ve sınıf çatışmasının yön verdiği kanısını taşırken, liberaller bilginin artışını asıl itici güç olarak görürler. Bu güçler olayların akışını şekillendirmeye hiç kuşkusuz katkıda bulunur. Ama ilahi takdire bağlı bir nihai durum varsayılmadığı sürece, tarihin kapsayıcı bir mantık ya da hedef taşıdığını düşünmek için bir sebep yoktur.

Platon ile Plotinos'a göre, tarih tekil aklın uyanıp kurtulmaya çalıştığı bir kâbustu. Paulus ile Augustinus'un yolundan giden Hıristiyan ilahiyatçı Erigena ise tarihi *Logos*'un gelişen timsali haline getirdi. Seküler hümanistler ilerleme üzerine sonu gelmez gevezelikleriyle, bu mistik düşü insan dünyasının kargaşasına yansıtırlar.

RASYONALİZMİN AZİZİ JOHN STUART MILL

Şimdi bildiğimiz şekliyle liberal hümanizmi kuran kişi John Stuart Mill'di (1806-1873). Dindar Hıristiyan başbakan W. E. Gladstone'un "rasyonalizmin azizi" olarak nitelendirdiği Mill, işçi kadınlara gebeliği önleme tekniklerini ayrıntılı anlatan broşürler dağıtmasından dolayı bir gece zindanda kaldı. Uzun süreli, aykırı ve bütün anlatımlara göre karşılıklı tatmin edici bir ilişki yaşadığı feminist yazar Harriet Taylor'la kocasının ölümünden sonra evlendi. Parlamento'da birkaç yıl bulundu; kuşaklar boyunca ders kitabı olarak kullanılacak mantık ve iktisat araştırmaları kaleme aldı.

Ayrıca hevesli bir botanikçi, bir romantik şiir tutkunu ve Bertrand Russell'ın vaftiz babasıydı.

Jeremy Bentham'ın bir tilmizi olan İskoç babası James Mill tarafından yetiştirildiği için, Hıristiyan inancına hiçbir zaman kafa yormadı. Ancak gençliğinde bir iman krizi geçirdi. Boğuştuğu iman yararcılık, yani seküler hümanizmin insan eyleminin hedefini isteklerin azami tatmini olarak gören bir versiyonuydu. Bazı kaynaklarda "en yüksek sayıda kişinin en büyük mutluluğu" olarak özetlenen bu duruma, Bentham'ın "hazcı kalkülüs" ya da "manevi aritmetik" olarak nitelendirdiği bir hesaplama işlemiyle varılacaktı.

Mill yetişkinlik çağına girerken, bu yararcı akideye ilişkin felç edici bir kuşkuya kapıldı. Otobiyografisinde bunu şöyle yazdı: "Başından beri, kelimenin sıradan anlamıyla dinsel inançtan yoksun biri olarak yetiştirildim. [...] Dolayısıyla bu ülkede hiç taşımadığı için dinsel inançtan kurtulma sorunu olmamış çok az örnekten biriyim; bu konuda negatif bir ortamda büyüdüm."[6] Mill kendini bir agnostik olarak görse de, bir Tanrı fikrine gerek duymadığından aslında bir ateistti.

Öte yandan Mill'in bir itikadı vardı; insanlık dininin sonraki sayısız mümini gibi, insanın aklını kullanarak daha yüksek bir uygarlık düzeyine çıkabileceğine inanmaktaydı. Mill'in kendi dönemindeki ya da şimdiki diğer seküler inançlılardan ayrıştığı nokta bu kanaati tartışmasız doğru sayınamasıydı. Şimdilerde bir dine hiç inanmamış milyonlarca liberal hümanist vardır. Bunların çok azı Mill'in yaptığı gibi, kendisine insanın ileriye gidişine duydukları inancı akılla doğrulamanın mümkün olup olmadığını sormuştur.

Mill'in "ruhsal kriz" olarak nitelendirdiği durumunu açıklayışı içtendir:

> Hayatta gerçekten hedef sayılabilecek bir hedefim vardı: Dünyada reform için uğraşan biri olmak. [...] Bunun gayet iyi yürüdüğü birkaç yıl boyunca, dünyada süren genel ilerleyiş ve kendimi başkalarıyla birlikte bunu destekleme mücadelesi içinde görmek ilginç ve canlı bir varoluşu doldurmaya yeterli gibi göründü. Ama bir rüyadan uyanmışçasına bundan sıyrıldığım vakit gelip çattı. [...]

6 John Stuart Mill, *Essential Writings*, giriş bölümü ekleyerek yayıma hazırlayan Max Lerner, New York, Bantam Books, 1961, 31, 34.

> Bu ruh hali içinde, şu soruyu kendime dosdoğru yöneltmek geldi aklıma: "Hayattaki bütün hedeflerinin gerçekleştiğini, kurumlarda ve görüşlerde can attığın bütün değişikliklerin hemen şimdi hayata geçtiğini varsayalım. Bu sana büyük bir sevinç ve mutluluk verir mi?" Bastırılamayan bir benlik bilinci şu açık seçik cevabı verdi: "Hayır!" Bunun üzerine içim burkuldu; hayatımı üzerine kurduğum bütün temel çöktü. Bütün mutluluğumu bu hedefin peşinde sürekli koşmakta bulmak durumundaydım. Hedef çekici olmaktan çıkınca, araca bir daha nasıl ilgi duyulabilirdi ki? Geriye yaşamamı gerektirecek hiçbir şey kalmamış gibiydi.

Mill'in yaşadığı krizin gülünç bir yanı vardı. Bu dönemde koruduğu haz kaynaklarından birinin müzikten keyif almak olduğunu yazar. Ama sonlu sayıda ezgi olması ihtimali bu doyumu "epeyce azaltır" nitelikteydi:

> Müzikal bileşimlerin tükenilebilir olduğu düşüncesi bana ciddi azap çektirdi. Oktav sadece beş ton ile iki yarım tondan oluşur; bunların sınırlı sayıdaki bileşimlerinin ancak küçük bir kısmı güzeldir. Çoğu bana göre çoktan bulunmuş olmalıydı ve tamamen yeni ve son derece zengin müzikal güzellik damarlarını aynı şekilde ortaya çıkaracak uzun bir Mozart'lar ve Weber'ler dizisine yer olamazdı.[7]

Bunu bir depresyon vakası sayıp geçiştirmek kolaydır. Mill 18. yüzyıl Fransız tarihçisi Jean-François Marmontel'in hatıratını okurken toparlanmaya başladığını yazar. Yazarın kendi babasının ölümünü anlattığı bir pasaj, Mill'e "küçük bir ışık huzmesi" gibi geldi: "Gözyaşlarına boğuldum. O andan itibaren yüküm hafifledi. İçimdeki her duygunun öldüğü düşüncesinin baskısı yok olup gitti. Artık umutsuz değildim. [...] Hep taşıdığım çaresiz perişanlık duygusundan kurtulunca, hayatın sıradan olaylarının bana tekrar biraz keyif verebileceğini gittikçe anladım..."[8]

Açıkçası, Mill'in krizi babasıyla ilişkisine bağlıydı. Küçük yaştaki eğitimi bir rasyonalizm deneyiydi. İnsan aklının dünyaya boş bir sayfa olarak geldiği teorisini uygulayan babası ona üç yaşında

7 Agy, 89-90.
8 Agy, 81.

Yunanca, sekiz yaşında da Latince öğretti. Üstelik bunu kendi çalışma odasında yaptı. Mill çocukluğunu "sadece yapabileceğinin en fazlasını değil, asla yapamayacağı çokça şey için üsteleyen" bir gözetmenle birlikte geçirdi. Yunanca ve Latince eğitimi sırasında, "bilmediği her kelime için ondan yardım istemek zorunda" kaldı.[9]

Mill geri kalan hayatını çocukken tabi tutulduğu deneyin ışığında babasının felsefesini yeniden dokuyarak geçirdi. Ona göre, sonuç yeni bir fikir sistemi değil, "sistem yokluğu"ydu. "Gerçek sistemin daha önce bildiğimden çok daha karmaşık ve çok yönlü bir şey olduğu kanaatine vardım sadece."[10] Mill insan dünyasına ilişkin birleşik bir görüşü formüle ettiği iddiasında hiç bulunmadı. Öyle olsa bile, ileriye gidişe ilişkin katı bir inancın, hiçbir dine bağlı olmadığını sananların düşünmeksizin benimsedikleri bir inancın temelini attı.

Bizzat ifade ettiği üzere, Mill herhangi bir geleneksel inanışla yetiştirilmeme açısından aykırıydı. Ama Victoria dönemi ortalarının İngilteresi'ndeki herkes gibi, düşünce ve duygu itibariyle Hıristiyanlık tarafından şekillendi. Ahlakın dine dayanmadığını ısrarla savunurken, Hıristiyan dininden alınma bir ahlak fikrine başvurdu. İnsanlığın ileriye gittiğini doğrularken, yine Hıristiyanlıktan alınma bir fikirle, insanın kolektif bir manevi etken olduğu inancını esas aldı. Bu savların hiçbiri Mill felsefesinin temeli olduğu söylenen ampirik gözlemle desteklenemez.

Mill insanlık dininin özgür düşünceye köstek olabileceğinin farkındaydı. Uzun yıllar Fransızca yazıştığı Comte'tan, tarihin her biri öncekinden daha rasyonel bir dizi aşamadan geçerek ilerlediğini öngören ve bu kitabın son bölümünde ele alınacak olan fikri özümsedi. Peki, yaşadığı ruhsal krizden çıkarken kendinde keşfettiği bireyselliğe ne olacaktı? Mill zamanla Comte'un felsefesinin özgürlüğü yok etmeye yol açacağı kanısına vardı. *On Liberty* (1859) kitabı bu olasılığı savuşturmaya dönük bir girişimdi. Çok sayıda felsefi tartışmaya konu olan[11] bu denemesine yayımlanışın-

9 Agy, 13-14.

10 Agy, 98.

11 Mill üzerine çok geniş felsefe literatürüne bir katkım için bkz. *Mill on Liberty: A Defence*, Londra, Routledge, 1983, 2. baskı 1996; 2. baskının yeniden yayımlanmış biçimi, Taylor & Francis e-library, 2003.

dan kısa bir süre sonra en sert eleştiriyi, çarlık rejiminden kaçmış bir sürgün olarak yaşadığı Londra'da okuyan Rus radikal yazar ve gazeteci Aleksandr Herzen yöneltti.

Herzen'e göre, çoğu insan bireyselliğe pek büyük ve belki de hiç değer vermezdi. Oturmuş bir yaşam tarzını ve Mill'in ifadesiyle "kararlı bir kanaatin derin uykusu"nu tercih ederdi. İnsanlar uyurgezer olmalarını sağlayan böyle bir yaşam tarzından niçin kopsunlardı? Herzen'in kavradığı ölçüde, Mill'in buna bir cevabı yoktu:

> Uyuyan kişiyi hangi ilkeyle uyandıracağız? Ivır zıvır şeylerin cezbettiği sönük kişiliği ne uğruna canlandırılacak, demiryolları, telgraflar, gazeteler ve ucuz mallar üzerine kurulu mevcut yaşam tarzından nasıl hoşnutsuz kılınacak?
>
> Bireylerin sürüden ayrılmamaları fırsat çıkmamasından değildir. Kimin için, ne için ya da kime karşı öne çıkacaklardır? Gayretli insanların yokluğu bir sebep değil, bir sonuçtur.[12]

Mill insanların çevreye uymanın sağladığı güvenli bir hayattan özgür düşünceli bireyler haline gelme uğruna niçin vazgeçeceklerini açıklamadı. Yararcılığı konu alan denemesinde şunu ileri sürdü: "Hoşnut bir domuz olmaktansa, hoşnutsuz bir insan olmak daha iyidir."[13] Domuzun aksini düşünmesi, akıl yaşamının hazlarını bilmemesindendir. Bentham'dan farklı bir yaklaşımla, Mill yüksek ve düşük hazlar arasında nitel bir ayrım yapma peşindeydi. Ona göre, manevi ve fikri hazlar yüksek, bedensel hazlar ise düşüktü. İlkinin ikincisinden daha tatmin edici olduğundan hiç kuşkusu yoktu.

Mill'in bu hususta kesinliği gülünçtür. Alicenap bir Victoria dönemi insanı olarak, düşük hazlara aşinalığı dikkate alınır bir değerlendirme yapamayacak kadar azdı. Kendini, her inancın insan deneyimi ölçeğinde sınanması gerektiğini düşünen bir ampirist olarak görmesine karşın, bu sınamayı kendi değer yargılarına uygulamayı unuttu. *On Liberty* kitabında şunu yazdı: "Yararı bütün etik sorunlarda nihai başvuru ölçüsü saymaktayım; ama bu en geniş

12 Alexander Herzen, *My Life and Thoughts*, çev. Constant Garnett, giriş Isaiah Berlin, Berkeley, University of California Press, 1999, 463.

13 *John Stuart Mill on Liberty and Other Essays*, ed. John Gray, Oxford, Oxford University Press, 1998, 140.

anlamıyla yarar olmalı ve ilerleyen bir varlık olarak insanın kalıcı çıkarlarına dayandırılmalıdır."[14]

Mill'in gözünde, insanlığın ilerlediği apaçıktır. Oysa bu aşikâr bir doğru olmaktan uzaktır. Elbette insanlar hayat tarzlarını ve yer aldıkları gezegeni dönüştürmüşlerdir. Kendilerini ya da yaşadıkları dünyayı ileriye götürdükleri ise o kadar açık değildir. Bir Nazi, bir komünist ya da bir İslamcı antik bir Epikurosçu, Stoacı ya da Taocudan hangi anlamda daha ileridir? Modern çağın canice siyasal akideleri geçmişin geleneksel inanışlarından nasıl daha iyidir? Bunlar Mill'in şimdiki tilmizlerinin ortaya atmaktan, hele cevaplamaktan kaçındıkları sorulardır.

Mill'in resmi felsefesine göre, dünyada farkına vardığımız her şey (maddi nesneler, insanlar) duyusal izlenimlerle kurgulanır. Duyumlar dünyanın yapıtaşlarıdır. Bu nokrada Mill daha önce ele alınan ve dünyanın yapıtaşlarının maddi şeyler olduğuna inanan La Mettrie gibi Fransız materyalistlerinden ayrılır. Ama madde çevremizdeki dünyayla başa çıkmamızı sağladığı için yararlı olabilen soyut bir kavramsa, "insanlık" nedir? Mill'in insanı kavrayışı gözleme dayalı değildi. Hıristiyanlıktan türetilmiş manevi inançlarını yansıtmaktaydı. İnsanın işlediği hatalardan ve düştüğü aptallıklarından ders çıkardığına dair bulgular olsa olsa karmadır. Bu hususta ampirizm ve liberalizm birbirine ters düşer.

Bir seküler olarak yetiştirilmesine karşın, Mill hiçbir zaman Victoria dönemindeki Hıristiyan değerlerin etkisinden sıyrılamadı. *The Utility of Religion* (Dinin Yararı) adlı denemesinde şunu yazdı: "İsa'nın sahici deyişleri her iyi erkek ve kadının idraki ve duygularıyla elbette uyumludur."[15] Sonraki metin keşiflerinden yararlanamayan Mill aslında İsa'nın kayıtlara geçmiş deyişlerinden hangilerinin sahici olduklarını bilecek durumda değildi. Her halükârda, Hıristiyan ahlakının "her iyi erkek ve kadının idraki ve duyguları"yla uyuştuğu savı kendi yaşadıklarıyla çelişir nitelikteydi. Auguste Comte'un iyi bir insan olduğundan hiç kuşkulanmadı. Oysa Comte özgürlüğe değer veren bir anlayıştan yoksundu ve bu

14 Agy, 15.

15 John Stuart Mill, *Nature and the Utility of Religion*, ed. George Nakhnikian, Indianapolis ve New York, Bobbs-Merrill, 1958, 64-65.

da Mill'e göre iyi hayat açısından temel önemdeydi. Mill'in erdemli saydıkları arasında bile değerler düzeyinde kabul ettiğinden daha derin ayrılıklar vardı.

Her şeyden önce, Mill "ahlak"ın ağır basan bir zorunluluk olduğu yönündeki Hıristiyan fikrini asla sorgulamadı. Dolayısıyla bir kişinin ahlaklı olmayı niçin istemesi gerektiğini açıklayamadı. Her rasyonel kişinin kendi bireysel çıkarından ziyade kolektif esenliği gözetmek isteyeceği kanısındaydı. Peki, bireysel çıkar ve genel refah birbirine ters düştüğünde, özveri niçin seçilsindi? Yararcı ödev kişinin yapmak istediği şeye niçin ağır basmalıydı?

Bu soruları yönelten kişi 19. yüzyılın en üstün akıllarından biri olan felsefeci Henry Sidgwick'ti (1838-1900). Mill gibi, Sidgwick de Victoria döneminin vicdanlı bir insanıydı. Ama onun aksine, bir Hıristiyan olarak yetiştirilmişti. Anglikan Kilisesi'nin Otuz Dokuz Maddesi'nin bazılarını kabul edemeyeceğini anlayıncaya kadar da öyle kaldı. Hepsini onaylamasını gerektiren Cambridge öğretim üyeliğinden 1869'da istifa etti.

Sidgwick yararcı etikteki temel güçlükleri saptadı. Mill'e göre, pratik hayata yön veren tek bir kesin ilke vardı ve o da ("yarar"ın ne anlama gelebileceğine ilişkin birçok versiyonuyla) herkes için asıl önemli unsurun haz, yani arzuları tatmin olduğunu öngören yarar ilkesiydi. Bu türden iki ilkeyi belirleyen Sidgwick, aklın ikisi arasında karar veremediğini gördü.

İlk kez 1874'te yayımlanan *Methods of Ethics* (*Etik Yöntemleri*) kitabında, kendi ifadesiyle "pratik aklın düalizmi"ini ortaya koydu. Pratik hayata tek bir yarar ilkesinden ziyade, bireysel çıkar ve genel refah kaygısı olmak üzere iki ilkenin yön verdiği sonucuna vardı. Genel refahın öncelik taşıması gerektiğini göstermek için uğraşan Mill'in aksine, böyle bir hiyerarşi için rasyonel temelin bulunmadığı konusunda kafası berraktı.

Sidgwick'in itirazı bireysel çıkarın aşikâr biçimde rasyonel olmadığıdır. Dinsel bir ruh fikrine başvurulmadığı sürece, insan kişiliği bellek ve davranıştaki bir dizi süreklilikten ibarettir. O halde kişi şimdiki benliğine karşı gelecekteki benliğini niçin yeğ tutsun? Etikteki temel çatışma bireysel çıkar ile genel refah arasında değil, genel refah ile anlık arzular arasındaydı. Bu çekişen gerekler karşısında akıl çaresizdi. Sidgwick'in *Methods of Ethics*'in sonunda

belirttiği gibi, "davranışta neyin makul olduğuna dair belirgin sezgilerimizde kesin ve temel bir çelişki" vardı.[16]

Bu da onun kaldıramayacağı bir şeydi. Hıristiyan inancını yitirmiş durumdaydı. "Ahlaki yönetim"den yoksun bir evren olasılığı onun için çok fazlaydı. Geri kalan hayatını bilimin (özellikle Darwinci biyolojinin) açığa çıkardığı dünyadan bir kaçış yolu için bilime yönelmekle geçirdi. Yöneldiği bilim ise psişik araştırmalar, yani geç Victoria döneminin ve Edward döneminin önde gelen birçok aklının ilgisini çeken normal ötesi olguları irdelemeydi; bunların arasında doğal seçilimi ilk ortaya atanlardan Alfred Russel Wallace da vardı.

Sidgwick bilimin, bedensel ölümden sonra insan aklının varlığını sürdürdüğüne ilişkin kanıtı sunacağı umuduyla yaşadı. Bunun etikte saptadığı gediği kapatacağına niçin inandığı belirsizdir. Akıl ölümden sonra varlığını sürdürse bile kendini aynı ölçüde kargaşalı başka bir dünyada bulurdu. Araştırmalarını titiz bir dürüstlükle yürüten Sidgwick, ölüm sonrası varlığa ilişkin herhangi bir belirti bulamadan öldü. Yaşlılığında yakın bir dostuna şunu söylemiş: "Dönüp hayatıma baktığımda, boşa gitmiş saatler dışında çok az şey görüyorum."

Sidgwick aradığı öbür dünya kanıtını bulmuş olsaydı bile hoşnut kalmayabilirdi. Ölümünden birkaç yıl sonra, bir medyum güya onun kaleme aldığı bir metni ortaya attı. Bedensel ölümden sonra yaşayan "Sidgwick"e göre, kendini bulduğu dünyada da "Büyük Sorun" çözülmüş değildi. Evren her zamanki gibi gizemliydi. Hayatında olduğu gibi ölümünde de apışıp kalan "Sidgwick"in vardığı sonuç şuydu: "Dünyaya gelmekle yaşam sorununu nasıl çözemezsek, dünyadan göçmekle de ölüm muammasını çözemeyiz."[17]

16 Henry Sidgwick, *Methods of Ethics*, 7. baskı, Indianapolis ve Cambridge, Hackett, 1981, 508.

17 Sidgwick'in felsefesi ve psişik araştırmalara katılışı üzerine daha geniş bir değerlendirme için bkz. John Gray, *The Immortalization Commission: Science and the Strange Quest to Cheat Death*, Londra, Penguin Books, 2012. Ölümünden sonra Sidgwick'ten geldiği söylenen metin s. 43.

GÖNÜLSÜZ KUŞKUCU BERTRAND RUSSELL

Mill bütün inançlarımızın deneyime dayandırılması gerektiğini savunan bir ampiristti. Ancak ne o, ne de takipçisi seküler düşünürler ilerleyişe inancı ampirik teste tabi tuttu. Mill'den sonraki liberal kuşak ampirizmi sürekli gelişmeye duyulan inançla bağdaştıramadı.

Marx'ın tarih felsefesi üzerine görüşlerini önceki sayfalarda aktardığım Mill'in vaftiz oğlu Bertrand Russell'ın durumu öğreticidir. Aristokrat bir liberal ailenin çocuğu olarak 1872'de doğdu; oy hakkını genişleten 1832 Büyük Reform Yasası'nın mimarı Lord John Russell'ın torunuydu. Tıpkı Mill gibi, evde eğitim gördü. Babası Lord Amberley vasiyetnamesinde oğlunun bir agnostik olarak yetiştirilmesi talimatına yer veren bir ateistti; ama ninesi Kontes Russell'ın mahkemeye başvurup mahkemenin bu şartı kaldırmasıyla, bir Hıristiyan olarak yetiştirildi. Yalnız bir çocukluk geçirdi ve şifreli yazdığı gizli bir güncede Hıristiyanlığa ilişkin kuşkularını belirtti; 18 yaşında Mill'in otobiyografisini okuduktan sonra Hıristiyan inancından vazgeçti.

Ama din takıntısı sürdü ve hayatı boyunca bir dizi mistik deneyim yaşadı. Bunlarda biri 1901'de, Cambridge'den meslektaşı A. N. Whitehead'in eşini hasta yatağında ziyaret ederken başına geldi:

> Birdenbire altımdaki zemin sanki çöktü ve kendimi oldukça değişik bir alanda buldum. Beş dakika boyunca aklımdan şu tür bazı düşünceler geçti: İnsan ruhunun yalnızlığı katlanılmazdır; din öğretmenlerinin vaaz ettiği türden sevginin en yüce yoğunluğu dışında hiçbir şey ona nüfuz edemez; bu saikten kaynaklanmayan her türlü şey zararlı ya da en azından yararsızdır; bundan savaşın yanlış ve resmi okul eğitiminin berbat olduğu, zora karşı çıkmak ve insan ilişkilerinde her kişideki yalnızlığın özüne inip hitap etmek gerektiği sonucu çıkar. [...] O beş dakikanın sonunda tamamen farklı bir kişi haline gelmiştim. Bir süre beni bir tür mistik aydınlanma sardı...[18]

Russell'ın dünya çapında bir öncü olduğu mantık alanındaki eserleri bir mistik dürtüye hizmet etti. Anlaşıldığı kadarıyla, zamanın

18 Bertrand Russell, *Autobiography*, c. 1: *1872-1914*, Londra, George Allen & Unwin, 1967, 146.

ve gözle görülür dünyanın ötesindeki ebedi bir Platoncu alanda matematiksel doğruların var olabileceğine bir süre inandı. George Santayana tarafından öyle olmadığına ikna edilene kadar, iyilik ve doğruluk gibi değerlerin aynı semavi alanda yer aldığı inancını taşıdı. Hayatının büyük bir bölümünde aradığı bu semavi alanı bir türlü bulamadı.

Ateizm versiyonunu 7. Bölüm'de inceleyeceğim 17. yüzyılın Hollandalı Yahudi felsefecisi Benedict Spinoza gibi, Russell da hakikate ilişkin kusursuz bilgi için matematiğe yöneldi. Bir dinsel arayış içinde olduğunun tamamen farkındaydı. 1912'de yazdığı *The Perplexities of John Forstice* (John Forstice'ın Tereddütleri) adlı kısa romanın kahramanı, mübarek bir rahibenin insan dünyasının ötesindeki bir manevi gerçekliği açığa vurduğunu kabullenince iç huzura kavuşur. Sonraki yıllarda Russell bu hikâyeyi "dine karşı aşırı olumlu" bulacaktı. Otobiyografisinde de insan dünyasını aşan bir şey yönündeki süreğen ihtiyaçtan söz eder:

> Kendimi sırasıyla liberal, sosyalist ya da barışsever sansam da, herhangi bir derin anlamda bunların hiçbiri olmadım. [...] Spinoza'nın ifadesiyle "düşünsel Tanrı sevgisi" bana birlikte yaşanılır en iyi şey gibi göründü; ama Spinoza'nın kendini kaptırdığı gibi, düşünsel sevgimi bağlayacağım biraz soyut Tanrı'yı bile bulamadım. Bir hayaleti sevdim ve bir hayaleti sevmekle en derin benliğimin kendisi hortlağa döndü. [...] Deniz, yıldızlar, çorak yerlerdeki gece rüzgârı benim için en çok sevdiğim insanlardan bile daha çok anlam taşır ve insan sevgisinin benim için esasen beyhude Tanrı arayışından bir kaçış girişimi olduğunun bilincindeyim.[19]

Russell 1967'de düştüğü bir dipnotta bunun "artık doğru olmadığı"nı yazar. Dört defa evlenmiş ve sayısız gönül ilişkileri yaşmış biri olarak, sonunda aradığına eriştiği Amerikalı yazar Edith Finch'le 1952'de evlendi. 1970'te öldü.

Russell uzun ömrünün büyük bir bölümünü kuşkucu biri olarak geçirdi ve kuşkuyla yaşamaktan mutlu olduğunu ileri sürdü. Ancak sosyal dönüşüm konusunda kuşkucu bir bakışın pek hak veremeyeceği geniş umutlar besledi. Kuşkucu ikircimin sınamasına

19 Bertrand Russell, *Autobiography*, c. 2: *1914-1944*, Londra, George Allen & Unwin, 1968, 38.

tabi tuttuğu dinde eksiklikler buldu. Anlaşıldığı kadarıyla, dünyayı düzeltme yönündeki yüce gönüllü umutlarına aynı kuşkuculuğu uygulamak aklına gelmedi. Burada dünyadan görgülü bir kopuklukta ısrar eden antik Yunan kuşkucularla çarpıcı bir tezat vardır.

Russell 1928'de "bilimsel bir felsefe"nin "dünyamızı bir cennete çevirecek" bir "yeni ahlak"ı şekillendirebileceğini yazdı.[20] Bu olağanüstü başkalaşımın nasıl gerçekleşeceğini ise açıklamadı. Ona göre, akıl insanları harekete geçiremezdi. Bunu ancak tutkular başarabilirdi ve akıl onların hizmetindeydi. Oysa akıl insan hedeflerini düzeltemiyorsa, insan dünyasını yeniden şekillendirmesi kesinlikle mümkün değildir. Yapabileceği tek şey insanların hedeflerine daha randımanlı varmalarını sağlamaktı – bu hedefler ne olursa olsun. Felsefede kuşkucu olan Russell siyasette safdil olmaya eğilimliydi.

Kimi zaman, liberal kamuoyunun görmezlikten gelmeyi tercih ettiği gerçeklerle yüzleşti. Sovyet Rusya'yı gezdikten ve Lenin'le görüştükten sonra yazdığı *The Practice and Theory of Bolshevism* (1920; *Bolşevizmin Pratiği ve Teorisi*) kitabı, Bolşevik projesinde sistemli toplu katliamın kilit yer tuttuğunu ilk kavrayanlardandı. "Bolşevikleri ayırt eden despotizmin büyük bir kısmı savundukları sosyal felsefenin özünden gelir ve bu felsefenin baskın hale geldiği her yerde daha yumuşak biçimlerle bile olsa tekrarlanacaktır" diye yazdı Russell. Bolşevizmin dinsel ihtiyaçlar için bir araç olduğu konusunda kafası berraktı: "Bir sosyal olgu niteliğindeki Bolşevizmi sıradan bir siyasal akım değil, bir din olarak görmek gerekir."[21]

Russell'ın Bolşevik rejimin içyüzünü anlatışı yıllarca ilerici aydınların ona güvensizlikle bakmasına yol açtı. Zatürreeye yakalandığı ve öldüğüne dair haberler üzerine, kendisiyle ilgili anma yazılarını okuma fırsatını bulduğu Çin gezisinde, döneminin alışılagelmiş siyasal umutlarına döndü. *The Problem of China* (1922; Çin'in Sorunu) kitabında, Çin'in yaşadığı güçlüklere çözümün "uluslararası sosyalizm" olduğunu belirtti. Ülkeyi Savunma Yasası hükümleri uyarınca kısa süre hapiste yattığı ve Cambridge'e bağlı Trinity College'daki öğretim üyeliğinden uzaklaştırıldığı Birinci Dünya Savaşı sırasındaki barışsever çizgisini sürdürerek, İngilizle-

20 Bertrand Russell, *Sceptical Essays*, Londra, Routledge, 2004, 13.

21 Bertrand Russell, *The Practice and Theory of Bolshevism*, New York, Harcourt, Brace & Howe, 1920, 20, 117.

rin yükselen Nazizm tehdidi nedeniyle silahlanmasına karşı çıktı. Ama 1940'a doğru savaşın zorunluluğunu kabul etme noktasına vardı. Sovyetler Birliği'nin nükleer silahlar edinmesi üzerine, Batılı devletlerin bir dünya hükümeti kurmalarını sağlayacak önleyici bir nükleer darbeden yana tutum takındı. Daha sonraları tek taraflı nükleer silahsızlanmanın öne çıkan bir destekçisi olacaktı.

Uzun ömrü boyunca benimsediği tutumların değişmesine karşın, Russell insan yaşamının aklı kullanma yoluyla dönüştürülebileceği inancından hiç vazgeçmedi. Kuşkucu ikircim ile ilerleyişe inanç arasındaki çatışmayı bir türlü çözemedi. Ömrünün son yılları bir yana bırakılırsa, ruhsal huzura erişemedi.

Sosyal dönüşüm hayallerinin belki de yanıltıcı olduğunu bilinçaltında fark edişi, Russell'ın romancı Joseph Conrad'la dostluğunu açıklıyor olabilir. Onunla ilk görüşmesini şöyle anlatır:

> Sürekli artan samimiyetle sohbet ettik. İkimiz de yapay katmanları birbiri ardı sıra geçip asıl ateşe yavaş yavaş varıyor gibiydik. Daha önce yaşadıklarıma hiç benzemeyen bir deneyimdi bu. Kendimizi böyle bir alanda bulmaktan dolayı yarı afallamış ve yarı sersemlemiş halde göz göze bakıştık. Bu duygu tutkulu aşk kadar yoğun ve aynı zamanda tamamen sarıcıydı. Şaşkın halde ayrıldım ve sıradan işlerimi görmekte zorlandım.[22]

Russell yazarın çekimine kapıldı ve sonradan tarihçi olacak oğluna onun onayıyla Conrad adını verdi. Ancak ilerleyişe dair kuşkuculuğunu bir türlü içine sindiremedi. Ateizm versiyonunu 6. Bölüm'de ele alacağım Joseph Conrad, tam aksine insanın ileriye gidişine inancı din kadar güvenilmez bulan biriydi.

NIETZSCHE'DEN AYN RAND'E

Henry Sidgwick ile Friedrich Nietzsche kadar birbirinden farklı çok az düşünür vardı. Sidgwick hakikati arayışında hep titizken, Nietzsche hakikatin yararından kuşku duyma noktasına varacak kadar bir düşünsel maceraperestti. Ancak ikilinin buluştuğu hayati bir nokta vardı. Tanrıcılık geride bırakılınca, sadece dinsel ahlakın

22 Russell, *Autobiography*, c. 1, 209.

büyük kısmı değil, bizzat "ahlak" tartışmalı hale gelir. Sidgwick bu konuda Mill'den daha radikal ve Russell'dan daha kuşkucuydu.

Hıristiyan emsali izleyen Sidgwick, ahlakın evrensel yasalara ya da ilkelere dayandığı kanısındaydı.[23] Şimdi anladığımız şekliyle "ahlak" kavrayışından yoksun olan çoktanrıcı Yunanların etiğe bakışı böyle değildi. Onlara göre, etik Hıristiyan ve Hıristiyanlık sonrası kültürlerin özellikle "ahlaki" saydıklarından daha az önemli olmayan değerler olarak güzelliği ve hazzı da kapsayan yaşam sanatıydı.

Hıristiyanlıktan devralınan şey "ahlaki" değerlerin bütün ötekilere karşı öncelik taşıması gerektiği savından ibaret değildir. Hıristiyan inancına göre, bütün insanlar aynı ahlaka göre yaşamalıdır. Nietzsche'ye yakıştırılan "Tanrı öldüğüne göre, her şey mubahtır" yaklaşımıyla aynı değildir bu. (Aktarılan sözler aslında Dostoyevski'nin 5. Bölüm'de ele alacağım *Karamazov Kardeşler* romanındaki bir karakterin ağzından çıkar.) İnsanlar bir arada yaşamanın olağan çerçevesinde ahlakları geliştirirler; ama insana özgü tek bir ahlak yoktur. Bütün insanlar için bağlayıcı bir dizi kategorik ilke olarak anlaşıldığında, bizatihi "ahlak" tektanrıcılığın kalıntılarından birini ve büyük olasılıkla da en önemlisini oluşturur.

Felsefeci yanı olan seküler düşünürler Nietzsche'nin bir "genetik yanılgı"dan, yani yanlışlıklara dayalı inançların bizzat yanlış olması gerektiğini düşünme hatasından sorumlu olduğunu söylerler. Onlara göre, sırf evrensel ahlak yasasının dinde doğmuş olması, dinin reddedilmesiyle birlikte bu fikirden vazgeçilmesi gerektiği anlamına gelmez. Oysa genetik yanılgı üzerine kurulu eski paslı düzenekten çark etmek sorunu pek çözmez. Bir yasa koyucu olmadığında, evrensel bir ahlak yasası ne anlama gelir? Ahlak doğal insan davranışının bir parçası olarak düşünüldüğünde, insanların tek bir ahlaki düstura göre yaşamadıkları görülür. İçlerinden birinin Tanrı tarafından zorunlu kılındığı kanısını taşımadığınız sürece, insan olmanın anlamı çerçevesinde ahlakların çeşitliliğini kabul etmelisiniz.

23 Sidgwick evrensel ilkelerle gerekçelendirilmesi şartıyla, makul ikiyüzlülüğü bir ölçüde hoşgörüyle karşılayan biriydi. Bir "batıni ahlak"ı savunuşu için bkz. Gray, *The Immortalization Commission*, 57-58.

Bu noktada bilimin mutlaka tek bir doğru dünya görüşüne varmadığının ileri sürüldüğü önceki bölümde olduğu gibi, görecilik heyulasının sahneye çıkacağı kesindir. İster istemez şu sorulacaktır: Birçok ahlak varsa, etikte doğruluk nasıl olabilir? Eh, tanrıcılığı geride bırakınca, insan değerlerinin insan ihtiyaçları ve kararlarından bağımsız olamayacağını kabul etmek durumunda kalırsınız. Bazı değerler insani açıdan evrensel olabilir; örneğin, işkence ya da eziyet bütün insanlar açısından kötüdür. Ama evrensel değerler çoğu kez birbirleriyle çatıştıklarından, bir *evrensel ahlak* oluşturmazlar. Daha az güvenlik pahasına, daha fazla özgürlük ister misiniz? Yahut adaletsizliğin sürmesine yol açacak bir barışı ister misiniz? Bireyler ve topluluklar çatışan evrensel değerler arasında seçim yaptıklarında, farklı ahlakları yaratmış olurlar. Kararsız insan dünyasının ötesinde bir şeyle güvenceye alınacak ahlak peşinde olanların eski tarz bir dine bağlanmaları daha iyi olur.

İngilizce konuşulan ülkelere nazaran ateistlerin daha eğitimli olduğu Fransa'da, Nietzsche din tartışmasında kilit yer tutmaya devam eder. Georges Bataille gibi düşünürler herhangi bir değer dizisini dosdoğru kabul etmeyen bir "zorlu ateizm" yönündeki ihtimalleri irdelemişlerdir. Nietzsche'nin modern ateizmdeki kilit rolünü teslim eden günümüzün popüler Fransız felsefecisi Michel Onfray şunu yazar: "Nietzsche yeni esasa göre değer biçmeyi ortaya koydu. Ateizm bizatihi bir amaç değildir. Tanrı ortadan kaldırıldığında, yerine ne geçer? Boşluğu başka bir ahlak, yeni bir etik ve akla sığmadığı için daha önce hiç düşünülmeyen değerler doldurur; ateizme varmayı ve onu aşmayı mümkün kılan şey bu buluştur. Önümüzde henüz tamamına erdirilmeyi bekleyen zorlu bir görev vardır."[24] Bu yeni ateizmlerden pek fazla şey çıkmış değildir. Bataille'ın "ateoloji"si tutarlı hiçbir şeyi ortaya koymazken, Onfray'nin yeni etiği Bentham yararcılığının yeniden ısıtılmış bir versiyonunun ötesine geçmez. Ama en azından bu Fransız düşünürler ateist değerlerde bir sorunun bulunduğunu kavrarlar ve Hıristiyan ahlakın seküler bir versiyonunu işlemekle yetinmezler.

24 Michel Onfray, çev. Jeremy Leggatt, *In Defence of Atheism: The Case against Christianity, Judaism and Islam*, Londra, Serpent's Tail Books, 2007, 34.

Bütün zamanların en geniş çapta okunan ateist yazarlarından biri olduğu göz önünde tutulunca, İngilizce konuşan ateistlerin söyleminde Nietzsche'nin yokluğu ilginç bir eksikliktir. Göz ardı edilmesinin sebebi faşizmin bir öncüsü olması değildir. Nietzsche milliyetçiliği sert biçimde eleştirdi, Prusya devletiyle dalga geçti ve başat Alman ideolojisi olarak öne çıkan kaba Darwinizmi alaya aldı. Eski Ahit dinini Yeni Ahit dinine tercih etti ve o dönemde çok ağırlıkta olan antisemitiklere nefretle baktı. Bunlardan biri, evlendiği antisemitik bir lise öğretmeniyle beraber bir "Âri kolonisi" kurmak üzere Paraguay'a giden itici kız kardeşi Elisabeth Forster-Nietzsche'ydi. Onun cenaze törenine katılan Hitler ırkçılığa çok sayıda hizmetleri arasında bunu da sayacaktı. Ama düşünür Nietzsche bir faşist ya da proto-Nazi olmadığı gibi, herhangi bir şekilde liberal sayılmazdı. Mevcut ateist düşünce çizgilerinin büyük bir bölümünce dışlanmasının sebebi bu olabilir.

Liberal değerleri reddettiği *için* ateist olan Nietzsche, liberal hümanist yortusundaki hortlaktır. *Der Antichrist* (*Deccal*) kitabında Hıristiyan dinini en sert ifadelerle kınar: "Hıristiyanlıkta boyun eğdirilmiş ve bastırılmış olanların içgüdüleri öne çıkar: Kurtuluşu onda arayanlar en alt sınıflardır."[25] Nietzsche Hıristiyanlığın bir "köle dini" olarak ortaya çıktığını ileri sürerken, sağlam olmayan bir zemine dayanır. Hıristiyanlığın kökenini açıklayışı İsa'nın yoksul ve dışlanmış kesimlerden tilmizler bulduğu yolundaki standart Hıristiyan hikâyesinden çok farklı değildir. İsa'nın öğretisi ile Paulus'un kurduğu din arasındaki uçurumu küçümser. Paulus'u "özü itibariyle Yahudi"[26] olarak nitelendirirken, onun aslında İsa'nın öğretisini evrensel bir itikada dönüştürmekle Yahudi köklerinden kopardığını geçiştirir.

Nietzsche Hıristiyan değerlerin zorlu bir eleştirmeni olsa bile bu değerlerden şahsen hiç sıyrılamadı. Lutherci bir papazın oğlu olarak, çileci bir yaşam sürdü. Hep dünya işlerinden elini eteğini çekmiş bir havası vardı. Gezgin bir bilge hayatı uğruna, parlak bir akademik kariyeri tepti. 1880'lerin başlarında Cenova'daki mütevazı bir misafirhanede kalırken, öteki misafirler ona *il piccolo*

25 F. Nietzsche, *Twilight of the Gods and The Anti-Christ*, bir giriş ve yorumla birlikte çeviren R. J. Hollingdale, Londra, Penguin Books, 1968, 131.

26 Agy, 163.

santo ("küçük aziz") adını taktılar. Torino'ya uğradığı 1889'da sokakta bir atın dövüldüğünü görmek sinirlerini bozdu; dostlarını ve Avrupa'nın çeşitli ileri gelenlerini "Dionysos" ya da "Çarmıha Gerilen" imzasıyla mektup yağmuruna tuttu. Delirmesinin sebepleri tartışmalıdır; bazılarınca öğrenciliğinde kapmış olabileceği frenginin yan etkisiyle açıklanır. Öldüğü 1900'e kadar bakımı altında kaldığı kız kardeşi (ölümünden sonra yayımlanan *Der Wille zur Macht* [*Güç İstenci*] başta olmak üzere) kitaplarında düşüncelerini sansürden geçirdi. Bu kitaplar onun ve başkalarının notlarından çırpıştırdığı pasajlardan oluşur.

Hıristiyanlığın amansız bir düşmanı olan Nietzsche aynı zamanda iflah olmaz bir Hıristiyan düşünürdü. Nefret ettiği Hıristiyanlar gibi, o da insanı kurtuluşa muhtaç bir canlı türü saydı. Tanrı'nın yokluğunda, insan "nihilizm"e, yani anlamdan yoksun yaşama saplanırdı. Ama insanların bir zamanlar Tanrı'nın sağladığı anlamın yerini tutmaya azmetmeleri halinde, nihilizmden kaçınılabilirdi. Sadece bir azınlık bu beceriyi gösterebilecekti. İnsanlığı anlamsız bir varoluştan böyle istisnai bireyler, *Also sprach Zarathustra* (*Böyle Buyurdu Zerdüşt*) kitabında yüceltilen üst-insanlar kurtaracaktı. Nietzsche'nin *Übermensch* ("üst-insan") kavramı Mesihimsi bir rol oynadı.

Nietzsche'nin düşünceleri günümüzde de şekillendirici bir etkiye sahiptir. Etkisinin yadsındığı durumlarda özellikle önemlidir. Bunun bir örneği geçen yüzyılın en etkili ateist yazarlarından Ayn Rand'in eserlerinde görülebilir.

Müşkülpesent felsefeciler Rand'i ateist düşünürler listesine almaya burun kıvırırlar. Oysa en popüler ateist yazarlardan biridir ve günümüz siyasetine etkide bulunmuş tek ateisttir. Felsefesini akla bir ihanet sayıp kınadığı Nietzsche'yi tamamen reddetmiş olsa da, düşünce tarzının temelde onun fikirlerinin bir versiyonuyla şekillendiğine hiç kuşku yoktur.

Rusya'da 1905'te doğan Rand 20 yaşındayken Sovyetler Birliği'nden ayrıldı. Yayımlanan ilk romanı *We the Living* (1936; *Yaşamak İstiyorum*) Sovyet döneminin başlarında yaşadığı olayların kurgulanmış bir anlatımıdır ve sonraki felsefesinin köklerine ilişkin bir dizi ipucu içerir. Romanın kadın kahramanı Kira Argunova da Sovyetler Birliği'nden ayrılmaya çalışır ama bu girişiminde başarı-

sızlığa uğrayıp ölür. Savunduğu değerler ile hedeflere değil, onları güdüşündeki acımasızlığa hayranlık duyduğu Bolşevik bir sevgilisi vardır. Rand kitabın birinci baskısında bu hayranlığa işaret eden birkaç pasajı sonraki baskılardan çıkarmıştır.

Ancak 1959'da çıkan Amerikan baskısına önsözünde, okura bazı yerlerde "içeriklerini değiştirmeksizin cümleleri yeni kelimelerle ifade etmiş ve anlamlarını açıklığa kavuşturmuş" olmasına karşın, "romanın eski haliyle kaldığı"nı belirtir.[27] Önemli hiçbir şeyin değiştirilmediği yolundaki bu ısrar samimiyetten uzaktır. Çünkü yaptığı bazı can alıcı düzeltmeler vardır. Dolayısıyla, birinci baskı satın alınması on binlerce dolara mal olabilecek bir nadir kitaba dönüşmüş durumdadır.

Birinci baskıya baktığımda, Kira ile komünist sevgilisi Viktor arasında şöyle bir konuşmaya rastladım. Kira "geniş omuzlarıyla, çakmak çakmak siyah gözleriyle, dalgalı ve dağınık siyah saçlarıyla, ışıltılı gülümseyişiyle, her hareketindeki sağlıklı küstah güveniyle [...] bir İtalyan büyük operasındaki tenora benzeyen" Viktor'a, onun acımasızlığına niçin hayranlık duyduğunu şöyle açıklar:

> İdeallerinden tiksiniyorum. Yöntemlerini ise beğeniyorum. İnsan haklı olduğuna inanıyorsa, milyonlarca ahmağı ikna etmeyi beklememeli; onları pekâlâ zorlayabilir de. [...] Senin kitlelerin ayakaltında çiğnenecek çamurdan, hak edenler için yakılacak odundan başka *ne ki*? Halk dediğin şey kendine özgü düşünceleri, kendine özgü düşleri, kendine özgü iradeleri olmayan, yemek yiyip uyuyan ve küflü beyinlerine sokulmuş kelimeleri beceriksizce geveleyen milyonlarca zayıf, pörsük, miskin kişiden ibarettir.[28]

Burada (ve daha az açık biçimde Rand'in yazıları boyunca) Hıristiyanlık fedakârlık etiğinin şiddetli bir reddi, kendinden menkul birkaç üstün birey uğruna sayısız insan canını feda etme yönünde bir isteklilikle birleşir.

Rand'in hayatında ve yazılarında garip görünen epeyce şey, Nietzsche'nin fikirleri (her halükârda kabalaştırılmış bir versiyonuyla) göz önünde tutulduğunda netleşir. 1928'de güncesinde William Hickman'a hayranlığını ifade edişi bu açıdan çarpıcıdır. Fidye

27 Ayn Rand, *We the Living*, 2. baskı, New York, Signet Books, 1959, viii.
28 Ayn Rand, *We the Living*, New York, Macmillan, 1936, 92-94.

için kaçırdığı 20 yaşında bir kızı öldürüp cesedini parçalamış silahlı bir soyguncu olan Hickman, *Übermensch* sanına yakışmayacak bir aday gibi görünebilir. Oysa Rand güncesinde ona atfedilen "Benim için doğru olan iyidir" vecizesini onaylayıcı bir yaklaşımla şöyle yorumlar: "Gerçek bir insan psikolojinin şimdiye kadar duyduğum en uygun ve en sağlam ifadesi."[29]

Hickman'ın vecizesi Nietzsche'den türetilebilecek her şeyden uzaktır. Nietzsche *Zur Genealogie der Moral* (*Ahlakın Soykütüğü Üstüne*) kitabında irdelediği insan değerlerini özünde çatışmalı bulur. Ona göre, kötülükten iyilik, yanlışlıktan doğruluk çıkabilir. Uygarlığın en değerli atılımlarından bazıları hata ve yanılgının sonucudur. Nietzsche'nin nefret ettiği çileci Hıristiyan ahlakı ateizmde noktalanan bir doğruluk tutkusunu doğurmuştur. Rand'de bu incelikte hiçbir şey yoktur.

Rand'in görüşleri her zaman bugün göründüğü kadar tuhaf değildi. Rusya'da 1890'dan 1917 devrimlerine kadar neredeyse her okumuş kişi Nietzsche'nin fikirlerinin bir çeşidiyle tanıştı.[30] Nietzscheci Hıristiyanlar, Nietzscheci paganlar, Nietzscheci Bolşevikler ve Nietzscheci çarlık yanlıları vardı. Özellikle gençler Aleksandr Skriyabin'in müziğinde ve Maksim Gorki'nin yazılarında yüzeye çıkan bu fikirlere yatkındı. Rand'in Rusya'da yetiştiği sırada, Nietzsche bir kültürel etki olarak her yere sinmiş durumdaydı. Benimsediği tutumların yaygın olarak onunla ilişkilendirilen yaklaşımları yansıtması pek şaşırtıcı değildir.

İşin daha ilginç yanı, Rand'in kendince Nietzsche'nin fikirlerini Amerikan halk mitolojisine uyarlamasıydı. Bunları Aristoteles ile John Locke'tan aldığı şeylerle karıştırarak, ortaya çıkan keşmekeşi "nesnelcilik" olarak adlandırdı. Kendisine inananlara ilk baskısı 1957'de çıkan ve milyonlarca nüsha satılan 1.200 sayfalık *Atlas Shrugged* (*Atlas Silkindi*) adıyla bir kutsal kitap sundu.

Yaşamak İstiyorum romanında bir Bolşevik komiserin temsil ettiği *Übermensch*, bu kitapta cesur Amerikalı kapitalist John Galt

29 Bkz. Michael Prescott, "Romancing the Stone-Cold Killer: Ayn Rand and William Hickman", michaelprescott.typepad.com.

30 Nietzsche'nin Rus sanatı ve düşüncesine etkisi üzerine yararlı bir genel değerlendirme için bkz. Bernice Glatzer Rosenthal, *Nietzsche in Russia*, Princeton, Princeton University Press, 1986.

olarak karşımıza çıkar. Kendi döneminin yoz kapitalizminin yakında yıkılacağını öngören Galt, diğer kapitalistlere gizli bir beldede kurtuluşu önerir. Galt Kanyonu adlı bu özel kapalı alan, yaklaşan ahir zamanda korunacak olan bir Colorado dağ vadisindedir. *Atlas Silkindi* kitabının dikkatlerden kaçan bir yanı, Hıristiyan kıyamet mitinin yeniden keşfedilmiş bir biçimi oluşudur. Burada da Rand'in kaynağı Nietzsche'dir.

Etik alanında Rand ahlakın mantık ilkelerinden türetilebileceğini öngören aşırı bir rasyonalizm versiyonunu ortaya attı. Baştan aşağı saçma olmalarından dolayı, bu görüşünü dayandırdığı savları incelemek sıkıcı olacaktır. Benimsetmeye çalıştığı etik bakışı ele almak daha yararlıdır. Rand'in eserinde Nietzsche'nin aristokrat bireyciliği savunuşu liberal kapitalizm için bir özür haline gelir. *Übermensch* vergilerden yakınan kızgın bir işadamı olarak tekrar sahneye çıkar.

Rand'in etiğinde en feci kötülük diğerkâmlıktır. *The Virtue of Selfishness: A New Concept of Egoism* (1964; *Bencilliğin Erdemi*) kitabında esasen başkalarının refahını gözeten her türlü ahlak kavrayışını reddetti. Rasyonel her bireyin tek hedefi kendi esenliği olmalıydı. Ama Rand'in esenlik kavrayışı yoğun bir ahlaki yön taşır. Yaşayan somut bir insanın değil, birçok insan niteliğinden yoksun bir soyutlamanın refahı söz konusudur. Gerçek insanlar rasyonel bireysel çıkar olarak nitelendirilebilecek şeyden ancak düzensiz biçimde etkilenirler. Bazen umursadıkları başkaları uğruna, bazen de çok az anlamlı ya da anlamsız fikirler uğruna kendilerini feda etmeleri gerekir.

Rand'in kültü hayatın her veçhesine hükmetmeye yönelikti. Tam bir sigara tiryakisiydi ve takipçilerine aynı şekilde sigara içmeleri bildirilirdi. Rand sigarasını ağızlıkla içtiğinden, geniş bir inançlılar topluluğu önünde konuştuğunda bin kadar ağızlık onunkiyle birlikte hareket ederdi.[31] Rand'in tilmizleri haline gelen ultrabireycilerin akım içinde "kolektif" olarak nitelendirilmesi boşuna değildi. Evlenilecek eşlerin seçimi de denetlenirdi. Onun bakış açısına göre, rasyonel insanlar irrasyonel kişilerle ilişkiye girmemeliydi. Sırf duyguyla evlilikte bir araya gelen iki kişiden daha

31 Rand'in ağızlığının dinleyicileri üzerindeki etkisini bana eski bir Rand hayranı anlattı.

kötü bir örnek olamazdı; bu yüzden kültün görevlileri Rand'in tilmizlerini sadece bu inanışa bağlı ötekilerle eşleştirmeye yetkiliydi. Evlilik töreni Rand'e bağlılık yemini etmeyi, ardından *Atlas Silkindi* kitabını gelişigüzel açıp kutsal metinden bir pasajı yüksek sesle okumayı kapsardı.[32]

Rand en uygun dans türü dahil çok çeşitli meseleler üzerine fikir belirtti. Ona göre, sadece bir dans türü gerçek anlamda rasyoneldi. Tango gibi bazı danslar düşük düzeyliydi; yarı içgüdüye dayalı ve düşünsel içerikten yoksun bedensel gösterilerdi. Büyük olasılıkla fokstrotun da yer aldığı bazı dansları reddediş sebebi ise aşırı entel olmalarıydı. Bu durunda zihin ile bedeni birleştirdiği için, gerçek anlamda rasyonel sayılıp onaylanabilecek tek dans hangisiydi? Step dansı. Fred Astaire belki farkında olmasa bile, ideal bir sentezde buluşan akıl ve içgüdü güçlerinin timsaliydi. Step dansı Nietzsche'nin ilk önemli eseri *Die Geburt der Tragödie*'de (*Tragedyanın Doğuşu*) aradığı kültürel kalıptı: Dionysos canlılığının Apollon uyumuyla bir kaynaşması.

Bu tür bir kültün herhangi bir kamusal nüfuza erişmesi ihtimal dışı görünebilir. Oysa en çılgın fikirler çoğu kez en etkili olanlardır ve Rand'in uydurma felsefesi Amerika siyasetine belirgin bir etkide bulunmuştur. Hıristiyan köktencilikle iç içe geçerek, 21. yüzyılın Çay Partisi'ne ilham kaynağı olmuştur. Akımın önde gelen simalarından Senatör Rand Paul (Rand'den gelmeyen asıl ilk adı "Randall"dır) inançlı bir Katolik olmakla birlikte, "büyük bir Rand hayranı" olmakla övünür. Randçi fikirlerin Amerikan kamu politikası üzerinde de bir etkisi vardır. Federal Rezerv Bankası'nın eski başkanı Alan Greenspan bir zamanlar Rand'in tilmizlerindendi; altın standardının erdemlerinden vazgeçmesi nedeniyle daha katı inançlılarca lanetlenmesine karşın, nesnelci inanışı hiçbir zaman bütünüyle terk etmedi. Ara sıra kuşku sancılarına kapılmış olması Greenspan'in olumlu hanesine yazılabilir. Finansal çöküşün ardından Ekim 2008'de bir Senato Komitesi'ne verdiği ifadede, kendi serbest piyasa "ideoloji"sinin "dünyanın işleyişi"ni açıklamada "kusurlu" olabileceğini itiraf etti.

32 Bkz. Murray Rothbard, "The Sociology of the Ayn Rand Cult", rothbard.altervista.org.

Bütün saçmalıklarına rağmen ve belki de bunlardan dolayı, Rand'in ateizm versiyonu 20. yüzyılın ikinci yarısında en geniş kesime yayılanlardan biriydi. Ama fikirlerinin asıl önemi, gördüğü rağbet değildir. Birçok etik ve siyaset çeşidine ilham kaynağı oluşu, ateizmin çok yönlü mahiyetini göstermiş olmasındandır.

Günümüzün ateistleri Rand gibi bireyciler, Karl Marx gibi sosyalistler, John Stuart Mill gibi liberaller ya da Charles Maurras gibi faşistler olabilir. Auguste Comte'un yolundan giderek diğerkâmlığa gerçek anlamda insani olan her şeyin timsali olarak saygı gösterebilecekleri gibi, Ayn Rand'in yolundan giderek diğerkâmlara tamamen insan karşıtı oldukları gerekçesiyle sövebilirler. Bu ateistler insanlık davasını desteklediklerine hiç istisnasız inanmışlardır. Her durumda, ilerleyişine destek olduklarına inandıkları canlı türü kendi hayal güçlerindeki bir görüntüydü.

Antikçağ ateistleri daha serinkanlıydı. Lucretius'un *De Rerum Natura* (Şeylerin Doğası) adlı eserinde hoş bir dille sunduğu Epikurosçu felsefe insan yaşamının başlıca gayelerini yumuşak hazlar ve gönül rahatlığı sayan bir etiği özendirirdi. Epikurosçuların amacı kendilerini hemcinslerinin efkârından yalıtmaktı. Lucretius'un şiirinde İkinci Kitap'ın giriş mısraları insan yığınına dingin kayıtsızlık tutumunu ifade eder:

> Güçlü fırtına rüzgârları engin bir denizin sularını
> Çalkalarken sahilde oturup başkasının dertlerini
> Seyre dalmak insan için bir sevinç kaynağıdır.
> Hiç kimsenin sıkıntısından alınacak keyif yoktur,
> Sevindirici olan insanın illetlerden esirgendiğini,
> Koca ordular ovaların ötesinde kapışmışken,
> Bu tehlikeden azade olduğunu görmesidir.[33]

Başkalarının bedbahtlığa batışını seyreden Epikurosçular kapalı bahçelerinin asude inzivasında hoşnuttular. "İnsanlık" dilediğini yapabilirdi. Bu hiç umurlarında değildi.

33 Lucretius, *On The Nature of the Universe*, giriş bölümü ekleyerek çevirenler Ronald Melville Don ve Peta Fowler, Oxford, Oxford University Press, 1997, 36.

3

Bilime Garip Bir İnanış

Londra merkezli Rationalist Press Association yayınevinin Britanya'da dinin nüfuzuna karşı koymak üzere yayımladığı Düşünen İnsan Kitaplığı adlı bir dizi 1929'da, Alman biyolog Ernst Haeckel'in 1899 tarihli *Die Welträthsel* (Evrenin Gizemi) kitabının İngilizce bir çevirisini sundu. Almanya'da satışı yarım milyona ulaşan kitap onlarca dile çevrildi. Yahudi ve Hıristiyan geleneklerine güçlü bir husumet besleyen Haeckel, Orta Avrupa entelektüelleri arasında geniş çapta yayılan monizm adlı yeni bir dinin kurucusuydu. Monizmin akidelerinden biri insan soyunun beyaz Avrupalılar en üstte olmak üzere ırk gruplarının bir hiyerarşisinden oluştuğunu öngören "bilimsel antropoloji"ydi.

O dönemin rasyonalizmi savunan kitaplarında "bilimsel ırkçılık" alışılmamış bir şey değildi. Düşünen İnsan Kitaplığı da, doğal seçilimi canla başla savunmasından dolayı "Darwin'in buldoğu" olarak anılan Victoria dönemi biyoloğu Thomas Henry Huxley'nin torunu Julian Huxley'ye ait eserlere yer verdi. Haeckel gibi "bilim dini" savunucusu olan Julian Huxley, onun doğuştan gelme ırk eşitsizliği teorilerini benimsetme uğraşına katıldı. 1931'de "Zenci ırkının Moğol ya da Avrupa ırkına kıyasla insan evriminin önceki bir ürünü olduğuna ve bu bakımdan gerek bedenen gerekse zihnen daha az gelişkin olmasının beklenebileceğine dair belli bir miktarda kanıtın bulunduğu"nu yazdı.

20. yüzyıl başlarında rasyonalistler arasında böyle tutumlar olağandı. Düşünen İnsan Kitaplığı dizisinin bir başka yazarı H. G. Wells de yüksek satışa ulaşan *Anticipations* (1901; Öngörüler) kitabında, dünyanın en ileri halklarından seçilmiş bir bilim elitince yönetilecek yeni bir dünyadan söz etti. "Geri" ya da "yetersiz" halkların kaderi için şunu yazdı: "Peki, geri kalanlar, yeterlilik

gereklerine uymayan o siyahi, esmer, kirli beyaz ve sarı insan yığınları ne olacak? Eh, dünya bir hayır kurumu değil, bir dünyadır ve bence yok olup gitmeleri gerekecektir. [...] Onlara düşen pey soyca tükenip ortadan kalkmaktır."[1]

Bu görüşlere 1930'ların sonlarına doğru kuşkuyla bakılır oldu. Huxley 1935'te, yani "Zenci" ırkının insan evriminin daha az gelişkin bir ürünü olduğunu belirtmesinden sadece birkaç yıl sonra, "ırk kavramının bilimsel açıdan pek tanımlanabilir" olmadığını yazdı. Bu beyanların arasındaki yıllarda biyoloji ya da antropoloji alanında öyle büyük bir gelişme olmamıştı. Huxley'nin görüşlerini değiştiren şey, ırk teorilerinin pratikte nasıl uygulanabileceğini gösteren Nazizmin ortaya çıkışıydı. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Huxley ırk meselelerine bir daha değinmemekle birlikte, tıpkı Haeckel gibi, insan nüfusunun niteliğini öjenik yoluyla düzeltmeye inanmaktan hiç vazgeçmedi.

Huxley'nin "evrimci hümanizm"ine göre, insan soyunun daha yüksek bir düzeye çıkması için, evrim bilinçli olarak planlanmalıydı. Böyle düşünme açısından bazı din düşünürleri Huxley'nin peşinden gittiler. A. N. Whitehead (1861-1947) ve Samuel Alexander (1859-1938) evrenin, gittikçe kendisinin bilincine vardığı bir tür "evrimci ilahiyat" geliştirdiler; onlara göre, bu süreç tektanrıcı dinin Tanrı'sına epeyce benzer bir Yüce Varlığın ortaya çıkışıyla noktalanacaktı. Fransız Cizvit ilahiyatçı Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955) evrenin, azami bilincin bir "Omega Noktası"na doğru evrim gösterdiği benzer bir görüşü ortaya attı.

Bütün bu felsefeler bir evrim fikrine dayanır. Ancak ortada bir sorun vardır. Darwin'in teorisinde anlaşıldığı şekliyle, evren herhangi bir anlamda daha yüksek bir düzeye evrim içinde değildir. Evrimi daha yüksek bilince doğru bir yöneliş olarak düşünmek, Darwin'in asıl başarısını, yani teleolojiyi (şeyleri onlara yol açan sebeplerden ziyade hizmet ettikleri amaçlar çerçevesinde açıklamayı) bilimin dışına çıkarışını gözden kaçırmaktır. Nitekim otobiyografisinde şunu yazar: "Göründüğü kadarıyla organik var-

1 H. G. Wells, *Anticipations*, Londra, Chapman & Hall, 1902, 317. Wells'in görüşlerine ilişkin daha kapsamlı bir değerlendirme için bkz. Gray, *The Immortalization Commission: Science and the Strange Quest to Cheat Death*, Londra, Penguin Books, 2012, 131.

lıkların değişkenliğinde ve doğal seçilimin işleyişinde rüzgârın esiş sürecindekinden daha fazla tasarım yoktur."[2]

Darwin'in bu pasajda açık seçik ortaya koyduğu üzere, doğal seçilim amaçsız bir süreçtir. Ancak bu görüşe her zaman sıkı sıkıya bağlı kalmış değildir. *On the Origin of Species* (*Türlerin Kökeni*) kitabının son sayfasında şunu yazar:

> Olağan kuşak silsilesinin hiçbir zaman kesintiye uğramadığına ve hiçbir afetin bütün dünyayı harabeye çevirmediğine emin olabiliriz. Dolayısıyla çok uzun bir geleceğe biraz güvenle bakabiliriz. Ve doğal seçilimin sadece her varlığın yararına işlemesi nedeniyle, bütün bedensel ve zihinsel yetenekler genelde mükemmelliğe doğru ilerleyecektir.[3]

Aslında doğal seçilim teorisi bir ilerleyiş ya da mükemmellik fikri içermez. Darwin'in kendi teorisinin mantığını her zaman kabullenemeyişi anlamlıdır. Victoria döneminin seçkin bir mensubu olması itibariyle, doğal seçilimin "mükemmelliğe ilerleyiş"ten yana olduğuna inanmaktan kendini alamadı. Pek titiz olmayan birçok düşünür bu inançta Darwin'in yolundan gitmiştir. Oysa böyle bir yaklaşım sadece Darwin'in evrimi doğrusal olmayan bir süreç olarak açıklayışına ters düşmekle kalmaz. Evrimin bir doğrultusu varsa, insanların bunu kabullenmesi gerekmez. Ya dünya yeni kölelik biçimlerine doğru bir evrim içindeyse? Bu durumda evrime uymak yerine karşı koymak daha iyi olur.

EVRİM VE ETİK

Evrimi etikle karıştırmanın tehlikeleri Julian Huxley'nin dedesi tarafından fark edilmişti. Darwin'in doğal seçilim açıklamasının Victoria dönemi bireyciliği gibi ideolojileri desteklemekte kullanılabileceğinden kaygı duyan T. H. Huxley, kendi ifadesiyle "gladyatörce varoluş teorisi"ne, yani "en güçlü olanın ayakta kalması" fikrinin sosyal sorunlara saptırıcı biçimde uygulanışına sıkıca karşıydı.

2 *The Autobiography of Charles Darwin*, New York, Barnes & Noble, 2005, 67.
3 Charles Darwin, *On the Origin of Species*, Ware, Wordsworth Editions, 1998, 368.

Oxford'da 1893'te, ölümünden üç yıl önce verdiği bir konferansta şu saptamada bulundu:

> Kozmik evrim bize insanın iyi ve kötü eğilimlerinin nasıl ortaya çıktığını öğretebilir. Ama iyi dediğimiz şeyin kötü dediğimiz şeye niçin tercih edilir olduğu konusunda bize eskisine kıyasla daha iyi sebep sunmada özü itibariyle yetersiz kalır. [...] Çağımızın bağnaz bireyciliği kozmik doğa benzetmesini topluma uygulama çabası içindedir. [...] Kozmik sürecin ahlaki amaçlarla herhangi bir ilişkisi yoktur. [...] Şunu kesinlikle anlayalım ki, toplumun etik ilerleyişi kozmik süreci taklit etmeye, hele ondan kaçmaya değil, onunla boğuşmaya bağlıdır.[4]

Evrimi ilerleyişle özdeşleştirmek Darwinizmin kötüye kullanılışıdır ve geçmişi Darwin'in teorisinden önceye iner. Victoria döneminin liberal kapitalizm peygamberi Herbert Spencer 1851'de yayımlanan *Social Statics* (Sosyal Statik) kitabında bu özdeşliği kurdu. Darwin'in *Origin of Species* (1859) eserini okuduktan sonra yazdığı *Principles of Biology* (1864; Biyolojinin İlkeleri) kitabında "en güçlü olanın ayakta kalması" ibaresini ilk kullanan oydu. Daha sonraları bizzat Darwin bu ibareyi benimsemekle birlikte, siyasal amaçlarla asla kullanmadı.

Huxley'nin uyarılarına karşın, evrim ile ilerleyişi birbirine karıştıran yaklaşım sürmektedir. Kitabevleri ahlakın evrimini ortaya koyma iddiasındaki kitaplarla doludur. Darwin'in (şimdiye kadar, insanın ortaya çıkışına dair en iyi açıklama olan) teorisi doğruysa, insanların uyduğu ahlakların evrime dayalı bir açıklaması olmalıdır. Ama bu bize hangi ahlakı benimsemek gerektiği ya da ahlaklı olmanın şart olup olmadığı konusunda hiçbir şey söylemez. Huxley'nin konferansında işaret ettiği, ahlak ve ahlaksızlık evrimin ürünleridir: "Hırsız ve katil, doğaya bir hayırsever kadar uyar."

Sosyal evrim teorileri dönemin düşünsel modalarını yansıtırlar. Herbert Spencer evrim fikirlerini kısıtsız kapitalizmin doğruluğunu kanıtlamak, Haeckel ve genç yaştaki Julian Huxley ise Avrupalıların ırksal üstünlüğüne inancı desteklemek için kullandı. Başkaları aynı fikirleri siyasal görüşlerine dayanak haline getirdiler. Bir ara

4 T. H. Huxley, "Evolution and Ethics", Romanes Lecture, 1893, aleph0.clarku.edu/huxleyCE9/E-E.html.

Herbert Spencer'ın asistanlığını yapan sosyolog Beatrice Webb, kocası Sydney Webb'le birlikte yazdığı *Soviet Communism: A New Civilization?* (1935; Sovyet Komünizmi: Yeni Bir Uygarlık mı?) kitabında Stalin Rusyası'nın sosyal evrimin sonraki aşamasını somutlaştırdığını ileri sürdü. (Kitabın sonraki baskılarında soru işareti kaldırıldı.) Francis Fukuyama 1989 yazında Amerikan dergisi *National Interest*'te çıkan meşhur "Tarihin Sonu mu?" makalesinde, dünyanın büyük bölümünde "demokratik kapitalizm"in ilerleyişini sağlayan bir evrim sürecinin işlediğinden hiç kuşku duymayan bir yaklaşım sergiledi. Tıpkı Webbs gibi, o da sonraki *The End of History and the Last Man* (1992; *Tarihin Sonu ve Son İnsan*) kitabında soru işaretine yer vermedi. Yaşanan olaylar ne Webbs'in ne de Fukuyama'nın kehanetlerini doğruladı.

Sosyal evrim son derece kötü bir fikirdir. Ama kötü fikirler nadiren daha iyi fikirlere evrilirler. Bunun yerine değişime uğrayarak, yeni kisvelerle tekrar ortaya çıkarlar.

AYDINLANMA ÇAĞINDA IRKÇILIK VE ANTİSEMİTİZM

Ernst Haeckel ve Julian Huxley Avrupalıların ırksal üstünlüğü fikirlerini desteklemek için bilime başvururken, önceki rasyonalist düşünürlerce temizlenmiş bir yolu izliyorlardı. Önde gelen bazı Aydınlanma felsefecilerinin yazılarında ırkçılık versiyonlarının emsalleri vardır.

İnsan onuru ile eşitliğin kilit yer tuttuğu varsayılan "Aydınlanma değerleri" şimdilerde dillerden hiç düşmüyor. Oysa Aydınlanma çağının en ünlü simalarına (David Hume, Immanuel Kant ve Voltaire) bakıldığında, düşünce tarzlarında ırk hiyerarşisi fikirlerinin temel önemde olduğu görülür. Aydınlanma büyük bir ölçüde insanlığın bir kesiminin (Avrupa ve koloni ileri karakolları) öbürlerine üstünlüğünü göstermeye yönelik bir girişimdi.

Aydınlanma'nın ateşli savunucuları bunun her türlü kötülükten masun "doğru" Aydınlanma'dan bir kopuş olduğunu söyleyeceklerdir. Dindar müminler nasıl "doğru" Hıristiyanlığın Engizisyon'da hiç rol oynamadığını belirtirlerse, seküler hümanistler de modern ırkçılığın ortaya çıkışında Aydınlanma'nın hiçbir sorumluluğunun

olmadığında diretirler. Bunun yanlış olduğu açık seçiktir. Modern ırkçı ideoloji bir Aydınlanma projesidir.

David Hume'u ele alalım. Bu İskoç kuşkucu "Ulusal Karakter" makalesine iliştirdiği bir notta şunu yazar:

> Zencilerin ve genelde bütün diğer insan türlerinin (zira dört ya da beş farklı insan türü vardır) doğal olarak beyazlardan düşük konumda olduklarını sanmaya eğilimliyim. Beyaz tenliler dışında hiçbir uygar kavim görülmediği gibi, eylem ya da kuram bakımından seçkin kişi bile yetişmiş değildir. Onlarda yerli imalat, sanat ya da bilim dalları yoktur. Buna karşılık, geçmişteki Germenler ve şimdiki Tatarlar gibi en kaba ve barbar beyazlar dahi yiğitlik, yönetim biçimi ya da diğer bir özellik açısından seçkin bir yan taşırlar. Eğer doğa bu insan soyları arasında daha baştan bir ayrım yapmamış olsaydı, birçok ülkede ve çağda böylesine tekdüze ve değişmez bir farklılık ortaya çıkamazdı. Sömürgelerimizde yaşayanların yanı sıra, Avrupa'nın her yanına dağılmış zencilerin hiçbirinde yaratıcılık belirtileri saptanmış değildir; oysa bizim eğitimsiz, düşük insanlarımız bile her meslekte sıfırdan başlayıp sivrilirler. Jamaika'da öğrenim görmüş çok yönlü bir zenciden söz edildiği doğrudur; ama birkaç kelimeyi pürüzsüz söyleyen bir papağan gibi, çok ufak marifetlerden dolayı takdir edilmiş olması muhtemeldir.

Hume'un savlarına başvuran (ve onunla birlikte Aydınlanma'nın iki büyük felsefecisinden biri olan) Kant da "Afrika zencilerinin yapı gereği ıvır zıvırın ötesine geçen bir duygu taşımadıkları"nı ileri sürer. *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (*Güzellik ve Yücelik Duyguları Üzerine Gözlemler*) kitabında şunu yazar:

> Bay Hume bir zencinin yetenekler sergilediğine dair basit bir örnek sunmada herkese meydan okurken, ülkelerinden başka yerlere nakledilmiş yüz binlerce siyah arasında, birçoğunun azat edilmesine karşın, sanat, bilim ya da övgüye değer başka herhangi bir hususta mühim bir şey ortaya koyacak tek bir kişinin hâlâ ortaya çıkmadığını, oysa beyazlar arasında en alt tabakadan bazılarının sürekli yüksek mevkilere ulaştığını ve üstün hünerleri sayesinde dünyadan saygı gördüğünü öne sürüyor. Bu iki insan ırkı arasın-

> daki farklılık öylesine esaslıdır ki, ten rengi kadar zihinsel yetilerle de bağlantılı olduğu söylenebilir.[5]

Burada Hume ve Kant siyahi halkın daha düşük bir insansı türüne mensup olduğunu söylemekten uzak değildir. İnsan öncesi türlerin insanlara benzerlik düzeyinde kaldığı fikri yeni sayılmazdı. İnsanın ortaya çıkışına dair poligenetik açıklamalar en azından Yenidünya'nın keşfinden beri dolaşımdaydı. Rönesans felsefecisi Paracelsus'a göre, Yerli Amerika halkları Kitabı Mukaddes'teki Âdem'in soyundan değil, periler ile denizkızları gibi ruhsuz yaratıkları ortaya çıkarmış bir menşeden gelmekteydi. Bu görüşe, 16. yüzyıl ortalarından itibaren bazı insanların Âdem öncesindeki bir türden geldiğini savunan bir teoriyle teolojik gerekçe sağlamaya çalışıldı.

Bütün insanların Âdem ile Havva'nın eşit çocukları oldukları yönündeki Kitabı Mukaddes anlatımına aykırı olması nedeniyle, Âdem öncesi teori birçok Hıristiyan düşünürce reddedildi. Teorinin en keskin muarızlarından biri Kristof Kolomb'un çağdaşı, eski köle sahibi ve daha sonra Chiapas piskoposu olan Bartolomé de Las Casas'tı; İspanyol fatihlerin Yerlilere yönelik toplu katliamını ve kötü muamelelerini sertçe eleştirerek, "dünyadaki bütün halkların insan" olduklarını belirtti.[6]

Hıristiyanlığa dönerek inancını gizlemek zorunda kalmış, daha sonra Engizisyon'un süren baskısından kurtulmak için Fransa'ya kaçmış bir Marrano (Portekiz Yahudisi) aileden gelen Bordeaux doğumlu Kalvenci ilahiyatçı Isaac La Peyrère (1596-1676) Âdem öncesi teorinin farklı bir versiyonunu geliştirdi. Latince yazdığı *Prae-Adamitae* (1655; Âdem Öncesi İnsanlar) kitabında, Tanrı'nın Âdem ile Havva'yı yarattığı sırada dünyanın zaten insanlarla dolu olduğunu savundu. Ona göre, Âdem bütün insanların değil, sadece Tanrı'nın ilahi yasayı bahşetmek ve İsa aracılığıyla bütün insanları kurtuluşa erdirmek üzere seçtiği Yahudi halkının babasıydı. Hoşgörüden yana bir tutum için Âdem öncesi teoriye başvuran La Peyrère herhangi bir hiyerarşi çerçevesinde insanları farklı türlere

5 Hume ve Kant'tan alıntıların kaynağı Richard H. Popkin, "Hume's Racism", Richard H. Popkin, *The High Road to Pyrrhonism*, ed. Richard A. Watson ve James E. Force, Indianapolis ve Cambridge, Hackett, 1993, 254-5, 259-260.

6 Popkin, *The High Road to Pyrrhonism*, 81.

göre sıralamadı. Yaklaşımı Yaratılış'ın bir yorumu olarak son derece kışkırtıcı bulunduğundan, kitabı yakıldı ve kendisi de heretiklik gerekçesiyle tutuklandı. Uzun bir soruşturmadan ve papayla bir görüşmeden sonra, geri adım atıp Katolikliğe dönmek zorunda bırakıldı. Geri kalan hayatını inzivada geçirirken, fikirlerini daha da geliştiremedi.

Genelde 16. ve 17. yüzyıllardaki Âdem öncesi teorilerinin işlevi, Yerli halkları köleleştirmeyi meşrulaştırmaktı. Daha sonra bu teoriler seküler "bilimsel" çerçevede yeniden formüle edilerek, modern ırkçılığın düşünsel donanımının bir parçası haline getirildi. Amerikalı hekim, etnograf ve "kafatası uzmanı" Samuel George Morton (1799-1851) gibi kişiler güya bilimsel bulgular temelinde, farklı büyüklükte kafatasına ve buna bağlı olarak farklı düşünsel beceri düzeyine sahip çeşitli insan türlerinin bulunduğunu ve Afrikalıların en az zeki tür olduğunu ileri sürdüler.

İtalyan kriminoloji uzmanı Cesare Lombroso 19. yüzyıl sonlarında, suça dönük davranışların atalara çekme ya da yozlaşma (bazı insanların vahşilik haline dönme yönündeki doğuştan gelme eğilimi) çerçevesinde açıklanabileceğini savundu ve beyaz halkın bedensel ve düşünsel bakımdan bütün diğer insanlara üstün olduğu iddiasını ortaya attı. Toplumu incelemeyi fizyolojiye dayandırma peşindeki Fransız pozitivizmiyle başlayan bir düşünce akımını sürdürdüğü konusunda kafası berraktı. Ona ve başka birçok kişiye göre, "bilimsel ırkçılık" Aydınlanma'nın ayrılmaz bir parçasıydı.

"Aydınlanma değerleri"nin 21. yüzyıldaki misyonerleri bu gerçeğe karşı çıksa da, modern ırkçılık Aydınlanma çağının *philosophes* takımın eserlerinden doğdu. Voltaire bu süreçte önemli bir simaydı. Hume ile Kant'ın aksine, felsefeye hiçbir katkıda bulunmadı. Meşhur *Dictionnaire philosophique* (*Felsefe Sözlüğü*) kitabındaki maddelerin çok azı felsefi sorunlarla ilgilidir. Düşünür olarak asıl önemi rasyonalist bir ırkçılık versiyonunu içeren Aydınlanma zihniyetinin bir timsali olmasından gelir.

Voltaire anlaşıldığı kadarıyla hiç ateist olmadı. Gençken yazdığı bir şiirde Tanrı'yı daha çok sevmek amacıyla Hıristiyanlıktan vazgeçtiğini yazmıştı. Kır evinden bir misafiriyle beraber güzel manzarayı seyrederken şöyle haykırmıştı: "Her şeye kadir Tanrı! İnanıyorum!" *Felsefe Sözlüğü*'nde de şu saptama yer alır: "İlahiyatın

çoğu kez insan aklını sonunda felsefe tarafından çekilip alınıncaya kadar ateizme savurduğu, ilk bakışta bir paradoks gibi görünse bile, incelemeler bunun doğru olduğunu kanıtlar."[7] Voltaire'in samimi kanaatinin böyle olmadığını düşünmek için bir sebep yoktur.

Her ne kadar felsefeci olmasa da, *philosophes* takımının en büyük temsilcisinin hayatı müstesna düşünce güçlerini ortaya koyar. Paris'te 1694'te doğan ve bir Cizvit yüksekokulunda öğrenim gören Voltaire, kelimenin tam anlamıyla kendi kendini yetiştirmiş biriydi. Asıl adı François-Marie Arouet'nin yerine M. Arouet de Voltaire sanını 1718'de benimsedi. Aristokrat "de" takısının soylu bir kökene işaret etmesine karşın, ailesi katışıksız burjuvaydı ve babası muhasebeciydi. François Marie-Arouet gerçekte var olmayan "Voltaire"i yaratma gereğini duydu. Uzun bir ömür sürerek 1778'de öldü.

Voltaire yeni kişiliğini kullanarak, istediği türde adam olmayı başardı. Fransız sarayına dadanarak, Madam Pompadour'un ilgisini bir süre çekerek ve "aydın despot" Büyük Friedrich'le sıkı fıkı dostluk kurarak, kitapları yüksek satışa ulaşan ilk modern yazar oldu. Bazıları şaibeli bir dizi cesur ticari girişimden bir servet edinerek, çağın en ünlü simaları arasına girdi. Paragöz olmakla birlikte duruma göre cömert davranan biriydi; birçok kişiye talihsizliklerinde ve haksızlığa karşı mücadelelerinde yardım etti. Gut, iskorbüt, ödem, uçuk ve başka bir sürü hastalığına karşın, her zaman sıkı çalışırdı. Öldüğünde çok varlıklıydı. Uzunca tarihleri ve destansı şiirleri de kapsayan geniş çaplı yazıları geride çok az iz bırakmıştır. Günümüzde sadece iyimserlik üzerine ilginç bir yergi olan ve Alman rasyonalist felsefeci Gottfried Wilhelm Leibniz'in "olası bütün dünyaların en iyisi"nde yaşadığımız savını alaya alan *Candide* adlı eseri okunur.

Voltaire'in ırkçılığı döneminin geçerli anlayışından ibaret değildi. Hume ve Kant gibi, o da akla dayandığını ileri sürerek, ırkçılığa düşünsel güvenilirlik kazandırdı. Bir mektubunda Kitabı Mukaddes'in ortak bir insan atasına ilişkin anlatımıyla dalga geçerken, Afrikalıların mı maymun soyundan, yoksa maymunların mı Afrikalı soyundan geldiğini sordu. Âdemoğullarının düşük bir

7 Voltaire, *Philosophical Dictionary*, Londra, J. and H. L. Hunt, 1824, c. 1: *Atheism*, 328.

canlı türüne mensup olduğunu ileri sürmekle, Âdem öncesi teoriye yeni bir yöneliş kattı. Ona göre, bütün diğer insanların geçmişi Âdemoğulları öncesine inse de, tenleri siyah ve renkli diğer halklar sadece Avrupa'da tam gelişen insan soyunun yoz versiyonlarıydı. Avrupa uygarlığının gelişmesi için, Âdemoğlu nüfuzundan arınması şarttı; bu da Yahudi dininin Hıristiyanlık aracılığıyla yozlaştırılmadan önceki klasik dünya değerlerine dönüş demekti.

Günümüz Aydınlanma düşünürleri, kurucu simalarının ırkçılığını mahcup edici bulurlar. Bu yöndeki bulguları yadsıyamadıkları durumlarda, Aydınlanma'nın esasen iyicil olduğunu gösterdiği söylenebilecek olgulara işaret ederler. Fransız Devrimi 28 Ocak 1790'da bir bildirgeyle evrensel insan haklarını ilan ederken, Yahudilerin "aktif yurttaş" haklarına sahip olduklarını açıkça belirtmişti. O halde Aydınlanma düşüncesi ırkçılığı ve antisemitizmi nasıl barındırabilirdi? Aydınlanma'nın böyle zehirli anlayışlar için bir araç olabileceği savında elbette bir paradoks vardı. Bu tür fikirler gerici karşı-Aydınlanma akımından doğmuş olmalıydı. Aslına bakılırsa, modern seküler antisemitizm bizzat Aydınlanma içinde ortaya çıktı.[8]

Aydınlanma düşüncesine antisemitik önyargıyı en fazla katan kişi Voltaire'di. Daha 1750'lerde yazdığı *Essai sur les Moeurs* (Töreler Üzerine Bir Deneme) kitabında Yahudiler için şunu belirtmişti: "Bütün uygun sosyal törelere tamamen ters düşen törelerinin hepsini korudular. Dolayısıyla hırs ve nefretle, bağnazlıkla yaklaştıkları herkese zıt bir halk muamelesini haklı olarak gördüler; tefeciliği kutsal bir göreve dönüştürdüler." Voltaire'in *Felsefe Sözlüğü*'nde böyle ifadelere bolca rastlanır. İbrahim peygamberle ilgili kesimde Yahudileri "küçük, cahil ve kaba bir halk" olarak nitelendirirken, "Yahudilerin Yunanlara öğretmenlik ettiğini söyleyen birinin büyük bir cahil ya da maskara olması gerektiği"ni ekler. Ona göre, gerçek anlamda Yahudilere özgü yegâne şeyler "inatçılıkları, yeni hurafeleri ve mukaddes tefecilikleri"dir. Yahudi yaşamında ortaya çıkmış olabilecek değerli her şey Avrupa uygarlığının asıl kaynakları Yunanlardan ya da Romalılardan alınmadır.

8 Aydınlanma düşüncesindeki antisemitizmin kapsamlı br değerlendirmesi için bkz. Arthur Hertzberg, *The French Enlightenment and the Jews: The Origin of Modern anti-Semitism*, New York, Schocken Books, 1968.

Voltaire'in antisemitizminin tamamen Hıristiyanlığa düşmanlığıyla açıklanabileceği sıkça ileri sürülür. Önde gelen bir Aydınlanma uzmanının ifadesiyle, Voltaire "Hıristiyanları vurmak için Yahudilere vuran" biriydi.[9] Yahudilere yönelik saldırılarının Hıristiyan dinine karşı ömrü boyunca sürdürdüğü kampanyanın bir parçası olduğu doğrudur. Ama aynı zamanda Hıristiyanlığın Yahudi itikadından ileri olduğu kanısındaydı. Bütün kusurlarına ve suçlarına rağmen Hıristiyanlık yok ettiği pagan uygarlığına ait bir şeyi barındırmaktaydı. Yahudi dini ise antik ya da modern uygarlığa özünde düşmandı.

Voltaire'in Yahudilere bakışı Aydınlanma düşüncesine sinmiş olan bir temayı aşırı bir biçimiyle ifade eder. Buna göre, insanlar ancak evrensel insanlığın birer zerresi haline gelmek üzere belirli bir kimlikten vazgeçince gerçek özlerine kavuşurlar. Yahudiler 18. yüzyıl felsefecilerinin semavi kentine girebilirlerdi,[10] ama sadece Yahudi olmaktan çıkınca. Bu anlaşıldığında, Aydınlanma çağının antisemitizm muamması da çözülür.

Irkçılık ve antisemitizm Aydınlanma düşüncesinin arızi kusurları değildir; bazı temel inançlarından kaynaklanırlar. Voltaire, Hume ve Kant'a göre, Avrupa uygarlığı sadece gelmiş geçmiş en yüksek uygarlık değildi. Bütün diğerlerinin yerine geçecek bir uygarlık modeliydi. 19. yüzyılın ve 20. yüzyıl başlarının "bilimsel ırkçılık" anlayışı, insanlığa en büyük Aydınlanma düşünürlerinin bazılarınca savunulan bir bakışı sürdürdü.

İLK BİLİM DİNİ MESMERİZM

Birçok modern bilim kültü vardır. İlkini bir Alman doktor olan Franz Anton Mesmer (1734-1815) kurdu. Mesmer'in iddiası bedensel, psikolojik ve (bazı tilmizlerine göre) siyasal nitelikteki insan bozukluklarını iyileştirmede kullanılabilecek hayvan manyetizması

9 Peter Gay, *The Party of Humanity: Essays in the French Enlightenment*, New York, Knopf Doubleday, 1964, 351-354.

10 Bu yorumda esas aldığım kaynak Carl Becker, *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers*, New Haven ve Londra, Yale University Press, 2004. İlk kez 1932'de yayımlanan bu kitap hâlâ Aydınlanma üzerine en iyi kaynaktır.

adlı bir evrensel enerjiyi bulduğuydu. Teorisini Paris ve Viyana'da geniş kitleleri çeken iyileştirme seanslarıyla tanıttı. Bu seansları Paris'teki Hotel Bullion gibi şatafatlı tesislerde düzenlerken, ağır perdelerin dışarıdaki gürültüyü kestiği, sadece loş bir ışığın bulunduğu yüksek tavanlı ve aynalı odalarla uygun ortamı yarattı. Şifacı ile hastalarının fısıltıyla iletişime girdiği bu seanslar, sonraki ruh çağırma toplantılarının formatına ilham kaynağı oldu.

Mesmer'in kurduğu gizli Uyum Derneği, Amerikan Bağımsızlık Savaşı'nda çarpışarak şöhrete ulaşmış Fransız aristokrat Marquis de Lafayette'in de aralarında bulunduğu tanınmış kişilerin desteğini elde etti. Girişimin komployа elverişli özelliği resmi soruşturmalara davetiye çıkardı. Fransız makamları mesmerizmin yıkıcı siyasal faaliyetler için bir örtü olabileceği kuşkusuna kapıldı. XV. Louis'nin görevlendirdiği bir grup doktor hayvan manyetizması işlemini inceledikten sonra, kuşkucu ve olumsuz sonuçlara vardı. Çalışmaları kınanan ve gözden düşen Mesmer yurtdışına kaçtı. Son yıllarını İsviçre ve Almanya'da hekimlikle geçirdi ve neredeyse unutulmuş biri olarak öldü. Ama fikirleri yaşadı ve geniş çaplı bir etki yarattı.[11]

Fransız makamlarının kuşkuları temelsiz değildi. Fransız Devrimi'ne yol açan kargaşa sırasında hayvan manyetizması teorisini radikal siyasete uygulayan bir Mesmer tilmizi şunu belirtti: "Yeni bir maddi dünyaya mutlaka yeni bir manevi dünya eşlik etmelidir."[12] Ama Mesmer'in fikirlerinin siyasal etkisi kısa sürede söndü. Bilim ve tıp alanında ise hipnoza ve psikosomatik hastalıklara dönük incelemeleri canlandırdı. Ayrıca Mesmerizmin etkisi (kurucusu Mary Baker Eddy Mesmer'e herhangi bir borcu yadsısa da, onun çalışmalarından hiç kuşkusuz etkilenen) Christian Science ve (öncüleri arasında mesmerizmi bir tür içrek büyü olarak öven Helena Blavatsky'nin yer aldığı) teosofi gibi diğer modern dinlere uzandı. Bazı uzmanlar ikisinin de bir psikolojik iyileştirme tekniği sunduğu söylenebilecek Mesmer ile Freud arasındaki paralelliklere işaret ederler.[13]

---

11 Mesmer'in hayatı ve eserlerine ilişkin aydınlatıcı bir çalışma için bkz. Vincent Buranelli, *The Wizard from Vienna*, Londra, Peter Owen, 1976.

12 Agy, 183.

13 Mesmer'i Freud'la karşılaştıranlardan biri Avusturyalı yazar Stefan Zweig'dı. Bkz. *Zweig's Mental Healers: Franz Anton Mesmer, Mary Baker Eddy, Sigmund Freud* (1932,

Mesmerizm insanlık halini dönüştürmede bilimden yararlanmayı amaçlayan Haeckel'in monizmi ve Huxley'nin evrimci hümanizmi gibi sonraki eğreti dinlerin prototipidir. Buna göre, bilgi düzeyini yükseltme yoluyla insanların kusurları giderilebilir ve en övgüye değer özellikleri güçlendirilebilir. İnsanlar aslında kendilerini üstün bir canlı türüne dönüştürebilirler. Peki, neyin böyle bir canlı türü sayılacağına kim karar verecektir? Mevcut insanlardan hangileri geleceğin insan sonrası tiplerini şekillendirecektir? Bütün bilim kültleri cevap verilemez aynı sorularla karşılaşırlar.

BİLİM VE İNSANIN ORTADAN KALDIRILIŞI

Lev Troçki'ye göre, yeni model bir insanlığın nasıl olacağı açıktı. 1924'te yayımlanan bir broşürde şunu yazdı:

> İnsan soyu, katılaşmış *Homo Sapiens* bir köklü dönüşüm haline bir kez daha girecek ve yapay seçilim ile ruhsal-bedensel eğitimin en çapraşık yöntemlerine kendi eliyle hedef olacaktır. [...] Geleceğin insanının ulaşabileceği özyönetimin kapsamını ya da tekniğini taşıyabileceği dorukları kestirmek zordur. Sosyal kurgu ve ruhsal-bedensel özeğitim tek ve aynı sürecin iki veçhesi olacaktır. [...] İnsanoğlu ölçülemez derecede daha güçlü, daha akıllı ve daha incelikli olacaktır; bedeni daha uyumlu, hareketleri daha ritmik, sesi daha müzikal hale gelecektir. Yaşam biçimleri dinamik bir süreçle dramatikleşecektir. Ortalama insan tipi bir Aristoteles'in, bir Goethe'nin ya da bir Marx'ın doruklarına çıkacaktır. Ve bu sırtın yukarısında yeni doruklar yükselecektir.[14]

Troçki'nin hayali bazı seküler hümanistlere bugün bile heyecan verici görünebilir. Peki, yeni bir insan türünün modeli için (tesadüf eseri hepsi erkek olan) Aristoteles, Goethe ve Marx hangi sebeple seçilecektir? Bazı insan nitelikleri öbürlerinden niçin daha değerlidir?

Viking Press, New York; yeni baskı Plunkett Lane Press, Lexington, Mass., 2012). Freud'u bir psikolojik şifacı sayan görüşün eleştirisi için bkz. Gray, *The Silence of Animals: On Progress and Other Modern Myths*, Londra, Penguin Books, 2013, 83-96.

14 Lev Troçki, *Literature and Revolution*, https://www.marxists.org/archive/trotsky1924/lit_revo/index.htm.

Troçki 1938'de yayımlanan "Onların Ahlakı ve Bizim Ahlakımız" makalesinde Marx'ın sınıf mücadelesi teorisi çerçevesinde ahlakın yeni bir "bilimsel" açıklamasını sundu. Buna göre, bütün etik yaşam biçimleri sınıf esaslıdır; en yücesi ise proletaryaya hizmet edendir. Bir proletarya devrimine destek veren her şey haklıdır; buna bizzat Troçki'nin Rus İç Savaşı'nda öncülük ettiği bir uygulamayla, rehineleri kurşuna dizmek de dahildir. Troçki bu etik görüşünü hayatı boyunca savundu. Daha 1920'de yayımlanan bir makalede, teröre başvurmaktan kaçınan Marksistleri "Kantçı-papazca, Quaker-vejetaryen gevezelik"le uğraşma ithamıyla sertçe eleştirmişti.[15] Tıpkı Lenin gibi, doğru amaca yarama şartıyla her türlü aracın haklı olduğu kanısındaydı. Sovyet lideri Stalin de Meksika'da sürgün hayatı yaşayan Troçki'yi Ağustos 1940'ta ajanlarından birine öldürttüğünde, hiç kuşkusuz emrinin bu çerçevede haklı gösterilebileceğine inanmaktaydı.

Asıl sorun hangi amaçların seçileceğidir. Belki Troçki başka seçeneğin olmadığı ve her ne yaparsa yapsın, komünizmin tarihte varılacak son nokta olduğu görüşündeydi. Ama Marx'ın tarih felsefesini yutmaya hazır olmadığınız sürece, böyle olacağını düşünmeniz için bir sebep yoktur. Komünizm tarihin mukadder sonu olsa bile, bundan bir kimsenin nasıl yaşaması gerektiğine dair bir sonuç çıkmaz. Burjuvazinin bir mensubu burjuva uygarlığının çökmeye mahkûm olduğunu bilse dahi, onun için sonuna kadar dövüşmeyi seçebilir. Sosyalizmi kaçınılmaz saymakla birlikte bu geleceği korkunç bulan 20. yüzyıl başlarının Avusturyalı iktisatçısı Joseph Schumpeter'in tutumu böyleydi. Bir kişi için tarihin sonu olan şey başka biri için dünyadaki cehennemdir.

Bu güçlükler Marksizmin epey ötesine uzanır ve günümüz seküler düşünürlerinin akidesi olan ilerleyişe inancı sarsar. İlerleyiş, insan soyunun "daha gelişkin" bir versiyonu anlamına geliyorsa, neyin daha çok ya da daha az gelişkin olduğunu nasıl bileceğiz?

Dilbilimci, ilahiyatçı ve bilimkurgu yazarı C. S. Lewis'in önce bir konferans olarak sunulan ve 1943'te yayımlanan ileri görüşlü küçük kitabı *The Abolition of Man*'in (İnsanın Ortadan Kaldırılışı) konusu bu soruydu. Lewis'e göre, toplumu ve zamanla bizzat insan

15 Lev Troçki, *The Defence of Terrorism*, Londra, Labour Publishing Company, 1921, 60.

soyunu yeniden şekillendirmek isteyen ilerici düşünürler ilerleyişin ne anlama geldiğine karar verecek durumda değildi. Birçoğu bununla insan gücünü artırmayı ve böylece doğanın insan amaçlarına hizmet etmesini sağlamayı kastetmekteydi. Ama insanın doğa üzerindeki gücü pratikte bazı insanların öbürleri üzerindeki gücü demektir. Toplum doğa üzerindeki gücü azamiye çıkaracak şekilde planlandığında, diğer insan değerlerine yer kalmaz. Bu değerleri güden herkes gücün uygulayıcısı değil hedefi olur.

Lewis'in dönemindeki ilerici düşünürler insanların ortalama erimini çok az gözetirlerdi. Tıpkı Troçki gibi, daha iyi bir insan versiyonu tasarlayabileceklerine inanırlardı. Sonuçta, çoğu insan geri olmakla kalmayıp ilerleyişin önünde engel konumundaysa, varlıklarının ne anlamı vardı? Haliyle bu düşük türleri devre dışı bırakmak daha uygun olurdu. Gelecek insan sonrası bir soya aitti. İnsanın doğayı yeniden şekillendirmesinin sonucu, bizzat kendini yeniden şekillendirmesiydi. Lewis'in ifadesiyle, "İnsanın nihai zaferinin insanı ortadan kaldırmak olduğu anlaşılmış"tı.[16]

Bu görüşü doğrulayan açık emsaller vardı. Biyokimyacı J. B. S. Haldane 1923'te yayımlanan ve geniş bir kesimce okunan *Daedalus: Or, Science and the Future* (Daidalos: Bilim ve Gelecek) adlı denemesinde, "Geleneksel değerleri çok ciddiye almamalıyız" diye yazdı.[17] Ona göre, yeni bir etiğin bilime dayandırılması şarttı. Böyle bir etiğin nasıl olabileceğine dair çok az şey söylemiş olsa da, bir dönem Komünist Parti üyesi ve birkaç yıl Sovyet askeri istihbaratının ajanı olması ipuçları verebilir. Aynı şekilde bir Stalin hayranı olan seçkin kristalograf J. D. Bernal *The World, the Flesh and the Devil: An Enquiry into the Future of Three Enemies of the Rational Soul* (1929; Dünya, Beden ve Şeytan: Rasyonel Ruhun Üç Düşmanının Geleceğine İlişkin bir Sorgulama) adlı kısa kitabında daha da ileriye giderek, insanların ayrı biyolojik organizmalar olmaktan çıkacağı ve "tamamen ruhlaşıp" bir ışık huzmesine dönüşeceği bir gelecek özlemini dile getirdi.

Lewis'in dönemindeki birçok ilerici düşünür, insan sonrası bir geleceği olumlu karşıladı. Günümüzde de kendilerini transhü-

16 C. S. Lewis, *The Abolition of Man*, New York, HarperCollins, 2001, 65.

17 J. B. S. Haldane, "Daedalus; Or, Science and the Future", https://www.marxists.org/archive/haldane/works/1920s/daedalus.htm

manist olarak adlandıran düşünürler insanın ortadan kaldırılışına olumlu bakıyor.

TEKNO-TEKTANRICILIK OLARAK TRANSHÜMANİZM

Fütürolog Ray Kurzweil *The Singularity is Near: When Humans Transcend Biology* (2005; Tekillik Yakın: İnsanlar Biyolojiyi Aşınca) kitabında bilimde insanların maddi dünyayı aşmalarını ve böylece ölümden kurtulmalarını sağlayacak patlamalı bir ilerleyişi dört gözle bekler. Gerek Bernal'ın gerekse Kurzweil'in kitaplarına Kitabı Mukaddes'ten alınma adlar vermeleri anlamlıdır; birincisi Yeni Ahit'teki bir pasajı (Efeslilere Mektup 2:1-3), ikincisi Vaftizci Yahya'nın "Tanrı Krallığı yakındır" sözlerini (Matta İncili 3:2) çağrıştırır. Bilinçli olsun ya da olmasın, ikisi de transhümanizmin bilim kisvesiyle geri dönmüş din olduğunu ima eder.

Transhümanistler insanların esasen her nasılsa cisimleştikleri ve çürümeye mahkûm bedenden koparak ölümlülükten kurtulabilecek bilinç kıvılcımları olduklarına inanırlar. Kaynağını Platonculuk ve gnostisizm gibi mistik felsefelerden alan bu fikir bilimsel materyalizme aykırıdır. Sahici bir materyalist (örneğin Romalı şair-filozof Lucretius) açısından, insan aklının maddi dünyayla bağlarını koparması söz konusu olamaz. Aklın kendisi maddidir ve bedenin ölümüyle birlikte ölür.

Transhümanistler buna cevaben Lucretius döneminde var olmayan teknolojilerin aklı siber uzaya yüklemeyi sağlayacağını belirtirler. Ama yüklenen şeyin bilinçli bir akıl mı, yoksa sadece beynin içeriğinden ayrılmış hayali bir uygulama mı olacağı belirsizdir. Bilinç ilk başta yer aldığı insan bedeninden koparılabilse dahi, akıl maddenin bir alt katmanına dayanmaya devam edecektir. Gerek dondurucu asıltıdan çıkarılıp canlandırılmış kadavralar, gerekse bazı transhümanistlere göre akılların aktarılacağı sayborglar maddi nesneler olacaklardır. Siber uzayda yüzen bedensiz akıllar bu bağımlılıktan kurtulamayacaktır. Siber bilinç gibi bir şey ortaya çıkarsa, bilgisayarlar ve onların gerektirdiği şebekeli tesisler şeklindeki maddi nesnelerin yapay bir ürünü niteliğini taşıyacaktır. Bu maddi altyapının yıkılması ya da aksaması halinde, yüklenmiş

bütün akıllar sönüp gidecektir. Siber uzay insan dünyasından bir çıkış yolu değil, onun bir izdüşümüdür.

Temelde transhümanist akım, antik mistiklerin kafasını kurcalayan arıziliği aşma düşünün modern bir çeşitlemesidir. Gnostikler ve Platon'un tilmizleri zaman dışı bir Mutlakta, insan dünyasındaki çirkin çatışmaların olmadığı bir sığınakta erime özlemi içindeydiler. Bu sığınağa ancak bireysellikten sıyrılınca ve kişisel kimlikler ile arzuları silmeye yönelik bir çabayla çilecilik ve tefekkür uğraşına dalınca girilebileceğini anlamışlardı. Antik öncelleri kadar zeki olmayan günümüz transhümanistleri ise kendi seçtikleri şartlarda ölümsüz olabileceklerini sanıyorlar. Dostoyevski'nin 5. Bölüm'de ele alınacak olan karakteri Kirilov gibi, Tanrı olmadığına göre, bizzat birer tanrı olmaları gerektiğine inanıyorlar.

Transhümanizm insanın kendini yüceltmesi yönündeki modern bir projenin güncel bir versiyonudur. Bunu kavrayan az sayıdaki kişilerden biri İsrailli bilim tarihçisi Yuval Noah Harari'dir. İlk baskısı İbranice yayımlanan *Kitsur toldot ha-enoşut* (2011; *Sapiens: İnsan Türünün Kısa Bir Tarihi*) ve *Homo Deus: A Brief History of Tomorrow* (2016; *Homo Deus: Yarının Kısa Bir Tarihi*) kitaplarında, bilimin ilerleyişi sayesinde insanlığın elde ettiği ve gittikçe genişleyen güçlerin bir gün insanın yok oluşuna yol açabileceğini ileri sürer. Biyoloji mühendisliğine ve yapay zekâya başvuran insan soyu bedensel ve zihinsel yetilerini doğal sınırlarının çok ötesine vardıracaktır. Sonunda bizzat Tanrı'ya dönüşecektir. "21. yüzyılda insanlığın sonraki büyük projesi bize ilahi yaratım ve yıkım güçlerini kazandırmak ve *Homo sapiens*'i *Homo Deus* düzeyine çıkarmak olacaktır" diye yazar Harari.[18]

Harari'nin Bernal ile Kurzweil'den farkı, insanların yarattığı yeni Tanrı'nın insanlara kayıtsız olabileceğini kabul etmesidir. O noktada "insanlık tarihinin sona ereceğini ve tamamen yeni bir sürecin başlayacağını" belirtir.[19] Bu da Bernal ile Kurzweil'in ele almayı unuttuğu bir soruyu gündeme getirir. İnsan sonrası bir soy insanlar açısından niçin değer taşısın? Büyük olasılıkla bu transhümanist düşünürler böyle bir canlı türünü barındıran bir evrenin

18 Yuval Noah Harari, *Homo Deus: A Brief History of Tomorrow*, Londra, Harvill Secker, 2016, 46.

19 Agy, 46.

daha iyi bir yer olacağı kanısındadır. Önceki bölümde eserleri üzerinde durulan Henry Sidgwick, etiğin dünyayı "evrenin bakış açısı"nda görme anlamına geldiğini yazar.[20] Ama yönetici bir İlahi Varlık hayal edilmediği sürece, evrenin bir bakış açısı olamaz. Bu durumda insanlar ardıl canlı türüne, ne kadar daha akıllı olursa olsun, yol vermeyi niçin istesinler? Aynı ölçüde geçerli bir soruyla, insanlarca şekillendirilmiş insanüstü bir canlı türü kendi yaratıcılarını niçin umursasın?

Harari bu soruların farkındadır. Ancak sunduğu gelecek tarihi bir kafa karışıklığına dayalıdır. "İnsanlık" kendini Tanrı'ya dönüştürmeyecektir, çünkü ortada "insanlık" diye bir şey yoktur. Aslında gözlemlenebilen tek şey, içinden çıkılmaz düşmanlıkları ve ayrılıklarıyla çeşitli insanlardır. İnsan soyunun önüne "büyük projeler" koyan ve onları tarih boyunca güden kolektif bir aktör olduğu fikri, tektanrıcılıktan devralınmış bir hümanist mittir. Harari insanlığın Tanrı rolünü oynaması ile insanların birer tanrı haline gelmesi arasında gidip gelir. Bunlar çok farklı geleceklerdir ve sadece ikincisinin bir güvenilirliği vardır. Günün birinde ortaya çıkacak olursa, insan sonrası bir dünya insan soyunun kendini yücelttiği bir dünya olmayacaktır. Daha ziyade antik Yunanların hayal ettiği çoktanrıcı kozmos gibi, savaş halindeki bir tanrılar panteonunca yönetilecektir. İnsan sonrası bir geleceğin nasıl olabileceğini bir ölçüde görmek isteyen herkes Homeros'u okumalıdır.

İnsan soyunu ortaya çıkaran evrim süreci gibi, insan sonrası evrim de bir sürükleniş süreci olacaktır. İnsanüstü ya da insan sonrası soy ortaya çıkacak olursa, devletler ve güçlü kurumlar tarafından yaratılacak, daha sonra onları ele geçirebilen her türlü grup (suç kartelleri, terörist şebekeler, dinsel kültler vb.) tarafından yönetilecektir. Zamanla bu yeni canlı türü (önce insan denetçilerin, ardından bizzat onun eliyle) değişime uğrayıp yeniden düzenlenecektir. İçlerinden bazılarının insan yaratıcılarından kurtulmaları çok uzun zaman almayacaktır. Bir tür en azından bir süre üste çıkabilir. Ama bütün diğerlerine üstün bir tanrımsı varlığın ortaya çıkacağına işaret eden hiçbir şey yoktur. İnsan

20 Henry Sidgwick, *Methods of Ethics*, 7. baskı, Indianapolis ve Cambridge, Hackett, 1981, xx.

sonrası tipler onları şekillendirmeye hevesli insan grupları kadar çok olacaktır.

İnsanların yarattığı insan sonrası soy değişim ve evrim sürecinden geçerken, insanlık tarihi elbette sona erebilir. Cevapsız kalan soru transhümanistlerin bu geleceği niçin böylesine çekici bulduklarıdır. Acaba insanlığı bilgi ya da enformasyon gibi insanı aşan değerler için sadece bir mecra olarak görmeleri yüzünden mi? Ama maddi evrenin ötesinde bir Platoncu cennet varsayılmadığı sürece, bu değerlerin nerede bulunacağını bilmek zordur. Doğal dünyanın unsurları olmayan böyle değerler insanlara hükmedecekse, insanlar için değer taşımalıdır.

Transhümanist felsefeler ancak evrimci ilahiyatın versiyonları olarak anlam kazanabilir. Evren insan sonrası bir soyu değerli sayan bakış açısına sahip bir Tanrı'yı barındırmadığına göre, bu gafil ilahiyatçıların kanaatince, böyle bir İlahi Varlık bizzat evrim sürecinde içkin olmak zorundadır. Kurzweil şöyle yazar:

> Evrim daha büyük karmaşıklığa, daha büyük zarafete, daha geniş bilgiye, daha üstün zekâya, daha yüce güzelliğe, daha büyük yaratıcılığa ve sevgi gibi ince niteliklerin daha yüksek düzeylerine doğru yönelir. Her tektanrıcı gelenekte Tanrı'nın aynı şekilde bütün bu nitelikleri hiçbir sınırlama olmaksızın taşıdığı belirtilir: Sonsuz bilgi, sonsuz zekâ, sonsuz güzellik, sonsuz yaratıcılık, sonsuz sevgi vs. Elbette evrimin ivmeli gelişimi bile bu sonsuz düzeye asla varmaz; ama katlanarak kabarırken, kesinlikle bu yönde hızla ilerler. Yani evrim bu Tanrı kavrayışına önlenemez biçimde yönelir, her ne kadar bu ideale pek ulaşamasa da.[21]

Darwin'in doğal seçilim teorisine aykırı bir hayaldir bu. Evrimden herhangi bir tanrı çıkacaksa, bunu ancak bir yapay seçilim süreci, bir başka deyişle insanların onu yaratma kararı sağlayabilir. Ama insan yapımı bir Tanrı evrimle gnostiklerin Demiurgos'u, insanlara davranışında kötücül ya da umursamaz bir varlık gibi olabilir.[22]

---

21 Ray Kurzweil, *The Singularity is Near: When Humans Transcend Biology*, Londra, Penguin Books, 2005, 389.

22 Transhümanist felsefeci Nick Bostrom yapay zekâdaki daha kapsamlı ilerlemelerin getireceği tehlikelerden korkar bir tutum içine girmiştir. Bkz. *Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies*, Oxford, Oxford University Press, 2014.

Neyse ki, böyle bir şey hiç olmayacaktır. Bunun nedeni teknolojilerin işlemeyecek olması değildir. İnsanlar pekâlâ bilimi kullanarak, kendilerini hayal ettikleri şekliyle tanrılara benzer bir şeye dönüştürebilirler. Ama hiçbir Yüce Varlık sahneye çıkmayacaktır. Bunun yerine, her biri daha önce var olmuş insanların bir parodisi niteliğinde birçok farklı tanrı olacaktır.

4

Ateizm, Gnostisizm ve Modern Siyasal Din

Kusursuz bir dünya yönündeki ütopyacı düşler ve tedrici düzelmeye inanç görünüşte zıt olmakla birlikte, Hıristiyan tektanrıcılığındaki aynı kaynaktan beslenirler. İlerleyiş fikri insanın kurtuluşunun tarihte bulunacağına dair Hıristiyan inancının değişime uğramış bir versiyonudur; buna karşılık modern devrimci ve liberal akımlar İsa'nın öğretisine ilham vermiş olan tarihin sonuna duydukları inancı sürdürmektedir. Devrim, reform ve karşı-devrim yanlıları her ne kadar dini geride bıraktıklarını sansalar da, bütün yaptıkları şey onu farkına varamadıkları şekillerde yenilemektir.

En büyük şekillendirici etkenin Hıristiyanlık olmasına karşın, modern siyaset daha eski bir düşünce tarzıyla da şekillenmiştir. Birçok dinde, felsefede ve siyasal harekette güçlü bir akım olan ve önceki bölümlerde Hıristiyanlık ile modern hümanizmin kökleri ele alınırken değinilen gnostisizm, insanların bilgi ışığını koruyarak, karanlık bir dünyadan kurtulabilecekleri inancıdır. Bu kurtuluşun niteliğine ilişkin birçok antik ve modern görüş vardır. (Bir yoruma göre, Kitabı Mukaddes'teki Yaratılış miti bilgi yoluyla kurtuluş yönündeki antik gnostik inancın bir eleştirisi olarak görülebilir.) Ama gnostik dürtü hâlâ aynıdır. 20. yüzyıl bilimcilerinden J. D. Bernal insanın "ruhlaşıp" bizzat "bir ışık huzmesi"ne dönüşmesini dört gözle beklerken, gnostik bir hayali yenilemekteydi. Ray Kurzweil'in insan aklını siber uzaya yükleme düşü aynı gnostik inanışı ifade eder.

Gnostik düşünce tarzlarına birçok kültürde rastlanır; ama modern gnostisizm Batı dünyasına özgü bir olgudur. Bilgi yoluyla kurtuluşa inanç Batı geleneğinin bir parçasıdır. Platon özgürlüğe mağaranın ötesinde bir mistik alana girişle ulaşıldığına inanan biriydi. Platon'un bize tanıttığı gibiyse, Sokrates de iyilik

ile doğruluğun tek ve aynı olduğu kanısındaydı. Ama bu uyumun tarihsel akış içinde gerçekleşeceğini hayal etmek ikisinin aklına asla gelmezdi. Gnostisizmi modern Batı dünyasındaki şekliyle patlamaya hazır bir siyasal güce çevirmek için Hıristiyanlığa ihtiyaç vardır.

Modern siyaseti anlamak için, seküler ve dinsel akımların birbirlerine zıt oldukları fikrini bir tarafa bırakmak gerekir. Toplumda dinin nüfuzunu yok etmeyi amaçlamalarından dolayı, Jakobenlik ve Bolşevizm sekülerleştirici güçlerdi; ama ikisi de vahye dayalı Hıristiyanlığın binyılcı mitlerine uygun mecralardı. Aydınlanma düşünürlerinin (nadiren tutarlı biçimde uygulasalar bile) savundukları eşitlikçi ahlakı horlayarak reddetmesi açısından, Nazizm bir karşı-Aydınlanma akımıydı. Ama Naziler fizyolojiye dayalı bir "insan bilimi" yaratmaya çalışmakla, bir Aydınlanma projesini sürdürdüler. Liberalizm 17. yüzyılda tektanrıcılıktan devralınmış bir evrensel ahlakı uygulama şeklinde ortaya çıktı; ama John Stuart Mill'den itibaren tektanrıcı düşünceyi başka bir kisve altında sürdürmekle birlikte tektanrıcılığın yerine geçmeyi amaçlayan insanlık dini için bir araç haline geldi. İslamcı akımlar dinsel köktenciliğin ifadeleridir; ama onlar da bizatihi kısmen dinle şekillenen Leninizm ve faşizm gibi Batı ideolojileriyle şekillendirilmişlerdir.

Bir seküler çağda yaşadığımız inancı bir yanılsamadır. Birçok Batı ülkesinde Hıristiyan kiliselerin gücünün gerilediği anlamında, gerçeğin bir anlatımı sayılır. Ama seküler düşünce çoğunlukla bastırılmış dinden oluşur. Seküler bir alan fikri İsa'nın tilmizlerine Sezar'ın hakkını Sezar'a vermelerini vaaz etmesiyle ortaya çıktı. Hoşgörü alışkanlığının başlıca kaynağı Avrupa Aydınlanma düşüncesi değil, Yahudi ve Hıristiyan tektanrıcılığıdır. Ama tektanrıcılık modern çağın liberalizm karşıtı akımlarının birçoğuna da ilham verdi. Hıristiyan kurtuluş anlayışlarının ve bilginin kurtarıcı gücüne gnostik bir inancın birbirine karışması, siyaset yoluyla kurtuluş projesine güç kazandırmış durumdadır. Yakın dönemde dinin canlanışıyla birlikte, bir sekülerlik sonrası çağ yaşıyor görünebiliriz. Oysa seküler düşüncenin bastırılmış dinin ötesine geçmemesi nedeniyle, bir seküler çağ asla yaşanmış değildir.

BATI GELENEĞİNDE BİNYILCILIK VE GNOSTİSİZM

Modern devrimci akımlar Ortaçağ binyılcılığının uzantılarıdır. İnsan dünyasının sarsıntılı bir altüst oluşla yeniden şekillendirilebileceği miti yok olmuş değildir. Değişen şey sadece dünyayı dönüştürücü bu ahir zamanın mimarıdır. Eskiden Tanrı olan bu mimar şimdi "insanlık"tır.

Norman Cohn *The Pursuit of the Millennium* (1957; Binyılın Peşinde) adlı çığır açıcı eserinde, binyılcı akımların tanımlayıcı özelliklerini şöyle özetler:

> Binyılcı mezhepler ya da akımlar kurtuluşu her zaman
>
> (a) bir kolektivite olarak inananlarca sahiplenildiği anlamında kolektif,
>
> (b) uhrevi bir cennette değil, bu gezegende gerçekleşeceği anlamında dünyevi,
>
> (c) kısa bir süre sonra ve ansızın geleceği anlamında yakın,
>
> (d) yeni düzenin sırf mevcut durumda bir düzeltmeyi değil, bizzat mükemmelliği getirecek şekilde dünyadaki yaşamı tamamen dönüştüreceği anlamında bütünsel,
>
> (e) doğaüstü etkenlerin aracılığıyla ya da yardımıyla başarılacağı anlamında mucizevi bir şey olarak sunar.[1]

Sonuncusu dışında, bütün bu özellikler modern devrimci akımlarda aynen görülür. 18. yüzyıl sonlarındaki Fransız Jakobenlerden 20. yüzyıldaki Bolşeviklere ve Mao ile Pol Pot'un takipçilerine kadar, devrimcilerin inancı insanların yeni bir dünyayı şekillendirdiği yönündeydi. Antik gnostikler bireysel marifete sahip olanların başka bir varlık alanına çıkarak, maddenin zindanından kurtulabileceğini sanırlardı; daha da fantastik bir hayale kapılan modern gnostikler ise başka bir alanın dünyada kurulabileceğini sanırlar.

Gnostisizmin önde gelen 20. yüzyıl uzmanlarından Eric Voegelin, gnostik düşünce tarzını altı fikir altında özetler. Birincisi, gnostikler dünya durumlarından hoşnutsuzdurlar; ikincisi, hoşnutsuzluklarını dünyanın özünde kusurlu olduğunu ileri sürerek açık-

1 Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages*, gözden geçirilip genişletilmiş baskı, New York ve Oxford, Oxford University Press, 1970, 15.

larlar; üçüncüsü, mevcut düzenden kurtuluşun mümkün olduğuna inanırlar; dördüncüsü, bu düzenin tarihsel bir süreçte dönüştürülmesi gerekeceğini ileri sürerler; beşincisi, bu dönüşümün insan çabasıyla sağlanabileceğine inanırlar; altıncısı, bu değişim için ehil gnostiğin sahip olduğu özel bir bilgi türünü gerekli görürler.[2]

Voegelin'in saptadığı altı özellik gnostisizmin modern türlerinde görülebilir. Ama Voegelin gnostisizmin mevcut düzenin tarihsel bir süreçte değiştirilebileceği inancını her zaman barındırdığını ileri sürerken yanılmaktaydı. Tarihin büyük bölümünde, gnostikler kurtuluşu tarihten bir kaçış olarak görmüşlerdir. Gnostisizmin (aşağı yukarı İsa dönemindeki bazı faal mezheplerde olduğu gibi) kıyamet mitiyle kaynaştığı durumlarda bile gnostikler dünyanın düzelebileceğine değil, ancak sarsıcı bir ahir zaman çatışmasında yıkılacağına inanırlardı. Dünyanın tarihsel bir süreçte dönüştürülebileceği inancı sadece modern gnostisizmde görülür ve Hıristiyanlıktan devralınmıştır.

Gnostik düşüncenin daha doğru bir özeti Alman uzman Hans Jonas'ın eserlerinde bulunabilir. Ona göre, gnostisizm insan ile Tanrı arasında köklü bir kesintiyi varsayar:

> İlahi varlık kesinlikle dünyanın ötesindedir; yaratmadığı gibi yönetmediği ve tam antitezini oluşturduğu evrene yapı itibariyle yabancıdır. Karanlık diyarı kozmos kendine yeterli ve uzak ilahi ışık diyarına zıttır; [...] aşkın Tanrı'nın kendisi bütün yaratıklardan saklanmıştır ve doğaya özgü kavramlarla bilinemez. Onu bilmek doğaüstü esini ve aydınlanmayı gerektirir; o zaman bile olumsuzluk ibareleri dışında bir yolla pek ifade edilemez.

Gnostik kozmoloji karanlık ve paranoyakçadır: "Evren [...] insan yaşamının sahnesi dünyanın en içteki zindanı oluşturduğu geniş bir hapishane gibidir. Etrafında ve yukarısında kozmik küreler eşmerkezli kuşatıcı kabuklar şeklinde dizilmiştir." İnsan ruhu "dünyanın zehriyle uyuşmuş, uykuya dalmış ya da sersemlemiş, kısacası, çevresinden 'bihaber' haldedir." Kurtuluş dünyadan ayrılmak anlamına gelir: "Gnostik uğraşın hedefi 'iç insan'ın dünya bağlarından kurtulması ve doğduğu ışık diyarına dönmesidir. [...]

2 Eric Voegelin, *Science, Politics and Gnosticism*, giriş bölümünü yazan Ellis Sandoz, Washington, Del., ISI Books, 2004, 64-65.

Ruhani bilgiyle donanmış ruh, ölümden sonra yukarıya doğru yolculuk ederek, [...] dünyanın ötesindeki Tanrı'ya ulaşır ve ilahi tözle bütünleşir." Tam kurtuluş ancak ölümden sonra gelir.[3]

İnsan dünyasının daha iyi bir plana göre yeniden yaratılabileceği inancı antik gnostiklerde hiç karşımıza çıkmaz. Voegelin'in gnostisizmi bu fikirle ilişkilendirmede niçin ısrar ettiği açık değildir. Belki de Batı dünyasının modern çağın ucube siyasal dinlerinde masum olduğuna inanmak istedi. Ama gnostisizmin Batı geleneklerine yabancı olduğu pek söylenemez. Hıristiyan binyılcı mitlerle etkileşime giren gnostisizm, modern dünyayı şekillendiren seküler dinleri yarattı.

JAN BOCKELSON'UN MÜNSTER'İ: BİR ERKEN MODERN KOMÜNİST TEOKRASİ

Bertrand Russell Bolşevizmi "sıradan bir siyasal akım"dan ziyade bir din olarak nitelendirirken, daha geniş çaplı bir hakikati yakaladı. Tektanrıcılık mitlerinden bazılarını paylaşmaları nedeniyle, büyük modern siyasal deneyler dinsel mahiyette olmuştur. Bu durum erken modern çağın binyılcı akımları ele alındığında görülebilir.

Cohn incelemesinin sonunda şunu yazar:

> Hedeflerinin ve dayanaklarının sınırsız oluşu, bu tür akımın ayırıcı özelliğidir. Sosyal mücadele sınırlı, özgül hedeflere dönük bir mücadele olarak değil, tarihte bilinen bütün diğer mücadeleler farklı, benzersiz önemde bir olay, dünyanın tamamen dönüşmüş ve arınmış halde çıkacağı bir afet olarak görülür. "Devrimci binyılcılık" dediğimiz yinelenen olgunun ya da tabiri caizse direşken geleneğin özü budur.[4]

Bu binyılcı gelenek ve modern devrimci akımlar arasındaki bağlar erken modern çağın Anabaptist peygamberi Jan Bockelson ele alındığında daha açık hale gelir. Kilisenin otoritesini reddeden radikal bir Hıristiyan isyanıyla ortaya çıkmış Anabaptist akımın Leyden'de-

3 Hans Jonas, *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, Boston, Beacon Press, 1963, 42-45.

4 Cohn, *The Pursuit of the Millennium*, 281.

ki liderlerinden biri olan Bockelson 1534 sonbaharında kendini Alman kenti Münster'in kralı ilan etti. Komünist bir teokrasiyi Haziran 1535'e kadar yönetti; kentin uzun bir kuşatmadan sonra Kilise'ye sadık kuvvetlerin eline geçmesi üzerine, kent meydanında işkenceyle öldürüldü.

Bockelson dini başkalarını aldatmak ve sömürmek amacıyla kullanmadı. Ondan sonra gelen birçok seküler peygamber gibi, vaaz ettiği hayallere kendini kaptırmıştı. Takipçilerinin itikadı da sadece korkuyla aşılanmış değildi. Bunlar sahici bir kıyamet çılgınlığına bir süre kapıldılar. Bockelson'un vardığı 1533 ilkbaharında, Münster zaten bir teokratik-komünist kent-devletiydi. Bockelson'un akıl hocası haline gelen Jan Matthys'in öncülüğünde, Anabaptistler katedrali yağmaladılar ve kütüphanesindeki kitapları yaktılar. Halis Hıristiyanların parayı ortak tuttuklarını belirten Matthys, bütün altın ve gümüş sikkelerin kamu yetkililerine teslim edilmesi emrini verdi. O andan itibaren para sadece erzak satın alma, propaganda malzemelerini dağıtma ve paralı asker tutma gibi amaçlarla kullanılacaktı. İnsanların Kitabı Mukaddes okumalarını dinlerken birlikte yemek yiyecekleri toplu yemek salonları oluşturuldu. Özel evlerde saklanan yiyeceklere el konuldu. Daha sonra özel yaşam da yasaklandı ve kapılar ile pencerelerin gece gündüz sürekli açık tutulması bildirildi. Matthys'in yönetimi 1534'te kenti kuşatmış orduyla çarpışmak üzere, güya ilahi bir emir doğrultusunda Paskalya Pazarı'nda küçük bir mürit topluluğuyla kentten ayrılmasıyla son buldu. Ele geçirilip öldürüldükten sonra, parçalanmış cesedi ve mahrem yerleri kent kapısına çiviyle çakıldı.

Matthys'in ölümünden sonra iktidarı ele geçiren Bockelson komünist kent-devletini yeni bir düzeye taşıdı. İşçiler kentin malı haline geldi; orduya asker yazılmayan zanaatkârlar memur olarak görevlendirildi. Sıkıca denetlenen bir püritenlik döneminden sonra, çokeşliliğin radikal bir biçimi dayatıldı. Belli bir yaşın üzerindeki bütün kadınlar evlenmeye zorlandı. İlave kocalar almayı reddedenler idamla tehdit edildi ve bazı durumlarda buna maruz kaldı. Başta kadınlar olmak herkesin cinsel mal sayıldığı bir tür cinsel komünizm uygulamaya konuldu. Herhangi birinin evlilik haklarını yadsımak idamlık suç haline geldi. 5. Bölüm'de göreceği-

miz üzere, iki yüzyılı aşkın bir süre sonra Marquis de Sade benzer bir cinsel ortak mülkiyet rejimini savunacaktı.

Bockelson kendini kral ilan ettiğinde, sıradan monarşinin ötesine geçen bir rol vardı aklında. Kıyametin Mesih'i olacak ve bütün dünyaya hükmedecekti. Bu, güya ona bir ilahi vahiyle bildirilmişti. Mayıs 1534'te görünüşte dili tutulmuş halde kent sokakları boyunca çıplak koştu. Üç gün sonra Tanrı'nın gösterdiği yolu açıkladı: Kentin eski âdetlerinin yerine yeni bir düzen geçirilecekti. Eylül ayında Bockelson kendini Eski Ahit kehanetlerinde bildirilmiş Mesih, yani Yeni Kudüs'ün kralı ilan etti. Münster vahiy almış bir peygamberce yönetilen bir kentin ötesinde, yeni bir dünyanın başlangıcı olacaktı.

Bockelson kentteki yaşamı tanınmayacak kadar değiştirdi. Sokaklar ile kapılara yeni adlar verildi, Pazar günleri ve yortu günleri kaldırıldı. Lutherciler ve Katolikler ellerindeki paraları, yiyecekleri ve yedek giysileri bırakarak kentten sürüldü. Kalmayı seçenler ise pazar yerinde uzun törenlerle yeniden vaftiz edildi. Bu törenden geçmeye yanaşmayanlar ölüm cezasına çarptırılabilirdi. Bockelson yeni bir takvimi yürürlüğe koymanın yanı sıra yeni doğmuş çocukların adlarını belirlediği bir sistem kurdu. Eski yortu günlerinin yerini toplu şölenler aldı. Pazar yerine kralın halka küçük somunlar dağıtacağı bir taht dikildi.

Bockelson bu şölenleri düzenlerken, kenti terörle yönetti. İzinsiz toplantılar ölüm cezası tehdidiyle yasaklandı. Kentten ayrılmaya ya da başkalarının ayrılmasına yardımcı olmaya kalkışan herkes artık kellesini yitirme riski altındaydı. Terörün bir amacı da devleti kilise ajanlarının fesadından korumaktı. Ama idamlar çok geçmeden bir tür halk tiyatrosuna dönüştü. Gösteriyi yöneten kralın çoğu kez kelleleri bizzat uçurmasından sonra, cesetler dörde ayrılmakta ve parçalar kentin çeşitli noktalarında teşhir edilmekteydi. Bockelson'un öldürüldüğü Haziran 1535'te, bu temaşalar günlük olaylar haline gelmişti.

Bockelson'un ölümünün ardından, radikal Anabaptizm gerilemeye yüz tuttu. Ancak bir Mesihçi önder daha ortaya çıkarak, Vestfalya'da başka bir Yeni Kudüs kurdu. İlk örnekteki gibi, mallar ve kadınlarda komünizm uygulandı; önderin 21 karısı vardı. On yıldan fazla süren bu komün, yozlaşarak bir soyguncu çetesine

dönüştü ve yeni Mesih'in birçok tilmiziyle birlikte yakalanıp idam edilmesine kadar, hırsızlık gelirleriyle geçindi. Anabaptistlerden başka cemaatler türedi ve Mennonitler gibi bazıları günümüze kadar varlıklarını sürdürdü. Ama Hıristiyan müminler arasında kestirmeden cennete ulaşma girişimleri 16. yüzyılın sonuna doğru söndü. Ondan sonra kıyamet mitleri çoğu militan derecede seküler olan apaçık siyasal biçimlerle yeni kisvelere büründü.

JAKOBENLİK: İLK MODERN SİYASAL DİN

Jakobenler Ortaçağ binyılcıları ile 20. yüzyılın devrimci akımları arasında en bariz bağı oluştururlar. Fransa'daki Terör Dönemi ayrıcalıklı sınıflara yönelik bir "aristokrasi kırımı"nın ötesine geçti. Daha sonra Bolşevik Rusya'da olacağı gibi, en yüksek zayiata açık arayla halk uğradı. Kurbanlar arasında, Kral XVI. Louis'nin Ocak 1793'te idam edilmesi üzerine Vendée'de patlak veren ve 1796'da yenilgiye uğrayıncaya kadar süren karşı-devrimci bir halk ayaklanmasının bastırılması sırasında öldürülenler de vardı. Devrimci güçlerin hasat yakma, köyleri yerle bir etme ve topluca suya atıp boğma gibi baskı yöntemlerine başvurdukları bölgedeki nüfusun yaklaşık üçte biri yok oldu. Fransız Devrimi'nin insani bedeli yüz binlerce cana ulaştı. Kamu Güvenliği Komitesi'nin bir üyesi olarak, Paris'te 20.000 civarında devrim düşmanının idam edilmesine önayak olan ve 1794'te bizzat giyotine gönderilen Maximilien Robespierre gibi liderlerin çıktığı Jakobenler, onun Ulusal Meclis'teki bir konuşmasında ifade ettiği "Acımak ihanettir" düsturuna göre hareket ettiler.

Tıpkı Anabaptistler gibi, Jakobenler de kurdukları yeni rejimi karşı-devrimci güçlerin saldırılarından koruma derdindeydi. Eski düzene ait insan izlerini silme girişimleri aynı şekilde bir dinsel tutku derecesindeydi. 19. yüzyıl başlarının Fransız liberallerinden Alexis de Tocqueville'in Fransız Devrimi'ni "bir dinsel devrimle aynı tarzda işleyen ve bir bakıma onun veçhesine bürünen bir siyasal devrim" olarak nitelendirmesi bu gelişmeyi tam saptar nitelikteydi. Ona göre, devrimin bu dünya bakımından işleyişi,

> dinsel devrimlerin öbür dünya bakımından işleyişiyle tam aynıydı; tıpkı dinlerin insanı zaman ve mekândan bağımsız olarak genel düzeyde ele alışındaki gibi, yurttaşı belirli toplumlardan kopuk olarak soyut bir şekilde ele aldı. Sadece Fransız yurttaşlarının belirli haklarını değil, bütün insanların genel siyasal hakları ve ödevlerini ortaya koymaya çalıştı. Bu doğrultuda, Fransa'nın düzeltilmesinden ziyade insan soyunun yenilenişiyle ilgilenir gibi görünmesinden dolayı, o zamana kadar en şiddetli siyasal devrimlerde hiç görülmemiş bir tutkuyu doğurdu. Dolayısıyla çağdaşlarını çok şaşırtan bir dinsel devrim görünümüne bürünebildi, daha doğrusu bizatihi bir tür yeni din haline geldi; bir ibadet biçiminden ve gelecekteki bir yaşamdan yoksun bir din olduğu doğru olsa da, tıpkı İslamcılık gibi, dünyaya askerler, havariler ve şehitler saldı.[5]

Bu sözler 19. ve 20. yüzyıllarda hızlanan siyasetin dine dönüşme sürecine ilişkin derin bir kavrayışı yansıtır. Ancak Tocqueville'in saptamasının aksine, Fransız Devrimi ibadet biçimlerini ve gelecekteki bir yaşam fikrini sahiden edindi. Jakobenlik ilk modern siyasal dini yarattı. Bunun ibadet biçimleri sekülerdi ve gelecekteki yaşam hayali bir dünyevi cennetti.

Jakobenlik varlığı bizzat Jakobenlerce tam anlamıyla kabul edilen bir dindi. Temmuz 1789'daki Bastille baskınından kısa bir süre sonra bir dizi şenlikle yeni bir yurttaş kültünün kurulduğu duyuruldu. Kasım 1793'te, yeni takvime göre yıl 2'de ülke genelinde bir Akıl Yortusu kutlandı. Kiliseler akıl tapınaklarına çevrildi ve Notre Dame Katedrali'nde düzenlenen bir törende (aslının yıkılmasından sonra) yeni dikilmiş bir altara, Fransız bayrağı fularıyla birlikte bol dökümlü Roma tarzı cüppe giydirilmiş bir Akıl Tanrıçası heykeli yerleştirildi. Fransa'nın her yanında Hıristyanlıktan arınma programı uygulamaya konuldu. Kiliseler kapatıldı ve mezarlıklardaki heykeller, haçlar ve kitabeler kaldırıldı. Amaç kilise ile devleti ayırmak değil, Hıristiyanlığı yıkmak ve yerine yeni bir devlet kültünü geçirmekti.

Kurdukları kültün niteliği konusunda Jakobenlerin hepsi aynı görüşte değildi. Bazıları rotayı ateizme çevirdi; onlara göre, bizzat

5 Alexis de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Revolution*, Kitap 1, Bölüm 3, aktaran Carl L. Becker, *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers*, New Haven ve Londra, Yale University Press, 2004, 154-155.

Tanrı fikrinin kökü kazınmalıydı. Bazıları ise Tanrı'nın dünyayı yarattığı ama ona karışmadığı deist itikada yöneldi. Gücünün doruğuna ulaştığı 1794'te Yüce Varlık Kültü'nün kuruluşunu duyuran Robespierre ikinci kesim içindeydi.

Mayıs ayında yeni dinin akideleri resmi bir bildiriyle şöyle ortaya konuldu:

> Fransız halkı Yüce Varlığın mevcudiyetini ve ruhun ölümsüzlüğünü tanır. Yüce Varlığa yaraşır ibadetin insani ödevleri yerine getirmek olduğunu kabul eder. Kötü niyeti ve tiranlığı lanetlemeyi, zayıfları gözetmeyi, mazlumları savunmayı, başkalarına mümkün olan her iyilikte bulunmayı ve kimseye haksızlık etmemeyi bu ödevlerin ilk sırasına koyar. İnsana ilahi gücü ve varlığının onurunu hatırlatmak amacıyla şenlikler düzenlenecektir. Bu şenlikler adlarını devrimimizin şanlı olaylarından, insan için en değerli ve yararlı erdemlerden, doğanın büyük armağanlarından alacaktır.[6]

Bu yurttaş dini daha sonraları Saint-Simon ve Comte tarafından formüle edilen insanlık dininin proto-versiyonuydu. Günümüzde Comte'un insanlık dini seküler hümanizmin katı yönlerinin çerçevesini belirler. Bütün bu modern itikatlarda tektanrıcı düşünce tarzları gnostisizmden alınma unsurlarla karışmıştır. Bu kaynaşmanın en ibret verici örneklerinden biri Bolşevizmdir.

BOLŞEVİZM: BİNYILCI UMUTLAR, GNOSTİK HAYALLER

Bir 16. yüzyıl teokratik kent-devletinden 1917'de başlayan komünizme dönük Sovyet deneyine giden yol uzunmuş gibi görünebilir. Oysa ikisi arasında bazı ilginç yakınlıklar vardır. Lenin'e göre, çarlığın devrilişi sıradan bir altüst oluş değildi; Rus Devrimi yeni bir dünyayı başlatacaktı. Münster'deki Anabaptist teokrasi gibi, Bolşevik rejim de yeni düzen doğuşunu kentlerin, caddelerin ve kamusal yerlerin adlarını değiştirerek ve yeni bir takvim oluşturarak belirginleştirdi. Kiliseler ve sinagoglar, camiler ve mabetler yağmalandı, içlerindeki bütün değerli eşyalar alındı ve binalar

6 Aktaran Becker, *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers*, 157-158.

yıkıldı ya da başka hizmetler için kullanıldı. Savaş komünizmi adı altında işgücünü yönlendirmeye ve malları karneye bağlamaya dayanan, parayı ve piyasa alışverişini ortadan kaldırmayı amaçlayan yeni ekonomik sistem dayatıldı. Lenin'in beklentisi yeni düzenin Rusya'da kurulduktan sonra, bütün dünyaya yayılacağıydı.

Bolşevizm bazıları Rusya'ya özgü bir dizi gelenekten oluşmaktaydı. Ortodoks ilahiyatçı Nikolay Berdyayev, "Rusların dindar-dogmatik ruh yapılarından dolayı her zaman vahye düşkün ya da nihilist"[7] olduklarını belirtir. Bolşevizmin geçmişini Büyük Petro'nun tepeden devrimine ve Üçüncü Roma olması itibariyle çarlığın dünyayı kurtaracağı yolundaki Rus efsanesine kadar götürür. İleride görüleceği üzere, Bolşevizm Rus Ortodoksluğundan etkilenmiş bir gnostisizm damarını da barındırmaktaydı. Öte yandan Bolşevikler toplumu geçmişten koparmak için sistemli teröre başvuran Jakoben yurttaş dinine dayalı bir Avrupa geleneğini sürdürdüler. Bolşevizm geçmişi Ortaçağ binyılcılığına inen bir soyağacına mensuptu.

Aksi yöndeki birçok sava karşın, teröre sistemli biçimde başvurma Stalin'le değil, Lenin'le başladı; Stalin'in yaptığı şey Lenin'in yöntemlerini daha geniş çapta uygulamaktı. Lenin Ağustos 1918'deki "Asma Genelgesi"nde Bolşeviklerin tahıl ürünlerine el konulmasına direnen köylüleri "insanların görüp titremeleri" için herkesin önünde asmalarını istedi.[8] Taşradaki sovyetlere gönderilen emirler arasında, Kızılordu askerlerini görevlerinden alıkoyan fahişeleri "kurşuna dizme ya da sürme" talimatı vardı. 1919'da Moskova'nın bütün izcileri kurşuna dizildi ve 1920'de çim tenisi kulübünün bütün üyeleri öldürüldü. Yeni rejime düşmanca tavır takınmaları beklenen tanınmış simalar ülkeden sürüldü. Yüzlerce felsefeci, dilbilimci, ilahiyatçı, yazar ve balerin 1922'de Lenin'in kiraladığı iki Alman vapuruyla ülke dışına çıkarıldı; bunu trenlerle gönderilen kafileler izledi.[9] Ülkeden ayrılmaya yanaşmayanların güvenliği garantide değildi.

---

7 Nikolay Berdyayev, *The Origin of Russian Communism*, Londra, Geoffrey Bles, 1937, 9.

8 Robert Service, *Lenin: A Biography*, Londra, Macmillan, 2000, 365.

9 Lesley Chamberlain, *The Philosophy Steamer: Lenin and the Exile of the Intelligentsia*, Londra, Atlantic Books, 2006.

Lenin teröre geniş çapta başvurdu. 1920-1921'de Kronstadt'taki işçi başkaldırısını ve Tambov'daki bir köylü ayaklanmasını izleyen sindirme sırasında on binlerce kişi idam edildi.[10] Avangart akmeist şiir akımının kurucularından ve ünlü şair Anna Ahmatova'nın kocası Nikolay Gumilev, güya bir monarşist komployа karıştığı gerekçesiyle Sovyet gizli polisi Çeka tarafından tutuklandı ve Ağustos 1921'de diğer 60 komplocuyla beraber bir ormanda kurşuna dizildi. Tambov ayaklanması köyleri baştan aşağı yıkmayı, sakinlerini sürmeyi ve sığınılan ormanları temizlemek için zehirli gaz kullanmayı kapsayan yöntemlerle bastırıldı. Yakalanan köylüler cinsel organları kesme, kazığa oturtma, dondurma, haşlama ve (Fransız Terörü'nde olduğu gibi) topluca boğma gibi yöntemlerle yargısız infaz edildi.

Bolşevik sindirme harekâtının çapı ve sertliği çoğu kez o dönemde kızışan iç savaşa bağlanır. Beyaz ordularının esir alınan Kızılordu askerlerinin, 300.000 dolayında Ukrayna ve Byelorus Yahudisinin öldürülmesini de kapsamak üzere toplu katliamlara giriştikleri doğrudur. Ama Lenin'in terörü iç savaşın çok ötesine uzanan bir hedefe, yeni rejimi ayakta tutmanın yanı sıra Rusya'yı geçmişin insan kalıntılarından temizlemeye yönelikti. Sovyet devletinin kurucu metinlerinin birinde bu hedef açıkça belirtilmişti.

Sovyetler Birliği'nde Ocak 1918'de yürürlüğe giren Emekçi ve Sömürülen Halkın Haklar Bildirgesi'nde "eski düzenin insanları" olarak nitelendirilen kesimler yurttaşlık haklarından yoksun bırakıldı. Bunlar arasında çarlık polis örgütü ve ordusu görevlileri, rantla geçinen sınıf düşmanları, her dindeki ruhban kesim ve ekonomik bakımdan bunların birine bağımlı kişiler vardı. Birçok kişinin başlıca geçim kaynağı karne sisteminin dışında tutulan, malvarlıkları müsadereye maruz kalan ve kamu görevlerine başvurmaları yasaklanan bu kesimler toplumdan dışlandı. Söz konusu tedbirler sadece ilgili kişilere değil, aynı zamanda ailelerine yönelikti. "Tortu unsurlar" olarak damgalananların birçoğu açlıktan öldü. Birçok kişi de Gulag toplama kamplarına gönderildi. 1920'ye varıldığında Çeka'nın yönettiği yirmiyi aşkın kampta birçok "eski düzen mensubu" aşırı çalışma, dayak ya da soğuk yüzünden can verdi. Fransız Terörü'nde olduğu gibi, devrim zayiatı çoğunlukla

10 Donald Rayfield, *Stalin and his Hangmen*, Londra, Penguin Books, 2005, 82.

sıradan insanlardı. Kamplarda tutulanların büyük bölümü eski yönetici ya da orta sınıflardan değildi. O dönemde derlenen resmi istatistiklere göre, yüzde 80'e varan kesim okuryazar olmayan ya da çok az eğitimli kişilerdi. Bolşevik terörünün kurbanları büyük ölçüde köylüler ya da sanayi işçileriydi.[11]

Lenin'e göre devrimin insan bedeli yeni bir dünyaya giden yoldaki geçici bir olaydı. Anlaşıldığı kadarıyla ölümüne kadar koruduğu bu inancını, iktidar mücadelesi sırasında alelacele aralıklarla yazılmış broşürlerde açıkladığı şekliyle Marx'ın tarih yorumuna ilişkin kendi versiyonuna dayandırdı. Ama bazıları şüphe götürmez biçimde gnostik olan başka düşünce akımları da Bolşevizme girdi.

Lenin'in naaşının halka açık bir mozolede sergilenmek üzere mumyalandığı gayet iyi bilinmektedir. Daha az bilinen husus ise Lenin'in mezarının kendilerine "tanrı-yaratıcılar" adını veren bir Bolşevik grubun eseri olduğudur. Bu grupta yazar Maksim Gorki, Marx'ın yanı sıra Nietzsche'nin tilmizi olan ve aydınlanma komiseri sıfatıyla Sovyet rejiminin ilk yıllarında eğitimi denetleyen ve sanat ürünlerini sansür eden Anatoli Lunaçarski ile ilk Sovyet ticaret bakanı Leonid Krasin vardı.

Bu tanrı-yaratıcılar bilimde ilerlemenin sürmesiyle, gelecekte bir gün Lenin'in sahiden diriltilebileceği kanısındaydılar. Bu insanlar, bilimin; ölümsüzlüğü kusursuz bir insan vücudunda bedensel diriliş olarak anlayan Ortodoks Hıristiyanlığının vaat ettiği ölümden bağışıklığı sağlayabileceğine inanan din düşünürü Nikolay Fedorov'dan (1829-1903) etkilenmişlerdi. Ölümlülüğün üstesinden gelmek için insanoğlu doğal dünyayı denetim altına almalı ve sonunda gezegenden ayrılıp başka dünyalara gitmeliydi. (Fyodorov'un bu fikri ta günümüze kadarki Rus uzay araştırmalarını etkilemiş durumdadır). Silikon Vadisi hayalperestlerinden çok önce, Rus tanrı-yaratıcılar ölümden kurtuluşa dönük bir teknoloji projesini ortaya attılar.

Lenin'in 21 Ocak 1924'teki ölümünden üç yıl önce, Krasin devrimci bir arkadaşının cenaze töreninde konuşurken, Fyodorov'un felsefesinin Bolşevik bir versiyonunu açıkladı. Ona göre, gelecekte

11 Bkz. George Leggett, *The Cheka: Lenin's Political Police*, Oxford, Oxford University Press, 1971, 178.

devrimci liderlerin temelli ölmesi şart değildi:

> Bir gün bilimin her şeye gücü yeten konuma kavuştuğunda, ölü bir organizmayı yeniden yaratabileceğine eminim. Bir kişinin yaşamındaki unsurları kullanma yoluyla maddeten yeniden yaratılabileceği günün geleceğine eminim. Şuna da eminim ki, o gün geldiğinde, gücünü ve kapasitesini şu anda hayal edemediğimiz bilim ve teknolojiyi bütün kudretiyle kullanan insanoğlu kurtuluşa erdiğinde, büyük tarihsel şahsiyetler diriltilebilecek – o büyük şahsiyetler arasında yoldaşımızın da olacağına eminim.[12]

Sovyet liderinin halka açık bir mozolede ölümsüzleştirilmesini öneren de Krasin'di. Bu amaçla bir soğutma sistemini kullanarak, Lenin'in cesedini dondurmaya çalıştı. Sistem işe yaramadı ve Lenin'in naaşı çürüme belirtileri göstermeye başladı. Bunun üzerine (Bolşeviklerin en ileri teknolojinin beşiği olarak gördüğü) Almanya'dan başka bir soğutucu sipariş edildi; ama o da kokuşma sürecini durdurmayı başaramadı. Dondurucu asıltı yönündeki bu ilk girişimlerin başarısızlığa uğradığı anlaşılınca, Lenin'in cesedi nihayet mumyalandı.

Lenin'in ilk başta ahşaptan yapılan mezarı Ağustos 1924'te halka açıldı. Küp biçimli yapı, konstrüktivist akımın Lubyanka hapishanesini de yeniden düzenlemiş bir mensubu olan mimar A. V. Şçusev tarafından tasarlandı. Lenin'in cenaze törenini düzenlemek için oluşturulmuş kurulun bir toplantısında, Şçusev küp biçimli mezarın ölü lideri nasıl ölümsüzleştireceğini şöyle açıkladı: "Vladimir İlyiç ebedidir. [...] Anısını nasıl yaşatacağız? Mimaride küp ebedidir. [...] Vladimir Lenin için bir anıt olarak dikeceğimiz mozole de bir küpten türesin."

Şçusev'in kübist tasarımının ilham kaynağı suprematist sanat akımının kurucusu Kazimir Maleviç'ti. Soyut geometrik formların daha yüce bir gerçekliğin belirtileri olduğuna inanan Maleviç, Lenin'in mozolesinin küp biçimli yapısını ölüm ötesindeki bir alanın timsali olarak gördü. "Lenin'in ölümünün ölüm olmadığı, onun sağ ve ebedi olduğu yönündeki bakış açısı biçimini küpten

12 Tanrı-yaratıcılar için bkz. John Gray, *The Immortalization Commission: Science and the Strange Quest to Cheat Death*, Londra, Penguin Books, 2012; Krasin'in konuşması s. 161.

alan yeni bir nesnede simgeleşmektedir" diye yazdı. Lenin'in takipçilerinin kaldıkları evlerin, resmi dairelerin, fabrikaların ve çiftliklerin köşelerine birer küp yerleştirmelerini önerdi. Komünist Parti öneriyi benimseyerek, küplerin imal edilip dağıtılması talimatını verdi. Küplerin yer aldığı "Lenin köşeleri"ne bir süre ülkenin her yanında rastlamak mümkündü.

Lenin'in ebedi istirahatgâhı 1930 sonbaharında tamamlanan kırmızı granit mozoledeki bir cam kasa oldu. Nazi kuvvetlerinin Moskova'ya doğru ilerlediği Temmuz 1941'de, Lenin'in naaşı kent sakinlerinden önce başka yere taşındı. Savaştan sonra mozoleye geri getirildi. Komünist Parti'nin yeni resmi evraklar düzenlemeye karar verdiği 1973'te, yeniden çıkarılan ilk parti kartı Lenin'inki oldu. Sovyet devletinin çökmesine kadar, üstündeki giysiler bir KGB terzi ekibince dikilen yeni takımlarla düzenli olarak değiştirildi.[13]

Lenin'in cesedine gösterilen itina, şahsen insan yaşamına karşı sergilediği kayıtsızlıkla tezat içindeydi. Onun önderliğinde Bolşevikler Rusya tarihinde daha önce görülmemiş bir tür toplu katliam uyguladılar. İnsan öldürmeleri sadece çok sayıdaki düşmanlarını alt etmek için değil, yeni bir insanlığı oluşturmak içindi. Bunu yaparken Jakobenlerin yanı sıra, onlardan önceki Bockelson gibi binyılcıların izlediği bir yolu tuttular. Leyden Mesihi Yeni Kudüs'ü kurarken birçok insan öldürmeyi hiç umursamamıştı; onlar kefaretin ötesinde lanete mahkûmdu. Lenin'in böyle inançları yoktu. Ama eğreti Bolşevizm dininde öngörülen yeni bir dünyayı yaratma uğruna sistematik biçimde ve muazzam bir ölçekte can almaya fazlasıyla teşneydi.

BOCKELSON, HİTLER VE NAZİLER

Friedrich Reck-Malleczewen, adı hemen çıkarılacak biri değildir. Günümüzde onu tanıyan az sayıdaki kişinin gözünde, Ekim 1944'te malikânesinde tutuklanan ve birkaç ay sonra Dachau toplama kampında ölen aristokrat bir Prusya subayı ve Hitler ile Nazizmi şiddetle kınadığı *Tagebuch eines Verzweifelten*'in (Çaresiz Bir Adamın Güncesi) yazarıdır. Ama Anabaptist Münster'i incelediği *Bockel-*

13 Agy, 169.

son: Geschichte eines Massenwahns (Bockelson: Bir Toplu Çılgınlık Hikâyesi) adlı daha az bilinen bir eseri de vardır. Güncesinin 11 Ağustos 1936 tarihli girişinde şunu yazar:

> Bir süredir 16. yüzyılda Anabaptist heretiklerin kurduğu Münster kent-devletini konu alan kitabım üzerine çalışıyorum. O dönemde yaşayanların "Siyon Krallığı"na ilişkin anlatımlarını okuduğumda sarsılıyorum. Bu olay en gülünç ayrıntılara varıncaya kadar, her açıdan şu anda çektiklerimizin bir habercisiydi. [...] Bizim durumumuzda olduğu gibi, tabiri caizse süfli bataktan çıkma piç bir ezik, büyük peygamber haline geldi; karşısındaki muhalefet düpedüz dağılırken, geri kalan dünya olup bitenleri şaşkınlık ve kavrayışsızlık içinde seyretti. [...] Bizde olduğu gibi, kitleler uyuşturuldu; sokaktaki adamı bir an durup düşünmekten alıkoyacak halk şenliklerine, yararsız yapılara, akla gelebilecek her şeye başvuruldu...
>
> Münster propaganda şefi Dusentschnur'un tıpkı Goebbels gibi topallaması tarihin hazırlamak için dört yüzyılı harcadığı bir şakadır. [...] Paralelliği tamamlamak için birkaç şeyin daha olmasına gerek var. 1534'ün kuşatma altındaki Münster'inde insanlar kendi dışkılarını yutma, kendi çocuklarını yeme durumuna düştüler. Hitler ve dalkavukları Bockelson'la aynı kaçınılmaz akıbetle karşı karşıya kaldığında, bu bizim başımıza da gelebilir...[14]

Günce, yazarının Hitler'e ve Nazi rejimine yönelik nefret ve kibrini gösterir. Kilisenin modern dünyaya karşı en sağlam kaleyi sunduğuna inandığı için, 1933'te Katolikliğe dönmüş, kendinden menkul bir soylu olan Reck-Malleczewen'e göre, Nazizm "kitle insanı"nın Fransız Devrimi'yle başlayan bir başkaldırısının timsaliydi. Ekim 1944'te şunu yazdı: "1789'dan beri yayılan çılgınlığın alevleri Avrupa'yı kül edecek; yangının böylesine yıkıcı olabilmesinin sebebi genel bir Avrupa aydınlığına özgü daha hafif alevin, bu dünyada Tanrı'yı arayanlara özgü alevin sönmüş ol-

14 Friedrich Percyval Reck-Malleczewen, *Diary of a Man in Despair*, çeviren Paul Rubens, giriş bölümünü yazan Norman Stone, Londra, Duckworth, 2000, 30-32. Reck-Malleczewen'in Bockelson üzerine araştırması İngilizcede *A History of the Munster Anabaptists: Inner Emigration and the Third Reich. A Critical Edition of Friedrich Reck-Malleczewen's Bockelson: A Tale of Mass Insanity* (ed. ve çev. George B. von der Lippe ve Victoria M. Reck-Malleczewen, New York, Palgrave Macmillan, 2008) adıyla yayımlanmıştır.

masıdır. [...] Bu gezegene çok erken geldim. Böyle bir çılgınlığı atlatamayacağım."[15]

Bu önseziler sağlamdı. Güncesinin sayfalarını malikânesinin korusunda sürekli değiştirdiği zulalara gömmek gibi tedbirler almasına karşın, Reck-Malleczewen SS tarafından iki defa tutuklandı. Kendine biçtiği modern dünyanın düşmanı rolü, birçoğu kendini enikonu modern sayan Nazilerin gözünde sevimsizleşmesine yol açtı. İlk tutuklamadan sonra serbest bırakılırken, ikincisinde Dachau'ya gönderildi. Ne zaman ve nasıl öldüğü meçhuldür. Hastalıktan can vermiş ya da ensesinden vurulmuş olabilir. Hangi şekilde olursa olsun, akıbetine ilişkin önsezisi 1945'in ilk aylarında gerçekleşti.

Reck-Malleczewen 16. yüzyılın teokratik diktatörü ile Nazi lideri arasında birçok ortak özellik gördü; suratlarının bile birbirine benzediğini birden fazla kez yazdı. Daha derin yakınlık iki adamın temsil ettiği geleceğe dönük umutlardaydı. Her ikisi de cazibesini özgül reformlar ve hatta yeni türden bir sosyal düzen yönünde vaatlere değil, dünyanın sonuna dair bir hayale borçluydu. Yeni bir dünya ancak bir felaketin sonucunda ortaya çıkabileceğine göre, geniş çapta yıkım üstlendikleri misyonun ayrılmaz bir parçasıydı. Bockelson ve Hitler arasındaki hısımlığa işaret eden tek kişi Reck-Malleczewen değildi. Güncesinde Nazi yıllarını anlatan Victor Klemperer'in eşi Eva Klemperer de aynı karşılaştırmayı yapmıştı.[16]

Naziler elde ettikleri halk desteği düzeyine 1914-1918 yıkımı, kitlesel işsizlik, aşırı enflasyon, Versailles Barış Antlaşması'nın yol açtığı ulusal aşağılanma duygusu ve Almanya'nın mevcut siyasal elitlerinin iç çekişmeleri olmadan ulaşamazlardı. Ama ne kadar aşırı olursa olsun, Nazizm "sıradan bir siyasal akım" değildi. Farklı yollarla olsa bile tıpkı Bolşevizm gibi eski tarz vahiy dinini yeni bir siyaset türüne kanalize etti.

Nazi rejimine verilen "Üçüncü Reich" adı Ortaçağ kıyamet mitinden gelir. 12. yüzyılın Hıristiyan ilahiyatçılarından Gioacchino da Fiore, tarihi kusursuz bir toplumla son bulacak üç çağa ayırmıştı. Reform hareketi sırasında Anabaptistlerce benimsenen Üçüncü

15 Reck-Malleczewen, *Diary of a Man in Despair*, 229.

16 Bkz. Michael Burleigh, *The Third Reich: A New History*, Londra, Pan Books, 2000, 4-5.

Reich fikri, iki dünya savaşı arası dönemin "devrimci muhafazakâr" düşünürü Moeller van den Bruck'un eserleriyle tekrar su yüzüne çıktı. Bin yıl sürecek yeni bir Alman düzeni özlemini işlediği *Das Dritte Reich* (1932; Üçüncü İmparatorluk) kitabı milyonlarca nüsha satıldı.

Nazizm bu binyılcı akımların yanı sıra "bilimsel ırkçılığa" uygun bir araçtı. Bu ideolojinin Fransız Aydınlanma düşüncesinde ortaya çıkışına önceki bölümde değinirken, Ernst Haeckel'in eserlerindeki gelişim sürecini 2. Bölüm'de ele almıştım. Alman düşüncesinde Holokost'la uç noktaya varan soykırım politikalarının uzun bir geçmişi vardır. Hitler'in doğuya yayılma politikalarını meşrulaştırmak üzere başvurulan Almanya'nın "yaşam alanı"na ihtiyaç duyduğu inancı, eğreti Darwinci fikirlerle buna destek veren Alman etnograf Friedrich Ratzel (1844-1904) tarafından popülerleştirildi. Almanya'nın Afrika içlerine yayıldığı sırada, "ırk bilimi"ne bu sefer imha politikalarını meşrulaştırmak üzere tekrar başvuruldu.

Güneybatı Afrika'nın (şimdi Namibya) yerli Herero ve Nama kabilelerinin 1904-1907 arasında neredeyse imha edilişi Reichstag'ta açıkça tartışıldı ve ırk hiyerarşisine ilişkin bilimsel teoriler çerçevesinde haklı bulundu. Bu kabileler ayaklanınca, kırımdan geçirildi. Kaçmaya çalışanlar da fırsat bulunur bulunmaz öldürüldü; zorlu yolculuğu sağ salim tamamlayarak İngiliz toprağı Bechuanaland'a sığınanlardan bazıları bile bu akıbetten kurtulamadı. Oluşturulan toplama kamplarında tutulanların çoğu hastalık ve aşırı çalışma yüzünden öldü. Kamplar aynı zamanda tıbbi deney alanlarıydı; tutuklulara vücuttaki tepkilerini incelemek üzere arsenik şırınga edilmesi de buna dahildi. Kalıntıların incelenmek üzere Alman üniversitelerine gönderilebilmesi için, ölen ya da infaz edilen tutukluların kafatasları Herero kadınlarına zorla haşlatılıp temizletildi.

Gizli tutulmak şöyle dursun, bu sevkiyatlar övgüyle karşılandı. Kafataslarının nasıl paketlendiğini gösteren renkli bir kartpostal Almanya'da birkaç yıl dolaşımda kaldı. Bu deneylere katılan bir dizi önde gelen doktor ders vermek üzere Afrika'dan Almanya'ya dönünce, Nazi döneminde uygulanacak teorileri ve yöntemleri aktardılar. Kafatasları üzerindeki çalışmalara nezaret eden Dr. Eugen Fischer, ikizler üzerindeki araştırmalara öncülük eden ve

öğrencileri arasında Josef Mengele'nin de bulunduğu antisemitik bir doktorun hocasıydı.[17]

Naziler kıyamet mitini ırkçı sahte bilimle birleştirirken, Alman düşünce ve kültüründeki en kötü unsurlardan bazılarını bir araya getirdiler. Nazizmin Almanlara özgü bir olgu olduğunu saptamak önemlidir. "Revizyonist" tarihçiler Yahudilere yönelik Nazi soykırımında Sovyet cürümlerinin "taklit" edildiğini ileri sürmüşlerdir.[18] Bu temel bir yanılgıdır. Gerek Nazi Almanyası gerekse Sovyetler Birliği insanlığın bazı kesimlerini öldürmeyi de kapsayan yöntemlerle yeni bir dünya oluşturma amacındaydı. Ama Sovyetler Birliği'nde olduğu gibi, bir terör kampanyası çerçevesinde öldürülmek ile Nazilerin ve Avrupa ülkelerinin yanı sıra, Alman işgaline giren Sovyet Rusya'daki işbirlikçilerinin Yahudilere karşı izlediği politikayla, bir imha kampanyasında kesin ölüm için seçilmek arasında can alıcı bir farklılık vardır. Basit sayısal karşılaştırmalar bu ayrımı gözden kaçırır. Doruğa ulaştıkları dönemde, Sovyet kamplarına Nazi Almanyası'ndaki kamplara kıyasla nüfusun daha büyük bir kısmı kapatılmış ve tutuklulardan birçoğu can vermiş olabilir. Ne var ki, girildiğinde sağ kalmak ne kadar zor olursa olsun, Sovyet kamplarının amacı tutukluları varışlarını izleyen birkaç gün ya da saat içinde öldürmek değildi. Nazilerin uyguladığı Holokost hâlâ kıyaslanamaz bir suçtur.

Nazi elit tabakasındaki bazıları sistematik imhayı uygulamaya yatkın olmalarıyla gurur duymuş olabilirler. Yahudi ve Hıristiyan değerlerini reddetmede daha ileriye gitmiş olmakla övünürken, bunun Bolşeviklerden daha sahici devrimci olduklarını gösterdiğine inanıyorlardı. Sovyet denetimindeki Komünist Enternasyonal'in (Komintern) örtük bir ajanı olarak Avrupa'yı dolaşırken birçok Nazi ideoloğuyla konuşan Arthur Koestler, *Arrival and Departure*

17 Herero ve Nama kabilelerine yönelik Alman politikaları ile Holokost arasındaki bağlara ilişkin aydınlatıcı bir sunum için bkz. Edwin Black, "In Germany's Extermination Programme for Black Africans, a Template for the Holocaust", *The Times of Israel*, 5 Mayıs 2016.

18 Burada esas olarak Nazizmin özgül Alman köklerini sistematik biçimde gizleyen, Holokost'un benzersizliğini inkâr eden ve bazılarının komünist hareketlere katılmasıyla, Yahudilerin kendilerini hedef haline getirdikleri yolundaki Nazi retoriğini tekrarlayan Alman tarihçi Ernst Nolte'yi kaynak almaktayım. Bkz. Ernst Nolte, *Three Faces of Fascism*, Londra, Weidenfeld & Nicolson, 1965.

(1943; Varış ve Ayrılış) romanında, karakterlerinden birine şu Nazi amentüsünü söyletir:

> Yaptığımız işin gerçek bir devrim ve sonuçları bakımından Bastille ya da Petrograd'daki Kışlık Saray baskınından daha enternasyonalist olduğunu kavramıyor musun? [...] Hayal gücünün ötesinde görkemli ve devasa bir şeye girişmiş bulunuyoruz. İnsan için imkânsızlıklar yok artık. İlk kez ırkın biyolojik yapısına saldırmaktayız. *Homo sapiens*'in yeni bir türünü yetiştirmekteyiz. Kötü kalıtım özelliklerini ayıklamaktayız. Avrupa'daki Çingeneleri imha ya da hadım etme işini fiilen bitirmiş durumdayız; Yahudilerin tasfiyesi bir ya da iki yıl içinde tamamlanmış olacak. [...] Devrimimizde derialtı şırıngayı, neşteri ve kısırlaştırma aygıtını ilk kullanan biziz.[19]

Gerçek hayatta Koestler'in kurmaca Nazi ideoloğunun birçok dengi vardı. Yahudi ve Hıristiyan tektanrıcılığını reddetmekle liberal değerleri de reddettikleri konusunda hepsinin kafası berraktı. Bu açıdan hakikate modern liberalizmin tanrıcı köklerini kabul etmeye yanaşmayan günümüz seküler hümanistlerinden daha yakındılar.

EVANJELİK LİBERALİZM

Modern liberalizmin ne zaman ortaya çıktığını kesin biçimde belirlemek mümkün değildir. Her zaman birçok liberalizm olmuştur ve kendinden menkul liberallerin aynı gelenek içinde yer alan başkalarına bu sıfatı layık görmemeleri normaldir. Her itikat gibi, liberalizm de küçük farklılıklardan gelen narsisistikçe ayrımlara yatkındır. Ancak John Locke (1632-1704) modern liberal düşünce için geniş çapta kabul gören bir başlangıç noktası sunar. Locke'un düşünceleri her noktada Hıristiyanlığa borçludur ve liberalizminin köken itibariyle doğrudan tektanrıcılıktan geldiği açıktır.

Locke'a göre, insanlar Tanrı tarafından hayatta izlenecek yolu belirleme yetisiyle yaratıldıkları için özgürdürler. İnsan hakları

19 Arthur Koestler, *Arrival and Departure*, Londra, Jonathan Cape, 1943, 42-44. Nazi modernizmi için bkz. Gray, *Al Qaeda and What It Means to be Modern*, Londra, Faber & Faber, 2003 ve 2007, 11-16.

müstakil ahlaki olgular değildir; Tanrı'ya karşı insan ödevlerine dayalıdır. Pratikte bütün insanlar bu haklarla korunmaz. Locke Yerli Amerika halklarının yabani bir halde bıraktıkları kendi arazileri üzerinde bir hakka sahip olmadıkları kanısındaydı. Sözlerini tutmaları için bir sebep olmadığı inancıyla, ateistleri hoşgörünün dışında tutmaktaydı. Ama tutarlı biçimde uygulansın ya da uygulanmasın, Locke'un liberal değerleri tektanrıcı öncüllere dayalıydı.

Aynı şey Kant için doğruydu. O da evrensel bir ahlak yasasının akla dayandırılabileceği kanısındaydı. İnsanlar hangi ahlaki yargıları evrensel düzeyde uygulamaya hazır olduklarını sorarak, herkes için geçerli ilkeleri ortaya koyacaklardı. Ama bu yöntemi izleyen herkesin aynı ilkelere varacağı inancı gözleme dayalı değildir. (Nitekim hepsi aynı ilkelere varmaz.) Kant'ın daha kuşkucu tilmizi Schopenhauer'in işaret ettiği üzere, insan ancak bir ilahi yasa koyucuya inandığında, ahlakı evrensel yasalar çerçevesinde düşünür.

Modern liberalizm ise evrensel bir ahlak yasasını tanrıcı olmayan temellere dayandırmaya çalışır. John Stuart Mill insanın ilerleyen bir canlı türü olduğunu ileri sürerek bunu denedi. Ama insanın böyle bir canlı olması bile liberal değerlere uygun bir geleceği güvenceye alamaz; çünkü özgürlük insan ilerleyişinin ancak bazı aşamalarında yararlı olabilir. Sorgulama özgürlüğünün yararlı olması ancak bilgi düzeyi etik ile siyasetin bilimsel disiplinlere dönüşeceği bir noktaya varmadığı sürece mümkündür. Auguste Comte'un kanaatince o noktaya ulaşıldığında, özgürlük gereksiz hale gelecekti.

Bu olasılık karşısında dehşete düşen Mill, hayat arkadaşı Harriet Taylor'a Comte'un tasarımının "özgürlüğü yok etme"ye denk olduğunu yazdı ve otobiyografisinde Comte'un düşünce sistemini "şimdiye kadar insan beyninden çıkmış en eksiksiz fikri ve dünyevi despotizm" olarak nitelendirdi. Çarpıcı ama şimdilerde çok az okunan *Auguste Comte and Positivism* (1865; Auguste Comte ve Pozitivizm) adlı denemesinde, Comte'un "birlik" ve "sistemleştirme" talebini aşırı bularak, düşünce tarzındaki liberallikten uzak eğilimleri kınadı:

> Mösyö Comte'un sonraki yazılarında en sıkıca dayattığı doktrinlerden biri, pozitivizmin kuruluşuyla son bulan insanlık ön

> evrimi sırasında her türden gücümüzün özgür gelişiminin asıl önemli mesele olduğu, ama ondan sonra başta gelen ihtiyacın onları düzenlemek olduğudur. Eskiden asıl tehlike özgürlüğün yetersizliğiyken, bundan sonra kötüye kullanılışıdır. Yeri gelmişken, bu doktrinle hepten hemfikir olmadığımızı belirtelim.[20]

Bu sert eleştirilerin ateşli havası Comte'un bir şekilde Mill'in düşünce tarzındaki gerginlikleri açığa çıkardığını gösterir. *On Liberty* denemesinde açık seçik belirttiği üzere Mill özgürlüğün sadece "melekeleri olgunlaşmış insanlar" için geçerli olduğu kanısındaydı; çocukların yanı sıra "toplumun geri durumları"nı dışta bırakan bir kategoriydi bu. Britanya'nın ve diğer Avrupa devletlerinin uyguladığı türdeki sömürgeci yönetimin aslında insanın ilerleyişi davasına hizmet ettiği konusunda, döneminin diğer liberalleri gibi Mill'in de hiç kuşkusu yoktu. Peki, insan gelişiminin geri durumlarında özgürlüğün geçerliliği yoksa, ileri toplumlarda niçin kalıcı bir yeri olsundu? Hedef en büyük mutluluğa doğru ilerleyişse, mutluluğa varmayı sağlayan en etkili araçlara dair bilginin artmasıyla birlikte, özgürlüğün değeri azalacaktı. Ortaya çıkan sonuç Comte'un beğendiği türde, yani liberallikten uzak bir toplum olacaktı; uzmanların iktidarı elde tuttuğu ve sürekli ilerleyiş uğruna düşünce ve yaşam tarzı özgürlüklerinin kısıtlandığı bu durum ise Mill'in nefret ettiği bir şeydi.

Fransız bilgin gnostik bir düşünce tarzına uygun olarak, yeni bir "insan bilimi"nin etik ve siyasetin kalıcı ikilemlerini çözmeyi sağlayacağı kanısındaydı. Tarihin insanı kurtuluşa götürecek bir süreç olduğu yönündeki tektanrıcı inancı özümsemiş biri olarak, insanlığın bu hedefe doğru ilerlediğine emindi. Gnostik ve Hıristiyan mitlerinin bir karışımı Comte'un insanlık dinini şekillendirdiği gibi günümüzün liberal zihniyetini de şekillendiriyor.

Tanrıcılıktan vazgeçen liberal düşünürler tarihin son noktasını kendi değerlerinin oluşturduğu büyük teoriler uydurmuşlardır. Oysa "sosyal bilim" büyücülüğü[21] tarihin belirli hiçbir yere gitmediği gerçeğini gizleyemez. Böyle birçok son nokta ortaya atılmışsa

20 John Stuart Mill, *Auguste Comte and Positivism*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1973, 141, 170.

21 Bkz. Stanislav Andreski, *Social Sciences as Sorcery*, Londra, Penguin Books, 1975.

da, çok azı herhangi bir anlamda liberaldir. Comte'a göre tarihin nihai aşaması Ortaçağda var olduğunu sandığına benzer ama bilime dayalı organik bir toplumdu. Son nokta Marx'a göre komünizm, yani piyasa, devlet gücü, din ya da milliyetçiliğin olmadığı bir toplumdu. Herbert Spencer'a göre, asgari yönetim ve dünya genelinde liberal kapitalizmdi. Mill'e göre herkesin görenek ya da kamuoyuyla dizginlenmemiş bir birey olarak yaşadığı bir toplumdu.

Bunlar çok farklı son noktalar olsalar da, ortak bir yanları vardır. Hiçbirine doğru saptanabilir bir yöneliş yoktur. Geçmişte olduğu gibi dünya çeşitli rejimleri (liberal ve kısıtlı demokrasiler, teokrasiler ve seküler cumhuriyetler, ulus-devletler ve imparatorluklar, anarşi bölgeleri ve her türden tiranlıklar) barındırıyor. Hiçbir şey geleceğin herhangi bir şekilde farklı olacağına işaret etmiyor.

Bu durum liberalleri bir dizi evanjelik savaşla kendi değerlerini dünyanın her yanına yerleştirmeye girişmekten alıkoymamıştır. Evrensel insan haklarına ilişkin boş hayallere kapılan Batılı devletler başka toplumlara hiç tanımadıkları liberal bir yaşam tarzını benimsetmek amacıyla Afganistan, Irak ve Libya'da despot rejimleri devirmişlerdir. Böylece despotların hüküm sürmesini sağlayan devletleri yıkarken, yerlerine geçecek kalıcı hiçbir şey bırakmamıştır. Sonuç ise anarşi, ardından da yeni ve çoğu kez daha kötü türde tiranlığın ortaya çıkışıdır.

Liberal toplumlar evrensel bir siyasal düzenin şablonları değil, belirli bir yaşam biçiminin örnekleridir. Oysa liberaller verdikleri müjdenin bütün insanlarca kabul edilmesini sadece cehaletin önlediğini sanmakta ısrarcılar; Hıristiyanlıktan devralınmış bir hayaldir bu. Liberal değerlerin ortaya çıktığı toplumlarda çok sağlam konumda olmadığı gözden kaçırılıyor. Batı dünyasının önde gelen öğrenim kurumlarında, hoşgörü ve ifade özgürlüğü gelenekleri Hıristiyanlığın Roma İmparatorluğu'nda iktidara gelince yöneldiği put kırıcılığı hatırlatan bir doğruculuk çılgınlığıyla yok ediliyor. Tektanrıcılık liberal değerleri doğururken, bu itikadın militan bir seküler versiyonu onların sonunu getirebilir.

Hıristiyanlık gibi, liberal değerler de dünyaya tesadüf eseri geldi. Antik dünya çoktanrıcı kalmış olsaydı, insanlık tektanrıcılığı yaymaya eşlik eden imana dayalı şiddetten korunabilirdi. Ancak tektanrıcılık olmasa, dünyanın bazı kesimlerinde var olan liberal

özgürlüklere benzer hiçbir şey ortaya çıkmayacaktı. Liberal bir yaşam tarzı hâlâ insanların bir arada yaşayabileceği daha uygar yollardan biridir. Ama insanların kendileri için oluşturdukları ve ardından yıktıkları diğer yaşam tarzları gibi yerel, arızi ve geçicidir.

5

Tanrı Düşmanları

MARQUIS DE SADE VE DOĞANIN KARANLIK İLAHİLİĞİ

"Müstebit, fevri, huysuz, her şeyde aşırı, benzeri hiç görülmemiş rezil bir hayal gücüne sahip, bağnazlık noktasına varacak kadar ateist, işte size kısaca kimliğim; beni ya öldürün ya da olduğum gibi kabul edin, çünkü asla değişmeyeceğim."[1] Kendini böyle tanıtışı Marquis de Sade'ın dikkate değer ölçüde doğru bir resmini verir. 19. yüzyıl sonlarında adından türetilen "sadizm" terimiyle hep acımasızlıkla özdeşleştirilmiş Donatien Alphonse François de Sade (1740-1814), Fransız Devrimi'nin idam cezasını da kapsayan aşırılıklarına karşı çıkarken, devrimcileri daha ileriye gidip geleneksel cinsel ahlakı reddetmeye kışkırttı. Şöhreti, düşkün bir sefih olmasına dayanır ve yazılarında sefahat âlemi tasvirlerine bolca rastlanır. Ama son derece ritüelleştirilmiş işkence, ensest, dışkı yeme, cinsel cinayet fantezilerini içeren ve esas olarak ahlak ile din üzerine uzun uzadıya nutuklara vesile oluşturan bu işretlerden haz aldığına dair çok az işaret vardır.

Sade'ın baskın tutkusu seks ya da zalimlik değildi. Ona diğer dürtülerden daha fazla yön veren şey Tanrı'ya duyduğu nefretti. Tanrı'yı insanlığın düşmanı sayan mizoteizm, yani tanrıdan nefret akımının ilk olmasa bile kesinkes en büyük modern peygamberiydi. Sade'ı günümüzde okunmaya değer kılan unsur doğaya çarpıcı düzeyde özgün bakışıyla birlikte tanrıya duyduğu nefrettir. Hayatının ve fikirlerinin unutulmasını isteyen biriydi. "Mezarım doldurulduğunda üstüne palamut tohumları ekilsin ki" diye talimat vermişti vasiyetnamesinde, "tıpkı hatıramın insanların aklından

1 Aktaran Simone de Beauvoir, "Must We Burn Sade?", *The Marquis de Sade: An Essay by Simone de Beauvoir*, Sade'ın yazılarından Paul Dinnage'in seçtiği parçalarla birlikte, Londra, New English Library, 1972, 9.

yitip gitmesini istediğim gibi, bu dünyada mezarımdan sonunda hiçbir iz kalmasın."[2]

Sade'ın tarihten yok olma düşü gerçekleşmediği için her zaman mahut bir sima olarak kalacaktır. Ama aynı zamanda iyi bir hayata doğal insan dürtülerine uyarak ulaşılabileceği anlayışını boşa çıkaran ciddi bir ateist düşünürdü.

Kendi dönemine göre bile Sade'ın hayatı maceralıydı. Soyluluk unvanının geçmişini 12. yüzyıl başlarına kadar götürebilen aristokrat bir Fransız ailesinden geldiği için her zaman benlik duygusu yönünde son derece gelişkin bir yeti sergiledi:

> Annem aracılığıyla ülkedeki en üst tabakaya, babam aracılığıyla Languedoc'taki en seçkin şeylerin hepsine bağlandığım, Paris'te şatafatın ve vurdumduymazlığın ortasında doğduğum için, kendimi tanır hale geldiğimde doğanın ve talihin bir araya gelip beni armağanlara boğduğuna inandım. Buna inanmamın sebebi insanların bana böyle söyleyecek kadar aptalca davranmalarıydı ve bu saçma önyargı kibirli, despot ve fevri hale getirdi; bütün dünya kaprislerime boyun eğmek zorundaymış ve tatmin olmaları için kaprisler edinmek yeterliymiş gibi geldi bana.[3]

Sade'ın 1780'lerde Bastille'de hapis yatarken yazdığı *Aline et Valcour* romanının kahramanlarından Valcour'un ağzından aktardığı bu özportre bizzat onun için geçerli olabilir. Anlaşıldığı kadarıyla fahişeleri kırbaçlamayla bağlantısı olan "rezilce hovardalık" gerekçesiyle 1763 sonbaharında tutuklandı; Paris'in dışında, daha sonraları yıllarca tutulacağı 14. yüzyıldan kalma Vincennes Şatosu'na kapatıldı.

O sırada Sade bütün yazılarına sinmiş öfkeli din düşmanlığını henüz açığa vurmamıştı. Bu bakımdan hapishaneden polis şefine pişmanlık havası içinde şunları yazması pek şaşırtıcı sayılmaz:

> Burada mutsuz olmakla birlikte yakınmıyorum, çünkü Tanrı'nın öcünü hak ediyorum ve bunu seziyorum; yegâne uğraşım günahlarımı düşünüp sızlanmak ve kusurlarıma ağlamak. Heyhat, Tanrı beni tövbe etmeye zaman bırakmaksızın yok edebilir; ce-

2 Agy.

3 Aktaran Geoffrey Gorer içinde *The Life and Ideas of the Marquis de Sade*, Londra, Peter Owen, 1934, gözden geçirilip genişletilmiş baskı, Londra, Panther Books, 1964, 21.

> maate dönmeme izin vermesi için ona kim bilir hangi şükranları sunmalıyım. Efendim, bir rahiple görüşmeme izin vererek, bana bunu gerçekleştirme yolunu sağlamanız için yalvarıyorum. Onun arabuluculuğu ve benim samimi tövbem sayesinde, tamamen ihmal etmemin kovulmamdaki birinci sebebi oluşturduğu kutsal ayinlere katılmaya yakında uygun hale geleceğimi umarım.[4]

Ona bir rahip gönderilse de, Sade'ın cemaate dönüşü uzun sürmedi. Sayısız yasak cinsel ilişki yaşadı; bunlar arasında baldızı ve bir süre kendi şatosunda birlikte yaşadığı ünlü bir fahişe de vardı. Bu ilişkiler bir türlü arzularını doyurmadı. 1768'de yoksul düşmüş bir dulu kamçıladığı, bıçakla vücudunu kestiği ve yaralarına sıcak balmumu döktüğü büyük çaplı bir skandala karıştı. Dulun para karşılığında bu kötü muameleye razı olduğunu ileri sürdü. Kadının iddiası ise kâhya olarak işe alınacağı inancıyla kandırılıp buna boyun eğdiğiydi.

O sırada Lyons'da hapis yatan Sade, cezalardan kurtulmak amacıyla kendisinin ve kaynanasının saraydaki nüfuzunu kullanarak bir *lettre de cachet* (soyluların yargılanmaksızın hapse atılma ve ardından serbest bırakılma yoluyla suçlarının cezasını çekmemelerini sağlayan kraliyet tezkeresi) elde etti. Altı ay daha hapiste kaldıktan sonra, ileride Paris'te veya diğer büyük kentlerde oturmama şartıyla serbest bırakıldı. Sonraki dört yılın büyük bir bölümünü La Coste'taki aile şatosunda ilişkilerinin düzelir gibi göründüğü eşiyle birlikte geçirdi.

Derken yeni bir skandal Sade'ı idamdan kaçan bir firari durumuna düşürdü. Haziran 1772'de bir sefahat âlemi düzenlemek üzere bir uşakla birlikte Marsilya'ya gitmişti. Uşağın, dört kızı ve bizzat onu kamçılayıp ırzlarına geçtiği âlem sırasında, kızlara afrodizyak katılmış tatlılar ikram etti. Kızlar ikramı geri çevirdiler ya da azıcık yediler; ama Sade'ın daha sonra uğradığı bir kadın bu tatlıyı büyük miktarda yiyince birkaç gün ağır hasta yattı.

Sonuçta Sade'ın tutuklanması yönünde bir emir çıkarıldı; zehirleme ve oğlancılık suçlamalarından dolayı uşağıyla birlikte ölüm cezasına çarptırıldı ve ikisinin kuklaları infaz edildi. Sade artık sevgilisi olan baldızıyla beraber ülkeden kaçarak kurtuldu. Nüfuzlu

4 Agy, 25.

kaynanasının amansız bir düşmanı kesilmesi diğer rezaletlerden ziyade bu olay yüzünden olabilir. Sade'ın eşi ise kocasının yanında yer aldı. Onu hapse atıldığı İtalya'da erkek kılığına girip ziyaret etti ve Fransa'da sonraki hapis dönemleri boyunca ona yiyecek, kitap ve başka ihtiyaç maddeleri götürdü.

Sade sonraki yıllarının çoğunu mahpus olarak geçirdi. Hareketsizlikten dolayı aşırı şişmanladı ve ona sıkça yöneltilen suçlamayı doğrularcasına, kimi zaman delilik belirtileri gösterdi. Kafasını sayılara taktı. Kırbaçlama seanslarında vurduğu ve aldığı darbelerin tam bir çetelesini tutmayı alışkanlık edindi. Kızına gönderdiği bir pusulada şunu yazmıştı: "Bu mektupta hapis süremin 72 haftasına denk düşen 72 hece var; içindeki 7 satır ve 7 hece 1780'in 17 Ocak ile 22 Nisan arasındaki tam 7 ay 7 gününü belirtir."[5] Gönderme sanrılarına kapılarak, gelen mektuplarda yakınlarının kendisine yönelik tertiplerinin "işaret"lerini bulur hale geldi. Bazen olduğu gibi, bu paranoyak fanteziler doğruluk payı taşımaktaydı; örneğin, kaynanası sahiden böyle tertipler peşindeydi. Tiyatro gösterileri sunarak münzevi yaşamına biraz anlam katmaya ve bir oyun yazarı olarak tanınmaya çalıştı. Saikleri kısmen finansaldı; çünkü son yıllarında hep dardaydı ve kimi zaman düpedüz meteliksizdi.

Sade 1789'da patlak veren devrimi sevinçle karşıladı. Ayaklanmada küçük bir rol oynamış olabilir. O sırada tutulduğu Bastille'de sadece yedi mahkûm vardı. Kuledeki günlük yürüyüşüne izin verilmeyen 2 Temmuz'da, yakın sokaklardaki kargaşayı bastırmak için topların hazırlandığını fark edince, yoldan geçenlere bağırarak, mahkûmların katledilmekte olduğunu söyledi. Ertesi gün bir tımarhaneye nakledildi. On bir gün sonra da neredeyse bomboş Bastille baskınla ele geçirildi. Bunu izleyen devrim eski rejimin her döneminden daha ağır baskıyı ve çok daha yüksek can kaybını getirdi.

Sade bu olaylara diyaloglar şeklindeki *La philosophie dans le boudoir* (1795; *Yatak Odasında Felsefe*) romanına koyduğu "Fransızlar, Cumhuriyetçi Olmak İçin Haydi Bir Uğraşa Daha!" başlıklı bir broşürle tepki verdi. Dinin yasaklanmasını ("Yeni tanrılar olmasın, Fransızlar, öldürücü nüfuzları altında despotizmin bütün dehşetine tekrar savrulmak istemiyorsanız, yeni tanrılar olmasın") ve "idam

5 Agy, 44.

cezası vahşeti"nin kaldırılmasını savundu. Ona göre, davranışa "soğuk ve gayrişahsi" hukuk işlemlerinin değil, tutkunun yön vermesi halinde, başka bir insanı öldürmek haklı bulunabilirdi. Sade ayrıca cinsel komünizmi destekleyerek, kadınların aslında eşitlik ilkelerine göre dağıtılması gereken bir tür mal olduğunu ileri sürdü.

Terör döneminde Sade'ın hayatı risk altındaydı; çünkü adı yanlışlıkla bir karşı-devrimci göçmenler listesine alınmış ve şatosu yağmalanmıştı. Birkaç yıl süren özgürlüğün ardından, anlaşıldığı kadarıyla tamamen ahlak dışı sayılan *Juliette* adlı bir eseri yayımlamayı tasarlamasından dolayı 1800'de tutuklandı. Hapiste olduğu Aralık 1814'te 74 yaşındayken öldü. Vasiyetnamesinde tören yapılmadan ve matem tutulmadan gömülmeyi istemesine karşın, bir Hıristiyan defniyle toprağa verildi ve mezarına bir haç dikildi.

Sade son 13 yılı bir tımarhanede olmak üzere, hayatının neredeyse toplam 30 yılını şu ya da bu türen bir hapishanede geçirdi. Akla yakın kesinlikle saptanabilen ilk eseri sayılabilecek ve asla sapmayacağı ateist felsefenin açık seçik ortaya konulduğu *Dialogue entre un prêtre et un moribond*'u (1782; Rahip ile Ölüm Döşeğindeki Adamın Diyaloğu) Vincennes'de tıkılıyken yazdı.

Bizzat Sade'ı temsil eden ölüm döşeğindeki adam, rahibe tövbe etmek istediğini söyler. Ancak tövbesinde işlediği günahları saymak yerine, onları daha fazla işlemeyişini dile getirir. Yegâne pişmanlık sebebi doğanın ona bahşettiği haz yetisinden çok az yararlanmış olmasıdır. Kendini doğanın bir tilmizi olarak gördüğünden, onun emirlerine daha sadakatle uymuş olma dileğini belirtir. Ölümle birlikte gelen unutulma durumundan hiç korkusu yoktur; çünkü doğa ona bir tür ölümsüzlük vermiştir. Rahibe anlattığına göre, hiçlik

> ne korkunç ne de mutlaktır. [...] Gözümün önünde doğanın sürekli doğuşlarının ve dirilişlerinin örneği yok mu? Dünyada hiçbir şey yok olmaz, dostum, hiçbir şey yitmez; bugünün insanı yarın solucan, ertesi gün de sinek olur. [...] Kendi katkım olmadan taşıdığım erdemlerden dolayı ödüllendirilmeyi ya da nihai sorumluluğun bana ait olmadığı suçlardan dolayı cezalandırılmayı hak etmemi gerektiren şey nedir? [...] Bizler karşı konulmaz bir gücün kuklalarıyız ve yazgımızdan olabildiğince yararlanma ve önümüze çizilen yolda ilerleme dışında bir şey yapmaya gücümüz bir an için dahi

> yetmez. Doğa için gerekli olmayan tek bir erdem ve tersine olarak, doğanın gerek duymadığı tek bir suç yoktur...

Rahibin bu akıl yürütmeyle ikna olmaması üzerine, ölüm döşeğindeki adam "günışığından daha sevimli" olan ve yan odada ona son saatlerinde keyif vermek üzere bekleyen altı kadını çağırır; kadınlar din adamına da hizmet sunmaya koyulur. Rahip onlardan alaka gördükten sonra, ölüm döşeğindeki adamının felsefesini benimseyerek, "tamamen yoz bir doğanın ne olduğunu açıklayamaması nedeniyle, doğanın yozlaştırdığı kişilerden biri" haline gelir.[6]

Bu ilk eser didaktik havası bakımından Sade'ın yazılarının tipik örneğidir. Amacı okurlarını aldanıp kapıldıkları imandan iyicil bir İlahi Varlığa döndürmektir. "Tanrı fikri insanoğlunun bağışlayamayacağım yegâne yanlışıdır" diye yazar.[7] Bu inancı bağışlanamaz olarak nitelendirişi dine duyduğu nefretin derinliğini olduğu kadar, dindarlığı asla bırakmadığını da gösterir.

Simone de Beauvoir "Sade'ı Yakmalı mıyız?" başlıklı makalesinde "mizacının tamamen dine aykırı"[8] olduğunu yazarken, onu yanlış yorumlar. Bazen Tanrı fikrine güler gibi görünmesine karşın, Sade aslında din saplantılıydı. De Beauvoir sefih kahramanlarına söylettiği nutukları materyalist ukalalık sayıp küçümsemekte haklıydı: "İnsanın bireysel bir ses yerine duyduğu tek şey Holbach ile La Mettrie'nin sıkıcı saçmalıklarıdır."[9] Sözünü ettiği kişiler insanları keyif peşinde koşmanın yönlendirdiği birer karmaşık makine olarak gören Julien Offray de La Mettrie (1709-1751) ve Baron d'Holbach'tı (yak. 1723-1789). Bu materyalist düşünürlere göre, insanlığın dinden vazgeçip doğanın telkinlerine uyması halinde, sonuç çok daha mutlu bir dünya olacaktı. Dönemin aydın çevrelerinde bu görüşler olağandı. Ama Sade'ın materyalizm versiyonu yeni ve daha karamsar bir havada gibiydi. Hıristiyan Tanrısı'ndan nefret eden biri olarak, doğadan da nefret etti; yasaları olduğuna inandığı şeylere uyarken bile doğayı lanetledi.

---

6 The Marquis de Sade, "Dialogue between a Priest and a Dying Man", *Three Complete Novels and Other Writings*, New York, Grove Press, 1966, 173-175.

7 Aktaran Simone de Beauvoir, "Must We Burn Sade?", 41.

8 Agy, 42.

9 Agy, 39.

Doğaya serinkanlı bir bakış, insani ya da başka nitelikteki mutluluğa kayıtsız olduğunu gösterir. Sürekli yırtıcılık, yıkım ve ölüm doğal akışın gereğidir. Sade bu gerçeklerin ışığında şu soruyu yöneltti: Dinsel sanrılardan kurtulmuş aydın kişinin bu düzeni kabul edip ondan zevk alması gerekmez mi? Böyle yapmakla, insanlık bir bütün olarak acılara batmış haldeyken bile, keyif bulacaktır. Başkalarına acı çektirmek sırf sefahatle ulaşılanın çok ötesinde bir heyecan uyandırabilir.

Bu karamsar materyalizmin sergilendiği örnekler Sade'ın yazılarında sayfaları doldurur. *Juliette*'ten neredeyse gelişigüzel alınmış birkaç diyalog pasajı, onun kendine has kasti ve akli hazcılığının havasını yansıtır. Juliette mesleği cellatlık olan sefih bir felsefeciyle sohbet ederken, ona şunu sorar: "Doğaya aykırı önyargıyı ancak sefahat sayesinde alt edebildiğine inanmam doğru mu?" Felsefeci-cellat şu cevabı verir:

> Madam, sefahatin mantıksal olarak cinayete yol açtığını artık tartışan yok; bütün dünya biliyor ki, hazdan bitap düşmüş kişi aptalların suç olarak nitelendirmeye yatkın oldukları şeyi bu tarzda işleyerek eski gücüne kavuşmak zorundadır. Şu ya da bu kişiyi azami heyecana sürüklememizin sinirlerimiz üzerindeki etkileri hayal edilebilecek en güçlü uyarıcıdır ve bize daha önce aşırı harcadığımız bütün enerjiyi tekrar kazandırır. Bu bakımdan cinayet, sefahat araçlarının en lezizi ve en kesini niteliğini taşır...[10]

Daha sonraları Juliette, şatosunun civarında yaşanan bir kıtlıktan aldığı hazzı etraflıca anlatır:

> Bir taş yürekliye bile dokunaklı gelebilecek her şey sakin bakışıma ram oldu. Hiç tınmamış halde öylece durdum; ağlayan anneleri, çıplak bebekleri, açlıktan sıskası çıkmış hortlak gibi kişileri görünce gülümsemekle yetindim. [...] Bu işin mantığı son derece basitti: Muhtaç kişilere onları rahatlatacak araçları vermeye sırf yanaşmamaktan keyif almaktaydım. Ah, o mahrumiyetin doğrudan ve yegâne sebebi olmak kim bilir bana ne duygular yaşatırdı? Kendi kendime dedim ki, iyilik etmekten kaçınmak hoş olduğuna göre, kötülük etmek çok güzel olsa gerek.[11]

10 The Marquis de Sade, *Juliette*, Grove Press, New York, 1968, 309.
11 Agy, 411.

Sade'ın sefahatindeki hedef başlı başına kötülük gütmekti. *Les 120 Journées de Sodome* (*Sodom'un 120 Günü*) romanında bir piskoposa bunu açıkça söyletir: "Davranışımıza hep yön vermesi gereken doktrin şudur: Suçun derinliğinde ne kadar çok haz ararsanız, suç o ölçüde korkunç olmak zorundadır." Piskoposun muhataplarından biri şu karşılığı verir:

> Bu dünyada işlenecek sadece iki ya da üç suç vardır ve bunlar işlendiğinde, söylenecek başka söz kalmaz; geri kalan her şey bayağı geldiğinden, artık hiçbir şey hissetmez olursunuz. Ah, Tanrı bilir, güneşe saldırma, onu evrenden çekip alma, genel bir karanlık yaratma ya da o yıldızı kullanıp dünyayı yakma özlemine ne kadar çok kapılmışımdır! Ha, bu bir suç olur elbette, hem de bir yıllık sürede on küsur yaratığı kil yığınlarına çevirmeyle sınırlı olarak işlediğimiz türdeki küçük kabahatlerin ötesinde.[12]

Sade'ın sefihleri için, cinsel cinayet gerçek anlamda zevk alınamayacak kadar ufak bir suçtur. Dünyayı yok etme dışında hiçbir şey onların tutkularını tatmin edemez. Bizatihi haz peşinde koşmazlar; asıl tatmin kötülük etmekten gelir.

Şimdiye kadar anlatılanlardan Sade'ın isyanının esasen dinsel olduğu anlaşılmış olsa gerek. Bu isyan aynı zamanda enikonu karışıktır. Sade'ın sefihleri tektanrıcılığın Tanrı'sına doğanın ilahiliğine hizmet etmek amacıyla başkaldırmışlardır. Ama insanların yaptığı her şey doğalsa, din nasıl doğaya aykırı diye belirlenir? İbadet seksten daha az doğal değildir; erdem kötülük kadar doğaldır. İnsanların yaptığı her şey doğa tarafından buyurulmuşsa, ahlaka ve göreneğe boyun eğerken de doğaya uyuyorlardır. Sade *Dialogue entre un prêtre et un moribond* kitabında dini doğal insanlığı yozlaştırmakla suçlar. Peki, neyi yozlaşma sayacağız? Tıpkı Milton'ın *Paradise Lost* (*Kayıp Cennet*) şiirindeki Şeytan gibi, Sade'ın düsturu da "Kötülük, benim iyiliğim ol" şeklindedir. Ancak doğal olan her şey iyiyse, kötülük diye bir şey olamaz.

Sade kendi ateizminin cumhuriyetçi bir eşitlik etiğini desteklediği kanısındaydı. "Fransızlar, Cumhuriyetçi Olmak İçin Haydi

12 The Marquis de Sade, *The 120 Days of Sodom and Other Writings*, New York, Grove Press, 1967, 364.

Bir Uğraşa Daha!" başlıklı broşüründe cumhuriyetçiliğin cinsel komünizmi gerektirdiğini yazdı:

> Doğadan bütün kadınlara yönelik isteklerimizi rastgele ifade etme hakkını aldığımız tartışmasız hale geldiğine göre, onları boyun eğmeye zorlama hakkımızın olduğu aynı şekilde tartışmasız hale gelir. [...] Doğa bize kadınları yola getirmek için gereken gücü bahşetmekle bu hakka sahip olduğumuzu kanıtlamış sayılmaz mı?[13]

Sade broşürde daha sonra (tutarsız bir yaklaşımla) kadınların da erkekler üzerinde benzer haklar taşımaları gerektiğini ileri sürer. Bir dipnotta başka birinin malı olmayı değil, sadece taraflardan her birinin öbüründen keyif alma hakkını kastettiğini yazar.

Dönemin başka birçok Aydınlanma yazarıyla birlikte, Sade da cinsel ahlakta köklü değişiklikler yönündeki taleplerini diğer kültürlerin törelerine göndermede bulunarak destekler. Antik Yunan döneminde yurttaşların yararına düzenli sefahat âlemleri yapıldığına dikkat çeker. Ama törelerin çeşitliliği herhangi bir hayat tarzının en iyisi olduğunu gösteremez. Sade'a göre ise "doğa yasalarının saflığı içindeki" bir kadın erkeklerin arzularını tatmin etmeye zorlanışına itiraz edemez; çünkü bu durumda "kesinlikle bütün erkeklere ait" olur. Doğaya aykırı olan şey evlilik bağları ve aşka ("ruhun çıldırışı") dayalı özel ilişkilerdir.[14] Ama burada da insanların yaptığı her şey doğalsa, aşkla yaratılan bağlar da öyledir. Doğanın öğreteceği bir ders varsa, o da insanların birçok yolla doyuma ulaşabileceğidir.

Sade'ın özgünlüğü, iki yüzyıl önce Münster'de Jan Bockelson'un teokratik bir versiyonunu kurduğu çirkin ütopyasında değil, doğaya dehşet verici bakışındadır. Nihai biçimleri ancak 1797'de ortaya çıkan ve Fransa'da 1960'ların başlarına kadar serbestçe yayımlanmayan *Justine ou Les Malheurs de la vertu* (Justine: Erdemin Talihsizlikleri) ve *Juliette ou Les Prospérités du vice* (Juliette: Kötülüğün Bolluğu) romanları bu bakışı en iyi ifade eder. Doğa karşımıza erdemin sevecen bir öğretmeni değil, yıkımdan hoşlanan habis bir tanrıça olarak çıkar. "Doğa kaideler koymamış, bir nizam kurmamıştır; her insanın yüreğine işlenen yasa kendini tatmin etmek,

13 Sade, "Philosophy in the Bedroom", *Three Complete Novels and Other Writings*, 319.
14 Agy.

tutkularını hiçbir şeyden mahrum bırakmamak ve bunun başkalarına bedeline aldırmamaktır."[15] Doğa en aşırı bencilliği onaylamakla kalmaz. İnsanlara bizzat timsali olduğu yıkım şehvetini aşılar. "Doğanın bu yöndeki hararetli susamışlığına bakılırsa, dünyada işlenen cinayetler asla çok fazla ya da yeterli olmayacaktır."[16]

Sade, doğaya boyun eğmenin mutluluk getirmeyeceği konusunda katıdır:

> Hayattan tiksinti ruhta öylesine güçlü hale gelir ki, tekrar yaşamayı istemeyecek tek bir insan yoktur, böyle bir öneri ölüm gününde gelse dahi. [...] Evet, doğadan iğreniyorum; bu nefretim onu gayet iyi tanımamdandır. [...] Onun pis işlerini taklit etmekten bir tür keyif aldım. Sırf hemcinslerime zarar veren her şeyden keyif almam amacıyla günışığını görmemi sağlayan varlık ne kadar alçak ve iğrenç olmalı. [...] Böyle bir anamın olması şart mıydı? Hayır, ama ondan hep tiksinirken, ona öyküneceğim. Onu dilediği gibi taklit edeceğim, ama ilelebet lanetleyerek...[17]

Konuşan kişi *Juliette*'teki bir karakter olsa da, bu duyguların bizzat Sade'a ait olmadığına inanmak zordur. Theodor Adorno ve Max Horkheimer "Juliette ya da Aydınlanma ve Ahlak" başlıklı meşhur makalede, Sade tarzı dünyada "azabın esas hakikat, mutlu bir hayatın ise boş hayal" olduğunu yazarlar.[18] İki Marxçı felsefecinin kastettiği şey bunun insan dünyası için geçerli olduğudur. Oysa Sade'a göre, kozmosun doğru bir açıklamasıydı bu. Mutlu bir hayat boş hayaldi, çünkü doğa onu azap çekmeye mahkûm etmişti.

Sade tektanrıcılığı geride bıraktığını sanırken yanılmaktaydı. Aslında bağışlanamaz bir ilahi varlığın yerine başka birini geçirdi. Hıristiyan Tanrısı'na kötülükle dolu bir dünya yarattığı için öfke saçarken, kendi uydurduğu habis doğa tanrıçasına aynı sertlikle çıkıştı. Böyle bir tutumu ancak Hıristiyan tektanrıcılıkla yetiştirilen ve ondan sıyrılamayan biri takınabilirdi.

---

15 Sade, *Juliette*, 732.
16 Agy, 772.
17 Sade, *The 120 Days of Sodom*, 72-73.
18 Theodor Adorno ve Max Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment*, çev. John Cumming, Londra, Verso Books, 1979, 118.

Epikurosçuların doğaya dönmeyi öğütlerken salık verdikleri şey insan dünyasından huzurlu kopuştu. İyi bir Katolik olarak yetiştirilmekle birlikte Hıristiyanlıktan tamamen sıyrılmış görünen İtalyan şair Leopardi doğayı acımasız bir makine gibi sunarken, bu bakışın insanda şefkat uyandırması gerektiğini ileri sürdü. Tektanrıcılığı gerçek anlamda geride bırakmış ateistlere göre, kötülük sorunu yoktur. Dolayısıyla Sade'ın asla ulaşamadığı ya da belki arzuladığı bir ılımlılığın keyfini sürebilirler.

Ateizmin vardığı sonuç dünyanın öylece var olduğu ve bir yaratıcıyı gerektirmediğidir. Sade ise kendisinin ve (gözünde o kadar önem taşımasa bile) hemcinslerinin ıstırabından sorumlu tutulabilecek bir tür aktör olmaksızın işin içinden çıkamazdı. Hıristiyan Tanrısı'nı kötü sayıp reddederken, doğaya yöneldi; ama kötülük kendi uydurduğu karanlık tanrıça biçiminde geri döndü. Çözümü, doğanın kendisine aşıladığı yıkıcı dürtülere uysa bile, ona isyan etmek oldu.

İVAN KARAMAZOV'UN BİLETİNİ İADE EDİŞİ

Dostoyevski'nin Rus çağdaşlarından biri olan eleştirmen ve sosyal reformcu Nikolay Mihaylovski, onu "zalim bir yetenek" olarak nitelendirmişti. Öncelikle aklında geçen şey, Dostoyevski'nin kısa romanı *Zapiski iz podpolya*'da (1863; *Yeraltından Notlar*) anlatıcının tanıştığı Liza adlı bir fahişeye psikolojik azap çektirmesiydi. Nitekim Mihaylovski şöyle yazar:

> Yeraltı insanının ona yönelik garezinin sebepleri olmadığı gibi, azap çektirişinden umduğu sonuçlar yoktur; [...] kahraman canı çektiği ya da hoşlandığı için azap çektirir. Burada gerekçe ya da amaç olmadığı gibi, yazara göre, buna gerek de yoktur; zira koşulsuz bir zulüm, *an und für sich* (başlı başına) bir zulüm söz konusudur ve asıl ilginç olan da budur.[19]

Dostoyevski'nin gençliğinde kuşağının diğer birçok Rus entelektüeliyle birlikte ilgi duyduğu rasyonalist felsefeleri reddetmesinin

19 Nikolay K. Mihaylovski, "Dostoevsky's Cruel Talent", Fyodor Dostoevsky, *Notes from Underground*, ed. ve çev. Michael R. Katz, New York, W. W. Norton, 2001, 142.

sebeplerinden biri gayesiz zulmün varlığıydı. 1821 doğumlu yazar yirmili yaşlarında St. Petersburg'da Fransız ütopyacı sosyalist teorilerin çekiciliğine kapılan bir radikal entelektüel çevresine katıldı. Gruba sızan bir polis muhbiri, aralarındaki tartışmaları resmi makamlara bildirdi. Dostoyevski 22 Nisan 1849'da diğer mensuplarla birlikte tutuklanıp hapse atıldı. Birkaç aylık soruşturmadan sonra yıkıcı propaganda malzemeleri dağıtmayı tasarlamaktan suçlu bulundular ve idam mangasınca kurşuna dizilmeye mahkûm edildiler. Hüküm, sürgün ve ağır çalışma cezasına çevrildi; ama çarın ölümkalım kararı verme yetkisini belletmek üzere mahkûmlar sahte bir idam gösterisinden geçirildi.

Özenle hazırlanmış bir oyun çerçevesinde, Dostoyevski ve geri kalan grup 22 Aralık 1849 sabahı iskelenin kurulup siyah krepon kâğıdıyla süslendiği bir askeri geçit alanına götürüldü. Suçları ve cezaları yüksek sesle okundu, bir Ortodoks rahip tövbe etmelerini istedi ve üç adam infaza hazırlık için direklere bağlandı. Son anda bir trampet gürlemesi duyuldu ve idam mangası tüfeklerini aşağıya indirdi. Ölümden kurtulan mahkûmlar ayaklarına bağlanan prangalarla Sibirya sürgününe gönderildiler. Dört yıllık ağır çalışmanın ardından Rus ordusunda zorunlu askerlik yapması öngörülen Dostoyevski'nin Sibirya sürgünü 1859'da yeni çarın af kararıyla son buldu. Bir yıl sonra da St. Petersburg'un edebiyat dünyasına döndü.

Yaşadığı olaylar Dostoyevski'yi hepten başka bir kişiye dönüştürdü. Rus toplumunun köklü değişime muhtaç olduğu yolundaki görüşünden vazgeçmedi. Serfliğin ahlak dışı olduğuna inanmayı sürdürdü ve toprak sahibi aristokrasiden hayatının sonuna kadar tiksindi. Ama ölümün eşiğine geldiğini sanma duygusu ona yeni bir perspektif kazandırdı. Yıllar sonra, "O günkü kadar mutlu olduğum bir anı hatırlamıyorum" diye belirtecekti. O andan itibaren radikal aydınların fikirlerini paylaşırken inandığı ya da yarı yarıya inandığı gibi, insan yaşamının geri bir geçmişten daha iyi bir geleceğe yöneliş olmadığını kavradı. Aksine, her insan her an ebediyetin kenarındaydı. Bu aydınlanma doğrultusunda, Dostoyevski gençken çekimine kapıldığı rasyonalizmi hep reddetti.

Sibirya sürgününden dönüşünde St. Petersburg'da karşılaştığı fikirleri hor gördü. Yeni Rus entelektüel kuşağı Avrupa felsefelerinin bir karışımının etkisi altındaydı. Fransız materyalizmi, Alman

hümanizmi ve İngiliz yararcılığı kaynaşarak, zamanla "nihilizm" olarak anılacak kendine has bir Rus bileşimine dönüşmüştü.

Günümüzde nihilist genelde hiçbir şeye inanmayan biri olarak görülür. 1860'ların Rus nihilistleri çok farklıydı. Bilime ateşli inanan kişiler olarak, o zamana kadar var olanlardan daha iyi bir dünyanın ortaya çıkabilmesi için dini yok etme peşindeydiler. Bu tür nihilizm 19. ve 20. yüzyıllar boyunca dini reddedenlerden çoğunun akidesiydi. Farkında olsun ya da olmasınlar, günümüz seküler düşünürlerinden çoğunun da akidesi olmaya devam ediyor.

Dostoyevski bu rasyonalist inanışı reddetti. Ona göre, insanlar hiç de felsefecilerin tasavvur ettiği rasyonel hayvanlar değildi. Hayatlarına esas olarak yön veren şey bireysel çıkar saikleri ya da genel refah kaygısıydı. Davranışlarının dışa vurduğu dürtüler arasında başlı başına zulüm arzusunun yanı sıra özgürlük arzusu da vardı.

Yeraltından Notlar'ın anlatıcısı bir zamanlar Dostoyevski'nin de mensup olduğu aydınlara hitap ederken, alaycı biçimde şunu sorar:

> İnsanı eski alışkanlıklarından kurtarmak, iradesini akıl ve sağduyunun gereklerine göre daha üst düzeye çıkarmak istiyorsunuz. Peki, bunun mümkün, hatta gerekli olup olmadığını nereden biliyorsunuz. [...] Ne de olsa, insan belki esenlik dışında bir şeyden hoşlanıyordur? İnsanın yaratmayı ve yollar yapmayı sevdiği tartışmasızdır. Peki, yıkım ve kargaşaya niçin o kadar tutkuyla düşkündür? [...] Sadece normal ve olumlu olanın, kısacası sadece esenliğin insana yararlı olduğuna niçin o kadar sıkıca, o kadar zafer edasıyla inanıyorsunuz? Belki insan acı çekmeyi aynı ölçüde seviyordur? Belki acı çekmek onun için esenlik kadar yararlıdır?[20]

İlerici düşünürlere göre, insan aklını kullanarak yeni bir dünya kurulabilirdi. Dostoyevski ise böyle bir şeyin mümkün olduğu hayali içinde değildi. Ama bunun peşinde koşmanın getireceğine inandığı sonuçtan tiksinmekteydi. "Sizler sonsuza kadar yıkılmaz, yani insanın asla dilini gizlice çıkaramayacağı ya da kaba bir harekette bulunamayacağı kristal saraya inanıyorsunuz. [...] Eh, belki bu yapıdan çok korkmam tam da kristalden yapıldığı, sonsuza kadar yıkılmayacağı ve insanın gizlice bile dilini çıkaramayacağı içindir."[21]

20 Dostoyevski, *Notes from Underground*, 23-25.
21 Agy, 25.

Yeraltından Notlar Dostoyevski'nin Sibirya'dan döndükten sonra yazdığı ilk önemli kitaptı. Kısmen, Rus radikal yazar Nikolay Çernişevski'nin *Çto delat?* (*Nasıl Yapmalı?*) adlı ütopyacı romanına cevap niteliğindeydi. Ama *Yeraltından Notlar*'ın 1862'de Dostoyevski'nin Almanya, Fransa, İngiltere, İsviçre ve İtalya'yı kapsayan iki buçuk aylık bir Avrupa turu çerçevesindeki Londra gezisine dayanan başka bir kaynağı vardı. Çernişevski'nin *Nasıl Yapmalı?* romanında karakterlerden biri 1851 Büyük Sergisi için Londra'da kurulmuş olan Kristal Saray'ı düşünde görür. Aleksandr Herzen'le buluşmak üzere 1859'da Londra'ya gidişinde şahsen görüp görmediği açık olmasa da, Çernişevski'ye göre Kristal Saray modern çağda akla ve ilerlemeye inanışın timsaliydi. Dostoyevski ise Londra'da kaldığı sekiz günde sergiyi bile dolaştı. Gördüklerini editörü olduğu *Vremya* dergisinde Şubat 1863'te yayımlanan *Zimniye zametki o letnih vpeçatleniyah* (*Yaz İzlenimleri Üzerine Kış Notları*) adlı denemesinde aktarırken, Londra'yı dehşet verici buldu:

> Gece gündüz hareketli ve okyanus kadar engin bir kent; makinelerin gıcırtısı ve homurtusu; evlerin yukarısından (ve bir süre sonra altlarından da) geçen demiryolları; o girişim atılganlığı, aslında en üst düzeydeki burjuva düzenliliği olan görünüşteki o düzensizlik; o kirli Thames; kömür tozuyla dolmuş o hava; o şahane çimenler ve parklar; kentin çıplak, vahşi ve aç insanlarını barındıran Whitechapel gibi o korkunç kesimleri. Milyonların yaşadığı, dünya çapında ticaretin yürütüldüğü, Kristal Saray ile Uluslararası Sergi'nin bulunduğu bir kent. [...] Ha, evet, Sergi baş döndürücü. [...] Öylesine vakur, muaffer ve mağrur ki nefesiniz kesiliyor. Yeryüzünün her yanından oraya naçizane akın etmiş yüz binlerce, milyonlarca insana bakakalıyorsunuz; tek bir düşünceyle gelmiş insanların bu devasa saray içinde sessizce, durmaksızın, çıt çıkarmaksızın dolaştığını görünce, bir şeyin meydana geldiğini, bir şeyin sona erdiğini hissediyorsunuz.[22]

Dostoyevski *Yeraltından Notlar*'da Kristal Saray'a ilişkin izlenimlerini döneminin nihilist düşünürlerine yergili bir yükleniş için kullandı. Ona göre, bu felsefenin kilit bir unsuru insan yaşamına

22 Dostoyevski, *Winter Notes on Summer Impressions*, çev. Richard Lee Renfield, önsöz Saul Bellow, New York, McGraw-Hill, 1965, 90-91.

"doğa yasaları"nın yön verdiği inancıdır. İnsanlar zalim ya da iyi kalpli olmayı seçmezler; bu nitelikleri doğa yasalarına uygun olarak dosdoğru dışa vururlar. Gerek nefretle dolu yeraltı insanına, gerekse acımasızlığının zavallı hedefine yön veren de bu yasalardır. Yeraltı insanının hikâyesinde varılan sonuç Sade'da olduğu gibi başlı başına bir amaç olarak insan öldürmek değil, sadece iğrençliktir, başka bir insanı aşağılamaktan alınan rezil hazdır. Buna karşılık, Dostoyevski'nin *Besi* (*Ecinniler*) romanında nihilist felsefe insanı intihara ve cinayete sürükleyen bir akım gibi sunulur.

İlk kez 1872'de yayımlanan bu kitap didaktik havasından dolayı sert eleştirilere uğramıştır. Dostoyevski'nin kendi kuşağının başat fikirlerinin zararlı olduğunu göstermek istediğine hiç kuşku yoktur. Ama anlattığı hikâye aynı zamanda bir komedidir; pratikteki anlamını bilmeksizin devrime kalkışan yüce gönüllü entelektüelleri tasvir edişi acımasız derecede gülünçtür. Olay örgüsü Dostoyevski'nin kitabı yazdığı sırada yaşanan gerçek olayların bir anlatımına dayanır. Terörizme yönelmiş eski bir ilahiyat öğretmeni olan Sergey Neçayev, bir öğrencinin öldürülmesinde suç ortaklığından dolayı tutuklanıp mahkûm edilir. Yazdığı "Bir Devrimcinin İlmihali" broşüründe devrim davası uğruna (şantaj ve cinayet) dahil her türlü aracın kullanılabileceğini savunmuştur. Öğrencinin bertaraf edilmesi gereken bir kişi olarak saptanması Neçayev'in politikalarını sorgulamasındandır.

Aslında, romanın "Cin Çarpmışlar" adıyla çevrilmesi, Dostoyevski'nin maksadına daha yakındır. Onları kimi zaman acımasızca tasvir etse bile, romanın ecinnileri bizzat devrimciler değil, kapıldıkları fikirlerdir. Ona göre, bu fikirlerin en önemlisi ateizmdir.

Dostoyevski bu cinnet halini romandaki olayların geçtiği küçük taşra kasabasında gizli bir devrimci örgütün üyesi Aleksey Niliç Kirilov karakteriyle ortaya koyar. Kirilov insanlığı Tanrı'ya inancı kaybetmeyi izleyen ölüm korkusundan kurtarmak amacıyla canına kıymaya karar vermiştir. Mesih'in bir ardılı olarak üst-insanı uyduran Nietzsche gibi o da kendini insanoğlunu anlamsızlıktan kurtaracak bir figür gibi görür.

Kirilov bunu şöyle açıklar:

Bir gün dünyanın orta yerine üç çarmıh dikilmiş. Çarmıhların birinde gerili adam öylesine inançlıymış ki, yanındakine, "Bugün benimle birlikte cennette olacaksın" demiş. Gün batarken ikisi de ölmüş ve ne cenneti ne de yeniden dirilişi görmüş. Söylenen sözler doğru çıkmamış. Kulağını açıp dinle: Bu adam dünyanın en yüce varlığıymış, uğruna yaşanacak şeylerin timsaliymiş. Onsuz bütün gezegen üzerindeki her şeyle birlikte artık delilikten ibaretmiş. Öncesinde ve sonrasında onun gibisi çıkmamış, hiç çıkamaz da, bir mucize bile *onun* gibisini var edemez. Asıl mucize de böyle birinin şimdiye kadar çıkmamış ve hiç çıkmayacak olmasıdır. O halde, doğa yasaları *bu varlığa* dahi acımadığına, kendi yarattığı mucizeyi bile esirgemeyip onu bir yalanın içinde yaşamak ve o yalan uğruna ölmek durumunda bıraktığına göre, bütün gezegen bir yalandır, bir yalan ve ahmakça bir alay üzerine kuruludur. Bizzat gezegenin yasaları bir yalandır ve şeytani bir vodvildir.

[...] İnançsızlığı duyurmak görevimdir. [...] İnsanoğlu Tanrı'yı yaratma dışında bir şey yapmadı, sırf kendini öldürmeden yaşamak için; şimdiye kadarki bütün dünya tarihi bunda yatar. Dünya tarihinde ilk kez ben Tanrı'yı yaratmak istemedim. [...] Tanrı'nın var olmadığını kavrayıp o anda Tanrı haline geldiğini kavramamak bir saçmalıktır; aksi halde insan kendisini mutlaka öldürmelidir. [...] Ama önce birinin ne yapıp edip kendini öldürmesi gerekir; yoksa kim başlar, kim kanıtlar? Başlayıp kanıtlamak için kendini mutlaka öldürecek kişi benim; [...] inanmadığıma inanmak görevimdir. [...] Aradığımı buldum: İlahiliğimin sıfatı kendi irademdir![23]

Kirilov bir polis muhbiri olduğu sanılan ve devrimci grup tarafından öldürülen öğrencinin katledişinin sorumluluğunu üstlendiği bir mektubu yazıp imzalar. Ardından söz verdiği gibi kendini vurarak canına kıyar. Niyetini açıklamış olduğu suikastçı arkadaşı, onu hâlâ elindeki altıpatlarla bir kan ve beyin serpintisiyle çevrili olarak yerde yatarken bulur.

Bu hikâyede birkaç izlek vardır. Biri Dostoyevski'nin bir kendini yüceltme projesi olduğuna inandığı ateizmin niteliğiyle ilgilidir. İnsan dünyası dışında bir ilahi güç fikrini reddetmiş kişiler, ken-

23 Dostoyevski, *Demons*, notlar ekleyerek çevirenler Richard Pevear ve Larissa Volokhonsky, Londra, Vintage Books, 2006, 617-619.

dilerine ilahi güçler yakıştırmaktan kaçınamazlar. Ölümü ortadan kaldıramasalar bile ondan üstün olduklarını kanıtlayabilirler. Kirilov'un canına kıyarken yaptığını sandığı şey budur. Çok az kişinin gücü böyle bir meydan okumaya yeter. Ama Mesih gibi kendilerini feda etmekle bütün insanları kurtardıklarını sanırlar.

Romandaki başka bir izlek siyasetteki fedakârlık projelerinin yıkıcı gücüyle ilgilidir. Tıpkı Neçayev gibi öbür suikastçılar da özgürlüğün önünü açan her aracın haklı olabileceğine inanırlar. Onların açısından sonuç pis bir cinayettir. Ama Dostoyevski'ye göre, onların felsefesi daha geniş çapta uygulandığında, sonuç geçmiştekilerden daha aşırı ve daha yıkıcı bir tür tiranlık olur. Bu da grubun baş teorisyeni Şigalyov'a şöyle söyletilir:

> [...] Dünya düzenine ilişkin kendi sistemimi önermekteyim. [...] [Ama] sistemim henüz bitmiş değil. Kendi verilerim konusunda kafam karışmış durumda ve vardığım sonuç hareket noktam olan fikirle doğrudan çelişiyor. Sınırsız özgürlükle başlayıp sınırsız despotizme varmış durumdayım. Ancak şunu da ekleyeyim ki, sosyal düzen için önerdiğimin dışında bir çözüm olamaz.[24]

Grubun diğer üyeleri Şigalyov'un hayalinin "insanlığın onda dokuzunu iradeden yoksun bırakmayı ve kuşakları baştan aşağı yeniden eğitme yoluyla bir sürü haline getirmeyi" gerektireceğine işaret ederler. Dünyevi cennet ancak bu şekilde yaratılabilir. Ama insanı yeniden yaratma süreci ancak "yüz milyon kelleyi kökünden koparmak"la yürüyebilir ve üstelik bu işi başarmak "elli ya da sözgelimi otuz yıl" alabilir.[25]

İnsanın kurtuluşuna dönük böyle bir tasarının (komünizm) pratik sonucunun ne olacağına dair bir önsezi olarak, Dostoyevski'nin burada ifade ettiği hayal dikkate değer ölçüde öngörülüdür. Sovyet deneyinin yol açtığı can kaybı on milyonları bulurken, Mao rejiminin 70 milyon dolayında insanı öldürdüğü tahmin edilmektedir. Bu istatistikler kısa kesilen ya da bozulan sayısız hayatı kapsamamaktadır.

Dostoyevski'nin teşhis ettiği illetler için bir devası yoktu. Siyasal görüşleri ülke kültürüne ve dünyadaki yerine ilişkin romantik bir

24 Agy, 402.
25 Agy, 404-406.

tablonun panslavism ve antisemitizmle iç içe geçtiği bir tür Rus Mesihçiliğiyle şekillenmişti. Bu zehirli karışımdan pogromlar ve Rusya'nın çöküşü dışında hiçbir şey çıkmazdı. Ama Dostoyevski'nin *Ecinniler* romanındaki amacı esas olarak kehanet değildi. İnsanın gerek seküler gerekse dinsel teodiseye karşı isyanını izlemekti. Dostoyevski'nin birçok yazısında irdelediği bu tema en fazla *Karamazov Kardeşler*'de görülür.

Hıristiyanlıkta ve ardından yeni bir dünyaya ilerleyişe ilişkin hümanist hayallerde öngörüldüğü gibi, teodise uyum arayışıdır. Buna göre, hiçbir trajik çatışmanın yer almadığı yeni bir toplum Hıristiyan cenneti gibi olacaktı. Ama dünyayı anlamlandırmaktan aciz bir rasyonalist olan İvan Karamazov her türlü uyum idealine karşı çıkar:

> [...] Daha yüce uyumu kesinlikle reddediyorum. Eziyet gören tek çocuğun ufacık gözyaşına bile değmez; o çocuk ki, leş gibi kokan bir müştemilatta günahkârlığın gözyaşları içinde ufacık yumruğuyla göğsünü döver ve "sevgili Tanrı"ya dua eder! [...] Uyumu istemiyorum, istemeyişim ise insan sevgisinden. Karşılıksız ıstırapla kalmak istiyorum. *Yanılıyor olsam bile*, karşılıksız ıstırabımla ve dindirilmemiş öfkemle kalmayı tercih ederim. Üstelik uyuma çok yüksek bir bedel biçiyorlar; giriş için o kadarını ödemeye gücüm yetmez. Dolayısıyla biletimi acilen iade etmek isterim. Dürüst bir adam olmak istiyorsam, onu olabildiğince erken iade etmek boynumun borcudur. Yapmakta olduğum şey de bu. Mesele Tanrı'yı kabul etmemem değil, Alyoşa, en saygılı tavırla bileti ona iade etmek istiyorum sadece.[26]

İvan'ın reddettiği şey sadece Hıristiyan teodisesi değil, onu dünyanın kötülükleriyle uzlaştırmaya çalışan her türlü fikirdir. Eğer Spinoza'nın 7. Bölüm'de ele alınacak olan ve bu kötülükleri rasyonel düzenin zorunlu bir parçası sayan felsefesini bilseydi, dehşete düşerdi herhalde. İvan bu tür tesellilerin hepsini reddeder. Tıpkı Kirilov gibi, Tanrı'ya isyan eder. Fransız varoluşçu düşünür Albert Camus, Kirilov'un "akıl yürütmesinin berraklığı bakımından klasik" olduğunu belirtir. "Tanrı var olmadığına göre, Kirilov Tanrı'dır.

26 Fyodor Dostoyevski, *The Brothers Karamazov*, bir giriş ve notlar ekleyerek çevirenler Richard Pevear ve Larissa Volokhonsky, Londra, Vintage Books, 2004, 245.

Tanrı yoksa, Kirilov kendini öldürmek zorundadır. Mantık saçma olmakla birlikte gerekli olan şeydir."[27] Oysa İvan'ın akıl yürütmesi bu açıdan saçma değildir. Başkaldırısı dik kafalılığın bir ifadesi değildir. Çıkış yolu yoktur. Tanrı'ya ve dünyaya dönük aciz nefrete sıkışıp kalmıştır.

İvan'ın tutumunun aslında Dostoyevski'ninkini yansıtıp yansıtmadığı ilginç bir sorudur. Kirilov devrimci grubun başka bir mensubu hakkında şunu söyler: "Stavrogin inanıyorsa, inandığına inanmıyor. Eğer inanmıyorsa, inanmadığına inanmıyor."[28] Dostoyevski her neye inanıyorsa inansın, Tanrı'nın tamamen iyi olduğunu kabul edemezdi. Herhangi türden bir iyiliği tasavvur etmekte güçlük çekmekteydi. Sıkça belirtildiği gibi, Dostoyevski'nin romanlarında "iyi" karakterler inandırıcılıktan uzaktır. *Karamazov Kardeşler*'de öyle olduğu kesindir. Sinsi, arsız ve bencil Fyodor Pavloviç Karamazov her üç oğlundan daha inandırıcıdır; ancak onu öldüren Dmitri bazı bakımlardan ona benzer. Dostoyevski'nin erdem timsallerinden birçoğu gibi, romanın kahramanı saydığı en küçük kardeş Aleksey Fyodoroviç Karamazov'un ("Alyoşa") abdala benzer bir yanı vardır. Bir Rus Ortodoks manastırında bir keşiş adayı olan Alyoşa'nın hocası Ermiş Zosima, tumturaklı konuşan can sıkıcı bir ihtiyar izlenimini verir. Dostoyevski belki iyiliğe inanmış olsa bile inandığına inanmıyormuş gibi yazar.

Yüce Engizisyoncu meseli Dostoyevski'yi en paradoksal haliyle gösterir. Özgürlük vaadiyle dünyaya inen İsa'nın dönüşü İspanyol Engizisyonu dönemine denk gelmiştir. Kısa sürede kimliği anlaşılır ve "neredeyse doksana varmış, uzun boylu ve dik duruşlu, sıska suratlı, çukura kaçmış gözlerinde hâlâ kızgın kıvılcıma benzer bir ışıltının çaktığı yaşlı bir adam" olan Yüce Engizisyoncu Kardinal'in gözetimine alınır.

Yüce Engizisyoncu ona insanın özgürlük istediğine inanmakla hata işlediğini söyler. Aslında, insanın özgür olmaya ne gücü ne isteği vardır. İstediği şey bir esrar ve otorite gösterisiyle birlikte günlük ekmektir. Çoğu insan özgürlükten başına gelebilecek en feci lanetmiş gibi korkar:

27 Albert Camus, *The Myth of Sisyphus*, Londra, Penguin Books, 2005, 103.
28 Dostoyevski, *Demons*, 616.

> Özgürlük, özgür akıl ve bilim onları öylesine dolambaçlı bir yola sokar, karşılarına öylesine mucizeler ve çözülmez gizemler çıkarır ki, serkeş ve gaddar olan bazıları kendilerini yok eder; serkeş ama güçsüz olan bazıları birbirlerini yok eder; geriye kalan üçte birlik kısım ise ayaklarımıza kapaklanarak, "Evet, haklıymışsınız [...] ve size geri dönüyoruz; bizi kendimizden kurtarın," diye yalvar yakar bağırır. [...] Böylece yönetici konumundaki yüz bin kişi dışında herkes, milyonlarca yaratık mutlu olur. Zira sadece gizemi kendine saklayan bizler mutsuz oluruz. Binlerce milyonu bulan insanlar mutlu yaşarken, iyiliği ve kötülüğü bilmenin lanetini üstlenmiş yüz bin kişi acı çeker. Kitleler huzur içinde ölecekler, senin adını anarak huzur içinde son nefeslerini verecekler ve mezarın ötesinde sadece ölümü bulacaklar. Biz ise sırrı saklayacağız ve mutlu olmaları için, onları semavi ve ebedi bir ödülle kandıracağız. [...] Gelip işimizi bozmandan dolayı yarın bu uysal sürünün, seni oturtup yakacağım kazığın etrafına ilk işaretimle birlikte közler yığdığını göreceksin. Zira kazığımızı hak eden biri varsa, o da sensin.[29]

Ama İsa kazıkta yakılmaz. Yüce Engizisyoncu'nun nutku boyunca suskun kalarak, onu "dikkatle ve sakince" dinler, "herhangi bir konuda ters düşmekten kaçınıyormuş gibi görünür"; ardından yaşlı adama yaklaşıp onu öper. Yüce Engizisyoncu yöneldiği zindan hücresinin kapısını açarken, dönüp İsa'ya şunu söyler: "Git ve bir daha gelme. Hiç gelme, sakın ha, sakın!" Mahpus çekip gider.

Yüce Engizisyoncu'nun felsefesi nihilistlerin daha usturuplu ifade edilmiş felsefesidir. Meselin özü Yüce Engizisyoncu'nun ateizmidir. "Evet, bütün sır bundan ibarettir..." Yüce Engizisyoncu Tanrı'yı sevmeyen ama insan sevgisini de bir şekilde yitirmiş bir ateisttir.

İvan'ın meseli bir dizi bilmece içerir. Yüce Engizisyoncu'yu Şeytan'ın rehberliğine uymuş gibi sunar. Oysa Şeytan (en azından Hıristiyanlıkta) her zaman Tanrı'ya isyan etmiş biridir. Tanrı yoksa, böyle bir isyan nasıl olabilir? Ne de olsa, Yüce Engizisyoncu Tanrı'ya inanmaz. Acaba Dostoyevski'nin kendisi de Tanrı'ya değil,

29 Dostoyevski, *The Brothers Karamazov*, 258-262.

sadece İblis'e mi inanıyordu? Romanın sonuna doğru bir beyin humması geçiren İvan'ın sanrılı bir duruma düşüşünü anlatırken, bize sunduğu Şeytan resmi aksini işaret eder.

Dostoyevski'nin anlattığı Şeytan, Milton'da olduğu gibi, Tanrı'ya kafa tutan mağrur bir melek değildir. Kurnaz, sokulgan ve hırpani bir aristokrattır: "Artık genç sayılmasa da, [...] koyu, oldukça uzun ve hâlâ gür saçlarına fazla kır düşmemiş ve keçi sakalı bırakmış, belli tipte bir Rus asilzadesiydi. Üstünde besbelli ki en usta terzilerin elinden çıkma ama çoktan partallaşmış bir tür kahverengi ceket vardı. [...] Keten gömleği, fulara benzeyen uzun kravatı tam da her şık asilzadenin giyeceği türdendi; ama yakından bakılınca, gömlek biraz kirli ve geniş fular eski püsküydü." İblis'in görevinden mutsuz oluşu boşuna değildir; hayaletimsi varlığını asap bozucu bulur. Asıl hoşuna gidecek şey kesin ve geri dönülmez biçimde bir insan bedenine bürünmektir. İdeali ise "110 kiloluk bir tüccar karısı olmak ve onun inandığı her şeye inanmak"tır. İvan ona bir Tanrı'nın var olup olmadığını sorduğunda, "Valla, bilmiyorum" cevabını alır.

İblis'in bir felsefesi varsa, Kirilov'unkiyle aynıdır:

> Kanaatimce, hiçbir şeyi yok etmeye gerek yok; insanın kafasındaki Tanrı fikrini yok etmek yeterli. [...] İnsan, sahip olduğu irade ve bilim sınırlı olmaktan çıkınca ve her an doğaya hükmedince, semavi haz yönündeki bütün umutlarının yerini tutan yüce bir hazza varacaktır. Herkes yeniden dirilmeyecek şekilde kesin ölümlü olduğunu bilecek ve ölümü bir tanrı gibi, gururla ve sakince kabullenecek. [...] Ne kadar hoş![30]

İblis'e göre, böyle bir dünya cenneti haliyle hiç gerçekleşmeyecektir. Ama Tanrı ve ölümsüzlük olmadığında, hakikati bilen herkes "işleri kesinlikle dilediği gibi ve yeni ilkeler temelinde halletmeye mezundur. Bu anlamda, onun için 'her şey mubah'tır." Yaşamını bu kurala göre sürdürebilen herkes bir insan-tanrı haline gelir, yeni bir dünya hiç ortaya çıkmasa bile. Ama Kirilov'un felsefesi bir soruyu cevapsız bırakır: Her şey mubahsa, tanrımsı bir insan geri kalan insanlığı niçin gözetsin? Yüce Engizisyoncu insanın

30 Agy, 649.

isyan dürtüsünden vazgeçmesi halinde, mutsuzluktan kurtarılabileceğine inanır. Görevi bu vazgeçişin başarılmasını ve sıkıca sürmesini sağlamaktır. Peki, Yüce Engizisyoncu insanlık uğruna kendi mutluluğunu niçin feda etsin? İnsanları kurtardığı inancı ona sonuçta mutluluk verir mi?

Dostoyevski bu soruların hiçbirine cevap vermez. Ama insanın mutsuzluğuna her şeyden daha fazla inanıyormuş gibi görünür. En keskin kavrayışlı yorumcusu olan ve itikatçı felsefesini 7. Bölüm'de ele alacağım Rusya doğumlu Yahudi din düşünürü Lev Şestov, onu "insan bedbahtlığının büyük sanatçısı" olarak nitelendirir.[31] İdam mangasının önüne çıktığında yaşadığı aydınlanma bir yana bırakılırsa, bizzat Dostoyevski'nin hayatı neredeyse sürekli mutsuzlukla geçti. Karısına ve ailesine korkunç acılar çektiren kumar düşkünlüğüyle sonunda yenik çıktığı uzun bir mücadele yürüttü; rulet çarkı yüzünden altına girdiği borçları ödemek için yazdığı *İgrok* (1866; *Kumarbaz*) adlı kısa romanında bunu canlı bir dille anlatır. Kronik derecede mutsuzdu ve çevresine de mutsuzluk yayardı. Yazılarında saptanan "acımasızlık" suçluluk duygusunun körüklediği mazoşizmin ürünü olabilir.

Dostoyevski romanlarının özü teodisenin reddidir. Alyoşa'yla sohbetinde, İvan şöyle der:

> "İnsan isyanla yaşayamaz ve ben de yaşamak istiyorum. Rica ederim, bana açıkça söyle. Şuna cevap ver: Diyelim ki, insanları sonunda mutlu etme, onlara huzur ve ferahlık verme hedefiyle insan kaderinin yapısını kuruyorsun; ama tek bir minik yaratığa, hani şu ufacık yumruğuyla göğsünü döven çocuğa kaçınılmaz biçimde azap çektireceksin ve yapını onun günahkârlık gözyaşları üstünde kuracaksın. Böyle şartlarda mimar olmaya razı olur musun? Bana gerçeği söyle." "Hayır, razı olmam" dedi Alyoşa kısık sesle.[32]

Bir süre Dostoyevski'nin eski sevgililerinden Polina Suslova'yla evli kalan Rus yazar Vasili Rozanov, Yüce Engizisyoncu hikâyesi üzerine 1891'de yayımlanan kitap uzunluğundaki bir incelemesinde, bu pasaja Dostoyevski'nin *Dnevnik pisatelya* (*Bir Yazarın Güncesi*)

31 L. Şestov, *All Things are Possible*, çev. S. S. Koteliansky, önsöz D. H. Lawrence, Londra, Martin Secker, 1920, 81.

32 Dostoyevski, *The Brothers Karamazov*, 245.

kitabında neredeyse kelimesi kelimesine yer verildiğini belirtir.[33] İvan biletini iade etmek istediğini bildirince, bizzat Dostoyevski adına konuşur. İvan'ın isteği bir ateist, Dostoyevski'nin isteği ise bir Hıristiyan olmaktır. Ama kurmaca karakteri gibi, Dostoyevski de Tanrı tarafından yaratılmış olsun ya da olmasın, dünyadaki her türlü düzene isyan etti.

WILLIAM EMPSON: BİR BELSEN KOMUTANI KİMLİĞİNDEKİ TANRI

"Etiği temelden ele almaya çalıştıktan sonra, kanaatimce öğrendiğim asıl şey, Hıristiyanların sürekli azap konusunu işlemekle düpedüz İblis'e taptıklarıdır."[34] William Empson'ın İngiliz dilindeki harika eleştiri kitaplarından biri olan *Milton's God* (1961; Milton'ın Tanrısı) adlı eserinde, Hıristiyanlığa ayrılmış bölümde vardığı sonuç böyleydi. Son derece özgün ve keskin bir zekânın ürünü olan bu değerlendirme, seküler hümanist zihniyetteki kafa karışıklığının bir ifadesi olarak aydınlatıcıdır.

1906'da doğan Empson ilginç bir hayat sürdü. Winchester College'da okuduktan sonra, 1925'te Cambridge'e bağlı Magdalene College'da bir burs kazanarak, matematik ve ardından İngilizce öğrenimi gördü. Hademelerden birinin, dairesinde prezervatifler bulması üzerine, 1929'da okuldan atıldı ve okul kitaplarından adı çıkarıldı. Akademik yaşamda bir mevki umudunu yitirince, gazeteci ya da memur olmayı düşündü. Hocası I. A. Richards'ın onu Doğu Asya'daki akademik kadrolara başvurmaya teşvik etmesiyle, 1931'de Japonya'daki bir öğretmen yüksekokulunda görev aldı. Birkaç yıl kaldığı Çin'de kitap yokluğundan dolayı çoğunlukla hafızasındaki bilgilerle ders verdi; Japon kuvvetlerinin Pekin'i kuşatması üzerine, üniversitesinin mecburen Kunming'e taşındığı dönemde bir karatahta üstünde uyudu. En çok bilinen *Seven Types of Ambiguity* kitabının henüz 22 yaşında olduğu 1930'da ve bir şiir derlemesinin 1935'te yayımlanmasıyla, 1930'ların sonlarına doğru

33 Vasili Rozanov, *Dostoevsky and the Legend of the Grand Inquisitor*, bir sonsöz ekleyerek çeviren Spencer E. Roberts, Ithaca ve Londra, Cornell University Press, 1972, 115.

34 William Empson, *Milton's God*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, 260.

Londra edebiyat çevrelerinde saygın bir yer edinmesine karşın, hâlâ geçim zorluğu içindeydi. İkinci Dünya Savaşı sırasında George Orwell ve şair Louis MacNeice'le birlikte BBC'de çalıştı.

Pekin'de hocalık yapmak üzere 1947'de Çin'e dönen Empson, Mao'nun iktidara gelişinden hemen önceki ve sonraki çalkantılı yıllara tanık oldu; rejimin ideolojik dayatmalarının ancak katlanılmaz ölçüde baskıcı hale gelmesinden sonra ayrıldı. Akademik kariyerini Ohio'daki Kenyon College'da, ardından 1953'te İngilizce Bölümü'nün başına getirildiği ve 1972'de emekliye ayrılıncaya kadar kaldığı Sheffield Üniversitesi'nde sürdürdü. Akademik jargondan hoşlanmadığı için, hep hafif ve gelişigüzel bir üslupla yazdı. İçkiye düşkündü, görünüşü itibariyle (zekâsına hayranlık duyan ve muhabbetinden hoşlanan T. S. Eliot'ın ona pejmürde diye takılacağı kadar) bohemdi; hayatı şair Robert Lowell'e göre "garip, pis bir soyluluk" taşıyan eksantrik bir düzensizlik içindeydi. Faal bir biseksüeldi; evlendiği Güney Afrika doğumlu ve özgür ruhlu heykeltıraş Hetta Crouse'la bazen çalkantılı ama anlaşıldığı kadarıyla sevgiden asla yoksun olmayan bir açık ilişkiyi sürdürdü.

Empson'ın son yılları o kadar ilginç değildi. Siyasete dair görüşleri o dönemdeki ve sonraki akademisyenlerde olağan karşılanan yüce gönüllü ahmaklığı yansıtır nitelikteydi; örneğin, Mao rejimini aşırı baskısını kuşkuya yer bırakmayacak kadar açığa çıkmasından çok sonra bile özgürleştirici bir güç olarak görmeye devam etti. Ancak düşünsel katılıktan İngiliz monarşisine bir düşkünlük edinecek düzeyde uzaklaştı. 1979'da şövalyelik nişanı ve yarım yüzyıl önce adını kitaplardan çıkarmış olan Magdalene College'dan onursal öğretim üyesi unvanını aldı. 1984'te öldü.

Çoğunlukla güçlü biçimde ifade edilmese de, günümüzdeki ateist düşüncelerin büyük bir bölümünün gerisinde Empson'ın saplantıyla benimsediği tanrıdan nefret yatar. Ona göre, Hıristiyan Tanrısı katışıksız kötüydü. "Bence tek uygun tutku, Tanrı'nın 'adalet'i karşısında bir Belsen komutanınki kadar duyulan soğuk dehşettir."[35] Başka bir pasajda, Hıristiyan Tanrısı'nın "Joe Stalin Amca'ya şaşırtıcı derecede benzediği"ni yazdı. "Bir sertlik görünümü altında aynı sabır, aynı neşe parlamaları, aynı müthiş vicdan-

35 Agy, 268.

sızlık, aynı gerçek hırçınlık." Stalin'in başlıca kusurunun hırçınlık olduğu iması gariptir ama bunu bir yana bırakalım. Empson'ın Hıristiyan Tanrısı'nı nasıl gördüğüne hiç kuşku yoktur: "Hıristiyanların Tanrı Babası Tertullianus, Augustinus ve Tommaso d'Aquino Tanrı'sıdır, insanın kararmış gönlünün şimdiye kadar yarattığı en habis şeydir."[36]

Bu çarpıcı bir savdır. Peki, Empson kötülük fikrini nereden edindi? Bir sorunun farkındaydı: "Etik konusundaki tutumumun çok belirsiz olduğunu kabul ediyorum."[37] Aslına bakılırsa, Empson'ın etik konusundaki tutumu belirsiz olmaktan ziyade tutarsızdı. "Bentham'ın Cambridge'deki öğrencilik yıllarımda rağbette olan teorisine, yani bir dürtüyü tatminin bizatihi temel bir yarar ve pratik sorunun en yüksek sayıda kişiyi tatmin etmekten ibaret olduğu görüşüne hâlâ yatkınım."[38] Ama Empson "teoriye temel bir itiraz"ın olduğunu kavramış biriydi: "Başka bir kişiye acı verme yönündeki bir dürtüyü tatmin, eşit demokratik hakka sahip olmalıdır." Bu yaklaşım başka bir kişiye acı vermek istemenin ancak o kişinin benzer bir acıyı vermemesi halinde yanlış olurmuş gibi bir izlenim verir. Ama Empson hemen "bu tatminin temel bir kötülük, [...] dünyadaki içkin ya da metafizik tek kötülüğü taşıyan dikkat çekici bir hedef" olduğunu ekler.

Bu noktada Empson acı vermekten alınan tatminin ilke olarak öbür tatminlerden daha az değerli olmadığına inanan Jeremy Bentham'dan ayrılır. Zalimlik dürtüsü bir "metafizik kötülük" değildir. Bentham'ın da farkına vardığı gibi, onu dizginleme gereğinin duyulması başlı başına kötü olmasından değil, genelde dünya toplam tatminini azaltmasındandır. Bu riski bertaraf ederek dürtüyü tatmin etmenin bir yolu bulunabilirse, zalimliğin hiçbir yanlış yanı olmaz. Acı vermekten alınan tatmin, tıpkı öbürleri gibi temel bir yarardır.

Bentham bu tutumu takınmakla, Hıristiyan değerlerinden ne kadar uzaklaştığını gösterdi. Takipçi John Stuart Mill'in aksine, yüksek ve düşük hazlar arasında ayrım yapmaya çalışmadı. Ona göre, hiçbir haz, zalimlikten alınan haz bile özü itibariyle kötü

36 Agy, 251.
37 Agy, 260.
38 Agy, 259.

değildi. Kötülük kavrayışından yoksun olan Bentham, bu konuda Hıristiyanlık öncesi Yunan-Roma dünyasının değerlerine döndü. Arenada gladyatörlerin birbirlerini boğazlamalarını izlerken, Romalı seyircilerin habis bir hazza kapılma hissini duyduklarına dair bir bulgu yoktur. Temaşanın kendisi mazur görülmeye yetecek kadar eğlenceliydi. Empson ile diğer hümanistlerin seküler bir ahlakın temeli haline getirdikleri anlayış, yani zalimliğin "dünyadaki tek içkin ya da metafizik kötülük" olduğu görüşü Romalıların aklına gelemezdi.

Empson bir metafizik kötülük fikrine başvurmakla, Hıristiyan bir dünya görüşüne bağlı kaldığını gösterdi. Yunan-Roma çoktanrıcılığı muzip tanrıları barındırmakla birlikte, dünyanın iyi ile kötü güçler arasında bir çatışma alanı olduğu fikrinden yoksundu. Şeytan'ın bir kindarlık timsalinden ziyade Tanrı'nın bir ulağı olarak karşımıza çıktığı İbrani Kitabı Mukaddesi'nde aktif bir güç şeklindeki kötülük kavrayışına rastlanmaz. Yaratılış mitindeki yılan sadece Yeni Ahit'te şeytanilikle özdeşleştirilir. Eyüp Kitabı'nda kötülük sorunu ortaya konulursa da, iyi insanların neden acı çektikleriyle alakası yoktur ve aktif herhangi bir habis gücü konu almaz. Dünyayı iyi ile kötü güçlerin bir savaş alanı olarak gören düalist bakışlar, Aziz Augustinus'un ilk başta inandığı Maniheizmin ve dolayısıyla Hıristiyanlığın şekillenmesinde payı olan İran dini Zerdüştçülükte karşımıza çıkar. Ortaçağda düalizm gnostisizmin etkisiyle gözle görülür dünyanın Şeytan tarafından yaratılıp yönetildiğine inanan Katharosçuluk gibi akımlarda su yüzüne çıktı.[39]

Hıristiyanlıkta kötülük sorunu çözülmez niteliktedir. Evanjelik ateizm de benzer bir güçlükle karşılaşır. Din kötüyse, insan ona niçin bağlanır? Yoksa kötü olan insanın kendisi midir? Empson bu sorularla hiç yüzleşmedi. Hıristiyanlığı anlatışı tek yanlı, hatta saplantılıydı. Hedef aldığı kesim kendi ifadesiyle "neo-Hıristiyanlar", yani Hıristiyanlığın aslında ahlaken ne kadar tiksindirici olduğunu kavrayamayan liberal hümanistlerdi. Empson'ın kavrayamadığı nokta kendisinin de ne ölçüde bir neo-Hıristiyan olduğuydu.

39 Düalist dinlere ve heretik akımlara ilişkin aydınlatıcı bir inceleme için bkz. Yuri Stoyanov, *The Other God: Dualist Religions from Antiquity to the Cathar Heresy*, New Haven ve Londra, Yale University Press, 2000.

Hıristiyan Tanrısı'nı lanetleyici hükmüne Hıristiyan cennetini ele alarak vardı. Tanrı insanı günahkârlıktan kurtarmak amacıyla (oğlunun kişiliğinde) kendisini azap çektirerek öldürmüştü; ama Âdem ile Havva'yı kandırıp cennete aldıktan sonra günaha sürükleyen de oydu. Daha da kötüsü, bu korkunç hikâyeye inanmayan herkes için ebedi azabı öngörmüştü. İşin en beteri, bir ebedi azap gösterisiyle ödüllendirme yoluyla müminleri bu tertibe suç ortağı etmesiydi.

Empson Aziz Tommaso d'Aquino'dan şu alıntıyı yapar: "Uhrevi saadetin mükemmelliğine layık olan mübarekler hiçbir şeyden esirgenmeyecektir. [...] Saadetten daha çok keyif almaları ve bunun için Tanrı'ya daha mebzul şükranda bulunmaları açısından, ermişlere melunların ıstıraplarını tam anlamıyla görme izni verilir."[40] Empson'a göre, Tommaso d'Aquino'nun tarif ettiği cennete en çok benzeyen şey bir Nazi toplama kampıdır:

> Nazi toplama kamplarından sağ kurtulanlar insan vicdanını ve kişiliğini yıkmak için başvurulan en güçlü tekniğin böylesine gaddar bir ortamda beklenebileceğinden daha ince olduğunda hemfikirdir. Açlık çeken ve eziyet gören mahkûmların hepsi çok küçük rahatlamalar sunma yoluyla, arkadaşlarına nöbetleşe işkence etmeye yönlendirilirdi. Mübareklerin işe koşturulmaması dışında, Hıristiyanların cennet sayacağı şey bu olsa gerek...[41]

Açık seçik görüldüğünde, "Hıristiyan Tanrısı'nın kötülüğü çırılçıplak hale gelir." Peki, bu Tanrı niçin kozmik bir azap sistemi kurmuştur? "Tek anlaşılır saik sadistçe bir duygudur" diye cevap verir Empson.[42] Peki, böylesine sadistçe bir bakış kendisini birçok insana yüzyıllarca nasıl dayatabildi? Empson'ın cevabı Hıristiyanlığın "insanın cinselliğini pis gösterme"yi, "Hıristiyanların Tanrı'yı memnun etmelerine yönelik bir avam âdeti"ni teşvik ettiğidir.[43] Peki, bu avam akımı niçin böylesine yayılmış ve uzun sürmüş olsun? Çünkü Hıristiyanların beyni yıkanmıştır: "Aslında 'beyin yıkama' yeni bir bilimsel buluş değildir ve Hitler 'en büyük yalan

40 Empson, *Milton's God*, 248.
41 Agy, 250.
42 Agy, 246.
43 Agy, 251.

tekniği'ni (asıl hikâyesi anlatıldığında İblis olduğu apaçık ortaya çıkacak bir Tanrı'ya her türlü iyiliğin kaynağı olarak tapan) Hıristiyanlar kadar büyük çapta kullanmaya fırsat bulamamıştır."[44] Empson burada Hıristiyanlığın hataları ile kötülüklerinin insanlığa habis bir azınlığın dalavereleriyle benimsetildiği yolundaki bildik bir Aydınlanma ithamını tekrarlar.

"İnsanın kararmış gönlü"ne göndermede bulunmasına karşın, Empson zalimliğin insanlardaki "bozulmamış zevk"e aykırı olduğu kanısındaydı.[45] Ona göre, iyi kalplilik doğal insanlık halidir. Sadizm "tuhaf ve şaşırtıcı biçimde insan ruhuna aşina ama normal seksi aksatmaksızın öğretilmesi zor bir cinsel sapıklıktır; [...] cehennem ateşini harlamada tatmin olmamış seksin ateşine güvenilebilir."[46] Buradaki ima zulümden duyulan hazların Hıristiyanlık tarafından yozlaştırılmamış olması halinde, çok sayıda insana çekici gelmiş olacağıdır.

Bu fikir bizzat Empson'ın aktardığı ve yaşam tarzları insan kurban etme gösterilerine dayanan Aztekler örneğiyle çelişir. Ona göre, bu âdetler ile Hıristiyanlık arasında "belli bir kardeşliğin belirtisi" vardır. Oysa Aztekler Hıristiyan fatihlerin yaşam tarzlarını ve dinlerini yok etmesine kadar tanımadıkları Hıristiyanlıktan zalimlik yönünde bir zevki edinmiş olamazlardı.[47]

Hıristiyanlar ile Hıristiyan karşıtları arasındaki polemiğin ötesine bakıldığında, zalimliği açıklamak için dine başvurmak gerekmez. İyi kalplilik gibi, o da insanlık haliyle uyuşur. Daha ilginç bir soru zalimliğin neden en üst kötülük, yani Empson'a göre, dünya özü itibariyle kötü yegâne şey olması gerektiğidir. Tanrısız bir evrende "metafizik düzeyde kötü" bir şey nasıl olabilir? Kötülük anlamında kindarlık bir tür etkeni varsayar. Böyle bir etken varsa, Leopardi'nin farkına vardığı üzere, kötülük sorunu yoktur.

Empson bu aşılmaz güçlükle boğuşurken, gnostisizm gibi bir şeyi benimseme noktasına vardı. Hıristiyanlıkta dünyaya hükmeden Tanrı aslında İblis'ti. Empson'ın Yaratılış hikâyesindeki asıl kahra-

44 Agy, 255.
45 Agy, 249.
46 Agy, 251-252.
47 Aztekler üzerine daha kapsamlı bir değerlendirme için bkz. Gray, *The Soul of the Marionette*, Londra, Penguin Books, 2016, 73-90.

man saydığı Havva yasak elmayı yediğinde, Tanrı'nın yanlış bir vaadini yüce gönüllülükle kabul etmişti. Aşağı yukarı benzer biçimde, Şeytan'ı isyana kışkırtan da Tanrı'ydı. Empson bize Milton'ın Şeytan'ını biraz sevecenlikle sunarken, "gerçekten habis, yani zalimce ilk eylemi gerçekleştirmesi gerektiği"nde ırkıldığına dikkat çeker.[48]

Tanrı'ya uymakla kötülük ettiğini anlayan Şeytan şunu belirtir:

> Kötülük benim iyiliğim ol...
> [...]
> Ah başıma gelene bakın, çok az bilirler
> Boşuna o övgüye ne kadar candan uyduğumu,
> İçten içe hangi azaplar altında inleyip durduğumu:
> Onlar [tilmizlerim] tacım ve asamla oturduğum
> Cehennem tahtımda bana tapıp beni yüceltirken
> Daha dibe yuvarlanırım, sırf ıstıraptadır üstünlüğüm...[49]

Empson'ın Şeytan'ı soylu bir isyancıdır; taptığı kadar horladığı bir Tanrı tarafından isyana mahkûm edilmiştir. Şeytani gururu bir tiyatro gösterisidir. İşin aslı kederli boyun eğmedir. Şeytan'ı bu çaresiz duruma düşüren de Tanrı'dır. İblis bir zulüm tiyatrosundaki aktördür. Hıristiyan dramı baştan aşağı acımasız bir şakadır. Peki, ya zalimliğin en üst kötülük olduğu fikri bizzat Hıristiyanlıktan kalma bir miras ise?

Empson dinlerin çatışan duygu ve düşünce damarlarını barındırdığını kavradı. Budist sanatı üzerine yaklaşık 60 yıl karanlıkta kalan ustaca bir kitapta bunu irdeledi. Kitabı yazmaya 1932 ilkbaharında kadim Japon kenti Nara'da Horyuji tapınağının merhamet *bodhisattva*'sını temsil eden 7. yüzyıl eseri Kudara Kannon'un da aralarında bulunduğu üç heykeli görünce "ağzının bir karış açık kalması" üzerine başladı. Hayranlığının sebebi heykelin sol ve sağ profillerinin asimetrik ifadeler yansıtıyor gibi görünmesiydi: "Yüzün şaşkın bakışı ve hoş mizacı, anaçlığın ve mahzun ama dostça gülümseyişin de yer aldığı sol taraftadır. Sağ taraf ilahiliktir; kuş gibi masum ve tetiktir; değişmez bir ironik bakışı vardır, hayırlı işler karşısında tedirgindir; insanlığa ve bizatihi kendisine kayıtsızdır; [...] harika ölçüde ince ve narin bir eser."

48 Empson, *Milton's God*, 62.
49 Agy, 64, 65.

Bu görüntülerle büyülenen Empson sonraki yıllarda Güneydoğu Asya, Kore, Çin, Seylan, Burma ve Hindistan'ı geniş çapta dolaştı ve sonunda Mahayana Budist sanatının kaynağı Ajanta mağaralarına uğradı. *The Face of the Buddha*[50] (Buda'nın Yüzü) adını verdiği kitabını bu geziler sırasında yazdı.

Empson'ın bir kopyasını çıkarmadığı metin bir dizi aksilik yüzünden kayıplara karıştı. Dış seyahatlere çıktığı 1947'de metni bir aile dostu ve edebiyat eleştirmeni olan John Davenport'a saklaması için verdi. Ama ayyaş ve hafızası karışık Davenport metni nereye koyduğunu unutunca, 1952'de Empson'a bir taksi de bıraktığını söyledi. Aslında Tamil şair M. J. T. Tambimuttu'ya vermişti; o da metni farelerin cirit attığı dairesini dolduran kitap yığınlarının arasına koymuş olmalıydı. Tambimuttu 1949'da Seylan'a dönmeden önce, Empson'ın metnini kurucusu olduğu *Poetry London* dergisinin editörlerinden Richard Marsh'a teslim etti. Kısa bir süre sonra ölen Marsh'ın evrakları 2003'te British Museum tarafından satın alınıncaya kadar bir köşede unutulup gitti. İki yıl sonra metni fark eden bir küratör, yazarın vârislerine ortaya çıktığını bildirdi.

Budizme ilgisi hayat boyu süren Empson, BBC'nin Uzakdoğu Departmanı'nda çalışırken, kutsal Budist metinlerinde Buda'nın bir filde vücut bulmasını anlatan hikâyeden hareketle "Fil ve Kuşlar" adlı bir balenin taslağını yazdı. Kalıcı Buda hayranlığı, bizzat çevirdiği ve şiir derlemesinin yeni baskılarında bazı parçalarını girişte özdeyiş olarak kullandığı "Ateş Vaazı"nda belirgindir.[51]

Empson'ın Budizme karşı tutumu, sevdiği Buda suretleri gibi asimetrikti. Ona arzuları tatmin etmeyi hayattaki asıl ya da tek hedef sayan modern Batılı bakışa bir alternatif olarak değer verdi. Budizmin dünyevi ya da semavi varoluşun acı dolu olduğunu ileri sürmekle, daha ziyade hayatı yadsıyıcı ve bu açıdan Hıristiyanlıktan daha da kötü olmakla birlikte, pratikte hayatı daha şenlendirdiği kanısındaydı. Ona göre, Budizm bir paradokstu, yani hayati bir hakikati barındıran görünüşteki bir çelişkiydi.

---

50 William Empson, *The Face of the Buddha*, ed. Rupert Arrowsmith, Oxford, Oxford University Press, 2016.

51 William Empson, *The Complete Poems*, bir giriş ve notlar ekleyerek yayıma hazırlayan John Haffenden, Londra, Penguin Books, 2001, 3.

Budist sanatında Empson'ı hayran bırakan yön çatışan değerleri bağdaştırabilmesiydi. "İşin aslı belki de insan aklının sınırsız sayıda değeri görebilmesi ve başta gelen insan değerinin bunlar arasında durmak olmasıdır" diye yazar *Complex Words* kitabında."[52] Nara'daki Buda tasviri bu tutumu somutlaştırır. Hıristiyanlıkta olduğu gibi, çatışan değerleri bir mükemmellik idealinde barındırmaya çalışmaktan ziyade, aralarındaki çatışmaları kaynaştırıp paradoksal bir bütüne dönüştürür. Empson ilk başta yadırgadığı bir sanat ve din biçimine girdiğinde, çatışmaları evrensel olan değerler ile duygular arasında bir denge noktasını buldu.

Hıristiyan dininde ise çatışan değerler arasında benzer bir dengenin nasıl bulunabileceğini göremedi. Hıristiyanlık acı çeken bir Tanrı, acımasız bir bakış yaratmıştı. Ama Tanrı'yı acı içinde göstermekle, acımasızlığı günah haline getirmiş de olabilirdi.

Hıristiyan evren koca bir işkence odası olduğu kadar, insan acılarının manevi anlam taşıdığı bir evrendir de. Antik Yunan ve Roma dünyasında acıların kaynağı keyfi ve kaprisli tanrılardı. Hıristiyanlık antik çoktanrıcılığın tatmin edemediği bir ihtiyacı karşıladı; ıstıraba anlam ve değer kattı. Acıları kör tesadüfün alanı dışına çıkarmakla, acı çektirenlere bir sorumluluk yükledi.

Empson'ın dehası dil ve sanatta anlam ve değerin indirgenemez çoğulluğunu kavramasıydı. Bu çoğulluğu Buda'nın çelişkili yüz ifadelerinde buldu. Hıristiyanlığa aynı şeyi orada da görmeyecek kadar yakındı. Tıpkı Nietzsche gibi, Hıristiyan dinini insanı aşağıladığı gerekçesiyle reddetti. İnsanların kurtuluşa muhtaç olduğu fikrine içerledi: "Hiç kuşkusuz hemen peşine takılmasıyla İnsan deneyimine sinmiş 'kurtuluş' gibi ibareler köle pazarından alınma metaforlardır."[53] Bir başka deyişle, Hıristiyanlık insanı özgürlükten yoksun bırakan bir dindi. Ama Empson'ın Hıristiyanlığa karşı başvurduğu özgürlük bir Yahudi ve Hıristiyan yaratımıydı. Rus Ortodoks yazar Nikolay Berdyayev'in saptadığı gibi, "cennetten kovulma temelde gurur verici bir fikirdir ve onun sayesinde insan aşağılanma duygusundan kurtulur. İnsan eğer Tanrı'nın gözün-

52 William Empson, *The Structure of Complex Words*, Chatto & Windus, Londra, 1951, 421.

53 Empson, *Milton's God*, 246.

den düşmüşse, büyük özgürlüğe ve güce sahip yüce bir yaratık olmalıdır."[54]

Empson sapına kadar bir neo-Hıristiyandı. İblis'i soylu bir figür olarak ancak Milton gibi Hıristiyanlığı sindirmiş biri hayal edebilirdi. Empson da İblis'in yanında yer almakla, bir Hıristiyan dramını yeniden canlandırmaktaydı.

54 Nikolay Berdyayev, *The Destiny of Man*, New York, Harper & Brothers, 1960, 26.

6

İlerleyişin Olmadığı Ateizm

GEORGE SANTAYANA: DİNİ SEVEN BİR ATEİST

Amerikalı romancı ve deneme yazarı Gore Vidal, Roma'da görmeye gittiği George Santayana'yla bir sohbetini aktarırken, yaşlı felsefecinin insan dünyasına muzip kayıtsızlığıyla canının ne kadar sıkıldığını şöyle anlatır:

> Seksen beş yaşında bile duru siyah gözleri obsidiyen kadar parlak ve sert ışıltılıydı. Gençliğin verdiği umutsuzlukla, dünyanın hiçbir zaman böylesine korkunç bir durumda olmadığını söylediğimde, Santayana olabilecek en sert ya da ürpertici tavrı takındı. "Kendi ömrüm Avrupa'nın geçmişinde aklıma gelen hemen herkesinkinden daha uzun bir barış ve güvenlik döneminde geçti." İtalya'nın, o Güzel İtalya'nın önümüzdeki ay yapılacak seçimlerde komünizme yönelmesi ihtimalinden dehşet ve tiksintiyle söz ettiğimde, Santayana kesinkes neşeli havaya büründü. "Ya, öyle mi, geçsinler! Denesinler bakalım! Başka her şeyi denediklerine göre, komünizm de niçin olmasın? Bir kurt sürüsüne katıldıklarında, ne tür yeni bağlılıkların ortaya çıkacağını sonuçta kim bilebilir?" Soğukkanlılığı, alaycılığı beni usandırıp tepemi attırdı.[1]

Bu sözlerin bir Santayana hayranının ve öyle kolayca şoka uğramayacak birinin ağzından çıkması dikkate değer bir itiraftır. Ama Santayana'yı dikkatle okumuş hiç kimse, döneminin olayları karşısındaki tutumuna şaşırmazdı. Belirttiği iyi hayat idealine uygun olarak yaşamış çok az sayıdaki felsefecilerden biri olan Santayana, dünyayla arasına bir mesafe koyma çabasında antik bilgeler Epikuros ile Lucretius'un yolundan gitti. Anlaşıldığı kadarıyla ılımlılık arayışı hayatı boyunca başat bir tutkusu oldu.

---

1 Aktaran Anthony Woodward, *Living in the Eternal: A Study of George Santayana*, Nashville, Tenn., Vanderbilt University Press, 1988.

Madrid'de 1863'te doğan ve çocukluğunu İspanyol kenti Avila'da geçiren Santayana, anne babasının ABD'ye göç etmesinden sonra Boston'da öğrenim gördü. Mezun olduğu Harvard'da 20 yılı aşkın bir süre ders vererek, T. S. Eliot ve Gertrude Stein gibi öğrencileri etkiledi, şair Wallace Stevens gibi dostlar ve hayranlar edindi. Felsefe Bölümü'ndeki çağdaşları arasında, hasmane bir muarızı olan ve felsefesini "çürümüşlüğün kusursuzluğu" olarak nitelendiren William James vardı.

Santayana akademik felsefeyi hiçbir zaman mesleği olarak görmedi. Eline küçük bir miras geçince, Avrupa'da gezgin bir öğretim üyesi olarak yaşamak üzere, 1912'de, tam profesörlüğe getirilmesinden beş yıl sonra Harvard'dan ve ABD'den ayrıldı. Birçok cazip teklife karşın, Harvard'a ya da Amerika'ya bir daha dönmedi. Akademik felsefecilere ilişkin kanaatinin bir işaretini, istifa ettiğinde bir Harvard teamülüne uyarak kitaplarını Felsefe Bölümü'ne bağışlarken verdi. Meslektaşlarınca yazılmış bu kitaplar o dönemde sayfaları kesilmemiş formalar halinde basılırdı. Santayana'nın bağışladığı kitapların sayfaları açılmamıştı, yani hiçbirini okumamıştı. Verdiği mesaj apaçıktı. Ayrılışını izleyen 40 yıldaki yazıları bilinçli olarak akademik bir üsluptan uzaktı: Parlak ve gösterişli, aforizmalarla süslenmiş, meslekten olmayan okura yazarın hayatına ya da duygularına dair hiçbir ipucu vermeksizin sohbet havasında hitap eden bir üslup.

Santayana istediği türden hayatı sürdürmede tavizsizdi. En mutlu olduğu akademik kurum Birinci Dünya Savaşı boyunca kaldığı Oxford'du. Ancak şair Robert Bridges'ın girişimiyle Corpus Christi College'da daimi bir öğretim üyeliği teklifini geri çevirdi, hem de makamın herhangi bir hocalık ya da idare görevini gerektirmemesine karşın. Korkusu bir akademik kuruma sıkışıp kalmanın zihin özgürlüğünü sınırlayacak olmasıydı. Bu bağımsızlık ihtiyacı kişisel hayatının şartlarını da belirledi. Kaynaklarda eşcinsel bir bekâr olarak nitelendirilir; bekârlığının ne kadar sıkı olduğunu bilmemiz mümkün değilse de, hiç eş edinmediği kesindir. Biyografisini yazan John McCormick, cinsel tutkuyu yücelttiği şu pasajı aktarır: "Samimi aşk hiç de insanın aklını başından almaz; sağlıklı, sevindirici ve şendir; ardından ona sanki tuhaf bir işmiş gibi biraz soğuk bakılmasına yol açan bir ruh hali gelse bile, kahkaha ve he-

yecanın bir haz uzantısını bırakır geride." McCormick'in yorumu şöyledir: "Bu elbette saf bir bekâra değil, bir âşığa özgü felsefedir."[2] Ama Santayana'nın aşka kapıldığına dair bir emare yoktur. Gönül rahatlığı uğruna böyle bir yaşantıdan vazgeçme yönünde bilinçli bir karar almış olabilir. Bunu yaparken, mutlulukta bir bedelin varlığını gözetmiş olsa gerek. İleri yaştaki bir otobiyografik pasajda şunu yazar:

> Ruh hayattan çıkan bir şeydir ve vardığı nihai noktaya kıyasla gelişiminin ilk evrelerinde daha gerçek ve daha doğal anlamda mutludur. Sonunda her şeyi anlayıp bir tarafa attığında, La Vallière'in inzivaya çekildiği Karmel Dağı Manastırı'nda mutlu olup olmadığını soran dostlarına verdiği karşılıkla cevap verebilir ancak: *Je ne suis pas heureuse: je suis contente* ["Mutlu değilim, memnunum"].[3]

XIV. Louis'nin eski metresi Louise de La Vallière (1644-1710) sonraki yıllarında bir rahibe manastırına kapanarak huzur bulmuştu. Santayana bu memnuniyet duygusunu uzun ömrünün son yıllarını geçirmek üzere seçtiği Roma'daki bir Katolik huzurevi olan (ve adını bakıcılarının cüppe renginden alan) Mavi Rahibeler Manastırı'nda tanımış olabilir. Orada 1941'den öldüğü Eylül 1952'ye kadar kaldı.

Avrupa'ya geçtikten sonra Harvard'daki aşırı tutumluluğunun aksine zarif bir zengin hayatı sürdürerek, birinci sınıf terzilerin elinden çıkma elbiseler giymiş, şen tavrıyla sıcak muhabbetin, güzel yemeklerin ve gösterişli ortamların keyfine varmıştı. Bütün bunlardan vazgeçmesi huzur ve sükûnet uğrunaydı. Onu görmeye gelen (ve sıkça özlemini çekmiş olabileceği) misafirlerini pijamayla ve yıpranmış bir bornozla karşılardı. Wallace Stevens'ın "Roma'daki Yaşlı Bir Felsefeciye" adlı şiirinde bu dostunun hayatını anlatırken belirttiği gibi, "Karyola, kitaplar, iskemle, dolaşan rahibeler" yeterliydi onun için.

Amerika'da yüksek satışa ulaşan *The Last Puritan* (1935; Son Püriten) romanı sayesinde, maddi açıdan artık güvendeydi. Yakınlarına epeyce para yardımında bulundu; bunlar arasında "önde gelen

2 John McCormick, *George Santayana: A Biography*, New York, Paragon House, 1987, 391.

3 Aktaran Woodward, *Living in the Eternal*, 110.

bir matematikçi, felsefeci, militan barışsever, nüktedan ve fedakâr, ama maalesef pek akıllıca davranmadan sıklıkla evlenip boşanmaya müptela biri" diye nitelendirdiği Bertrand Russell'a ismini vermeksizin yaptığı hatırı sayılır bir bağış da vardı.[4] Vasiyetnamesinde aile fertlerine, yıllarca asistanlığını yapan ve edebi terekesinin vasisi olan genç Amerikalı Daniel Cory'ye miras bırakırken, Mavi Rahibeler'e hiçbir şey bırakmadı. Ölümünden iki gün önce acı duyup duymadığı sorulunca, şu karşılığı verdi: "Evet, dostum. Ama ıstırabım tamamen maddi; herhangi bir manevi sıkıntım yok."[5]

Santayana'nın defin işlemiyle ilgili olarak, küllerinin ABD'ye gönderilmemesine dair kesin bir istek dışında hiçbir talimat vermemesi nedeniyle, bu boyun eğmez ateistin nereye gömüleceği bir soruna dönüştü. Sonunda İspanyol yurttaşlığını hep sürdürmüş olmasından dolayı, Roma'daki konsolosluk Campo Verano Mezarlığı'nda İspanyollara ayrılmış bir mezara konulmasını sağladı.

Manastırda kaldığı dönemde inanca yöneldiğini gösteren bir ipucu yoktu. "Savunduğum ateizm tıpkı Spinoza'nınki gibi, evrene gerçek saygıdır ve sadece insanların çıkarlarına hizmet etmesi için hayallerinde uydurdukları tanrıları yadsır" diye yazmıştı.[6] Kendini sonraki bölümde ele alınacak 17. yüzyıl Yahudi felsefecisi Benedict Spinoza'yla karşılaştırması, bu düşünüre büyük hayranlık duymasındandı. Spinoza'ya göre de vahye dayalı din insanın hayal gücünün ürünüydü; ama başka yolla iletilemeyecek hakikati barındırmaktaydı.

Santayana kendini bir tilmizi saydığı Romalı şair Lucretius'un materyalizmine değil, dini reddedişine hayrandı. Ona göre, Epikurosçu maneviyat "sakar, ürkek ve hüzünlü"ydü. Epikuros'un acıdan kaçınmaya kafasını çok taktığı yönündeki eleştirisini en ünlü tilmizinden de esirgemedi: "Lucretius'un kesinlikle uğraşılmaya değer ya da ulaşılabilir şeylere dair anlayışı çok yetersizdir: Doğa biliminin sağlayabileceği ölçüde hurafeden sıyrılma, dostluk,

4 McCormick, *George Santayana*, 370-371.

5 Bkz. agy, 471-472, 504.

6 "On my Friendly Critics", George Santayana, *Soliloquies in England and Later Soliloquies*, Ralph Ross'un yazdığı yeni bir girişle, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1967, 246.

birkaç ucuz ve sağlıklı hayvani haz. Sevgi yok, yurtseverlik yok, girişimcilik yok, din yok."[7]

Santayana dünyada karşılaşılabilecek her türlü düzenin bir ilahi yaratıcının eseri olduğunu yadsırken, doğanın kendine yeterli olduğunu belirten Lucretius'u esas aldı ve sıklıkla kendini bir materyalist olarak nitelendirdi. Ama materyalizmi gerek önceki bölümde anlatıldığı gibi iyicil bir doğaya dönüşü savunan Fransız materyalistlerinkinden, gerekse doğanın yıkıcı ve kötü olduğunu ileri süren Sade'ınkinden çok farklıdır. Santayana'ya göre, doğa insan soyu ve bütün eserleri dahil, dünyadaki her şeyi ortaya çıkaran yaratıcı enerjidir. Sanat ve bilim, etik ve siyaset insanlar için nasıl doğalsa, din de öyledir. *Dominations and Powers* (1950; Hükümler ve Güçler) adlı son kitabının "Doğalcılık Dine Aykırı mıdır?" başlığını taşıyan bölümünde şunu yazar:

> Soru tartışmaya açıktır, çünkü mevcut kullanılışlarıyla bu kelimelerin birçok anlamı vardır. Nitekim bir paganın gözünde doğalcılık birçok tanrıya yer vermesinden dolayı, ateistlikten uzaktır. Yahudiler ve Hıristiyanlar devletçe tanınan tanrılara tapmadıkları için, ateist olarak nitelendirilirlerdi. [...] Hindular hem çoktanrıcı, hem tektanrıcı, hem de tümtanrıcıdır; Budistler teknik anlamda ateist olmakla ve ruhların varlığını yadsımakla birlikte, öylesine ideal düzeyde dindar ve maneviyatçıdırlar ki, günümüzdeki bir Hıristiyan'ın onlara ateizmi yakıştırması tuhaf kaçar. [...] Dinden nefrete yol açan şey insan sevgisi midir? Hayır, insanın zor durumuna ve derinden sevdiği her şeye duyarsızlıktır.[8]

Santayana'nın modern doğalcılığa itirazı, örtük biçimde insanları sevmeyişiydi: "Düşlere, mite, alegoriye, deliliğe niçin kızalım? Zihni düzeltmeye çalışırken, bazı rasyonalistlerin yaptığı gibi, onu yok etmemeliyiz."[9] Dini insan yaşamından çıkarılıp atılması gereken bir şey olarak hedef seçmek garip bir doğalcılık türüdür. Çok az şey insanlar için dinden daha doğaldır.

Elbette din epeyce acıya yol açmıştır. Aşk ve bilgi arayışı için

---

7 George Santayana, *Three Philosophical Poets*, New York, Doubleday, 1953, 183.

8 George Santayana, *Dominations and Powers: Reflections on Liberty, Society and Government*, Clifton, NJ, Augustus M. Kelley, 1972, 17-20.

9 Santayana, *Soliloquies in England*, 251.

aynı şey geçerlidir. Onlar gibi, din de insan olmanın bir parçasıdır. Ama herkese uyan tek din yoktur. Evrensel bir yaşam tarzını öngören her sav yanlıştır. *Dominations and Powers* kitabının sonuna doğru, Santayana buna özel vurguyla dikkat çeker:

> Birçok felsefeci ve politikacı bize insan ihtiyaçları ile yetileri konusunda yeterli bir önsel bilgiye zaten sahip olduğunu ve bunların aslında herkeste özdeş olduğunu söyler. Toplumdaki ve her insandaki tezatlar ile çatışmaları, eğitimin yokluğuna ya da sapkınlığına bağlar. Onlara göre, bütün insanlar aynı ahlaki, siyasal ve bilimsel düzeni, komünizmi, anayasal demokrasiyi ya da Tek Doğru Din'i her bakımdan doyurucu bulmak *zorundadır*. Duraksamaları ya da bu tür düzenlerin hepsini kınamaları *mutlaka* gerçeklerden ve kendileri için doğru yarardan bihaber olmaları yüzündendir.
>
> Bence, bu felsefeciler ve politikacılar kendilerini iyi tanıyorlar. Dogmatik olarak doğmuşlardır ve doğuştan militandırlar. Ama hoşgörüsüz olduğu kadar tedirgin olan bu eğilimleri, insanlardaki somut köklü çeşitlilik karşısında onları körleştirir. [...] Hepimizin ya cennetten kovulmuş ya da bu dünyada kendine bir cennet yaratmak üzere olan üstün-hayvan olduğunu söylerler.[10]

Santayana uygarlığın iyiye gittiği yolundaki her fikri küçümsedi. Gerçek olduğu ölçüde, ilerleyişin anlamı belirli hayat tarzlarını pürüzlerden arındırmaktı: "Okur tamamen mükemmelliğe doğru bir ilerleme varmış gibi, özgürlüğün yazgısındaki izleri tarih ya da eskatoloji açısından sürmemi beklememelidir. Geçici sayılan bu dünyadaki her şey, ölüme doğru bir ilerleyiştir. Gerçek ilerleyiş bir yaşam türü açısından elverişli mevsimlerde mükemmelliğe bir yaklaşmadır."[11] Santayana evreni Tanrı'nın ya da insanlığın en üstte olduğu bir hiyerarşi gibi görme fikrini bütünüyle reddetti. Ona göre, sürekli ilerleyiş sadece teknolojide ve mekanik sanatlarda mümkündür. Uygarlığın niteliği gerilerken, bu anlamdaki ilerleyiş pekâlâ hızlanabilir:

> Günümüzde hepimiz mekanik ilerleyişteki ahlaki muğlaklığı hissediyoruz. Fırsatları çoğaltıyor gibi görünmekle birlikte, kırsal ya

10 Santayana, *Dominations and Powers*, 462.
11 Agy, 94.

> da bağımsız hayat olasılığını yok ediyor. Bilgi dağarcığını bolca harcarken, önemsiz ya da mekanik beceriler dışında ustalaşmayı ortadan kaldırıyor. Birçok dili öğrenirken, kendi dilimizi rezil ediyoruz. Felsefemiz son derece eleştirel olmakla ve kendini açık görüşlü sanmakla birlikte, karşılıklı anlaşılmaz yapay dillerin bir Babil Kulesi'ni andırıyor.[12]

Santayana'nın dine bakışı ilerleyişe dönük eleştirisinden kaynaklanır. Dini insan için doğal sayarken, bunu tek bir dinle sınırlı tutmaz. Militan ve evanjelik hale bürünmüş tektanrıcılıktan tiksinir. Ona göre, Hıristiyanlığın esas hatası (Hıristiyanlarca benimsendiği şekliyle) "iyi"yi dünyadaki bir güç olarak gören Platonculuktan gelir. Kilise kendini bu güçle özdeşleştirince, kaçınılmaz olarak insan çeşitliliğini bastırıcı hale gelmiştir.

Platonculuk ve ardından Hıristiyanlık, değerin niteliğine ilişkin bir yanılsamayı özendirmiştir. Değerleri soyut kategorilere dönüştürülüp kozmosa yansıtılmış hayvan ihtiyaçları sayan Santayana, sıklıkla bir göreci olarak kınanmasına karşın, böyle bir nitelendirmeden gocunmaz. "Değer göreli bir şeydir; canlı bir varlığa sağladığı yarar ya da doyum açısından her şeyin edinebileceği bir payedir."[13]

Bu saptama insan değerlerinin bir görüş meselesi olduğu anlamına gelmez. Göreli olmakla birlikte insan ihtiyaçları ve şartlarını yansıtan değer yargıları temelde yatan gerçeklerden çoğu kez sapar. "İyi hiç de görüşe bağlı değildir; kökleri canlı varlıkların bilinçaltı ve hayati niteliğinde, onların gözünde yiyecekler ile zehirler, mutluluk ile mutsuzluk arasındaki farklılığı önceden belirleyen bir nitelikte yatar." Bu ölçüde de etikte hata olabilir. Ama değerler canlı organizmalardan bağımsızlık anlamında nesnel olamaz: "Değerler canlı varlıkların ulaşmaya uğraştıkları bir gelişim istikametinin olduğunu varsayar; böylece iyi ve kötü onlara göre var olabilir. İyinin somut niteliklere ve düpedüz onların yaratılıştan gelme örtük ya da açığa çıkmış idealine bağlı olma gereği, gerçek anlamda bir iyi olması için temel önemdedir."[14] Organizmalara değer vermeksi-

12 Agy, 340.

13 George Santayana, *Platonism and the Spiritual Life*, New York, Charles Scribner's Sons, 1927, 3.

14 Agy, 231-232.

zin, değerler olamaz. Santayana etikte yıllarca Platonculuğa, yani değerlerin madde dışı ideal bir alanda var olduğu fikrine kapılmış olan Bertrand Russell'a yönelik sarsıcı bir eleştirisinde bu sava başvurdu. Russell son derece takdire şayan bir tavırla, Santayana'nın eleştirilerini doğru buldu ve uzun süre el üstünde tuttuğu Platonculuktan vazgeçti.[15]

Santayana değere öznel bir bakışı bir derin düşünme idealiyle birleştirmesi açısından olağandışıydı. Derin düşünmeye değer verenlerin hemen hepsi (Platon ve genç Russell gibi) derin düşünerek ulaşılabilecek daha yüce bir gerçekliğe inandıkları için bu yola gitmişlerdi. Santayana'nın böyle bir inancı yoktu. Derin düşünmeye değer vermesinin sebebi var olan tek dünyaya, yani maddi dünyaya duru bir bakışı sağlamasındandı.

Santayana'ya göre, bu dünyayı derinlemesine düşünen herkes "özler"le karşılaşır; Marcel Proust'un *À la recherche du temps perdu* (*Kayıp Zamanın İzinde*) romanındaki anlatıcıya belleğinden fışkırıyormuş gibi gelen duyumlardan pek farklı değildir bunlar. Anlatıcı bir parça kek batırdığı çayını yudumlarken, "enfes bir hazzın, yalıtık, kopuk, kaynağı belirsiz bir şeyin duyularını sardığı"nı belirtir. "Bir anda hayatın cilvelerine aldırmaz, felaketlerini zararsız ve kısalığını yanıltıcı bulur oldum. Kendimi artık vasat, arızi, ölümlü hissetmez hale gelmişim."[16]

Santayana benzer bir deneyimden geçmiş gibidir:

> Kuşkuculukla aydınlanmış ve farfara dogmadan kurtulmuş bir zihin, her anlatılan şeyi dikkate almayan, yazgısına ve varoluşuna ilişkin her türlü kıvrandırıcı endişeden sıyrılan bir zihin, özün bakir doğasında çok hoş ve harika bir yalnızlık bulur. Sonsuz çeşitlilik ve huzur alanlarına kolay bir geçişle kuşkunun ve vazgeçişin uç erimleri önüne açılır; sanki ölümün dar boğazlarını aşarak, her şeyin kendi suretinde billurlaştığı, ivediliğini ve zehrini yitirdiği bir cennete geçmiş gibi olur.[17]

---

15 Santayana'nın Russell'a yönelik eleştirisi için bkz. George Santayana, "The Philosophy of Bertrand Russell", *Winds of Doctrine*, New York, Harper Torchbooks, 1957, 138-154.

16 Marcel Proust, *Remembrance of Things Past*, c. I: *Swann's Way*, çev. C. K. Scott Moncrieff, Londra, Vintage Classics, 1966, 51.

17 George Santayana, *Scepticism and Animal Faith*, New York, Dover Publications, 1955, 75.

Burada özlerin daha yüce bir alanda var olduğu iması yoktur. Onlar tekil zihinlerdeki anlık duyumlardır, bizatihi maddenin dönüşümlerindeki anlardır.

Bizzat farkına vardığı üzere, Santayana'nın felsefesi bir Batı doktrininden ziyade klasik Hindu ekolü Samkhya'yı andırır nitelikteydi.[18] Samkhya Hint düşüncesinde maddeyi bir dünya ruhunca yaratılmış yanılsama değil, gerçek ve her türlü zihinden bağımsız sayması açısından özgün yere sahiptir. Ama Santayana'nın materyalizmi daha kapsamlıydı. Ruh ayrı bir metafizik gerçeklik değil, karanlıktaki bir çakım, bizzat maddede parlayan geçici bir farkındalıktı.

Santayana özgürleşmiş zihnin herhangi bir üstün-ruh ya da dünya ruhu içinde erimekten ziyade, kusursuzca tekleşmiş bir bütün haline geleceği konusunda Samkhya ekolüyle hemfikirdi. Bu durumu anlatışı gnostik bir hava taşır. Zihin kendi kabuğuna çekildiğinde, "bütün doğal dünya uzağa taşınacaktır. Yabancılaşmış olacaktır. Sadece garip sürgünümüzün sahnesi olarak bize dokunacak ve bizim için manen var olacaktır; ruhun kendini savrulmuş bulduğu, sonu gelmez güçlükle ve belirsizlikle kurtulmayı umduğu karanlık ortam, tutkular, kafa karışıklığı şeklinde olacaktır."[19]

Santayana'nın geçici bir duyum dışında, böyle bir kurtuluşu mümkün gördüğü kuşkuludur. Değer verdiği bigâneliğin her an bedenin kırılganlığı yüzünden bozulabileceğinin farkındaydı. Buna rağmen peşinden koştu: "Hayat bittiğinde ve dünya yok olup gittiğinde, bir insanın ruhu bizzat kandığı yanılsama biçimleri dışında, yanılmaksızın benimsediği hangi gerçeklerle övünebilir?"[20]

Ruhun yaşamı uhrevi bir mistik esrimeyle değil, dünya karşısındaki düş kırıklığıyla ortaya çıkardı. Ama bu düş kırıklığı dünyaya tarihte kurtuluşu beklemeyen bir perspektifle bakmayı sağladığı için, sonuçta özgürleştirici bir rol oynardı. "Dünya saygıya değer değildir; ölümlü, ıstıraplı, karışık ve hep kanmaya açıktır; ama

18 Santayana'nın Samkhya felesefesinden yararlanışına ilişkin bir değerledirme için bkz. Woodward, *Living in the Eternal*, 98-101.

19 George Santayana, *Realms of Being: One-volume Edition with a New Introduction by the author*, New York, Cooper Square, 1972, 741-742.

20 Santayana, *Platonism and the Spiritual Life*, 89.

güzellik, sevgi, cesaret pırıltısı ve kahkaha unsurlarını yer yer barındırır; ruh bunda ürkekçe çiçek açar ve dikenler arasında ışığa varmaya çalışır. Şu yaşlı, kirli, anaç dünyada ruh dediğimiz bu kanatlı şeyin uçucu yaşamı işte böyledir."[21]

Santayana özgürlüğü mistiklerin kurtulmaya çalıştıkları maddenin tanrısız akışında buldu. Ona göre, insan değerlerinin örnek alındığı bir ideal alan manevi özgürlüğün aranacağı yer değildi: "Şeylerin akışında bir kabarcık gibi yüzen böyle bir evrenin sonunda dağılacağı neredeyse kesindir. Aydın bir yüreğin hazinesini saklayacağı yer orası değildir. Tufanın kendisi daha soylu bir yoldaştır ve ruh suların üstünde başı dinç dolaşır."[22]

JOSEPH CONRAD VE TANRISIZ DENİZ

Joseph Conrad tesadüf eseri bir yazar olduğunu sıkça ileri sürerdi ve olayların gelişimi savını doğrular. Ama işin içinde içsel bir zorunluluk da vardı. Onu yazarlığa yönelten en önemli etken, Kongo'da yaşadığı şeylerdi. Bu olaylar onu geri kalan hayatı boyunca kısmen ruhsal çöküntüye uğramış, depresyon nöbetlerine yatkın bir yarı yatalak haline getirdi. Ama bildiğimiz kimliğiyle yazar olmasını da sağladı.

Kendisini yazarlığa neyin yönelttiği sorulunca, birkaç dakika suskunluğa boğulduğu, ardından "Doğrusu, uzun bir süre karada kalmış olmam" cevabını verdiği söylenir.[23] Sözlerinde bir hakikat payı vardı. Yazarlığı bir meslek olarak benimsediği 1894'te ticari gemicilik şartları değişim içindeydi. Buharlı gemilere tercih ettiği yelkenli gemiler sayıca azalmaktaydı ve kalanlar da en iyi durumda değildi. Daha küçük mürettebatlı buharlı gemilerde ücretler daha iyiydi ama bu görevleri kapmak için yarışan usta gemicilerin sayısı da artmıştı. Conrad'ın 20 yılı aşkın gemicilik yaşantısında edindiği beceriler hızla köhneleşme yolundaydı. Zaten mesleğine karşı tutumu ikircimliydi. Onu iyi tanıyan ve onunla yazar olarak birlikte

21 Agy, 85.
22 Agy, 312.
23 Jeffrey Meyers, *Joseph Conrad: A Biography*, Londra, John Murray, 1991, 115.

çalışan Madox Ford, deniz yaşamından nefret ettiğini söyleyecek kadar ileri gidecekti.[24]

Ticari gemicilikte yaşam zordu. Kamaralar sıkışık ve sağlıksız, yemekler berbattı. Çalışma şartları tehlikelerle doluydu. Birkaç kere yaralanan Conrad bir gemi kazasında üstü açık bir sandala binip sağ kurtulmuştu. Bu tehlikelerin ve sıkıntıların üstüne tüy diken şey, iş bulma olanaklarının düzensizliğiydi. Conrad gemiciyken, balina avcılığı, Süveyş Kanalı'nda kılavuzluk, Avustralya'da inci avcılığı, Kanada demiryollarında ve Japon donanmasında çalışmak gibi kısa yoldan köşeyi dönmeyi sağlayacak bir dizi girişimle maddi bağımsızlığa kavuşma çabasında başarısız oldu. Yazarlığa soyunduğu sırada kötürümleştirici gut sancıları başlamıştı. Hayatını bir gemici olarak sürdüremeyecek durumdaydı.

Çarlık yönetimindeki Ukrayna'da aristokrat bir Leh ailenin çocuğu olarak 1857'de doğan Conrad, babasının Rusya karşıtı faaliyetlerden dolayı sürgün edilmesi nedeniyle, çocukluğunu çeşitli Rus illerinde geçirdi. Ailesinin öğüdüne uymayarak, miçoluk yapmak üzere Fransa'nın yolunu tuttu; zamanla ilerleyerek 1886'da usta bir denizci konumuna yükseldi. Bu süreçte İspanya'da silah kaçakçılığına karıştı ve İspanyol tahtını ele geçirmeyi amaçlayan bir Katolik grubun darbe girişimine katıldı. Kongo'da altı ay bir nehir teknesinin kaptanlığını yaptıktan sonra, denize bir daha dönmedi.

Gemiciliği nihayet bıraktığında, 1889'da yazmaya başladığı ve 1895'te yayımlanacak *Almayer's Folly* (*Almayer'in Sırça Köşkü*) adlı ilk romanı üzerinde birkaç yıldır çalışmaktaydı. Kitaplarını Lehçe ve Fransızcadan sonra öğrendiği üçüncü dili İngilizceyle yazdı. İngiltere'de bir yabancıydı ve bu ülkeyi sevmesine karşın, hep yadırgadı. Leh bir dostuna mektubunda, "Benim durumumda 'ikili insan' tabirinin birden fazla anlamı var" diye ifade edecekti bunu.[25]

Heart of Darkness (*Karanlığın Yüreği*) kadar tanınmamakla birlikte, etkileyicilikte ondan aşağı kalmayan ve Kongo'yu konu alan "Bir İlerleme Karakolu" hikâyesinde, vahşilere özgürlük götürdüklerini sanan Avrupalı sömürgecilerin kibrini şöyle alaya alır:

24 Agy, 51, 115.

25 Aktaran Cedric Watts, *A Preface to Conrad*, 2. baskı, Londra ve New York, Longman, 1993, 7.

> Hayatının, özü itibariyle karakterinin, yeteneklerinin ve atılgan davranışlarının bulunduğu ortamın güvenliğine duydukları inancın dışavurumundan ibaret olduğunu çok az kimse kavrar. Cesaret, itidal, güven, duygular ve ilkeler, önemli ya da önemsiz her düşünce bireye değil, kalabalığa aittir. [...] Ama katışıksız vahşilikle, ilkel doğayla ve ilkel insanla temasla birlikte, yüreği ani ve derin sıkıntı basar.[26]

Conrad Kongo'da uygarlık uğruna bir savaşın vahşetiyle karşılaştığında bu sıkıntıyı çekti. Geri kalan hayatında yalnız kalacakmış gibi bir duyguya kapıldı. Bir yazar olarak üstlendiği görev, uygar okurlarına gördüklerini aktarmaktı. Yeni mesleğiyle geçimini sağlayabileceğinden kuşkuluydu; nitekim kimi zaman yüksek meblağlar kazanmasına karşın, çoğu kez borç batağında kalmasıyla doğru çıktı bu. Sürekli tıkanma duygusuna kapıldı ve yazmaktan sıklıkla umudunu kesti.

Conrad bu sıkıntıları çekerken, sadık eşi Jesse'den destek gördü. Ama anlaşıldığı kadarıyla aile yaşamının sağlayabileceğinden fazlasına muhtaçtı ve 1916-1917'de Amerikalı gazeteci Jane Anderson'la bir gönül macerası yaşadı.[27] Londra yüksek sosyetesinin iyi tanıdığı farfaracı bir dilber olan Anderson daha sonra bir İspanyol aristokratla evlendi. İspanyol İç Savaşı'nda Falanjist cephesinden haberler geçti, İtalya ve Japonya için casusluk, Naziler lehinde radyo konuşmaları yaptı. Savaş bitince Avusturya'da Amerikan askeri makamlarınca ihanet suçlamasıyla tutuklandıktan sonra serbest bırakıldı ve ardından kayıplara karıştı. Son yıllarını İspanya'da geçirdiği sanılsa da, ne zaman ve nerede öldüğü meçhuldür. Conrad *The Arrow of Gold* (1919; Altın Ok) romanında, kadın kahraman Dona Rita'yı çizerken onu esas aldı.

Conrad'ın son yılları hastalık ve para sıkıntılarıyla geçti. Mayıs 1924'te resmi görünüşlü bir mektup alınca, ödenmemiş vergilerle ilgili bir tebliğname olduğunu sandı. Bir şövalyelik payesi için gönderildiğini anlayınca, öneriyi geri çevirdi. Ağustosta kalp

26 Joseph Conrad, "An Outpost of Progress", Joseph Conrad, *The Nigger of the Narcissus and Other Stories*, ed. J. H. Stape ve Allen H. Simmons, giriş bölümünü yazan Gail Fraser, Londra, Penguin Books, 2007, 235-236.

27 Bkz. Meyers, *Joseph Conrad*, Bölüm On Altı, Ek 1 ve 2.

yetmezliğinden ölmesi üzerine, Hıristiyanlığa husumetini sıkça belirtmiş olmasına karşın, bir Katolik cenaze töreniyle defnedildi. Bir kriket festivaline denk geldiği için, törenin neredeyse farkına varılmadı. Canterbury'deki mezar taşına son romanı *The Rover*'da (1923; Serseri) giriş özdeyişi olarak kullandığı, Edmund Spenser'ın 16. yüzyıl şiiri *The Faerie Queene*'den (Peri Kraliçesi) alınma şu mısralar kazındı:

> Ağır işten sonra uyku, fırtınalı denizlerden sonra liman,
> Sıkıntıdan sonra rahatlık, yaşamdan sonra ölüm büyük keyif verir insana.

"Kongo'dan önce düpedüz bir hayvandım."[28] Conrad'ın bölgeyi gezdiği sırada, Kongo Belçika devletinin bir sömürgesi değil, Kral Leopold'un kişisel bir mülküydü. Leopold 1876'da Brüksel'deki bir uluslararası konferansta hedefini şöyle tarif etmişti: "Yerkürede henüz girilmemiş tek yöreyi uygarlığa açmak, bütün ırkların başında dolaşan kasveti dağıtmak, tabirim mazur görülürse, yaşadığımız ilerleyiş yüzyılına yakışır bir kutsal savaştır."[29] Aslına bakılırsa, bölge olağanüstü gaddarlıkla sömürüldü ve insan nüfusu harcanabilir bir kaynak gibi kullanıldı. Conrad'ın Kongo'dayken tuttuğu güncesindeki notlara göre, ölü bedenler ve insan kemikleri gömülmemiş halde ortalıktaydı. Zincirli köleler cezalandırılırken, ellerine dipçikle vurulmakta ve uzuvları kesilmekteydi. Artık işe yarar olmaktan çıkan işçiler art arda sıralanıp tek bir kurşunla vurulmaktaydı. Hasta ya da yaralı işçiler parçalanıp yenilmek üzere köpeklerin önüne atılmaktaydı. Conrad'ın bu anlattıklarının ne kadarına şahsen tanık olduğu açık değildir. Ama gördükleri geri kalan hayatı boyunca onu etkilemeye yeterliydi.

Conrad'ın Kongo'ya tepkisi Victoria dönemindeki ilerleyiş fikrinin bir reddi olarak değerlendirilir. Sömürgeciliğin pratikteki işleyişini, esasen uygarlaştırıcı olduğuna inanmayacak kadar görmüştü. Ama ilerleyiş fikrine direnişi, insanın ileriye gidişi konusunda Leopold'un ve yanında yer alanların açgözlülüklerini haklı göstermek üzere başvurdukları belirli bakışı reddetmenin ötesindeydi.

---

28 G. Jean-Aubry, *Joseph Conrad: Life and Letters*, c. 1, Londra, Heinemann, 1927, 141.

29 Ian Watt, *Conrad in the Nineteenth Century*, Berkeley, University of California Press, 1979, 139.

Conrad insan doğasında bir dönüşümü öngören hiçbir gelecek tasavvurunu ciddiye alamazdı. Bazıları Bertrand Russell'a olmak üzere birçok mektubunda şüpheciliğini dile getirdi. Çin'deki kargaşayı gören Russell'ın umudu "uluslararası sosyalizm"de bir çözüm bulunacağıydı. Conrad sert ve açık bir tepkiyle, onun sosyalist gelecek tasavvurunu "kesin anlam yükleyemediği türden bir şey" olarak nitelendirdi:

> Herhangi bir kişinin kitabında ya da konuşmasında insanla meskûn bu dünyaya kaderin yön verdiği yolundaki köklü anlayışım karşısında bir an duracak herhangi bir şeyi asla bulamadım. Ne de olsa, bir sistemden ibaret, hem de çok anlaşılmaz ve çok akla yakın olmayan bir sistem. Sadece bir hülya olması itibariyle, çok yüce bir düzen de değil. [...] *Ama herhangi* bir sisteme güven duymamı beklemeyeceğini biliyorum. Çinliler ve geri kalan bizler için tek çare gönüllerin değişmesi olsa da, geride kalan iki bin yıllık tarihe bakınca, bunu beklemek için çok sebep yok, hatta insan uçmaya başlasa bile. Bu hiç kuşkusuz büyük bir "gelişme" olmakla birlikte, büyük değişim sayılmaz. İnsan bir kartal gibi değil, bir böcek gibi uçar. Bir böceğin uçuşunun ne kadar çirkin, gülünç ve şapşalca olduğunu fark etmişsindir.[30]

Conrad bir İskoç maceraperest ve sosyalist olan dostu R. B. Cunninghame Graham'a bir mektubunda da şunu yazdı: "İnsan habis bir hayvandır. Habisliğine çekidüzen vermek gerekir. [...] Toplum esasen suça eğilimlidir; aksi halde varlığını sürdüremezdi."[31]

Conrad'ın topluma acımasız bakışında Hıristiyan ilk günah fikrinin çok az payı vardı. "Saçma bir Şark masalı"[32] olarak nitelendirdiği Hıristiyanlığı hayatı boyunca nahoş buldu. *The Shadow Line* (*Gölge Hattı*) romanının başındaki "Yazarın Notu" bölümünde dini reddedişini kesin ifadelerle belirtti: "Olağanüstü şeylere karşı uyanıklığımda, (hangi açıdan bakılırsa bakılsın) sadece bir mamul ürün, ölülerle ve sağlarla ilişkimizin örtük inceliklerine

30 Bertrand Russell, *The Autobiography of Bertrand Russell*, c. 2: *1914-1944*, Londra, George Allen & Unwin, 1968, 161.

31 Aktaran Watts, *A Preface to Conrad*, 57.

32 Agy, 48.

duyarsız akılların uydurması olan doğaüstü şeylerden etkilenmeyecek kadar kararlıyım..."[33]

Conrad'a göre, insanlar doğal dünyanın parçasıydı. Bilinci katışıksız bir nimet olarak görmedi. "Düşünmek mükemmelliğin büyük düşmanıdır. Derin düşünme alışkanlığının uygar insanca edinilmiş bütün alışkanlıkların en zararlısı olduğunu söylemek zorundayım."[34] Yine Cunninghame Graham'a bir mektubunda, insanları mekanik bir kozmosa sıkışıp kalmış bilinçli varlıklar olarak nitelendirdi:

> Diyelim ki, bir makine var. Demir artıklarından oluşan bir keşmekeşten kendi kendine ortaya çıkmış (bunu ciddi bilimsellikle söylüyorum) ve üstelik örgü işi yapıyor olsun. Bu korkunç iş karşısında dehşete düşerim ve afallamış halde öylece kalırım. Nakış da yapıyor olması gerektiği kanısına kapılırım; ama o örme işini sürdürür. [...] En utandırıcı sanı o mahut şeyin kendini düşünce, vicdan, basiret, cesaret olmaksızın yaratmış olmasıdır. Trajik bir tesadüftür bu. [...] Örgüyle bizi bir içeri alır, bir dışarı atar. Zamanı, mekânı, acıyı, ölümü, yozluğu, kederi ve her türlü yanılsamayı örmüştür, hem de hiçbir şeyin önemi kalmamacasına. Gelgelelim, bu amansız sürece bakmanın bazen eğlendirici olduğunu itiraf edeceğim.[35]

Sonraki bir mektupta şu saptama yer alır:

> Makine havadan daha hafif ve bir şimşek çakımı kadar gelip geçicidir. [...] Reform, gelişim, erdem, bilgi ve hatta güzellik yönündeki şevk sadece görünüşleri desteklemeye dönük boş bir uğraştır. [...] Hayat bizi tanımaz, biz de hayatı tanımayız; kendi düşüncelerimizi dahi bilmeyiz. [...] Din bir mittir ve inanç sahildeki sisler gibi oynaşıp durur.[36]

Bilincin, o dönemdeki ve şimdiki hümanistlerce yüceltildiği gibi, insanlığın en güzel yanı olması şöyle dursun, insanın durumunu içinden çıkılmaz kılan şey kendini tanımadır:

---

33 Joseph Conrad, *The Shadow Line*, Oxford ve New York, Oxford University Press, 1992, xxxvii-xxxviii.

34 Joseph Conrad, *Victory: An Island Tale*, giriş bölümünü yazan John Gray, notları ve eki hazırlayan Robert Hampson, Londra, Penguin Books, 2015, 408.

35 Watts, *A Preface to Conrad*, 65.

36 Agy, 80.

> Sistemler kurulabilir ve kurallar konulabilir, yeter ki bilinçten kurtulabilelim. İnsanları trajik duruma düşüren şey doğanın kurbanları olmaları değil, bunun bilincinde olmalarıdır. Dünyanın şartlarında hayvan âleminin parçası olmak gayet iyidir; ama köleliğin, acının, öfkenin, didişmenin farkına varıldığı anda trajedi başlar.[37]

Conrad son dönem romanlarının en güzeli *Victory*'de (1915; *Zafer*) bu trajediyi irdeler. Dört dörtlük ironiyle, dünyadan bezmiş İsveçli bir aristokratın gezgin oğlu olan başkahramanı, ateizm versiyonu sonraki bölümde ele alınacak (ve bizzat Conrad'ın yazılarından çok etkilendiği) Schopenhauer'ın bir tilmizi haline getirir. Schopenhauer'a göre, hayatın acı ve üzüntüyle dolu olması nedeniyle, izlenecek en iyi yol kayıtsızlıktır. Kişi insan dünyasından koptuğunda ve yakın kişisel bağlarından kaçındığında, hayatın acılarından uzak durabilir.

Axel Heyst bu felsefenin etkisiyle bir avarelik yaşamında karar kılar ve sonunda Çinli bir uşakla beraber bir Malay adasına yerleşir. Bir Cava otelinin orkestrasında çalışan Lena adlı mutsuz bir genç İngiliz kadınıyla karşılaşması hayatını altüst eder. Ona acıdığı ve aynı zamanda tutulduğu için, kaçmasına yardım eder ve ikili adada birlikte yaşar. Biriktirdiği söylenen hazineyi soyma peşindeki bir haydut çetesinin adaya çıkması, Heyst'in düzenini bir kez daha bozar. Lena'nın tehlikede olduğunu fark eden Heyst, bir bungalovda saklanmasını sağlar. Ama çetenin bir mensubu kadını bulur ve tabancayla vurarak ağır yaralar. Heyst olay yerine vardığında, Lena ona kendini savunması için bir bıçak verir ve can vereceği sırada, adamdan bağlılığını ifade etmesini ister. "Hayat boyu şeytani güvensizlik"[38] duymuş Heyst bunu bir türlü yapamaz; ama Lena onu seven kişinin hayatını kurtardığına inanarak ölür. Kederli Heyst bungalovu yakar ve kadının cesedinin yanında ölü bulunur. Hikâye Heyst'i tanıyan bir kaptanın şu sözleriyle biter: "Orada yapılabilecek hiçbir şey yoktu... Hiçbir şey!" Heyst'in hikâyesini bu şekilde bitirirken, Conrad pekâlâ Schopenhauer'ın başlıca eserinin son satırlarını tekrarlamış olabilir:

37 Agy, 78.
38 Agy, 342.

> İradenin tam ortadan kaldırılışından sonra geriye kalanın, hâlâ iradeyle dolu herkes açısından kesinlikle bir hiç olduğunu rahatça kabul ederiz. Ama tersine olarak, iradenin geri dönüp kendini yadsıdığı kişiler için, bizzat gerçek dünyamız bütün güneşleri ve galaksileriyle bir hiçtir.[39]

Conrad çoğu kaynakta bir kuşkucu olarak nitelendirilir. Ama kuşkuculuğu bilme olasılığını sorgulayan felsefecilerinki gibi değildi. Conrad'ın sorguladığı şey bilmenin *değeri*ydi. Daha önce görüldüğü gibi, bilincin kuşkulu değerde olduğu kanısındaydı. Gizli gençlik güncesine 1888'de şunu yazan Bertrand Russell'la paylaştığı bir kuşkuydu bu: "Hayatın ebedi olduğuna inanmayı sahiden istiyorum; çünkü insanın onu mutsuz edecek bir şekilde bilinçle donatılmış bir tür makineden ibaret olduğunu düşünmek beni perişan ediyor."[40] İnsanların birer "bilinçli otomat" oldukları fikri, evrim ve etik üzerine görüşleri 3. Bölüm'de ele alınan T. H. Huxley'nin 1874'teki bir konferansında ortaya atılmıştı.

Conrad bilincin değerinden kuşku duyarken, ortalıkta dolaşan bir fikrin peşindeydi. Çarpıcı olan nokta soruyu ne yönde kullandığıdır. Heyst'in kişiliğinde, yaşamı anlamdan yoksun bırakan yüksek düzeyde bir kendini tanımaya kıyasla, yanılsamanın insani bakımdan daha değerli olup olamayacağını sorar. Yanılsamaların olmadığı, yaşanmaya değer bir hayat beklentisinin kendisi bir yanılsama olabilir.

Conrad *Victory* romanını yazmadan çok önce, *The Nigger of the Narcissus* (1897; *Narcissus'un Zencisi*) romanındaki Singleton'ın kişiliğinde bu soruları kurcalamıştı. Konusu Uzakdoğu'da geçmeyen "İngiliz" romanlarının ilki olan bu kitap pek bir olay örgüsü içermez. *Narcissus* gemisinin Bombay'dan Londra'ya dönüşünü aktaran anlatıcı, mürettebatın yolculuk sırasındaki tehlikelerle nasıl başa çıktığını tasvir eder. Bu olaylardan biri Ümit Burnu açıklarındaki fırtınalı denizde yan yatan geminin suyla dolmasıdır. Karakterler arasında St. Kitts Adası'ndan siyahi gemici James Wait, serseri bir

39 Arthur Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, c. 1, çev. E. F. J. Payne, New York, Dover Publications, 411-412.

40 Bertrand Russell, *The Autobiography of Bertrand Russell*, c. 1, *1872-1914*, Londra, George Allen & Unwin, 1967, 9.

Cockney gemicisi olan "zenci" Donkin ve "Mahvedilip unutulmuş bir kuşağın yalnız bir kalıntısı" olan Singleton yer alır.

Konu geri kalan mürettebatın ilk başta hastalıklı halinden dolayı yakınlık duyduğu, ama sonradan acımasız bir dalgacı gibi gördüğü Wait'in etrafında döner. Batıl inançlı Singleton, karanın göründüğü anda Wait'in öleceğini bildirir. Bu kehanet doğru çıkar ve Wait'in ölümü grubun dayanışmasını zayıflatır. *Narcissus* yurda dönüp römorkörle Thames'e çekildiğinde, denizin özgürlüğü geride bırakılır ve herkes kendi yoluna gider.

Roman Conrad'ın insan dayanışmasını onaylayışı şeklinde yorumlanmıştır ve denizde hayatını paylaştığı gemi arkadaşlarında bulduğu erdemlere saygı gösterdiği doğrudur. Ama Singleton'ın eğitimli biri gibi sunulduğunda daha inandırıcı görünmüş olacağını ileri süren dostu Cunninghame Graham'a Conrad'ın yazdığı bir mektup başka bir anlam ima eder:

> "Eğitimli bir Singleton"dan söz ediyorsun. [...] Ama öncelikle hangi eğitim? Kastettiğin nasıl yaşayacağını bilmekse, adamım esas itibariyle buna sahip. Hayatla tam uyum içindedir. Eğitimle bilimsel bilgileri kastediyorsan, karşımıza şu soru çıkar: Hangi bilgiler, bunların ne kadarı ve hangi istikamette? Düzlem trigonometrisinde ya da koni kesitlerinde bitecek mi? Yoksa Platonculuğu, Pironculuğu ya da kibar Emerson'ın felsefesini de mi öğrenecek? Ondan daha üstün olmayan bir güruhta tertipler ve yalanlarla öne çıkmasını sağlayacak türden bilgileri mi kastediyorsun yoksa? O bilinçsiz adamda düşünme gücünü ciddi ve kasıtlı olarak geliştirir misin? O zaman azıcık daha bilinçli ve çok mutsuz olur. Şimdi bir doğa gücü gibi basit ve harika. Zeval laneti, yani güneşi, yıldızları teker teker söndürecek ve bir anda bütün evrene donuk bir karanlığı yayacak ebedi hüküm dışında bir şey ona dokunmaz. Hiçbir şeyin ona dokunmayışı düşünmemesindendir.
>
> Böyle bir adama "Kendini bil!" demeyi cidden ister misin? İnsanın bir hiç olduğunu, gölgeden daha silik, okyanustaki bir su damlasından daha önemsiz, bir rüyanın yanılsamasından daha gelgeç olduğunu anlamasını ister misin?[41]

41 Aktaran Watts, *A Preface to Conrad*, 76-77.

Bu sözler etikte rasyonalizmin çarpıcı bir eleştirisidir. Sokrates'ten beri, irdelenen bir hayatın iyi bir hayat olacağı varsayılmıştır. Conrad bu inanca karşı çıkar. İnsan kendini irdelerse, hayata alışılmış tepkilerinin sönüp gittiğini görebilir. Rasyonalistler bunu hayatta yollarını seçmek için bir fırsat sayıp olumlu karşılar. Aklı kullanma yoluyla doğru hayat tarzının bulunabileceğini sanırlar. Ama bunun sebebi Platon'dan, Hıristiyanlıktan ve seküler hümanizmden dünyanın rasyonel olduğu yolundaki bir inancı devralmalarıdır. Şeylerin temelinde bir düzen yoksa, irdelenen bir hayat pek yaşanmaya değer olmayabilir.

Buna karşılık, Singleton nasıl yaşaması gerektiğini bilir. Davranışlarını şekillendiren bir düsturu vardır. Onu kendisi ya da herhangi bir kuşak değil, insanlar oluşturmuştur. Gemi arkadaşları arasında bulduğu ve denizle yüzleşme sürecinde yetkinleştirdiği bir yaşam tarzıdır bu.

Singleton ya da gemi arkadaşları denizin kayıtsızlığına güceniklikle bakmaz. Conrad'ın anlatıcısı şöyle der: "Ölümsüz deniz mağrur merhametiyle rahatlayan insanlara kendi adaleti çerçevesinde arzu edilen kargaşanın tam ayrıcalığını bahşeder. Lütfunun kusursuz bilgeliği sayesinde, onlara varoluşun çapraşık ve buruk zevkine rahatça kafa yorma fırsatını vermez."[42] Singleton'a kendi yaratıcısı Conrad'ın yoksun olduğu kurtarıcı bir iman bahşedilmiş değildi. Daha ziyade içinden çıkılamayan durumlarda pek düşünmeksizin gücünü gösterebilmekten gelen temkine sahipti. Kaderle yüzleşmeyi sağlayan bu yeti Conrad'ın ilerleyiş fikrini reddedişini ve ateizmini de belirledi.

Gemicilerin okyanusla mücadelesi insanın tanrısız bir evrendeki durumu için bir şifredir. Conrad insanların sıkışıp kaldığı mekanik süreci trajik bulan biriydi. Modern düşünürlerce tasarlanan düzelme hayallerinin hiçbiri "insanla meskûn bu dünyaya kaderin yön verdiği yolundaki köklü anlayışı" karşısında duramazdı. Ama insanlarda en kayda değer bulduğu nitelikleri çağrıştıran da bu alt edilmez kaderdi.

42 Joseph Conrad, *The Nigger of the Narcissus*, giriş bölümü ekleyerek yayıma hazırlayan Jacques Berthoud, Oxford ve New York, Oxford University Press, 1984, 90.

Conrad insan kişiliğinin bütün evrene yansıtılmasını sağlayan bir Tanrı'nın ölümünden dolayı yas tutmadı. İnsanlara özgürlük veren şey denizin kişiliksizliği, hiç kuşkusuz ironi yüklü bir teolojik kinaye içeren ifadesiyle, "lütfunun kusursuz bilgeliği"ydi. Tanrısız okyanus Conrad'ın gemicilerine gerek duydukları her şeyi, Conrad'a da istediği her şeyi verdi.

7

Suskunluğun Ateizmi

ARTHUR SCHOPENHAUER'IN MİSTİK ATEİZMİ

Tanrı'nın ölümünü dünyaya davulla ilan eden Nietzsche'nin aksine, Arthur Schopenhauer İlahi Varlığı sessiz bir definle gömdü. Bu ölümden dolayı hiçbir matem belirtisi göstermedi. Şımarık tilmizinin erişebileceğinden çok daha sakin tavırla, tektanrıcılığı pişmanlık duymaksızın geride bıraktı. Schopenhauer 1788'de Danzig kentinde doğdu. Babası sağlam iradeli olmakla birlikte panik ataklara kapılan ve anlaşıldığı kadarıyla intihar eden bir adam, annesi ise bazı ilginç romanlar yazmış ve etkili bir dost çevresi oluşturmuş, üstün zekâlı bir kadındı. Dönemin göreneksel standartlarıyla Hıristiyan bir ailede yetişen Schopenhauer'a, görünüşe bakılırsa herhangi bir şekilde Hıristiyan dindarlığı aşılanmadı. Gençliğinde veya hayatının bir evresinde bir dine bağlandıysa, o da müzikti.

İnsan dünyasının ötesindeki bir alanın örtük belirtilerini müzikte buldu. Şeylerin doğasını kelimelerle ifade etmenin mümkün olmadığı kanısına vardı. Dil değişen görünüşlerin ardındaki gerçekliği yansıtamazdı. Ama sözle belirtilemeyen şeyler şarkı ya da algıyla aktarılabilirdi. Müziğin işaret ettiği ise Hıristiyan inançtaki Tanrı değildi. Daha ziyade negatif ilahiyatçıların savunduğu Tanrı, saf bir varoluş hali gibiydi. Bu Tanrı'nın kendini göstermesi için, Hıristiyan Tanrısı'nı uygun cenaze töreniyle gömmek şarttı.

Şahsen son derece inatçı olan Schopenhauer'a göre, bütün insan sıkıntılarının kaynağı iradeydi, yani var olan her şeye yönelik tez canlı, doyumsuz özlemdi. Bu hakikati kavrayan herkes hayattan uzaklaşarak, iştahını köreltecekti. Schopenhauer böyle bir yolu tutmadı. Maddi açıdan bağımsızlığa kavuştuktan sonra, dilediği gibi yaşadı.

Günlük rutini sabahleyin yazı yazmak, ardından hayatı boyunca evinde eksik olmayan kanişlerden birini gezdirmek, flüt çalmak

ve bir operayı izledikten sonra güzel yemeğin ve ara sıra azıcık şarabın keyfine varmak şeklindeydi. Hiç evlenmemekle birlikte, bağımsızlığını kısıtlamaksızın keyfini sürebildiği ölçüde erotik haz peşinde koştu. Tuttuğu cinsel günce ölümünden sonra yakılmış olsa da, yayımlanmış yazılarından seksi kendini koruma duygusundan daha güçlü ve Dostoyevski'nin kişiliği şekillendirici bir insan dürtüsü olarak kabul ettiği gayesiz zulümden daha yaygın başat insan dürtüsü saydığı bilinmektedir. *Welt als Wille und Vorstellung* (*İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*) kitabındaki "cinsel aşk metafiziği" üzerine düşünceleri Sigmund Freud'da derin bir etki bırakacaktı.

Çoğu insanın iflah olmayacak ölçüde irrasyonel olduğuna inanan Schopenhauer, hayatını istisnai basiretle çekip çevirdi. İnsan dünyasını bir acı diyarı gibi görse bile şahsen acı çekmemeye özen gösterdi. İdeal düzeyde feragati tercih ederken, pratikte, burjuva dirayetinin düsturlarına göre yaşadı. Nietzsche'nin aksine, ermiş bir yanı yoktu ve bunun farkındaydı. Hayatına yön veren pratik dirayeti özetlediği bir dizi denemenin yer aldığı birçok derleme yayımlandı ve çeşitli dillere çevrildi.[1]

Sonuçta, Schopenhauer arzunun beyhudeliğini sonu gelmez biçimde vaaz ederken, kendi hazlarını özenle beslediği ikili bir yaşam sürdü. Felsefecilerin (Santayana örneğinde olduğu gibi) öğretilerine göre yaşamaları gerektiğine inananlara bu tavır ikiyüzlülük gibi görünebilir. Ama bazı bakımlardan yaratıcı çelişkiden doğan bir hayat söz konusuydu. Schopenhauer'ın ölçülü özyönetimi modern felsefede en keskin kavrayışlı ve en güzel yazılmış metinlerden bazılarını sunmasını sağladı. Üstelik bencilliği büsbütün sevimsiz değildi. Edepsizliğinde kendine hayran dünya yenilikçilerinden bezenler için canlılık verici bir yan vardır.

Schopenhauer'ın ustalıkla işleyip kurduğu yaşam tarzı disiplinli düşünsel uğraşa, titizlikle gözetilen hazcılığa ve müzik aracılığıyla düzenli boşalmaya dayalıydı. Hazlarına düşkün biri olarak, sağlığı konusunda da kuruntuluydu. Parasını harcarken dikkatliydi. Eline babasının işletmesinden bir miras geçince, iki yıl yürüttüğü ve ömür boyu kaderi olmasından korktuğu sevk memurluğu gibi

1 Arthur Schopenhauer, *The Wisdom of Life and Counsels and Maxims*, New York, Prometheus Books, 1995.

süfli işlere mecbur kalma endişesinin ötesinde, özgürlüğünün vazgeçilmez bir şartı olarak kişisel gelirine değer verdi. Kişisel serveti ayrıca onu geçim için yazma gereğinden kurtardı. Böylece yayımcıları yatıştırmak ya da felsefede alaya alıp aşağıladığı çağdaşlarının değerlendirmelerine boyun eğmek durumunda kalmadı.

Schopenhauer'ın, bir papazın oğlu olan serkeş tilmizi Nietzsche'ye göre, Tanrı'nın ölümü tarihteki en büyük olaydı; insanın bir nihilizm uçurumuna düşmemesi açısından, yeni bir anlamı ortaya çıkarmayı gerektiren bir kopuştu. Schopenhauer ise tarihin hiçbir zaman bir anlam taşımadığı ve hiçbir iradi eylemin insani olayların akışına anlam katamayacağı kanısındaydı. Hıristiyan umutlarıyla yetişmiş biri açısından bunun getireceği sonuç, kurtuluş için hâlâ tarihe bakmasından dolayı umutsuzluğa düşmektir. Oysa bu sahte umutlardan sıyrıldığında, tarihte anlam yokluğunun dünyadan vazgeçme yönünde bir uyarıcı etken olarak başlı başına kurtarıcı olduğunu görür. Schopenhauer bunu Hıristiyanlığa karşı sert bir denemesinde şöyle ifade eder:

> Temeli *tek bir olaya* dayanan, kesin bir zaman ve mekânda yaşanmış o olayı düpedüz dünyanın ve her türlü varoluşun dönüm noktası haline getirmeye çalışan bir din çok çürük bir temel üstünde durduğundan ayakta kalamaz. [...] Buna karşılık, *Budizmde* bin Buda varsayımı ne kadar da akıllıca. [...] Birçok Buda'ya gerek duyulması her *kalpa*'nın [kozmik çağ] sonunda dünyanın ve onunla birlikte öğretinin yok oluşudur; bu yüzden yeni bir dünya yeni bir Buda gerektirir. Kurtuluş her zaman vardır.[2]

Schopenhauer Hıristiyanlığın yanı sıra, tarihi insanın kendini kurtarış süreci gibi gören her türlü felsefeyi de reddetti. "Tarihin bize anlattığı aslında sadece insanoğlunun uzun, ağır ve karışık düşüdür." Schopenhauer çağın en önde gelen Alman düşünürü G. W. F. Hegel'in tarihi bir dünya ruhunun ileriye dönük gelişimi olarak gören felsefesini küçümsemeyle karşıladı; haklı olarak bunu kılık değiştirmiş Hıristiyan teodisesi saydı.

Berlin'deki kısa süreli öğretim üyeliği sırasında, kışkırtıcı bir tavırla ders programını hoşlanmadığı bu koca adamınkiyle çakışacak

2 Arthur Schopenhauer, *Parerga and Paralipomena: Short Philosophical Essays*, c. 2, çev. E. F. J. Payne, Oxford, Clarendon Press, 393.

şekilde ayarladı. Ama "dünyanın ve insan ruhunun özü" üzerine söylevini dinlemeye sadece bir avuç öğrenci gelirken, tarihin içsel mantığını etraflıca anlatan Hegel'i dinlemek için iki yüzü aşkın öğrenci akın etti. Hegel kendisini ve herhalde dinleyici kitlesini tatmin edecek bir yaklaşımla, tarihin rasyonel ve sevindirici ölçüde ahlaki olduğunu gösterdi. Muhteşem Prusya devletini yaratan da tarihin içsel mantığıydı. Bunun metafizik laf kalabalığına büründürülmüş "güçlü olan haklıdır" savından ibaret olduğu kanısını taşıyan Schopenhauer'ın Hegel felsefesine tepkisinin bir kaynağı daha vardı. Hegel tarihi ruhun kendini gerçekleştirdiği bir süreçle özdeşleştirirken, Tanrı'nın yerine insanı geçiren modern felsefelerin önünü açmıştı. Tektanrıcılık ve hümanizm tarihin bir tür kurtarıcı anlam barındırdığı yanılsamasını birlikte yaratan kurgulardı. Antikçağ gnostikleri gibi Schopenhauer da kurtuluşa zaman içinde değil, zamanın dışına çıkılınca varılacağı kanısındaydı. Onun felsefesi kendini ilahlaştırmış bir insanlığın sonunda tarihi zafere götürdüğünü savunan modern gnostisizmin tam zıddıydı.

Schopenhauer ondan önceki felsefeciler çerçevesinde bakıldığında, Kant'ın bir takipçisi ve eleştirmeniydi. Bu büyük Aydınlanma bilgini, gerçekliğin insan aklıyla bilinemeyeceğini ortaya koymuştu. Elimizde sadece olgular, yani bize göründüğü şekliyle dünya vardır. O halde nasıl yaşamalıyız? Dindar bir Hıristiyan olan Kant, hayata doğa, alışkanlık ve göreneğin yön vermesini öğütleyen David Hume'un cevabını benimseyemezdi. Dolayısıyla Hıristiyan değerlerini rasyonalizm yoluyla eski konumuna kavuşturdu. "Sadece evrensel yasalar olarak kabul edebileceğin ilkelere göre davran" yönündeki kesin buyruğu uygulayan her rasyonel varlık aynı ahlaki kurallara varacaktı. Bu aslında "Sana nasıl davranılmasını istiyorsan, öyle davran" şeklindeki "altın kural"ın Aydınlanma düşüncesiyle yeniden ifade edilişiydi.

Schopenhauer bu savda bir kusur saptadı. "Altın kural"ı uygulayan insanların hepsi doğru ve yanlışa ilişkin aynı yargılara varmazlar. Bu yolu tutan Hıristiyanlar başta kölelik olmak üzere şimdi haksız sayılan birçok uygulamayı onaylamışlardır. Kantçılar bunun sadece kesin buyruğun yanlış uygulanışını gösterdiğini söylerler. Peki, bize tek bir evrensel yasalar dizisi vermesi gerektiğini düşünmek için hangi sebep vardır? Bir ilahi yasa koyucu

varsayılmadığı sürece, etiği herhangi bir yasaya uyma gibi görmek için bir sebep yoktur. Schopenhauer'a göre, etiğin temeli başkalarına karşı duyguda, bireyselliğin bir yanılsama olduğunu kavramanın beraberinde getirebildiği şefkat duygusundaydı. Kurtuluş bu yanılsamanın sona erişiydi. Özgürleşen birey iradenin suskun olduğu bir alana girerdi. Bu alanın belirtileri güzellikle büyülendiğimiz anlarda ucundan görülürdü. Schopenhauer bu düşünceye varırken, Hint felsefesinden, özellikle de konuya ilgi duyan ilk Avrupalı düşünürlerden biri olarak incelediği Veda kolundan etkilenmişti.

Bu manevi diyarın mahiyeti konusunda hiçbir şey söylemedi. Yaratıcı-tanrı fikrini reddetmesi açısından, tavizsiz bir ateistti. Ama anlatılamaz bir şeyin gerçekliğinde ısrar ederken, Alman mistiklerinin ve Doğu Ortodoks Kilisesi'nin apofatik ilahiyatından uzak değildi. İnsan bakışıyla saf varoluşun aşkın alanı hiçbir şeye benzemiyormuş gibi görünebilir. Ama bizatihi insan aklı bir hiçtir ve kendisinin ötesine bakarken, *maya* (evrensel yanılsama) örtüsünü aralayıp gerçekliğe yaklaşmaya çalışır.

Schopenhauer'ın mistik ateizmi bazı ilginç düşünürlere ilham verdi. Şimdi neredeyse unutulmuş olanlarından biri, dört ciltlik bir ateizm tarihi yazan felsefeci Fritz Mauthner'di (1849-1923). Ona göre, ateistlerin vazgeçmesi gerek şey Tanrı'ya inanç değil, bizzat Tanrı fikriydi. Tanrı'ya onu Tanrı fikrinden kurtarması için yalvaran heretik Alman ilahiyatçı Meister Eckhart (1260-1328) gibi en büyük mistiklerden bazılarını bu anlamda ateist saydı. Yaman bir ateizmin sonucu Mauthner'in ifadesiyle "tanrısız mistisizm", yani sözlerin ötesinde bir dünya üzerine suskun tefekkürdü. Kavramlarımızı yararlı araçlardan ibaret sayan radikal bir nominalist olarak, Mauthner dilin dünya görüşümüzü belirlediğinde yanıltıcı hale geldiği kanısındaydı. Wittgenstein'ın *Tractatus*'unda üstünkörü bir yorum dışında felsefe dünyasında tanınmamasına karşın, kalıcı bir etki bıraktığı Samuel Beckett onun kitaplarını yıllarca başucunda tuttu.[3]

3 Mauthner üzerine bir değerlendirme için bkz. Gray, *The Silence of Animals: On Progress and Other Modern Myths*, Londra, Penguin, 2013, 138-146. Mauthner'in eserlerini ele alan kapsamlı bir inceleme için bkz. Gershon Weiler, *Mauthner's Critique of Language*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970.

Schopenhauer'ın düşünce tarzı bazı sınırlamalar taşır. Dünyayı yanılsama diye yermekle birlikte, bu yanılsamanın nasıl ya da niçin ortaya çıktığını hiçbir yerde açıklamadı. Kurtuluşu kavrayışı aynı ölçüde sorunluydu. Dünyanın ardında yatan şey hiçlikse, kurtuluşa giden en basit yol intihardır. Schopenhauer insanın kendisini öldürmesinin hiçbir şeyi çözmediği, çünkü iradenin düpedüz başka bir biçimle canlandığı savıyla bu çıkarsamaya karşı koyar. Ama hayat acıdan başka bir şey değilse, yanılsamaya ne kadar yatkın olursa olsun, acı çeken birey açısından ölüm her şeyi çözer.

Öte yandan, dünyanın bir yanılsama oluşu ondan kurtulmaya çalışmak gerektiği anlamına gelmez. Schopenhauer'ın birçok eserinde sunduğu şekliyle, insan yaşamı (var olan her şey gibi) amaçsız uğraştır. Ama başka bir bakış açısından bu amaçsız dünya tamamen oyundur. Bazı Hint geleneklerinde, evren ruhun oyunudur (Sanskritçe *lila*). Schopenhauer dünyanın kurtuluşa muhtaç olduğu inancına sıkıca bağlı kaldı. Peki, neden kurtulacaktı? Ne de olsa, var olan her şey *maya*'dır. Özgürleşmiş bir zihin, dünyanın temelsiz görkeminden kurtulmaya çalışmamakla, evrensel yanılsamadaki rolünü oynayarak pekâlâ doyuma ulaşabilir.

İKİ NEGATİF İLAHİYAT: BENEDICT SPINOZA VE LEV ŞESTOV

Ateizm ve negatif ilahiyat arasında belirgin bir çizgi kolayca çizilemez. Tanrı'nın dünyayı yarattığını yadsıyan bir ateist, dünyaya sinmekle birlikte, hakkında kesin çok az şey söylenebilecek ya da hiçbir şey söylenemeyecek bir Tanrı'yı uygun bulabilir. Bu içkin Tanrı'nın saf aklı işleterek bilinebileceğine inanırken, ancak negatif ibarelerle tarif edilebileceğini savunan 17. yüzyılın Hollandalı Yahudi felsefecisi Benedict Spinoza böyle bir ateistti. Onun sonlu bir nesne değil, sonsuz bir töz olan, zamanda başlangıcı ya da bitişi olmaksızın varlığını sonsuza kadar sürdüren Tanrı'sı dünyayla özdeş olmakla birlikte, dünyadaki şeylerin niteliklerinden hiçbirine sahip değildi.

Spinoza en büyük eseri *Etika*'ya Tanrı'nın mutlaka var olduğunu gösterme hedefiyle başlar. "Tanrı" ibaresiyle *Deus sive Natura* (Tanrı ya da Doğa) olarak adlandırdığı tek bir sonsuz tözü kasteder.

Tanrı bu şekilde anlaşıldığında, tektanrıcılıktaki Tanrı var olamaz. Kendiliğinden var olan dünyayı aşkın bir güç yaratmış olamaz. Yahudi ve Hıristiyan ilahiyatı ya da mitindeki yaratış eylemi özgür iradenin bir ifadesidir. Ama ister Tanrı isterse insanlar söz konusu olsun, özgür irade bir yanılsamadır. Dünya her şeyin karşımıza olması gereken biçimde çıktığı evrensel bir sistemdir. Hiçbir şey beklenmedik değildir ve mucizeler yoktur. Böyle bir dünyada olası tek özgürlük, şeylerin olduklarından başka şekilde olamayacaklarını anlamayı getiren zihin özgürlüğüdür.

Bir yaratıcının mantıksal olasılığını bile yadsıyan Spinoza en radikal türünden bir ateistti. Ancak *Etika*'nın sonunda "kurtuluşun, kutluluğun ya da özgürlüğün [...] sürekli ve ebedi bir Tanrı sevgisine dayandığı"nı ileri sürer. Bu "düşünsel Tanrı sevgisi" "isteyebileceğimiz en yüce hayır", insan yaşamındaki yüce hayırdır. Tanrı'yı anlayan hiç kimse ondan nefret etmez. Ama kimse Tanrı'dan bunun karşılığında onu sevmesini isteyemez; çünkü o ve Tanrı farklı şeylerdir. Sadece bir şey vardır: Tanrı'nın kendisi.[4]

Bir düşünürün tektanrıcılıktaki Tanrı'nın var olamayacağını kanıtlamaya çalışması ve ardından Tanrı sevgisinin yüce hayır olduğunu ileri sürmesi garip görünebilir. Spinoza'nın yapmaya çalıştığı şey dünyaya köklü biçimde aykırı iki bakışı (zorunlu olarak sonsuz, ebedi bir hayali Mutlak görüşü ve sonlu, ölümlü bir insan bireyi görüşü) tek bir fikir sisteminde bir araya getirmektir. Ama bu perspektifler kaynaştırılmak şöyle dursun, karşılaştırılamayacak kadar farklıdır.

Spinoza'nın niçin bu senteze kalkıştığı, düşünce tarzının bağlamı açıklandığında daha belirgin görülebilir. Engizisyon'un Yahudileri Hıristiyanlığa dönmeye zorlaması üzerine Portekiz'den kaçan ailesinin yerleştiği Amsterdam'da 1632'de doğan Spinoza geleneksel bir Yahudi ortamında yetişti. Anlaşıldığı kadarıyla uyması öğretilen dinle ilgili kuşkulara daha gençliğinde kapıldı. Dindaşlarını kendi görüşlerine kazandırmak için hiçbir girişimde bulunmadı; ama *Etika*'nın ana temalarından bazılarını yakın çevresine çıtlatmış olsa gerek. Dolayısıyla 1656'da Amsterdam'daki

4 Benedict de Spinoza, *Ethics*, ed. ve çev. Edwin Curley, giriş bölümünü yazan Stuart Hampshire, Londra, Penguin Books, 1996, 176-177, 169.

Birleşik Portekiz Yahudileri Cemaati, Talmud Torah Sinagogu tarafından aforoz edildi.

Onu dışlayan Yahudi cemaatinin gözünde, sapkınlığı sırf doktrin değil, güvenlik meselesiydi. Avrupa ve Hollanda o dönemde bazıları şiddet içeren sert dinsel tartışmalar içindeydi; Amsterdam Yahudi cemaatinin içinde veya çevresinde çatışma, güvenliğini tehdit edebilirdi. Aforozun başka bir sebebi, Spinoza'nın bazıları örtük biçimde siyasetle uğraşan diğer sapkın düşünürlerle iletişime girmesi olabilir. Yadsınamaz husus ise, düşünce tarzının katı Yahudi ve Hıristiyan inancı açısından tamamen heretik oluşuydu.

Spinoza aforoz edildikten sonra sakin bir hayat sürerek, geçimini mercek perdahlayarak sağladı. Fiilen mümkün olduğunca bağımsız kalmayı amaçladığından, özgürlüğüne halel getirebileceğine inandığı bir akademik görev teklifini geri çevirdi. Servet ya da malvarlığı düşkünü değildi; üvey kız kardeşine karşı bir davayla elde ettiği yasal mirasının neredeyse tamamından vazgeçti. 1660'ta Amsterdam'dan ayrılıp Leyden yakınındaki huzurlu bir köye yerleştikten sonra, döneminin felsefeci Leibniz ile bilgin Huygens ve Boyle gibi en üstün akıllarından bazılarıyla temasını mektuplaşmayla sürdürdü. Son yıllarında siyaset üzerine yazdığı bir risaleyi tamamlayamadı. Muhtemelen gençliğinden beri çektiği ve cam taşlama işinin ağırlaştırmış olabileceği vereme bağlı sorunlar yüzünden 1677'de öldü. Onu tanıyanlar yumuşak huylu, kibar ve mütevazı kişiliğiyle, ondan sevecenlikle söz ederlerdi. Felsefesi ise sert, boyun eğmez ve son derece iddialıydı.

Bir mektubunda şunu belirtmişti: "En iyi felsefeyi bulduğumu sanmasam da, gerçek felsefeyi anladığımı biliyorum."[5] Döneminin rasyonalist felsefecilerinin hepsi geleneksel dine ters düşmekle birlikte, onu doğrudan sorgulamaktan kaçındılar. Descartes zihin-beden sorunuyla uğraşırken, Leibniz rasyonalizmini katı Hıristiyan inançla bağdaştırmaya çalıştı. Bilime ayak uydurmaya hevesli olmalarına karşın, bunun yolunu tektanrıcılığı bırakmakta görmediler.

Düşünce tarzı daha radikal olan Spinoza tektanrıcılığın en temel ön varsayımından, dünyayı Tanrı'nın eseri sayan fikrin temelindeki

5 Aktaran Stuart Hampshire, *Spinoza and Spinozism*, Oxford, Clarendon Press, 2005, 23.

zihin ve madde düalizminden koptu. Spinoza'ya göre, tek bir töz olabilirdi ve o da bizatihi Tanrı'ydı. Bazen tümtanrıcılık (evrenin bizzat Tanrı olduğu inancı) olarak nitelendirilen bu yaklaşım, dünyayı sonsuz ve ebedi tek bir sistem sayan monizmin bir versiyonu olarak daha iyi anlaşılabilir.

Spinoza'nın felsefesi tektanrıcılığın beraberinde getirdiği sorunların birçoğunu çözer. Kötülük sorunu onu insanlardan bağımsız bir şey sayma fikrinden vazgeçmeyle ortadan kalkar. Özgür irade diye bir şey olmadığından, kimse kötü olmayı ya da kötülük etmeyi seçmez. İyilik ve kötülük bizzat dünyanın özellikleri değil, insanın dünyaya karşı tutumlarıdır. Tanrı ya da Doğa açısından kötülük diye bir şey olamaz.

Bu bakış açısındaki bir güçlük, Spinoza'nın bunun doğru olduğunu nasıl bildiğidir. Bize bunu deneyimle doğrulanmış gibi sunmaz. Dünyanın tek bir sonsuz sistem oluşu onun için bir zorunlu hakikat, saf akılla varılmış bir sonuçtur. Akıl için esas aldığı model matematikti, *more geometrico*'ydu (geometrik yöntem). Genç Bertrand Russell gibi, matematiğin ebedi hakikatlere erişme yolunu sağladığı kanısındaydı. Akıl düzeninin fizik yasalarıyla yönetilen dünyaya nasıl uyduğunu hiçbir zaman açıklamadı. Döneminin bilim dallarındaki ilerleyişten heyecan duymasına karşın, felsefesinde deneysel sorgulama yöntemlerinin çok az payı vardı. Düşünce tarzı modern bilime nazaran, Ortaçağ skolastisizmiyle daha çok ortak yan taşımaktaydı. Spinoza'nın Tanrı'nın zorunluluk gereği var olması gerektiği savı, Canterbury başpiskoposu Aziz Anselm (1033-1109) gibi Ortaçağ Hıristiyan ilahiyatçılarınca ortaya atılan ve insan aklının kusursuz bir varlık fikrini barındırmasından dolayı, böyle bir varlığın olması gerektiğini öngören ontolojik savdan çok farklı değildi. Tıpkı Anselm gibi, Spinoza da kozmosta insan aklına yansıyan bir düzenin olması gerektiğini varsaydı. Oysa böyle bir düzenin varlığı aklı kullanma yoluyla gözler önüne serilmiş bir sonuç değil, bir inanç doğrusudur. İnsan aklı kozmosu yansıtıyorsa, bunun sebebi ikisinin de temelde kargaşalı bir yapı taşıması olabilir.

Başka bir soru, Spinoza'nın tanımladığı Tanrı'ya niçin tapınılması gerektiğiydi. Arızi ya da tesadüfi hiçbir yönü olmayan sonsuz ve ebedi töz görüşü vakur bir ihtişam taşır. Ama sadece düşünsel bir kurgudur ve kişinin hayatını böyle bir soyutlamaya niçin bağ-

laması gerektiği belirgin olmaktan uzaktır. Spinoza bize insanın Tanrı'yı ancak her türlü kısmi duyguyu ya da yakınlığı (örneğin, belirli bir kişiye ya da yere duyulan sevgiyi) bir yana bırakmakla bilebileceğini söyler. Latince yazdığı eserlerinde okura ha bire şu tembihte bulunur: *Non ridere, non lugere, neque destestari, sed intelligere* ("Gülme, ağlama, kızma, ama anla"). Gelgelelim, herhangi bir kişinin metafizik akıl yürütmeyle kurulmuş bir sunakta kendini niçin kurban etmesi gerektiği açık değildir. Kayıtsız bir İlahi Varlık uğruna insanlığımızdan niçin vazgeçelim?

Leh felsefeci Leszek Kołakowski, Spinoza'nın felsefesini "kişisel mistisizmini Kartezyen bir düşünsel çerçeveye büründürmüş mütevekkil bir mistiğin kaçış felsefesi, dünyanın sonlu düzenini manevi yadsımayla ulaşılabilecek bir özgürlük teorisi" diye özetler.[6] Ama bunun Spinoza'ya göre tam rasyonel insanın her şeyin olması gerektiği gibi olduğunu anlayınca yaşadığı esrikliği yansıttığı pek söylenemez. Spinoza'nın büyük bir hayranı ve felsefesinin büyük bir muarızı olan Santayana bu ruh halini şöyle ifade eder:

> İyi niyetli ya da soylu göründüklerinde bile, her türlü insan zaafının üstesinden gelerek ve öldürülmesine yol açsa bile, otoriteye ve hakikate saygı göstererek, sakin bir insanüstü bilgeliğin mabedine girdi. Bunun sebebi tasarladığı şekliyle dünyanın gönlünü hoş etmesi değil, gönlünün her türlü iltifatı horlaması ve ne kadar trajik olursa olsun, kaderini fedakârca bir peygamber cüretiyle ortaya çıkarması ve ondan hoşlanmasıydı.

Ama Santayana'nın eklediği üzere, Spinoza'nın kendini Tanrı ya da Doğayla özdeşleştirmesi manevi sorunu çözmez. Sonlu ruh rasyonel bir kozmosun parçası olduğuna inanma noktasına varabilir. Oysa böyle bir kozmosun varlığı aşikâr olmaktan uzaktır: "Gerçekten yalın bir ruh, dünyanın tamamen anlaşılır olduğunu varsayamaz. İdrakin delirme korkusuyla karşısında suskun kalma gereğini duyduğu akla aykırı şeyler, katı gerçekler, karanlık uçurumlar olabilir."[7]

---

6 L. Kolakowski, "The Two Eyes of Spinoza", *Spinoza: A Collection of Critical Essays*, ed. Marjorie Green, New York, Anchor Books / Doubleday, 1973, 286.

7 George Santayana, "Ultimate Religion", *The Philosophy of George Santayana*, bir giriş ekleyerek yayıma hazırlayan Irwin Edman, Random House, New York, 1936, 587-588.

Spinoza'nın düşünce tarzında başka gerginlikler de vardır. Bazı kesimlerce liberalizmin kapsamlı bir versiyonunu desteklemiş radikal bir Aydınlanma düşünürü olarak görülür.[8] Sadece kayıtsız bir metafizikçi olmadığı doğrudur. Aynı zamanda sorgulama ve ifade özgürlüğünün ateşli bir taraftarıydı. Ama insanlar düşündüklerinden başka şekilde düşünemezlerse, bu özgürlüklerin anlamı nedir? Tek olası özgürlük, şeylerin zorunlu düzeninde kişinin yerini anlamasıysa, bir köle de özgür olabilir. Köle olarak doğan Stoacı filozof Epiktetos'un (MS 50-135) görüşü böyleydi. Ona göre, daha rasyonel olmaları ve tutkularını daha iyi denetlemeleri halinde, köleler kendi efendilerinden daha özgür olabilirlerdi. Ama Spinoza çoğu insanın rasyonel bir varlık haline geleceği kanısında değildi. Siyaset üzerine yazılarında, insanlığın büyük bir bölümünün hakikati kavrayamayacağını, mitler ve semboller aracılığıyla yönetilmesi gerektiğini açıkça belirtir. Hatta kendisini okumamalarının doğru olacağını söyleyecek kadar ileriye gider: "Halk yığınından ve bu yığınla aynı tutkuları besleyenlerden kitabımı okumamalarını rica ediyorum; hayır, onu, âdet edindikleri gibi yanlış yorumlamalarındansa, bütünüyle yok saymalarını tercih ederim."[9]

Bu Stoacı-Spinozacı bakışta, liberal özgürlükler insan kitlesi için ancak dolaylı bir değer taşıyabilir. Tiranlık altında liberal bir rejimdeki kadar özgür yaşayacak rasyonel azınlık için de çok fazla değer taşıyamaz. Spinoza'nın liberalizm anlayışının özünde yatan siyasal ve sosyal özgürlük, düşüncesinin daha geniş bağlamında önemsizleşir. Önemli tek özgürlük (Spinoza'ya göre) dünyadaki her şeyin olması gerektiği gibi olduğunu kabul etmeye dayanan içsel özgürlüktür.[10]

Spinoza felsefesinin vardığı sonuç, özgürlüğün zorunluluğa boyun eğmek olduğudur. Rusya doğumlu Yahudi din düşünürü Lev Şestov (1866-1938) böyle bir sonuç çıkardığı için onu reddetti. Ta-

8 Bkz. Jonathan Israel, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

9 Benedict de Spinoza, *A Theologico-Political Treatise and A Political Treatise*, Latinceden çeviren R. H. M. Elwes, bibliyografya notunu hazırlayan Francesco Cordasco, New York, Dover Publications, 1951.

10 Spinoza'nın içsel özgürlük fikri ile bazı Doğu din gelenekleri arasında paralellikler olabilir. Zen Budizmiyle bir karşılaştırma için bkz. Paul Wienpahl, *The Radical Spinoza*, New York, New York University Press, 1979.

vizsiz bir rasyonalist olan Spinoza, Tanrı'nın ancak saf aklı kullanma yoluyla bilinebileceği kanısındaydı. Şestov ise en radikal türünden bir itikatçıydı. Ona göre, itikat akıldan bağımsızdı ve Tanrı'ya ancak aklın sınırları aşıldığında ulaşılırdı. Tanrı gerek mantığın, gerekse etiğin bütün yasalarının ötesindeki bir sonsuz olasılık alanıydı.

Tanrı ve özgürlük konusundaki görüşleri Spinoza ile Şestov'unkiler kadar karşıt iki modern felsefeci yoktur. Şestov'a göre, Spinoza vahim bir yanılsamanın peygamberiydi. Amacı bütün dünyayı zorunlu hakikatlere dayalı tek bir sisteme sığdırmaktı. Ama bu durumda manevi özgürlüğe yer kalmazdı. Spinoza felsefesi ruhu insan aklının kendisi için inşa ettiği bir kavram zindanına hapsetmişti. Ancak Şestov vazgeçilmez hasmı ve en değerli muhatabı saydığı Spinoza'yı seviyor gibiydi.

Şestov'a göre, Tanrı'ya ilişkin her insan kavrayışından vazgeçilmeliydi. Bu konuda heretik Ortaçağ mistiklerinden Meister Eckhart'a yakın bir tutum içindeydi. Her iki düşünürde de yaratıcı ile insan ruhu arasında ayrım bazen büsbütün silinme noktasına varacak kadar bulanıktır. Mauthner'in ileri sürdüğü gibi Eckhart ateist olarak nitelendirilecekse, Şestov da öyle olmalıdır.

Athènes et Jérusalem (Atina ve Kudüs) adlı şaheserinde, Şestov şöyle yazar:

> Emsalsiz mucizenin yanı sıra saçmalık derecesinde paradoksun, daha doğru ifadeyle ucube saçmalığın zerresini barındırmayan Kitabı Mukaddes vahyinin gücü, bizi her türlü insan kavrayışındaki sınırların ve o kavrayışın elverdiği imkânların ötesine taşır. Tanrı imkânsız hiçbir şeyin olmadığı anlamına gelir; [...] günahkâr insan, "Senin için hiçbir şey imkânsız olmayacaktır" vaadine son tahlilde özlem duyar.[11]

Şestov'a göre, imkânsızı istemek itikadın doğasında vardır. Buna karşılık, Spinoza bir birlik fikriyle büyülendiği için zorunluluğa boyun eğmeyi ister:

> Darlık ve haksızlık içinde yaşamaktayız. Birbirimize sıkıca kenetlenmek zorunda kalırız ve olabildiğince az acı çekmek amacıyla,

11 Lev Şestov, *Athens and Jerusalem*, bir giriş bölümü ekleyerek çeviren Bernard Martin, New York, Simon & Schuster, 1968, 69.

> belli bir düzeni korumaya çalışırız. Peki, düzene karşı aynı saygı ve sevgiyi ne zamanın ne de mekânın sınırladığı Tanrı'ya niçin yakıştıralım? [...] Buna hiç gerek yok. Dolayısıyla tam birlik fikri kesinlikle yanlış bir fikirdir. Felsefenin genelde bu fikirden vazgeçememesinden çıkan ikinci bir sonuç şudur ki, düşünme tarzımız, ne kadar güç olursa olsun kurtulmamız gereken korkunç bir illete yakalanmıştır.[12]

Şestov'un gözünde, Spinoza felsefesi bu illetin bir örneğiydi. Ama Spinoza gibi, o da Tanrı'nın bütün insan niteliklerini aştığı kanısındaydı. Bunun dışında görüşleri alabildiğine aykırıydı.

Şestov bazı bakımlardan Santayana'ya Spinoza'dan daha yakındır. Daha önce görüldüğü üzere, Spinoza'nın sonuçta dünyanın anlaşılır olması gerektiği inancını reddeden Santayana, "Bu dünya en tuhaf olasılıkların bir an için gerçek görünümüne büründüğü arıziliğin ve abesliğin somutlaşmış halidir" diye yazar.[13] Onunla hemfikir olan Şestov oldukça farklı sonuçlara varır. Santayana için arızilik (dünyanın keyfi, tesadüfi niteliği) kaçınılması gereken bir açmazken, Şestov için sınırsız arızilik somutlaşmış Tanrı'dır.

Spinoza'da zorunluluğa boyun eğme felsefesini gören sadece Şestov değildi. Nietzsche'nin özgürlüğü *amor fati*'de (zorunluluk sevgisi) bulan üst-insanında aynı fikir ifade edilir. (İşin ilginç yanı Nietzsche'nin, yazılarında Spinoza'dan hep hayranlıkla söz etmesidir.) Spinoza ve Nietzsche Yunan felsefesine kölece bağlıydı; ikisi de Tanrı'ya değil, kadere tapardı.

İlk kitaplarının ikisinde konu edindiği[14] Dostoyevski'nin ömür boyu okuru olan Şestov, aklın "kristal saray"ına karşı isyanında yeraltı insanının yanında yer alır. İvan Karamazov gibi, her türlü teodiseyi reddeder. Ona göre, itikat bir uyum arayışı değil, insanlığı zorunlulukla bağdaştırmaya çalışan her türlü düşünce sistemine karşı isyandır. Tarihte anlam ya da mantık bulma girişimini şöyle alaya alır:

---

12 Agy, 431-432.

13 George Santayana, *The Sense of Beauty*, Londra, Constable, 1922, 142.

14 Lev Şestov, *Dostoevsky, Tolstoy and Nietzsche: the Good in the teaching of Tolstoy and Nietzsche*, çev. Bernard Martin; *Dostoevsky and Nietzsche: The Philosophy of Tragedy*, çev. Spencer Roberts, giriş bölümünü yazan Bernard Martin, Athens, Ohio, Ohio University Press, 1978.

> İnsanlar tarihte anlam arar ve bulur. Peki, tarihin niçin bir anlamı olsun? Bu soru hiç sorulmaz. Oysa bunu soran biri belki de işe tarihin bir anlam taşıması gerektiğinden kuşku duyarak başlar, ardından tarihten hiç de bir anlam taşımasının istenmediği, tarihin ve anlamın bambaşka şeyler olduğu kanısına varır.[15]

Şestov'un bu sözleri tecrübeye dayalıydı. Kiev'de doğmuş ve parlak bir Rus düşünür ve yazar çevresinde yetişmiş biri olarak, Rusya'nın Birinci Dünya Savaşı sırasında ve sonrasında dağılışını, ardından Bolşevik baskısı altına girişini izledi. Kiev'de bir süre üniversite hocalığı yaptıktan sonra, 1919'da dinsel temaları işlediği bir kitabına Marksist bir önsöz yazmasının istenmesi üzerine Rusya'dan ayrıldı. Uzun ve zorlu bir yolculukla vardığı Paris'te geri kalan hayatını geçirdi. Yazıları Rus diasporasındaki entelektüellerin çok ötesine varan bir kesimin ilgisini çekti. Eserlerini beğenenler arasında Fransız ateist düşünür Georges Bataille, Rumen asıllı Fransız deneme yazarı Emile Cioran, Albert Camus ve (*Vse Vozmojno* [Her Şey Mümkün] kitabının İngilizce çevirisine önsöz yazan)[16] D. H. Lawrence vardı.

Düşüncelerinin birçok çağdaşında ilgi uyandırmasına karşın, çok az takipçi buldu ve sadece bir tilmizi oldu. Romanya doğumlu Yahudi şair, sinemacı ve deneme yazarı Benjamin Fondane'ın (1898-1944) 1924'te Paris'te tanıştığı ve daha sonra bir asistanı olarak çalıştığı Şestov'u çekici bulmasının nedeni akla yönelik sert eleştirisiydi. Mauthner gibi, Fondane da dildeki sınırlamaların son derece farkındaydı. Büyük bölümünü sembolizm üslubuyla yazdığı şiirleri, sözlerin ötesine işaret etmeye yönelik bir girişimdi.[17] Sessiz filmleri konuşmanın olmayışıyla daha etkileyici olmalarından dolayı severdi. Sesli filmlerin ağır bastığı bir dönemde çekilen ve bizzat rol aldığı *Esrik* filmi, sese çok az yer vermesi nedeniyle güme gitti.

Tarihin ve anlamın bambaşka şeyler olduğunu belirten Şestov'un bu saptaması, tek tilmizinin hayatında gözler önüne serilir. Fondane İkinci Dünya Savaşı'nın başlaması üzerine Fransız ordusuna

15 Şestov, *Athens and Jerusalem*, 393.

16 Şestov, *All Things are Possible*, çev. S. S. Koteliansky, önsöz D. H. Lawrence, Londra, Martin Secker, 1920.

17 Fondane'ın şiirlerinin bir derlemesi için bkz. *Cinepoems and Others*, ed. Leonard Schwarz, New York, New York Review Books, 2016.

katıldı. O sırada kız kardeşine gönderdiği bir mektupta, "Evren Hitler'den başka tanrı tanımıyorsa, geberip gitmek daha iyi" diye yazdı. Almanlara esir düştükten sonra kaçmayı başardı ve apandisit sorunundan dolayı bir süre hastanede kaldı. Dostlarının New York'a ya da Arjantin'e gitmesini sağlama çabalarına karşın, geri kalan savaş yıllarını hiçbir geliri ya da kimlik belgesi olmaksızın ve Yahudiler için zorunlu olan sarı rozeti takmaksızın Paris'te saklanarak geçirdi. Mart 1944'te yerini saptayan Fransız polisince tutuklandı ve ölüm kamplarına sevk merkezi Drancy'ye gönderildi. Yine dostlarının o sırada oyun yazarı Eugène Ionesco'nun kültür ataşesi olduğu Rumen elçiliğine başvurmasıyla, serbest bırakılması sağlandı. Ama kız kardeşinin özgürlüğü için güvence verilmedikçe, ondan ayrılmaya yanaşmadı. Akıbeti meçhul olsa da, kız kardeşinin sonraki bir tehcirde can vermiş olması muhtemeldir.

Fondane 30 Mart'ta Auschwitz-Birkenau'ya gönderildi. Oradan sağ kurtulanların anlatımlarına göre, elinden geldiğince zamanını diğer mahkûmlarla canlı felsefi tartışmalara girerek geçirdi. Anlaşıldığı kadarıyla öldürülecekler listesinde olduğunun farkındaydı. Ekim ayında Sovyet askerlerinin kampı kurtarmasına birkaç hafta kala gaz odasında can verdi.[18]

Onu Paris'teyken kaldığı yeri daha sık değiştirmemesi halinde, bir kapıcı tarafından ihbar edileceği yönünde uyardığını ileri süren Cioran, anısına yazdığı kısa bir makalede onunla ilgili izlenimini yalın sevecenlikle aktardı:

> Hayal edilebilecek en buruşuk ve kırışık yüz, derin kıvrımların en bulaşıcı ve en çileden çıkarıcı azapla adeta canlılık kazanmışçasına hep kıpırdadığı bir yüz: O çehreyi ne kadar anlatsam az gelir. Deneyim ile söz arasında, fizyonomi ile konuşma arasında böyle bir uyumu hiç görmemiştim.[19]

Cioran'a göre, Fondane sahiden kapıcısı tarafından polise ihbar edilmişti. Güvenliğini umursamaz gibiydi; "psikolojik ve siyasal

18 Fondane'ın hayatına ve ölümüne ilişkin ayrıntılarda yararlandığım kaynak *Existential Monday: Philosophical Essays*, ed. ve çev. Bruce Baugh, New York, New York Review of Books, 2016, vii-xxxv.

19 E. M. Cioran, "Benjamin Fondane, 6 Rue Rollin", *Anathemas and Admirations*, çev. Richard Howard, New York, Arcade Publishing/Little, Brown, 1991, 218.

değerlendirmeleri olağanüstü bir kavrayışa işaret eden, hiç de toy sayılmayacak biri açısından garip bir 'tasasız' hava" içindeydi.[20] Belki de Fondane ancak bir mucizeyle kurtulabileceği kanısındaydı.

Fondane'in hocası Şestov da mucizelerin görüldüğü bir dünyada yaşamak isteyen biriydi. İmana köklü kuşkuyla varmıştı. Ama kuşkucu ikircim, ne kadar köklü olursa olsun, istediği türden sınırsız özgürlüğü getiremezdi. İstediği şey insanın günaha girişinden öncesine, her şeyin mümkün olduğu ortama dönmekti. Ama günaha giriş bilincin bedelidir. Dönüş yolu yoktur.

20 Agy, 220.

Sonuç

İNANÇLA YA DA İNANÇSIZLIKLA YAŞAMAK

Tektanrıcılıktaki Tanrı ölmedi, sadece insanlık (tarihte kendini kanıtlama peşindeki kolektif bir etkene büründürülmüş insan soyu) kisvesiyle tekrar ortaya çıkmak üzere bir süre sahneden çekildi. Ama tektanrıcılıktaki Tanrı gibi, insanlık da hayal gücünün bir ürünüdür. Gözlemlenebilir tek gerçeklik çatışan hedefleri, değerleri ve yaşam tarzlarıyla çok sayıda insandır. Bu serkeş canlı türünün bir tapınma nesnesi olma açısından bazı dezavantajları vardır. Eski tarz tektanrıcılık Tanrı'ya dair çok az şeyin bilinebileceğini kabul etmekten gelen üstün bir yana sahipti. Ta Yeşaya peygambere kadar, inananlar İlahi Varlığın dünyadan elini eteğini çekebileceğine açık kapı bırakmışlardı. Onun bir belirtisini beklerken, karşılarına sadece gaip bir Tanrı (*deus absconditus*) çıktı.

Tektanrıcılığı ortadan kaldırmaya çalışmanın sonucu da aşağı yukarı aynıdır. Kuşaklar boyunca ateistler gerçek anlamda bir insan soyunun ortaya çıkacağı beklentisiyle yaşamışlardır: Marx'ın komünal işçileri, Mill'in özerk bireyleri ve Nietzsche'nin absürt üst-insanı vs. Bu hayali yaratıkların hiçbiri insan gözüyle görülmüş değildir. Gerçek anlamda insan soyu, İlahi Varlık kadar ulaşılmazdır. İnsanlık modern ateizmin *deus absconditus*'udur.

Özgür düşünceye dayalı bir ateizm işe insanlığa duyulan yaygın güveni sorgulamakla başlamalıdır. Ama günümüz ateistlerinin bu hayale derin saygılarından vazgeçmeleri ihtimali düşüktür. İlerleyen bir canlı türünün başında yer aldıkları inancı olmaksızın pek ayakta kalamazlar. Ancak böyle bir saçmalığa gömülerek, hayatlarına anlam katabilirler. Onsuz telaşa ve çaresizliğe düşerler.

Günümüz ateistlerinin pozitivizmden devraldıkları şatafatlı teorilere göre, bilimin ilerlemesiyle birlikte, din sönüp gidecektir. Ama bilimin eskisinden daha hızlı ilerlemesine karşın, din kimi zaman şiddete yönelecek kadar canlılığını koruyor. Seküler inançlılar bunun bir sinyal olduğunu, yani zamanla dinin gerileyip

yok olacağına işaret ettiğini söylerler. Ama geleneksel inanışların tekrar ortaya çıkışı karşısındaki öfkeli şaşkınlıkları, teorilerine kendilerinin de inanmadığını gösterir. Onların gözünde, din ilk günah kadar açıklanamaz bir şeydir. Dini şeytanlaştıran ateistler, Hıristiyanlığın karşılaştığı kadar çözülmez bir kötülük sorunuyla karşı karşıya kalırlar.

Ateizmi ve dini anlamak istiyorsanız, birbirlerine zıt oldukları yönündeki popüler anlayışı unutmalısınız. 16. yüzyıl başlarının Münster'indeki binyılcı bir teokrasinin Bolşevik Rusya'yla ve Nazi Almanyası'yla ortak yanını görebildiğinizde, günümüz ortamına daha berrak bir bakış edinirsiniz. Tanrı'nın tarifsiz oluşunu doğrulayan ilahiyatların ve bazı ateizm türlerinin birbirlerinden çok uzak olmadıklarını görebildiğinizde, insan anlayışının sınırları konusunda bir şey öğrenirsiniz.

Günümüzün ateizmi tektanrıcılığın başka araçlarla bir devamıdır. İnsanlık ve bilim, teknoloji ve transhümanizmin fazlasıyla insani hayalleri gibi sonu gelmez Tanrı-ikameleri dizisinin ortaya çıkışı bundandır. Ama telaşa ve çaresizliğe gerek yoktur. İnanç ve inançsızlık aslında zihnin tasavvur edilemez bir gerçeklik karşısında takındığı pozlardır. Tanrısız bir dünya ilahilikle dolu bir dünya kadar gizemlidir ve ikisi arasındaki farklılık sanılandan daha az olabilir.

Teşekkür

Bu kitapta editörlerim ile dostlarımın düşüncelerinden son derece yararlandım. Penguin'deki editörüm Simon Winder'ın büyük ölçüde geliştirdiği metin, Farrar, Straus and Giroux'daki editörüm Eric Chinski'nin önerileriyle epeyce değer kazandı. Adam Phillips kitabı olağanüstü teşvik etmenin yanı sıra, istediğim yazı tarzının çerçevesini belirlemeye katkıda bulunan birçok ayrıntılı yorum sundu. Tracy Bohan tasarımdan yayına varış süreci boyunca kitabı besledi. Ona ve Wylie Ajansı'ndaki çalışma arkadaşlarına esirgemedikleri destekten dolayı minnettarım.

Kitap yıllar içinde bir dizi kişiyle sohbetler sayesinde zenginleşti. Onlar arasında Bryan Appleyard, Robert Colls, Henry Hardy, Bas Heijne, David Herman, Gerard Lemos, Michael Lind, James Lovelock, Pankaj Mishra, Alan Ponter, Paul Schutze, Will Self, Geoffrey Smith, Nassim Taleb ve Marcel Theroux'ya teşekkür etmek isterim. Yakın dönemde kaybettiğimiz Norman Cohn'la birlikte okumak ve konuşmak din ve siyaset üzerine düşünme tarzıma geliştirici bir etkide bulundu.

Düşünceleri ile gözlemlerinden yararlanışımda, bu kişilerden hiçbirinin herhangi bir sorumluluğu yoktur.

En büyük şükran borcum, onsuz bu kitabın yazılamamış olacağı eşim Mieko'yadır.

John Gray

John Gray (1948, South Shields, İngiltere) Özellikle analitik felsefe ve fikirler tarihi alanlarında çalışan siyaset felsefecisi. London School of Economics and Political Science'ta profesör olarak çalıştı. *The Guardian*, *The Times Literary Supplement* ve *New Statesman*'da düzenli olarak kitap eleştirileri yazmaktadır. Bir düzineyi aşkın kitaba imza atmış yazarın çalışmaları arasında on dört dile çevrilmiş bulunan *False Dawn: The Delusions of Global Capitalism* (1998) de vardır.

"Daha eski ateizmleri irdelediğinizde, en sağlam (seküler ya da dinsel) kanaatlerinizden bazılarına son derece kuşkuyla bakıldığını görürsünüz. Bu olasılık sizi rahatsız ediyorsa, aradığınız şey düşünmekten kurtuluş olabilir."

Marquis de Sade gibi Tanrı'dan nefret edenlerden Arthur Schopenhauer'in mistisizmine, Bertrand Russell'ın matematikte hakikati arayışından Jakobenizm ve Nazizm gibi seküler politik dinlere, John Gray **Ateizmin Yedi Türü**'nde büyük akılların kurtuluş, ilerleme ve kötülük sorunlarını anlamaya çalıştıkları farklı yolları inceliyor.

ISBN 978-975-08-4838-4

9 789750 848384

22 TL

KDV'den muaftır.