AYDINLANMA, DEVRİM VE ROMANTİZM

Frederick C. Beiser



İngilizceden Çeviren: Aslı Önal

AYRINTI

FELSEFE

16 Felsefe

AYDINLANMA, DEVRİM VE ROMANTİZM • Frederick C. Beiser

1229

Erken modern dönem felsefe, Kant, (özelde Hegel olmak üzere) Alman İdealizmi, Alman Romantizmi, İngiliz Aydınlanması ve genel anlamda on dokuzuncu yüzyıl felsefesi üzerine çalışmaları dünya çapında son derece önemli bir felsefecidir. *Aklın Kaderi: Kant'tan Fichte'ye Alman Felsefesi* (*The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*) başlıklı eseri 1987 Thomas J. Wilson ödülüne layık görülmüştür. Yakın zamanda *Hegel, Alman Romantiklerinin Erken Dönem Politik Düşüncesi* gibi başka Türkçe çevirileri de yayımlanacak olan Beiser'in diğer eserleri arasında *Alman İdealizmi: Öznelciliğe Karşı Mücadele, 1781-1801* (*German Idealism: The Struggle against Subjectivism, 1781-1801*); *Filozof Olarak Schiller* (*Schiller as Philosopher*), *Romantik Buyruk: Erken Dönem Alman Romantizmi Kavramı* (*The Romantic Imperative: The Concept of Early German Romanticism*); *Diotima'nın Çocukları: Leibniz'den Lessing'e, Alman Estetik Rasyonalizmi* (*Diotima's Children: German Aesthetic Rationalism from Leibniz to Lessing*) ve *Weltschmerz: Alman Felsefesinde Kötümserlik, 1860-1900* (*Weltschmerz: Pessimism in German Philosophy, 1860-1900*) de sayılabilir. Hâlen Syracuse Üniversitesi'nde öğretim üyesidir.

Ayrıntı: *1229*
Felsefe Dizisi: 16

Aydınlanma, Devrim ve Romantizm
Modern Alman Politik Düşüncesinin Doğuşu, 1790-1800
Frederick C. Beiser

Kitabın Özgün Adı
Enlightenment, Revolution, and Romanticism
The Genesis of Modern German Political Thought, 1790-1800

Dizi Editörü
Güçlü Ateşoğlu

İngilizceden Çeviren
Aslı Önal

Yayıma Hazırlayan
Güçlü Ateşoğlu

Son Okuma
Engin Abat

Copyright © 1992 by the President and Fellows of Harvard College
Published by arrangement with Harvard University Press.

Türkçe yayım hakları Akcalı Ajans aracılığıyla alınmıştır.

Bu kitabın Türkçe yayım hakları
Ayrıntı Yayınları'na aittir.

Kapak Fotoğrafı
Super Stock / Getty Images Turkey

Kapak Tasarımı
Gökçe Alper

Dizgi
Kâni Kumanovalı

Baskı ve Cilt
Ali Laçin - Barış Matbaa-Mücellit
Davutpaşa Cad. Güven San. Sit. C Blok No. 286
Topkapı/Zeytinburnu - İstanbul - Tel. 0212 567 11 00
Sertifika No: 33160

Birinci Basım: *2018*
Baskı Adedi *1000*

ISBN 978-605-314-323-9
Sertifika No.: 10704

AYRINTI YAYINLARI
Basım Dağıtım San. ve Tic. A.Ş.
Hobyar Mah. Cemal Nadir Sok. No.: 3 Cağaloğlu – İstanbul
Tel.: (0212) 512 15 00 Faks: (0212) 512 15 11
www.ayrintiyayinlari.com.tr & info@ayrintiyayinlari.com.tr

twitter.com/ayrintiyayinevi facebook.com/ayrintiyayinevi instagram.com/ayrintiyayinlari

Aydınlanma, Devrim ve Romantizm

Modern Alman Politik Düşüncesinin Doğuşu 1790-1800

Frederick C. Beiser

AYRINTI

Felsefe Dizisi

Felsefe Işığıyla Arayışlar
Prof. Dr. Nejat Bozkurt

Özgürlük Üzerine Bir Deneme
Herbert Marcuse

Felsefeye Davet 1
Veysel Atayman

Kaygı Kavramı
Yasemin Akış

Mitostan Felsefeye
H. Attilla Erdemli

Frankfurt Okulu
Eleştiri, Toplum ve Bilim
Kurtul Gülenç

Spinoza ile Karşılaşmalar
Der.: Güçlü Ateşoğlu & Eylem Canaslan

Hâlâ Hayalleri Olanlar İçin Felsefe
Wolfram Eilenberger

Akıllı Kişiler İçin Felsefe Rehberi
Roger Scruton

Spinoza'nın Sevinci Nereden Geliyor?
Reddedilemeyecek Bir Felsefi Teklif
Çetin Balanuye

İnsan Özgürlüğünün Özü Üzerine
F.W.J. von Schelling

Almanya'da Din ve Felsefenin Tarihi Üzerine
Heinrich Heine

Kuşkuculuk
Phyrrhonculuğun Ana Hatları-Mantıkçılara Karşı-Fizikçilere Karşı
Sextus Empiricus

Kant Felsefesinin Politik Evreni
Derleme, Çeviri ve Giriş
Hakan Çörekçioğlu

Aşkın Metafiziği
Arthur Schopenhauer

H.'ye...

İçindekiler

Önsöz 11
Giriş 15
1790'larda Alman Düşüncesinin Politikleşmesi 15
Apolitik Alman Miti 24

Birinci Bölüm
Liberalizm

1 1790'larda Alman Liberalizmi 31
1.1. Metodolojik Kaygılar 31
1.2. Erken Dönem Alman Liberalizminin Topografyası 33
1.3. Erken Dönem Alman Liberalizminin İzlediği Yol 44

2 Kant'ın Eleştirel Felsefesinde Politika 51
2.1. Kant'ın Entelektüel Gelişiminde Politikanın Rolü 51
2.2. Kant'ın Politik Teorisinin Oluşumu, 1765-1781 60
2.3. Devrim'e Karşı Tepkisi 66
2.4. Teori ve Pratik 69
2.5. Devrim Hakkı 78
2.6. Kant ve Prusya Politikası 84
2.7. Kant'ın Muhafazakârlığı 92

3 J.G. Fichte'nin 1794 *Wissenschaftslehre*'sinde Felsefe ve Politika 98
3.1. FIchte'nin Tarihsel Önemi 98
3.2. 1794 *Wissenschaftslehre*'de Politikanın Rolü 102
3.3. 1794 *Wissenschaftslehre*'nin Problematiği 109
3.4. Teori ve Pratik Üzerine Fichte 116
3.5. Fichte'nin Politik Düşüncesinin Oluşumu, 1788-1793 125

4 Friedrich Schiller'in Politik Düşüncesi, 1781-1800 140
4.1. Schiller'in Politik Düşüncesinin Problemi 140
4.2. Erken Dönem Politik Görüşleri 142
4.3. Devrim'e Karşı Tepkisi, 1789-1793 155
4.4. *Aesthetische Briefe*'nin Politik Amaçları ve Bağlamı 163

5 Wilhelm Von Humboldt'un Erken Dönem Politik Teorisi 181
5.1. Humboldt ve Liberal Gelenek 181
5.2. Devrim'e Karşı Tepkisi 187
5.3. Humboldt'un Politik Teorisinin Ortaya Çıkışı 197
5.4. Prusya Bağlamı İçerisinde Humboldt 203
5.5. Devlet Teorisi 211

6 F.H. Jacobi'nin Politik Düşüncesi 222
6.1. Bir Politika Filozofu Olarak Jacobi 222
6.2. Jacobi'nin Politik Düşüncesinin Gelişimi, 1778-1788 225
6.3. Devrim Eleştirisi 239

7 Georg Forster: Bir Alman Jakobeni 248
7.1. Forster ve Liberal Gelenek 248
7.2. Kaptan Cook ile Devr-i Âlem 253
7.3. Politika ve Antropoloji 261
7.4. Bir Devrimci Yetişiyor 274
7.5. Olgun Politik Teorisi 286

İkinci Bölüm
Herder ve Erken Dönem Alman Romantizmi

8 J.G. Herder'in Politik Teorisi 299
8.1. Bir Politika Düşünürü Olarak Herder 299
8.2. Herder ve *Aufklärung* 302
8.3. Erken Dönem Politik Görüşleri 313
8.4. Bir Radikal Yetişiyor 320
8.5. Tarihselciliğin Politikası 326
8.6. Olgun Politik Teorisi 333
8.7. Herder ve Fransız Devrimi 341

9 Erken Dönem Romantik Politika Teorisi 351
9.1. Politik Romantizm: Bir Yeniden Değerlendirme 351
9.2. Romantik Sanatın Toplumsal İşlevi 359

9.3. Sivil Toplum Eleştirisi 367
9.4. Organik Toplum Kavramı 373
9.5. Romantik Din ve Politika 378

10 Friedrich Schlegel'in Erken Dönem Politikası ve Estetiği 386
10.1. Schlegel'in Erken Dönem Klasisizminde Politikanın Rolü 386
10.2. Erken Dönem Cumhuriyetçiliği 394
10.3. Romantizminde Politikanın Rolü 400
10.4. Giderek Artan Muhafazakârlığı 410

11 Novalis'in Politik Teorisi 416
11.1. Tarihsel Önemi 416
11.2. Novalis ve Fransız Devrimi 417
11.3. Romantik Devletin Temeli 422
11.4. "Die Christenheit oder Europa" 431

Üçüncü Bölüm
Muhafazakârlık

12 Alman Muhafazakârlığının Yükselişi 441
12.1. 1790'larda Alman Muhafazakârlığı 441
12.2. Justus Möser ve *Aufklärung* 451
12.3. Rehberg ve Hannover Ekolü 472
12.4. Berlinli *Aufklärer*'ler 484
12.5. Friedrich Gentz'in Muhafazakârlığı 496
12.6. Eudämonia: Gericiliğin Sözcüsü 511

13 C.M. Wieland'ın Politik Felsefesi 524
13.1. Bir Politika Düşünürü Olarak Wieland 524
13.2. Toplumsal Yazarın Doğuşu 527
13.3. Wieland'ın Politik Teorisi, 1758-1788 537
13.4. Wieland ve Fransız Devrimi 552

Sonuç 566
Dizin 569

Önsöz

Niyetimiz modern Alman politik düşüncesinin kökenlerini araştırmaksa, alakamızı en fazla hak eden dönem 1790'lardır. Bu on yıl zarfında Fransız Devrimi karşısında oluşan reaksiyon, Almanya'da üç karşıt politik geleneğin ortaya çıkmasına neden olmuştur: Liberalizm, muhafazakârlık ve romantizm. Bu geleneklerin her biri, modern Alman politik düşüncesinin on dokuzuncu ve yirminci yüzyıllardaki gelişiminde merkezî bir rol oynamıştır.

Bu kitabın amacı, bu geleneklerin köken ve bağlamlarını belirleyerek temel politik ideallerine dair bir analiz ortaya koymaktır. Kitap, 1790'ların bellibaşlı politik düşünür ve hareketlerinin bir incelemesi niteliğindedir. Her bölüm, bu on yılın bir veya birden çok merkezî figürünü, bunların politika teorilerinin kökenini, Fransız Devrimi karşısındaki tepkilerini ve genel itibariyle savundukları düşüncelerde politikanın önemini tartışmaktadır.

Tek bir oluşumsal on yıla odaklanmakla yapmayı umduğum şey, bu politik geleneklerin daha geniş bir zaman dilimini kapsayan incelemelerde pek de mümkün olmayan, çok daha ayrıntılı bir tahlilini ortaya koymaktır. Önemli tarihsel dönemlerle ilgili yapılacak herhangi bir inceleme, Fritz Valjavec'in "Mut zum Detail"* dediği şeye ihtiyaç duyar. Üstünkörü genellemeler ve klişelerden kaçmabilmemizin tek yolu, tek tek düşünürler üzerine derinlemesine bir biçimde yoğunlaşmaktır.

1790'lar üzerine yapılacak yeni bir inceleme, sanıyorum ki ufak bir özre muhtaç, zira İngilizcede bu on yıl üzerine herhangi

* (Alm.) "Detay karşısındaki cesaret." (ç.n.)

bir detaylı çalışma mevcut değil. Fransız Devrimi sonrasındaki Alman politika teorisi üzerine yapılmış bellibaşlı tek inceleme, Reinhold Aris'in *History of Political Thought in Germany, 1789-1815* [*Almanya'da Politik Düşünce Tarihi, 1789-1815* (Londra, 1936)] isimli eseridir; fakat bu da önyargılarla malul, felsefi açıdan son derece yüzeysel ve güncelliğini yitirmiş bir çalışmadır. Klaus Epstein'ın *Genesis of German Conservatism* [*Alman Muhafazakârlığının Doğuşu* (Princeton, 1966)] adlı eseriyse, bu dönemin anlaşılması için önemli olmakla birlikte, yalnızca bazı bellibaşlı muhafazakâr düşünürlerden bahsetmektedir. G.P. Gooch'a ait *Germany and the French Revolution* [*Almanya ve Fransız Devrimi* (Londra, 1920)], her ne kadar Fransız Devrimi'ne karşı oluşmuş muhtelif tepkilere dair yararlı bir araştırma olsa da, politika teorileriyle ilgili yalnızca yüzeysel bir analiz sunmaktadır. George Kelly'nin Hegelciliğin kökenlerine dair muhteşem çalışması *Idealism, Politics, and History* [*İdealizm, Politika ve Tarih* (Cambridge, 1969)], bellibaşlı birkaç düşünüre odaklanması nedeniyle, meseleye son derece dar bir açıdan yaklaşmaktadır. Kelly yalnızca bulutlarla kaplı dorukları görür ve aşağıda kalan arazinin bütün topografyasını görmezden gelir. Sonuç olarak, Rousseau'nun önemini, ondan çok daha etkili bir figür olan Montesquieu'yü bir kenara atmak pahasına abartır da abartır.

Bu kitap, iki yaygın görüşe karşı çıkmaktadır. Bunlardan ilki, Alman düşüncesinin on sekizinci yüzyıl ve hatta Fransız Devrimi boyunca apolitik olduğu yönündeki, hâlâ hâkim olan görüştür. İlk kez Madame de Staël'in *De l'Allemagne* [*Almanya Üzerine* (1806)] kitabında dile getirilen bu görüş, Heine, Marx ve Engels tarafından da savunulması nedeniyle yaygın bir biçimde kabul görmeye başlamıştır. Bense bu görüşe karşı, genel itibariyle 1790'lardaki Alman felsefesinde hâkim olan politik amacı ortaya koymaya çalıştım. Politikanın etkisinin son derece aşikâr olduğu bir dönem olan 1790'lar üzerine odaklanmış olsam da, kendimi yalnızca bu dönemle sınırlandırmadım. Mümkün mertebe, bahsi geçen düşünürlerin geçmiş on yıllardaki entelektüel gelişimlerini de inceledim. Alman felsefesinin o yıllarda bile politik birtakım motivasyonları olduğunu görebileceğimiz iddiasındayım. Dolayısıyla sahip olduğu politik boyut salt devrimden sonraki on yıllık dönemle sınırlandırılamaz.

Analitik felsefeciler arasında hâkim olan ikinci görüşse, Alman felsefi geleneğinin temel ilgi alanları ve değerinin, seçilmiş birkaç metnin detaylı bir okumasıyla yeniden inşa edilebilecek birtakım argüman ve akıl yürütme pratiklerine dayandığı inancını temel alır. Felsefe tarihine yönelik bu dar analitik yaklaşım, daha da abartılarak tek makul yaklaşım olarak değerlendirildiğinde, sonuç itibariyle tartıştığı konuyu iğdiş eder. Felsefe tarihi, bir argümanlar toplamından çok daha fazlasıdır. Ahlaki, politik, dinî değerleri, amaçları ve idealleri de içerir. Felsefe tarihini ancak, *argümanın maksadını*, daha en başta filozofun o argümanı üretmesini sağlayan değerleri, amaçları ve idealleri hesaba katarak anlayabiliriz.

Her iki görüş de bizi, on sekizinci yüzyıl Alman düşüncesinin temel politik değer ve ideallerine karşı körleştirmiştir. Bu çalışmanın temel savı, bu dönemdeki Alman felsefesinin –elbette epistemolojik, metafizik, etik ve estetik konularla ilgilenmiş olmakla birlikte– politik amaçların hâkimiyetinde ve bunlar tarafından motive edilmiş olduğudur. Burada "politik" kelimesini, insanların yönetilmesiyle alakalı her şeyi kapsayan standart anlamıyla kullanıyorum.

Dolayısıyla bu kitabın konusu, dar anlamda bir Alman politik düşüncesi değil, genel itibariyle 1790'lardaki Alman felsefesidir. Bununla birlikte, 1790'ların Alman felsefesi son derece politikleşmiş olduğundan, onunla ilgili herhangi bir çalışma kaçınılmaz olarak bir Alman politik düşüncesi çalışmasına dönüşür.

Bu kitap, 1780'lerin Alman felsefesi üzerine bir çalışma olan *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte* [*Aklın Kaderi: Kant'tan Fichte'ye Alman Felsefesi* (Cambridge, Massachusetts, 1987)] isimli kitabımın devamı niteliğindedir. Bu iki kitap, Alman felsefesini –*Kritik der reinen Vernunft*'un [*Saf Aklın Eleştirisi*] yayımlandığı 1781 yılı ile on dokuzuncu yüzyıl başları arasını kapsayan– en biçimlendirici modern dönemi itibariyle araştırmayı amaçlamaktadır.

Kitap üzerinde çalıştığım süreç söz konusu olduğunda, ziyadesiyle teşekkür borçlu olduğum birçok kişi ve kurum mevcut. Cesaret verdikleri veya kitabın ilk taslaklarını okudukları için, sayacağım isimlere bilhassa müteşekkirim: Christiane Goldmann, Paul Guyer, Henry Harris, Michael Morgan, Susan Neimann, Fania Oz-Salzberger, James Schmidt, Harriet Strachan, Michael Theunissen

ve Kenneth Westphal. Çalışanlarının cömert yardımları nedeniyle yine teşekkür borçlu olduğum kütüphaneler ise şunlar: British Library, Londra; Berlin Hür Üniversitesi Kütüphanesi; Göttingen Üniversitesi Kütüphanesi ve Prusya Devlet Kütüphanesi, Berlin. Kitap, 1988-1990 yılları arasında Berlin ve Londra'da kaleme alındı; son taslak 1991 baharında Bloomington, İndiana'da hazırlandı. Araştırmamın ilk iki yıllık dönemi, Alexander von Humboldt Vakfı (Bonn) tarafından cömertçe desteklendi.

Giriş

1790'LARDA ALMAN DÜŞÜNCESİNİN POLİTİKLEŞMESİ

1790'ların Almanya'sında felsefe, tek bir dramatik olayın tahakkümü altındaydı: Fransız Devrimi. Ren Nehri'nin öte yakasında gerçekleşen bu nefes kesici ve çığır açıcı temaşa, Alman düşüncesini kendinden önceki hiçbir olayın yapamadığı denli politikleştirdi. Devrim'den önceki Alman düşüncesinde politik meseleler yine merkezî bir rol oynasa da, 1790'lardaki kadar kamusal, kutuplaşmış ve partizan bir hâl arz etmiyordu. Geçmişte politika üzerine birkaç bir şey karalamış yahut konuyla hiç ilgilenmemiş düşünürler bile, Devrim'in ortaya attığı soruları adeta saplantı hâline getirmeye başladılar. Kant, Fichte, Schiller, Humboldt, Forster, Jacobi, Herder, Schlegel, Novalis ve Wieland tarafından 1790'larm başında kaleme alınmış metinlerin neredeyse tamamı, doğrudan ya da dolaylı olarak Devrim'den ilham alıyordu.

Alman düşüncesinin 1790'lardaki politikleşmesi, filozofların teorinin soyut alanını terk ederek daha gündelik ve sıradan meseleleri tartışmaya başlaması anlamına gelmiyordu. Filozoflar, bu on yıllık dönem boyunca epistemoloji, etik ve estetiğin klasik sorunlarını tartışmaya devam ettiler ve esasında bunu yenilenmiş bir hevesle yaptılar. Fakat bu görünüşte uzak ve soyut çalışma alanları bile 1790'larda politikleşti. Epistemolojik, etik veya estetik bir teori, politik amaçları meşrulaştırmanın bir silahına dönüştü.

1790'larda Alman düşüncesinin politikleşmesi, filozofların kendilerini belirli politik partilere veya ideolojilere adamaları ve onlarla özdeşleşmeleri anlamına da gelmiyordu. Modern politik parti ve ideolojilerin muadilleri, o dönemde Almanya'da zaten mevcut de-

ğildi. Şüphesiz ki bir oluşum sürecindelerdi, ancak gelişmiş, örgütlü ve bilinçli bir hâl arz etmiyorlardı. Buna rağmen 1790'ların Alman filozofları son derece açık bir biçimde politikleştiler: Toplumun en uygun şekilde nasıl yönetilip örgütleneceğiyle ilgili belirli fikirleri vardı ve bu fikirleri meşrulaştırmak adına epistemolojik, etik ve estetik teorilerden yararlanıldı, yahut da bu fikirler ışığında yenileri biçimlendirildi.

1790'lar, Almanya açısından bir entelektüel masumiyet çağının bitişine işaret eder. Fransız Devrimi öncesinde Alman Aydınlanma yahut *Aufklärung* filozofları arasında belirli bir mutabakat söz konusuydu. Bu filozoflar, ortak insanlığımız, doğa yasası ve kamu yararı ile ilgili tarafsız ve tek bir ağızdan konuşabileceklerine inanıyorlardı. Ancak Devrim'den sonra Alman felsefesi hiziplere ayrıldı. Filozoflar, birbiriyle rekabet hâlindeki çıkarların motive ettiği karşıt görüşlülerle tartışmaya girmeden, insanlık, doğa yasası veya kamu yararı adına konuşamayacaklarını fark ettiler. Artık ortada insanlık, doğa yasası veya kamu yararı ile ilgili tek bir kavram değil, kişilerin politik görüşlerini temel alan çok farklı kavramlar vardı. Nitekim politika, toplumsal yaşamın başlıca hizipleşme ve gerilim kaynağı olarak dinin yerini almaya başladı.

Alman felsefesinin 1790'lardaki problematiği ilk bakışta, geçmişten temel bir kopuş ortaya koymaz. Şayet 1790'larda Alman filozoflarının meşgul olduğu tek bir sorun varsa, bu, onları 1780'lerde ve hatta bütün bir on sekizinci yüzyıl boyunca meşgul edenle aynı sorundur: Aklın egemenliği. Aklın sınırları nelerdir? Temel ahlaki, dinî, politik ve ortak anlayışa dayanan inanışları meşrulaştırma yetisine sahip midir? Yahut doğrudan şüphecilik ve nihilizmle mi sonuçlanır? Bu sorular ilk olarak 1720'lerde, Wolff'un rasyonalizmi etrafında dönen tartışmalar bağlamında ortaya çıktı. Wolffçular'a göre akıl, Tanrı'nın, Takdir-i İlahi'nin [*Providence*] ve ölümsüzlüğün varlığını kanıtlama gücüne sahipti; pietistler ise bu görüşe, rasyonalizmin Spinozacı bir ateizm ve kaderciliğe yol açtığı gerekçesiyle karşı çıkıyorlardı. Bu sorular daha sonra 1780'lerde, bu kez Kant'ın felsefesi etrafında dönen tartışmalar bağlamında yeniden gündeme getirildi. Fakat bu kez odak noktası, Wolff'un metafiziği değil, bizatihi saf aklın eleştirisinin mümkün olup ol-

madığıydı.[1] Odaklanılan meseleler, aklın bilginin sınırlarını ve koşullarını belirlemeye muktedir olup olmadığı ve eleştirelliğin evrensel standartlarının neler olduğu idi.

Bu kadim soruların 1790'larda yeni bir aciliyet kazanmasının nedeni, Fransız radikallerinin rasyonalizmiydi. *Liberté, egalité et fraternité* ideallerini meşrulaştırmaları, Fransa'nın tarihsel gelenek ve kurumlarını yok etmeleri ve Terör rejimini idrak ve icra etmeleri hep bir akıl temeline dayanıyordu. Robespierre, Sieyès ve Saint-Just gibi radikallere göre akıl, temel ahlaki ilkelerimizin, özellikle de cumhuriyetin özgürlük, eşitlik ve kardeşlik ilkelerinin kaynağıydı. Fakat Fransa'nın mevcut toplumsal ve tarihsel kurumları bu ilkelere uygun hareket etmemizi imkânsız kıldığından, bu kurumları ortadan kaldırmak yalnızca hakkımız değil, aynı zamanda yükümlülüğümüzdü. Devrim'e muhalefet edenlere karşı zor kullanılmasını dayatan şey esasında akıldı; çünkü akıl bizlerden onun amaçlarını gerçekleştirmek için gerekli her tür aracı kullanmamızı talep ediyordu ve karşı-devrimci güçler karşısında alınabilecek tek etkili önlem, daha fazla güç kullanmaktı. Dolayısıyla Terör rejimi bile, bizatihi aklın onayını almış gibi görünüyordu. Bu türden gözü pek ve aşırı bir rasyonalizm, 1790'ların birçok Alman düşünürü için bariz bir meydan okumaydı; çünkü şayet akıl bizden bir cumhuriyet kurmamızı istiyorsa, o zaman Almanya'nın da Fransa ile aynı devrimci deneyimi yaşaması gerekmez miydi?

Aklın egemenliği, 1790'ların Alman felsefesine yabancı bir mesele olmasa da, dönüşmüş ve daha politik bir hâl almıştı. Devrim'den önce aklın egemenliği sorunu, *teorik* aklın sınırları, yani aklın doğaüstü varlıkları (Tanrı veya ruh), bir bütün olarak evreni veya eleştirelliğin evrensel kriterlerini kavrama yetisi gibi meselelerle ilgiliydi. Devrim'den sonra ise bu sorun daha ziyade, *pratik* aklın sınırları, yani aklın davranışlarımıza yön verme yetisiyle ilgili konuları içermeye başladı. Daha açık bir ifadeyle sorunun özü, aklın politika alanındaki davranışlarımıza yön verme yetisine dönüşmüş oldu. Üç temel soru gündeme geldi. Birincisi, tek başına saf aklın davranışımızın genel ilkelerini belirleme gücü var mıdır, yoksa

1. 1780'lerde Kant'ın felsefesi etrafında dönen tartışmalara dair daha detaylı bir inceleme için bkz. Frederick Beiser, *Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte* (Cambridge, Massachusetts, 1987), s. 1-15, 169-72 ve 193-7.

deneyime mi itimat etmemiz gerekir? İkincisi, eğer aklın böyle bir güce sahip olduğunu var sayarsak, bu akıl aynı zamanda devletin özgül ilkelerini belirleme kapasitesine de sahip midir? Üçüncüsü, tek başına saf akıl, iradenin aklın ideallerine göre hareket etmesini sağlama gücüne sahip midir?

Devrim üzerine yürütülen tartışmalar, pratik aklın sahip olduğu yetilere yoğunlaşması bağlamında, Kant'ın felsefesi temelinde giderek büyüyen ihtilaflarla aynı zamana tesadüf etti. Kant'ın *Kritik der praktischen Vernunft*'ta [*Pratik Aklın Eleştirisi*] sorduğu temel soru –"Saf akıl pratik midir?"– Devrim üzerine dönen tartışmaların altında yatan temel meselenin doğru bir formülasyonu olarak okunabilir. Bu çalışma, Bastille baskınından yalnızca bir yıl önce, 1788'de yayımlanmış ve çok geçmeden hararetli bir tartışmanın fitilini ateşlemişti.[2] Kant'ı eleştirenler, saf aklın pratik olmadığını, ne davranışımızın ilkelerini belirleme ne de iradeyi eyleme geçme konusunda güdüleme gücüne sahip olduğunu öne sürüyorlardı. Nitekim Kant'ın ahlak felsefesiyle alakalı sıcak bir tartışmanın hâlihazırda devam ettiğini düşünecek olursak, Devrim tartışmalarının Kant'ın kavramları üzerinden yapılması son derece normaldi. Gerek radikal gerekse muhafazakâr birçok düşünür açısından Kant'ın felsefesi, Ren Nehri'nin öte yakasındaki devrimcilerin akla dair iddialarını temellendiriyormuş gibi görünüyordu. Dolayısıyla Devrim ile ilgili en meşhur tartışmalardan birinin, Kant'ın "Theorie-Praxis"[3] makalesi tarafından başlatılmış olması pek de şaşırtıcı

2. Rehberg, Pistorius ve Feder, Kant'ın kitabı üzerine eleştiriler kaleme aldılar. Bkz. A.W. Rehberg, "Kritik der praktischen Vernunft", *Allgemeine Literatur Zeitung* 188/3 (6 Ağustos 1788), 345-2; H.A. Pistorius, "Kants Moralreform", *Allgemeine deutsche Bibliothek* 86/1 (1789), 153-8; G.H. Feder, "Kants Kritik der praktischen Vernunft", *Philosophische Bibliothek* 1 (1788), 182-8. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* ise daha önce Pistorius, Tittel ve Tilling tarafından eleştirilmişti. Bkz. H.A. Pistorius, "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten", *Allgemeine deutsche Bibliothek* 66/2 (1786), 447-62; G.A. Tittel, *Über Kants Moralreform* (Frankfurt, 1786); C.G. Tilling, *Gedanken zur Prüfung von Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Leipzig, 1789) [Kant'ın bahsi geçen eserlerinin Türkçedeki çevirileri: *Pratik Aklın Eleştirisi*, Çev. İoanna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsun Akatlı, Hacettepe Üniversitesi Yay., 1980; *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, Çev. İoanna Kuçuradi, Hacettepe Üniversitesi Yay., 1982].

3. Söz konusu makale Kant'm "Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis" ["Yaygın Bir Söz Üstüne: Teoride Doğru Olabilir Ama Pratikte İşe Yaramaz"] isimli makalesidir. (ç.n.) Makalenin Türkçe

değildi.[4] Bu makale kısa bir süre sonra, *Berlinische Monatsschrift*'in sayfalarında Kant, Rehberg, Gentz, Garve ve Moser arasında yaşanan şiddetli tartışmaların esas meselesine dönüşecekti.[5]

1790'larda pratik aklın yeti ve sınırları üzerine yürütülen tartışma, birçok ihtilaflı meseleyi içeren son derece karmaşık bir konuydu. Bu meselelerden biri de, etik alanında rasyonalizm ile empirizm arasında var olan klasik anlaşmazlıktı. Ahlaki ve politik ilkelerimizi meşrulaştıran şey nedir –akıl mı, yoksa deneyim mi? Akıl, deneyimden bağımsız olarak, eylemin amaçlarını belirleme gücüne sahip midir? Yoksa yalnızca bir amaca yönelik ve deneyim yoluyla öğrenilmesi zorunlu araçları belirleme gücüne mi sahiptir? Bu yaklaşımlardan hangisini benimsediğiniz, teori ile pratik arasında var olan ilişkideki konumunuz ve esasında toplumsal ve politik değişim karşısındaki tavrınız açısından belirleyicidir. Eğer ahlaki ilkeler tek başına akıl tarafından meşrulaştırılır ve eğer doğru ve yanlış bu ilkelere uygunluklarına göre belirlenirse, o zaman pratik teoriye, hakikat ise ideallerimize uygun olmak zorundadır. Buna karşılık eğer ahlaki ilkeler deneyim tarafından meşrulaştırılır ve deneyim tarihten, yani nesillerin bilgeliğinden çıkarsanırsa, o zaman teori yerleşik pratiğe, idealler ise hakikate uygun olmak zorundadır.

Bu tartışma, yalnızca aklın ahlaki ve politik ilkelerimizi meşrulaştırıp meşrulaştırmadığıyla değil, aynı zamanda tutkuları denetleyip denetleyemediğiyle ilgiliydi. Bir başka deyişle, mesele yalnızca aklın davranışımız için bir ilke sağlayıp sağlamadığıyla ilgili *epistemolojik* bir soruyu değil, aynı zamanda bunun için bir saik ortaya koyup koymadığıyla alakalı *psikolojik* bir soruyu gündeme getiriyordu. Aklın bizi belirli ahlaki ve politik ilkelerle donattığını farz edersek, o zaman akıl bizim bu ilkelere uygun davranmamızı sağlama yetisine de sahip midir? Bir ilkenin ras-

---

çevirisi için bkz. Hakan Çörekçioğlu (der.), *Kant Felsefesinin Politik Evreni*, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2017, s. 25-74. (y.h.n.)

4. Immanuel Kant, "Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis", *Gesammelte Schriften*, der. Prusya Bilim Akademisi (Berlin, 1902-), VIII, 273-314 ["Yaygın Bir Söz Üstüne: Teoride Doğru Olabilir Ama Pratikte İşe Yaramaz", *Kant Felsefesinin Politik Evreni*, der. Hakan Çörekçioğlu, ed. Güçlü Ateşoğlu, Ayrıntı Yay., 2017; metnin devamında kısaca "Theorie-Praxis" olarak anılacaktır].

5. Bkz. 12.2.-12.5. Kısımlar.

yonelliği, davranışımız için yeterli bir saik veya teşvik olabilir mi? Yoksa insan davranışı için esas belirleyici olan şey, akıldan medet ummayı anlamsız kılacak bir biçimde, bencil arzular ile alışkanlık ve geleneklerin gücü müdür?

Aklın yetilerine dair çok daha mühim meselelerden biri de, her insanın bireysel olarak devlet işleri hakkında hüküm verme kapasitesine sahip olup olmadığıydı. *Aufklärung*'un temel ilkelerinden biri, insanların kendi adlarına düşünmeleri ve bir inanışı ancak kendi eleştirel akıllarına uygun olduğu vakit kabul etmeleri gerektiğiydi. Fakat 1790'larda, birçok muhafazakâr Devrim eleştirmeni, bu kutsal ilkeyi sorgulamaya başladı. Sıradan halkın, yasa, kurum ve politikaların doğru veya yanlışlarını, avantaj veya dezavantajlarını belirleyecek bir konumda olduğundan kuşku duyuyorlardı. Bir kişinin bunu yapabilmesi için, mesleki bilgiye ve devlet yönetiminde uzun bir deneyime sahip olması, örneğin herhangi bir politikayı kabul etmeden önce, tüm seçenekleri ve bunların sonuçlarını, tüm rakip çıkarların iddialarının yasallığını ve liyakatini ve bizatihi bu kişilerin karakterini, geleneklerini ve inanışlarını biliyor olması gerekiyordu. Fakat muhafazakârlara göre bu tür bir bilgiye, vakıf olabilmek için gerekli olan zaman, enerji ve ferasetten yoksun olan sıradan halkın ulaşabilmesi mümkün değildi. Aksine bu bilgiye ulaşmak, yalnızca politikayı meslek edinmiş, bir ülkeyi yönetmek konusunda uzun bir deneyime sahip devlet adamlarının harcıydı. Bu eleştirmenler ayrıca, politik meseleler söz konusu olduğunda her bir bireyi hâkim otorite addetmenin doğuracağı olası anarşist sonuçlar üzerinde durmaktan bilhassa hoşlanıyorlardı. Eğer insanlar bir emrin veya politikanın doğruluğuna veya yanlışlığına kendileri karar verecek olurlarsa, ortada insan sayısı kadar çok otorite olurdu. Ve toplum, her bir erin kendi onbaşısının emrini sorgulayıp itiraz edebildiği Fransız devrim ordusundan farksız bir hâl alırdı.

Aklın yetileri üzerine dönen bu tartışma az buz bir mesele değildi, zira bizatihi *Aufklärung*'un kaderi tehdit altındaydı. On sekizinci yüzyıl boyunca Alman *philosophe*'ları yahut *Aufklärer*'leri,* toplumsal ve politik reformları meşrulaştırma çabalarında aklın egemenliğinden medet ummuşlardı. Aklın, savundukları ahlaki ve politik ilkeleri meşrulaştırabileceğini, kurumlar, yasalar ve po-

* (Alm.) Aydınlanmacı. (ç.n.)

litikalara değer biçebilecek bir kıstas sunabileceğini farz ediyorlar, dahası tek başına aklın, insan eylemi için yeterli bir saik olduğunu düşünüyorlardı. Onlara göre, bir insanın bir ilkeyi yahut politikayı onaylayıp ona uygun hareket etmesi için gereken tek şey, o ilke veya politikanın rasyonel olduğunu göstermekti. Fakat tam da bu varsayımlar, Devrim sonrası gündeme gelen tartışmalar nedeniyle sorgulanır bir hâl almaya başladı. Muhafazakârlar, tek başına aklın ahlaki ve politik yükümlülüğümüz için yeterli bir kriter olamayacağını ve yine tek başına aklın her tür toplumsal ve politik düzenlemeyle bağdaşan, formel bir güçten başka bir şey olmadığını iddia ediyorlardı. Ayrıca onlar açısından akıl, insan davranışı için yeterli bir dürtü de sunamazdı. Muhafazakârların iddiasına göre, bir ilke yahut politikanın rasyonel olduğunu kanıtlayabilsek bile, insanlar ona uygun hareket etmeye gönüllü yahut muktedir olmayacaklardı, zira insanoğlu irrasyonel tutku ve alışkanlıklar tarafından yönlendirilen bir mahlûktu. Şayet bu Devrim eleştirmenleri haklıysa, o zaman *Aufklärung*'un gerçek anlamda sonu gelmiş demekti. *Aufklärer*'lerin, toplumu dönüştürmek adına benimsedikleri temel program ve idealleri terk etmekten başka çareleri yoktu. Neticede ya akıl onların ideallerini meşrulaştıramıyordu, yahut da insanlar bu ideallere uygun hareket edemiyordu.

1790'larda *Aufklärung*'a yönelik en büyük tehdit, aklın pratik yetileri üzerine dönen tartışmadan ziyade, tarihselciliğin yükselişiydi. Tarihselcilik, sık sık iddia edildiği gibi, Devrim karşısında oluşan tepkinin basit bir ürünü, yahut Burke'ün Almanya'da yarattığı etkinin bir neticesi değildi.[6] İlk kez 1770'ler ve 1780'lerde Möser ve Herder tarafından, *Aufklärung*'un tarih yazıcılığına itiraz mahiyetinde geliştirilmişti.[7] Bununla birlikte, Devrim'e yönelik tepkinin tarihselcilik için muazzam bir itici güç olduğu su götürmez bir gerçektir. İlk ortaya çıktığı hâliyle tarihselcilik, gerek ilerici gerek muhafazakâr davaya hizmet etmiş olsa da,[8] 1790'lar ve 1800'lerde muhafazakâr düşünürler tarafından radikal davayı

6. Örneğin bkz. Leo Strauss, *Natural Right and History* (Chicago, 1950), s. 13 [*Doğal Hak ve Tarih*, Çev. Murat Erşen, Say Yay., 2011]. Bu varsayım, 9.4. ve 12.1. Kısımlarda daha detaylı incelenmiştir.

7. Elbette yalnızca tarihselciliğin Almanya'daki gelişiminden bahsediyorum. Friedrich Meinecke, *Die Entstehung des Historismus* (Münih, 1936) isimli kitabında tarihselciliğin kökenlerini daha klasik bir yaklaşımla ele almaktadır.

8. Herder ve Möser'in tarihselciliği 8.5. ve 12.2. Kısımlarda incelenmiştir.

alt etmenin bir aracı olarak kullanıldı. Rehberg, Gentz ve Brandes gibi muhafazakâr politika yazarları ile Schelling, Schleiermacher ve Müller gibi romantik filozoflar, tarihselciliğin temel fikirlerini, Almanya'nın tarihsel gelenek ve kurumlarını meşrulaştırmak için kullandılar. Savigny tarafından 1820'lerde geliştirilen tarihsel hukuk ekolü, 1790'lar tarihselciliğinin son mirasçısıydı.

Peki, tarihselcilikle kastedilen şey tam olarak nedir? Ana hatlarıyla ifade edilecek olursa tarihselcilik, üç temel tezden oluşur. Birincisi, bütün toplumsal, politik ve kültürel kurum ve faaliyetler değişmeye meyillidir ve içinde bulundukları şartlara uyum sağlarlar, dolayısıyla tek bir ideal anayasa, dil, din veya kültürden bahsedilemez. Toplumsal, politik ve kültürel dünyada verili ve ebedi olarak görülen her şey –bu ister bir dil ister bir din, isterse bir hukuk sistemi olsun– tarihin, özellikle de belirli bir zamanda bir halkı etkileyen iktisadi, coğrafi, iklimsel ve demografik koşulların bir ürünüdür. İkincisi, değerleri, inanışları, kurumları, gelenekleri ve dili birbirinden ayrılmaz olan bir kültür, aynı biçimde tekrarlanma olasılığı olmayan, biricik bir bütün, organik bir birim, yahut tekilliktir. Bu nedenle, bir kültürü genel birtakım yasalara göre, yahut dışarıdan bir bakış açısıyla açıklayamayız; o kültürü daha ziyade içeriden, onu pratik edenlerin bakış açısını anlamaya çalışarak inceleyebiliriz. Üçüncüsü, her kültürün gelişimi organiktir ve herhangi bir canlının gelişim aşamalarından oluşur: Doğum, gençlik, olgunluk, çöküş ve ölüm. Bu tezlerin tamamı, organik bir metaforu topluma uyarlamanın bir neticesi olarak görülebilir. Eğer toplum bir organizma gibiyse, öncelikle doğacak, bölünmez bir bütünlük oluşturacak, gelişim aşamalarından geçecek ve nihayetinde yok olacaktır.[9] Tarihselciliğin sık sık ve haklı olarak, toplumun canlı varlıklar için geçerli olan yasalarla açıklanabileceği mefhumunu savunan organikçilikle ilişkilendirilmesi bundandır.

Tarihselciliğin fikirleri, *Aufklärung*'un temel ilkesi olan aklın egemenliğine olan inancı derinden sarsmıştır. Birincisi bu fikirler, *Aufklärung*'un savunduğu aklın görünürde evrensel, doğal veya ebedi olan standartlarının nihai olarak içinde bulunulan çağ ve

9. Nitekim Meinecke de tarihselciliğin "zunächst nichts anderes als die Anwendung der neuen Lebenprinzipien auf das geschichtlichen Leben ["yeni yaşam ilkelerinin tarihsel yaşama uyarlanmasından farksız"] olduğunu öne sürer. (*Entstehung des Historismus*, I, 2).

kültürün bir ürünü olduğunu ima eder. Bu nedenle diğer çağlara ve kültürlere ait değer, inanış ve gelenekleri eleştirmeye hakkımız yoktur; bunu yapıyor olmak, bütün kültür ve çağların bizimkilerle aynı yasa, değer ve kurumlara sahip olmaları gerektiği yönünde, ahlaki açıdan sorunlu bir varsayıma dayanan etnosentrizm hatasına düşmek demektir. İkinci olarak bu fikirler, bir bütün olarak toplumu aklın genel birtakım idealleri doğrultusunda yeniden düzenlemeye dönük her tür çabanın başarısızlıkla sonuçlanmaya mahkûm olduğunu ima eder. Ne de olsa diğer tüm organizmalar gibi toplum da yalnızca içinde bulunduğu kendine özgü koşullara uyum sağlayarak hayatta kalıp gönenebilir. Dolayısıyla toplumsal ve politik değişim tedrici ve parça parça olmalı, zaman ve mekâna özgü koşulları göz önünde bulundurmalıdır.

Fakat şunun da farkında olmak gerekir: Tarihselciliğin yükselişi bizatihi aklın egemenliğine değil, yalnızca *Aufklärung*'un ona atfettiği egemenliğe zeval getirmiştir. 1790'larda Alman felsefesinde bir "paradigma kayması" yaşandığını, aklın maksat ve anlamına dair yeni bir kavramlaştırma ortaya çıktığını görürüz. *Aufklärung*'da akıl, öncelikli olarak toplumsal ve politik reformun enstrümanı sıfatıyla eleştirel bir işleve sahipken, 1790'lar ve 1800'lerin başında daha açıklayıcı bir işlev kazandı. Tarihselci kavrayış, toplumsal ve politik eleştirelliğin görevini devraldı. Aklın amacı, toplumun kurum, yasa ve geleneklerini eleştirmek değil, nasıl ortaya çıktıklarını anlamak ve onları sahip oldukları benzersiz tarihsel koşulların bir ürünü olarak idrak etmekti. Toplumu genel birtakım normatif ideallere göre eleştirmek artık anlamsız addediliyordu, çünkü bu yaklaşım, bir toplumu *zorunlu olarak* öyle yapan unsurları yok sayıyordu. Bir bakıma bu yeni akıl kavramlaştırması, on sekizinci yüzyıl düşüncesinin hâkim trendlerinden biri olan ve her şeyi doğa yasalarıyla açıklama çabası olarak tanımlanabilecek natüralizmin yükselişiyle son derece uyumlu bir görünüm sergiliyordu. Tarihselcilik basitçe bu natüralizmin topluma uyarlanmış hâliydi. Bu paradigma kaymasının belki de en iyi ifadesi, Hegel'in *Grundlinien Philosophie des Rechts* [*Hukuk Felsefesinin Anahatları*] kitabının meşhur önsözüdür.[10] Hegel'e göre felsefe bize bir toplumun nasıl

10. Bkz. G.W.F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, Studien Ausgabe, der. E. Moldenhauer ve K. Michel (Frankfurt, 1971), Cilt VII [*Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, Çev. Cenap Karakaya, Sosyal Yay., 1991].

olması gerektiğini değil, yalnızca neden olduğu gibi olmak zorunda olduğunu söylemeliydi. Dolayısıyla bu felsefe bize sadece uzlaşmayı öğretebilirdi ve *Aufklärung*'un geleneklerine hâlâ sadık olan herhangi bir filozof için aklı "hâlihazırın ıstırap haçındaki gül" olarak görmek oldukça acı bir reçeteydi. Fakat bu bizatihi *Aufklärung*'un bilimsel natüralizme biat edişinin kaçınılmaz bir sonucuydu.

APOLİTİK ALMAN MİTİ

En büyük düşünsel cesaret ile en büyük itaatkârlığı karakterlerinde birleştirirler."[11] Güçlü bir kavrayışa sahip Madame de Staël, klasikleşmiş kitabı *De l'Allemagne*'da, on sekizinci yüzyıl sonu Alman entelektüellerini bu şekilde tanımlıyordu. Almanların zekâları ile karakterleri arasında bir uçurum olduğunu söylüyordu. Zekâları sınır tanımaz, son derece cesur ve girişken iken, karakterleri politik düzene boyun eğmeye ve prenslerin emirlerini yerine getirmeye meyilliydi. Madame de Staël'in bu duruma, yani entelektüel ile politik olan arasındaki bu bölünmeye dair sarih bir açıklaması vardı. Bölünmenin nedeni şuydu: "la prééminence de l'état militaire et les distinctions de rang."[12]* Almanlar politika alanında itaatkârdı, çünkü otoriter militer devlet onlara başka bir şans tanımıyordu. Buna karşılık düşünce alanında özgürlerdi, çünkü herhangi bir dünyevi denetime tabi değillerdi. Düşünce alanında sahip oldukları özgürlük, politik alandaki esaretlerinin bedeli ve içten içe küçümsedikleri politik gerçeklikten bir kaçıştı.

Madame de Staël'in görüşleri büyük bir etki yaratmıştır, öyle ki bu görüşler bizim on sekizinci yüzyıl Alman entelektüel yaşantısıyla ilgili algımıza bugün de hükmetmeye devam eder. Heine, tıpkı Marx ve Engels gibi,[13] onunla aynı görüşü paylaşıyordu. On sekizinci yüzyıl sonu Alman politika felsefesi üzerine yazılmış en önemli iki eser olan Reinhold Aris'e ait *History of Political Tho-*

11. Madame de Staël, *De l'Allemagne*, 2. Basım (Paris, 1814), s. 31-2 [*Almanya'ya Dair*, Çev. Nasuhi Baydar, Milli Eğitim Basımevi, 1945, 3 Cilt; *Almanya Üzerine*, Çev. H.A. Karahasan, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 2017].

12. *A.g.e.*

* (Fr.) "Militer devletin hâkimiyeti ve mertebeler arasında fark gözetilmesi." (ç.n.)

13. Örneğin bkz. Karl Marx ve Friedrich Engels, *Die deutsche Ideologie*, *Marx-Engels Gesamtausgabe* (Berlin, 1927), Erste Abteilung, V, 175, 177 [*Alman İdeolojisi*, Çev. Tonguç Ok ve Olcay Geridönmez, Evrensel Basım Yay., 2013].

ught in Germany, 1789-1815 ile Jacques Droz'un *Allemagne et la Revolution française*'i [*Almanya ve Fransız Devrimi*] de, Madame de Staël'in görüşlerini esasında yeniden teyit etmiştir.[14] Aris ve Droz'a göre, on sekizinci yüzyıl sonunda Almanya'daki entelektüel yaşam özünde "apolitik"ti.[15] Güya bu dönemin filozof ve yazarları politikaya karşı derin bir nefret besliyorlardı, çünkü bir yandan tahammül edemedikleri, fakat diğer yandan değiştirmeye de muktedir olmadıkları bir politik dünyada yaşamaya mecbur bırakılmışlardı. Politikanın acımasız gerçekliğinden kaçıp, metafizik, teoloji ve şiirin ideal dünyasına sığınmalarının nedeni buydu. Kendilerini *Humanität* ve *Bildung* gibi ahlaki ideallere adadıklarında da, sanki bu idealler herhangi bir politik koşul altında gerçekleştirilebilirmiş gibi, bunları soyut ve apolitik bir biçimde tartışıyorlardı. Bizden, politika karşısındaki bu aldırmaz tavrın, Devrim sonrasında da devam ettiğine inanmamız bekleniyordu. Almanlar Devrim'den sonra kendilerini politika teorisinin temel meselelerine adamaya başlamış olsalar da, itaatkarlık konusundaki eski alışkanlıkları ve spekülatif olanı yeğlemeleri, görüşlerini eyleme geçirmelerini onlar açısından imkânsız kılıyordu. Alman düşünürler kendilerini yalnızca Fransa'da yaşanan olayların gözlemcileri olarak görüyor ve bu olayları örnek almanın hayalini asla kurmuyorlardı. Bu dönemin Alman politik düşüncesinde teori ile pratik, spekülasyon ile eylem arasındaki derin uçurumun nedeni işte buydu.

Ne denli saygı duyulan ve hâlâ geçerli olan bir görüş de olsa, Madame de Staël'in mirasını sorgulamamızın zamanı çoktan geldi. Madame de Staël'in görüşleri bir nevi önyargıya dönüşmüş durumdadır. Bunlar bir araştırmanın sonucu olmaktan ziyade birer varsayım olduğu hâlde, on sekizinci yüzyıl üzerine yapılan çalışmaları büyük bir tahakküm altına almıştır. Goethe, Schlegel ve Schiller'den çoğu zaman bağlamından koparılarak yapılmış birkaç alıntı, bir bütün olarak Alman entelektüel yaşamının bir göstereni

14. Bkz. Reinhold Aris, *A History of Political Thought in Germany, 1789-1815* (Londra, 1936), s. 21-62; Jacques Droz, *L'Allemagne et la Révolution française* (Paris, 1949), s. 3-28, özellikle s. 3-5, 26-8. Droz'un pozisyonu daha sonra R.R. Palmer tarafından yeniden tasdik edilmiştir, *The Age of Democratic Revolution* (Princeton, 1964), II, 425-56, özellikle s. 430, 432, 447.

15. Doğrudan Droz'un kullandığı ifadedir, *L'Allemagne et la Révolution française*, s. 26-7.

olarak kullanılır. Şüphesiz ki, Madame de Staël'in görüşlerinde bir nebze hakikat payı vardır. Örneğin Devrim öncesinde Alman kamuoyunun politik bilincinin pek de gelişkin olmadığı ve Almanların on yedinci yüzyıl ortalarında mutlak devletin yükselişiyle birlikte yöneticilerine itaat konusunda müzmin bir alışkanlık geliştirmiş oldukları bilinen bir gerçektir. Bu hususlar bizatihi Alman yazarlar tarafından da sıkça dile getirilmiştir ve bunların bir de Madame de Staël'in tanıklığına ihtiyacı yoktur. Öyle ki, bu dönemin Alman düşünürlerinin politika karşısındaki aldırmazlık veya küçümsemelerini ifade ettikleri eserlerin sayısı hiç de az değildir. Fakat bunların hepsi bir araya geldiğinde bile ortaya -Madame de Staël'in görüşlerinden ekseriyetle çıkarsandığı gibi- on sekizinci yüzyıl Alman entelektüel yaşantısının esas itibariyle apolitik olduğu gibi bir sonuç çıkmaz.

Bu görüşle ilgili en ciddi sorun, akademisyenleri on sekizinci yüzyıl Alman felsefesinin ve edebiyatının politik motivasyonlarına karşı bu denli körleştirmiş olmasıdır. Bu dönemde -gerek Devrim'den önce gerek Devrim sonrasında- yaşamış bellibaşlı düşünürlerin hedeflerinin, başlangıç noktalarının ve bağlamlarının daha derinlikli bir incelemesi, fikirlerinin neredeyse her zaman politik amaçlar tarafından güdülenmiş olduğunu gözler önüne serer. Fikirleri, Platon'un idealar dünyasında süzülen zararsız soyutlamalar değil, politik mücadelede kullanılan tesirli silahlardır. Bu motivasyon, Fichte'nin epistemolojisi gibi bariz bir biçimde soyut olan öğretiler ve romantik estetik gibi görünüşte apolitik olan teorilerde dahi mevcuttu. Kant, Fichte, Schiller, Herder ve Schlegel gibi yazarlar, politika konusunda aldırmaz bir tavra sahip olmaktan son derece uzaktılar, öyle ki müellifliklerinin tüm amacının politik olduğuna inanıyorlardı. Dolayısıyla, bu dönemin düşüncesini apolitikten ziyade kriptopolitik olarak değerlendirmek çok daha doğru olacaktır. Mutlak devlet politik düşünceyi ortadan kaldırmasa da, onu yeraltına mahkûm etmiştir.

Bu dönemde yaşamış çoğu düşünürün eylemlerinde veya gündelik yaşamında apolitik olduğunu varsaymak, yine son derece yanıltıcıdır. Kısa bir araştırma, apolitik olmanın bir kural olmaktan ziyade bir istisna olduğunu ortaya koyar. O dönemin düşünürlerinin çoğu, politikayla öyle veya böyle ilgiliydi ve bunu bir görev

duygusuyla değil inanarak yapıyorlardı. Gerek yazılarıyla gerek eylemleriyle, ya yaşadıkları dönemin mevcut politik düzeni adına yahut da ona karşı bir tutum takınmışlardı. İçlerinden bazıları yerel yönetimlerde aktifti: Möser, küçük bir prenslik olan Osnabrück'ün merkezî idarecisiydi; Rehberg ve Brandes Hannover'de önemli memuriyetlerde görev yapıyorlardı; Jacobi, Jülich ve Berg dükalıklarında danışma meclisi üyesiydi; Wieland, Biberach cumhuriyetinde yıllarca idari işler müdürlüğü yapmıştı; Herder ise Riga ve Weimar'ın beledi hayatında aktifti. İçlerinde devrimci politikanın entrikalarına bulaşmış olanlar da vardı: Hölderlin, büyük olasılıkla Svabya'da devrimci bir hükümet kurulması girişimleri içerisinde yer almıştı; Fichte, Fransız ajanlarıyla yakın ilişkiler içindeydi; Göchhaussen, Grolmann ve Starck gibi gerici/reaksiyonerler ise prenslerin sansürü yeniden yürürlüğe koymasını sağlamak için hükümet çevrelerinde lobi faaliyetleri yürütmüşlerdi. Tarihsel önemi haiz politik roller üstlenmiş olan başka düşünürler de vardı: Gentz, Metternich'in danışmanıydı; Humboldt, Prusya'da 1806 yılında başlatılan eğitim reformundan sorumlu bakandı; Forster ise devrimci Mainz hükümetinin başkan yardımcısıydı. Doğrudan politik deneyimi en az olan düşünürler ise Kant ve Schiller'di, gerçi onların da yazdıkları metinlerde merkezî bir yere sahip olan, tutkulu politik görüşleri vardı.

Madame de Staël'in görüşleriyle ilgili bir diğer sıkıntı da, on sekizinci yüzyıl sonu Almanya'sındaki çoğu düşünürün içinde bulunduğu genel entelektüel bağlamı hesaba katmıyor oluşudur. Bu dönemde yaşamış entelektüellerin büyük bir çoğunluğu açısından bu bağlamı belirleyen şey *Aufklärung*'du. *Aufklärung* pratiklikten uzak ve apolitik olmak şöyle dursun, özünde pratik ve genel itibariyle politik bir hareketti. *Aufklärung*'un temel amacı, halkı aydınlatmak yahut eğitmek, vatandaşlık hak ve ödevlerinin, ahlak, din ve devletin temel ilkelerinin farkına varmasını sağlamaktı. Bir başka deyişle hedefi, halkı özgürleştirmek, onu geleneğin, batıl itikadın ve despotizmin prangalarından kurtarmaktı. *Aufklärung*, aklın birincil ilkelerini keşfetmekten ziyade –ki çoğu *Aufklärer* bu görevin Leibniz, Wolff ve Kant gibi düşünürler tarafından hâlihazırda yerine getirilmiş olduğuna inanıyordu– bunları gündelik hayata uyarlamayı amaç edinmiş olması bağlamında pratik bir hareketti.

Kısacası amacı akıl ile hayat, teori ile pratik, spekülasyon ile eylem arasındaki boşluğu kapatmaktı. *Aufklärung*, pozitif değilse de negatif anlamda politik bir hareketti: Belirli bir yönetim biçimini savunmamakla birlikte, keyfî otoritenin her türüne, devletin yasalara uymayan bir biçimde özgürlükleri sınırlamak yönündeki her adımına koşulsuz şartsız karşı çıkıyordu.

On sekizinci yüzyıl sonu düşünürlerinin çoğu kendilerini birer *Aufklärer* olarak görüyorlardı ki, bunlar arasında yalnızca Kant, Herder ve Wieland gibi yaşça büyük figürler değil, Schlegel, Hölderlin ve Novalis gibi daha genç yaştaki düşünürler de vardı. Kendilerini yalnızca spekülasyonla meşgul olan filozoflar değil, halkın eğitmenleri olarak görüyorlardı. Felsefe ve edebiyatın kendi içlerinde birer amaç olduğuna değil, aksine halkın aydınlanması ve eğitilmesinin araçları olduğuna inanıyorlardı. Teori ile pratik arasında bir boşluk yaratmaktan ziyade, onu kapatmak için ellerinden geleni yaptılar. Bu boşluğu kapatmanın en iyi yolunun, bir profesör, bir eğitmen, bir din adamı veya bir yazar olarak halkı eğitmek olduğuna inandılar. Nitekim Fichte, Schiller, Wieland, Novalis, Schlegel ve Möser gazetecilikle iştigal ettiler ki, yazdıklarıyla esas amaçladıkları şey halkı eğitmekti. Elbette bu, teori ile pratik arasındaki boşluğun yalnızca devrimci eylem aracılığıyla kapanabileceğine inanan Heine, Marx ve Engels tarafından tercih edilen bir çözüm yolu değildi. Bununla birlikte *Aufklärer*'leri bu açıdan eleştirmek, yalnızca isnat edilen apolitiklik iddiasını doğru kabul ederek çıkarımlarda bulunmak anlamına gelir, oysaki *Aufklärer*'ler tedrici reform konusunda ısrar etmiş ve aydınlanmanın temel anayasal değişimden önce gerçekleşmesi gerektiğini savunmuşlardır.

Öyleyse gelin Madame de Staël'in mirası olan apolitik Alman mitini ebedi istirahatgâhına uğurlayalım ve on sekizinci yüzyıl sonu Alman düşüncesine yeni bir bakış açısıyla yaklaşalım. Bu düşüncenin ortaya çıkışma ve ortaya çıktığı bağlama yakından bakmamız ve ardında yatan politik motivasyonları bulmamız gerekiyor. Takip eden bölümlerin temel amacı, bu konuları irdelemek olacak.

Birinci Bölüm
Liberalizm

1
1790'larda Alman Liberalizmi

1.1. METODOLOJİK KAYGILAR

Amacımız 1790'ların Alman felsefesini anlamaksa, söz konusu on yıla dair genel bir perspektif kazanmamız son derece önemli. Ayrı ayrı düşünürlere odaklanmak, tek tek ağaçlara bakarken ormanın genelini ıskalamak gibi bariz bir tehlikeyi içinde barındırıyor. Dolayısıyla, 1790'ların muhtelif düşünce akımlarına dair belirli bir sınıflandırma yapmamız, birbirlerine hangi noktalarda benzeyip hangilerinde ayrıştıklarını ortaya koymamız gerekiyor.

Fakat bu akımları sınıflandırmak pek de kolay bir iş değil. Bu son derece karmaşık, olaylar açısından zengin ve gelecekle ilgili mühim sonuçlar doğurmuş olan on yıla dair genellemeler yapmaya çalışan bir felsefe tarihçisinin karşı karşıya olduğu birtakım ciddi zorluklar var. Birincisi, 1790'lardaki düşünürleri belirli birtakım "düşünce ekolleri" içerisine yerleştirmeye çalışmak, son derece yanıltıcı bir çabadır, zira bu düşünürler kendilerini nadiren belirli bir tarafa ait olarak tanımlamışlardır. Bu noktada bir kez daha kendimize, 1790'ların Alman politik yaşamının modern anlamda politik partiler ve çıkar grupları ekseninde ayrışmamış olduğunu hatırlatmamız gerekiyor. Dolayısıyla herhangi bir genelleme yaparken, salt mantıksal bir benzerliği örgütlü bir tarihsel teşekkül ile karıştırmamaya dikkat etmeliyiz. İkincisi, bir bütün olarak tarih söz konusu olduğunda herkesçe bilindiği hâlde sık sık düşülen bir tuzak olan anakronizm, 1790'lar söz konusu olduğunda bilhassa mühim bir tehlikedir. Bu dönemin düşünürleri, genellikle daha sonraki öğ-

reti ve hareketlerin "ataları" olduklarından, onları sonradan ortaya çıkmış kavramlarla yaftalamak son derece cezbedicidir ki, bu onlarla sonraki kuşaklar arasındaki farklılıklar göz ardı edildiği vakit yine yanıltıcı bir girişim olacaktır. Üçüncüsü, 1790'ların düşünürleri, herhangi bir parti veya örgüt bağlantısına sahip olmadıklarından, çoğu kez onlar üzerine yaptığımız genellemelere birer istisna teşkil etmeleri muhtemeldir. Bilhassa bu noktada tarihçilerin kendilerine şunu hatırlatmaları gerekir: Yaptıkları genellemeler yalnızca "ideal tipler"dir ve empirik gerçeklik içerisindeki tüm örnekler birer yakınsama olmaktan ibarettir. Dördüncü ve son olarak, bu on yıla ait ve çoğu nadir birer eser olan tüm materyaller, birkaç "büyük" düşünür üzerine yanlış birtakım genellemeler yapmaya kapı aralar. Yaptığımız genellemeler, yazdıkları makale, mektup, kitap ve günlükler, bu on yıl zarfında üretilmiş olan literatürün yüzde doksanından fazlasını oluşturan "küçük" düşünürleri önemsemeyip görmezden gelirse, yapmış olduğumuz çalışma bir bütün olarak bu dönemle ilgili ne söyleyebilir ki? Bu zorluğu en azından biraz olsun aşabilmek adına, sahip oldukları görüşler yaşadıkları dönemde etkili olan ya da yaygın olarak bilinen, daha geniş eğilimlerin temsilcisi niteliğindeki düşünürleri göz önüne alacağım. Bununla birlikte, geleneksel felsefe tarihi içerisinde tamamen görmezden gelinmiş olan ve daha az bilinen birçok figürden bahsetmek konusunda da tereddüt etmeyeceğim. Ancak 1790'larda az bilinen, fakat sonraları ünlenen Schelling ve Hegel gibi filozofları incelemeyeceğim;[1] zira burada amacım "büyük filozoflar"ı yorumlamak değil, bir dönemin ruhunu anlamak.

Tüm bu zorlukları belirttikten sonra, en makul olanı herhangi bir genellemeden veya sınıflandırmadan kaçınmak olarak görülebilir. Ancak böylesi ihtiyatlı bir strateji de, en az basit ve anakronistik genellemelere başvurmak kadar yanıltıcı olacaktır. 1790'ların düşünce akımları bütünlüklü bir öz-bilince sahip ve örgütlü bir hâl arz etmese de, düşünürler arasında önemli birtakım benzerlikler ve farklılıklar olduğu da bir gerçektir. Bu düşünürler çoğu zaman bunun farkındalardı ve birilerine karşı çıkarken birilerinin yanın-

1. Schelling 1800 yılından önce daha ziyade Fichte'nin temsilcisi olarak biliniyordu ve Hegel ise henüz kayda değer bir eser yayımlamamıştı. 1800'lerin başlarındaki ilk yayınları kendisine Schelling'in temsilcisi unvanını kazandırdı.

da yer almaları sık görülen ve aleni bir durumdu. Bu durumda bizler, bizatihi bu çağdaş yazarların farkında olduğu genellemeleri görmezden mi geleceğiz? Diğer yandan, bu on yılda parti ve örgüt bağlantılarının mevcut bulunmayışını da abartmamalıyız. Örgütlü ve öz-bilince sahip partiler olmamakla birlikte, ahbaplıklar ve ortak idealler üzerinden şekillenen ayrışmış gruplar genel itibariyle mevcuttu. Jena ve Berlin'in "romantik çevreler"i, Möser ve Hannover Whigleri, Göchhaussen, Starck ve eudaimoníacılar ile F.H. Jacobi etrafında toplanmış liberal yazarlar arasındaki gevşek yakınlık hâli için bu durum geçerlidir. Bu ihtiyatlı stratejinin en büyük sorunu, anakronizm ve basit genellemelerden kaçınmayıp nihai olarak bunlara davetiye çıkarmasıdır, zira 1790'lar ve bir bütün olarak devrim sonrası dönemi kapsayan kimi basit ve anakronistik genellemeleri düzeltebilmemizin tek yolu, bu on yılı karakterize eden eğilimlere hâkim olmaktır.

O hâlde 1790'lara dair yapılacak genellemelerin tüm gizli tuzaklarını aklımızın bir köşesinde tutarak, bu on yıla özgü temel düşünce akımlarını yine de ortaya koyabiliriz. Her ne kadar bu akımlardan bazıları 1820'lere kadar bütünlüklü bir öz-bilinç ve örgütlülük geliştirememiş ve Devrim öncesinde de belirli bir düzeyde varlık göstermiş olsalar da, 1790'ları karakterize eden üç ayrı düşünce akımı veya modelinden bahsedebiliriz: Liberalizm, muhafazakârlık ve romantizm. Bunların her biri detaylı bir incelemeyi hak ediyor. Burada, bu hareketlerden birini yalnızca en genel veçheleriyle ele alıp, somut betimlemeleri sonraki bölümlere bırakacağım. Buradaki odak noktamız, 1790'ların en önde gelen akımı olan liberalizm olacak. Romantizm ve muhafazakârlık ise daha detaylı olarak 9.1. ve 12.1. Kısımlarda tartışılacak.

1.2. ERKEN DÖNEM ALMAN LİBERALİZMİNİN TOPOGRAFYASI

1790'ların bu üç düşünce akımı arasında en güçlü ve yaygın olanı liberalizmdi. Görünüşe göre liberal idealler Fransa'daki Devrim ile birlikte büyük bir zafer kazanmış, özgürlük, eşitlik ve insan hakları gibi öğretiler, tarihsel olarak kaçınılmaz oldukları hissini yaratmıştı. Bu öğretiler er ya da geç bizatihi Almanya'da da tesis edilip kutsal addedilecek gibi görünüyordu. Liberaller ayrıca, muhafazakârlara

ve romantiklere kıyasla çok daha eski ve saygın bir entelektüel mirasa sahip oldukları iddiasında bulunabiliyorlardı. Romantizm henüz 1790'ların sonunda ortaya çıkmış, muhafazakârlık ise ancak Devrim sonrasında ayrı bir gelenek hâlini almışken, liberalizm İngiltere'deki Muhteşem Devrim'e dek uzanan mağrur bir geçmişe sahipti. Sözcülüğünü Locke, Bayle, Spinoza, Voltaire ve Rousseau gibi müthiş düşünürlerin üstlenmiş olmasıyla övünebiliyordu.

1790'lar bağlamında liberalizm derken tam olarak neyi kastediyorum? Temel inanışları, yol gösterici idealleri nelerdir? Ve muhafazakârlık ile romantizmden hangi noktalarda ayrışır?

Anakronizme yönelik eleştirilerimizin bilhassa 1790'ların liberalizmi için geçerli olduğunu unutmamamız gerekiyor. "Liberal" kelimesi 1790'larda bir düşünce ekolünü yahut politik bir hareketi tanımlamak için kullanılmıyordu ve 1820'lere kadar da yaygın olarak kullanılan bir kelime olmadı.[2] Bununla birlikte, onu özbilince sahip bir örgüt veya hareketle karıştırmadığımız ve sonraki öğretilerden farkını aklımızda tuttuğumuz müddetçe, "liberal" kelimesi uygun bir adlandırma olacaktır. 1790'ların önde gelen politik düşünürlerinin birçoğu, 1840'ların liberalizminin de atalarıdır. Daha sonraki Alman liberalizminin birçok temel ilkesinin izlerini, on sekizinci yüzyılın son on yılında sürebiliriz.

1790'ların en önemli liberal düşünürleri Kant, Schiller, Wilhelm von Humboldt, F.H. Jacobi ve Georg Forster idi. Yazdıklarını dikkatlice incelediğimizde, aralarında önemli birtakım benzerlikler, ortak idealler, yönetimin amacı ve devletin meşrulaştırılmasına dair müşterek birtakım fikirler olduğunu görürüz. Dahası Schiller, Humboldt, Jacobi ve Forster'in arkadaş olmaları ve bazı projeler üzerinde zaman zaman birlikte çalışmaları da önemli bir hususdur.[3] 1780'lerin sonu ve 1790'ların başında Humboldt ve Forster, sık sık politik tartışmaların yürütüldüğü, Jacobi'nin Pempelfort'taki malikânesinin müdavimleriydi.

2. *Liberal* kelimesinin Almanya'daki ilk kullanımları için bkz. Fritz Valjavec, *Die Entstehung der politischen Strömungen in Deutschland* (Münih, 1952), s. 426-9. *Liberalismus* kelimesinin politik bir anlam ifade edecek şekilde türetilmesi üzerine bkz. U. Dierse, R.K. Hočevar ve H. Dräger, "Liberalismus", *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, der. J. Ritter ve K. Gründer (Darmstadt, 1980), V, s. 256-71.

3. Schiller ile Humboldt arasındaki işbirliği için bkz. 5.3. Kısım; Humboldt'un Jacobi ile olan ilişkisiyle ilgili olarak bkz. 5.1. Kısım.

Tüm liberaller gibi bu düşünürler de isimleriyle müsemma birer politik özgürlük savunucusuydu. Müdafaa ettikleri şey, özgürlüğü teminat altına alacak tüm politik ideallerdi: Basın özgürlüğü, dinî hoşgörü, fırsat eşitliği, keyfî tutuklama ve mahkûmiyetten muaf olma özgürlüğü gibi. Bununla birlikte, 1790'ların liberalizmini basitçe bu ideallerin savunusuyla eşit sayamayız. Bu, liberalizm için gerekli ve fakat yetersiz bir nitelemedir, zira bu idealler bazı muhafazakâr ve romantik yazarlar tarafından da savunulmuştur.

1790'ların liberalizmi her şeyden önce, devletin amacına dair belirli bir görüşü temsil eder. Liberallere göre, devletin amacı vatandaşlarının azami mutluluğunu değil, azami özgürlüğünü garanti altına almak olmalıdır. Bir başka deyişle, temel maksadı halkın refahını sağlamak değil, haklarını korumaktır. Nitekim henüz 1790'larda bile liberaller, devletin yetkilerinin büyük oranda sınırlandırılması konusunda ısrar ediyorlardı. Devletin din, ahlak veya iktisat bağlamında herhangi bir pozitif rol üstlenmesine karşı çıkıyorlardı. Bilakis devletin tek görevi, tamamen negatif bir görev olmalıydı: Kurumların ve bireylerin vatandaşların özgürlüğünü ihlal etmesine engel olmak. Devletin amacına dair bu tür bir yaklaşım, Kant, Schiller, Humboldt, Forster ve Jacobi'nin yazdıklarında açıkça savunulmakta ve vurgulanmaktadır.

1790'ların liberalizmi özünde, Almanya'da on yedinci yüzyıl ortalarından beri hâkim bir ortodoksi olan paternalizme karşı oluşmuş bir tepkiydi. Paternalizm, hükümdarın kendi tebaasının refah, din ve ahlakını geliştirmekten sorumlu olduğu ve bu refah, din ve ahlakın makul biçiminin ne olduğunu tebaanın değil, hükümdarın belirlediği bir öğretiydi. Paternalist geleneğe göre, hükmetme hakkı mutlak değildir ve hükümdarın doğa yasasına, yani Tanrı'nın kendisini tahta oturtmaktaki amacına riayet etmesine bağlıdır. Doğa yasası, hükümdarın dünya üzerinde dindar, adil ve mutlu bir toplum kurmasını gerektirir. Bu öğreti V.L. von Seckendorff'un, küçük devletin aydın hükümdarı için kapsamlı bir ideoloji ortaya koyduğu ve büyük bir etki yaratan kitabı *Teutscher Fürstenstat*'ta [Alman Prensliği] takdis edildi.[4] Daha sonraları

4. V.L. von Seckendorff'a göre, devletin görevi "Erhaltung und Behauptung gemeines Nutzes und Wolstandes in Geist und weltlichen Sachen" idi ["manevi/tinsel ve

Wolffçu ekolün yazılarında, II. Friedrich'in politik risalelerinde ve Viyanalı kameralistler Johann Justi ve Josef Sonnenfels'in çalışmalarında daha da kutsallaştırıldı.[5] Bu düşünürlere göre devletin temel işlevi, ortak iyiyi savunmak ve toplumun her katmanından her bir tebaanın mutluluğunu teminat altına almaktır. Devlet, halkının maddi olduğu kadar manevi refahından da sorumludur. Yalnızca sanayi ve ticaretin düzenlenmesi, ücretlerin denetlenmesi ve nüfus artışının sağlanması gibi konularda değil, halkın eğitilmesi, basına sansür uygulanması, ateistlerin ve ahlaksızların cezalandırılması gibi hususlarda da yetki sahibi olmalıdır.

1790'ların liberalizminin devletin makul yönetim biçiminden veya anayasasından ziyade, makul amaç ve sınırları üzerine bir teori olduğunu görmek önemlidir. Liberal bir devlet, bir aristokrasi, bir demokrasi yahut bir monarşi olabilirdi. Kant, Forster, Jacobi, Humboldt ve Schiller, hep bir ağızdan devletin yetkilerinin sınırlandırılmasının önemi konusunda ısrar etseler de, ideal anayasayla ilgili görüşleri birbirinden farklıydı. Nitekim Jacobi, Humboldt ve Schiller, İngiltere'nin karma yönetim biçimine hayranlık duyuyor ve Forster'in savunduğu radikal demokrasiyi tasvip etmiyorlardı. Dolayısıyla 1790'ların liberalizmini daha sonraları onunla ilişkilendirilecek olan başka bir yaklaşımdan ayırmak gerekir. Bu yaklaşım "cumhuriyetçilik", yani devlet yönetiminde –vatandaşların ya tamamını ya da bir kısmını kapsayan– belirli bir halk katılımı olması gerektiği yönündeki öğretidir.[6] 1840'lara gelindiğinde liberalizm cumhuriyetçilik ile yakından ilişkilendirilmeye başlamış olsa da, on

---

dünyevi meselelerle ilgili ortak çıkar ve serveti muhafaza ve müdafaa etmek"] (*Teutscher Fürstenstat* [Frankfurt am Main, 1656], s. 18).

5. Örneğin bkz. Josef Sonnenfels, "Grundsätze der Polizey, Handlung, und Finanz", 8. Basım (Viyana, 1819), I, 12-5; J.H. Justi, *Der Grundriss einer guten Regierung* (Frankfurt ve Leipzig, 1759), s. 5, 109-10; Wolff, *Vernünftige Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben des Menschen und insonderheit des gemeinen Wesen* (Halle, 1756), s. 2-3, Sayı: 1-3; II. Friedrich, *Examen du Prince de Machiavel* (Lahey, 1741), s. 3-4 [Büyük Frederik, *Anti Makyavel: Nikola Makyavel'in Prens Adlı Eserine Dair Bir Eleştiri Denemesi*, Çev. Nilüfer Epçeli, Yeditepe Yay., 2016].

6. Burada *cumhuriyetçilik* kelimesini, vatandaşlarının en azından bir kesimi tarafından denetlenen herhangi bir yönetim şekline işaret eden, on sekizinci yüzyıldaki geniş anlamıyla kullanıyorum. Bkz. J.C. Adelung, *Versuch eines vollständigen grammatisch-kritischen Wörterbuches der Hochdeutschen Mundart* (Leipzig, 1777), 3. Kısım, 1408-9.

sekizinci yüzyıl sonunda yaşamış çoğu insan için bunlar, ayrılmaz bir biçimde iç içe geçmiş öğretiler değildi. Hatta Humboldt ve Jacobi gibi bazı düşünürler, vatandaşlık haklarının bir cumhuriyetten ziyade bir monarşide daha iyi korunacağı argümanından hareketle, bu ikisi arasında kati bir ayrım yapılması gerektiğini savunuyorlardı.

Dahası 1790'lar liberalizminin belirli bir iktisadi öğreti ortaya koymadığının da farkında olmak gerekiyor. Bu dönemin liberalleri, karakteristik yahut tutarlı bir iktisat teorisi geliştirmiş değillerdi. İçlerinden bazıları fizyokratlardan, bazılarıysa İskoçyalı politik iktisatçılardan etkilenmişti, ancak aralarında eski merkantilist öğretiyi hâlâ tamamen terk edememiş olanlar da vardı. Demek oluyor ki 1790'lar liberalizmini, sık sık onunla ilişkilendirilen bir başka yaklaşımdan –yani, burjuvazi ve modern kapitalist ekonominin savunusundan– da ayrı tutmamız gerekiyor. 1790'ların önde gelen liberal düşünürlerinden herhangi birini burjuvazinin çıkarlarının savunucusu olarak düşünmek yanlış olacaktır. On sekizinci yüzyıl sonlarında Almanya'daki mevcut modern iktisadi düzen, birilerinin kendi içinde bilinçli bir kapitalist sınıfın çıkarlarını temsil edeceği denli gelişmiş değildi. Dahası 1790'larda liberaller tarafından geliştirilmiş olan bellibaşlı iktisadi öğretileri düşündüğümüzde, bunları "burjuva ideolojisi" gibi ayrı bir sınıflandırmanın içine tam olarak oturtamadığını görürüz. Kant, oy kullanma hakkını mülk sahipleriyle sınırlandıran 1791 Fransız Anayasası'nı savunmuş olsa da, *laissez-faire* iktisadi öğretilerinden hiçbir zaman açıkça bahsetmemiş, bilakis eski merkantilist inanışa bağlı kalmıştı.[7] Forster bir yandan serbest ticareti savunup eski lonca sisteminin ortadan kaldırılmasını talep ederken, bir yandan da servetin, her bireyin kendine özgü insani yetilerini geliştirmesine olanak tanıyacak şekilde adil bir biçimde bölüşülmesi gerektiğini iddia ediyordu.[8] Jacobi, modern iktisat öğretisi hakkındaki birikimi bağlamında 1790'ların en ileri düşünürüydü, fakat o da burjuvazinin değil kadim aristokrasinin çıkarlarını savunuyordu.[9] 1790'ların liberalleri arasında en kapsamlı ve ödünsüz *laissez-faire* öğretilerini geliştirmiş olan kişi Humboldt'tu, fakat o da faydacı etik anlayışını ve servet üretimini

7. Bkz. 2.2. Kısım.
8. Bkz. 7.5. Kısım.
9. Bkz. 6.2 ve 6.3. Kısımlar.

vurgulayan modern iktisadi anlayışın yükselişinden üzüntü duyuyordu.[10] Gelişim aşamasındaki bu farklı iktisadi öğretiler göz önüne alındığında, 1790'ların liberallerini "burjuva ideolojisi"nin savunucuları olarak görmek son derece basite indirgeyici ve anakronistik bir tutum olacaktır.

1790'ların liberalizmi yalnızca devletin değil, toplumun amaçlarını da tartışan bir teoriydi. Kant, Schiller, Jacobi, Humboldt ve Forster'in politik yazılarının bir diğer belirgin özelliği de, bireycilikleri, yani toplumsal hayatın amacının bireyin kendini gerçekleştirmesi olduğu yönündeki inançlarıydı. Nitekim bu düşünürler arasında, toplumu kendisini oluşturan bireylerin toplamından ibaret görmek gibi bir eğilim mevcuttu. Bireylerin kendi doğalarını yalnızca toplumsal etkileşim yoluyla –diğerleriyle ya rekabet ederek ya da işbirliği yaparak– gerçekleştirebileceklerini kabul etmiş ve hatta ısrarla savunmuş olsalar da, bireylerin salt toplumsal hedefler için yaşamaları gerektiğini reddediyorlardı. Bireyin toplumsal hayat için değil, toplumsal hayatın birey için var olması gerektiğini iddia ediyorlardı. Diğerlerinin sahip olduğu özgürlüklere müdahale etmemek koşuluyla, herkesin istediği her şeyi yapmaya hakkı olduğundan, topluma katkıda bulunmak yahut iştirak etmek yönündeki her tür ödev, bireysel özgürlüklerin kabul edilemez bir biçimde sınırlandırılması anlamına geliyordu. Erken dönem liberallerin bireyciliği, eski medeniyetler karşısındaki tutumları söz konusu olduğunda daha da belirgin bir hâl alır. Schiller, Forster, Jacobi ve Humboldt, Antik Roma ve Atina cumhuriyetlerine hayranlık duyuyorlardı, ancak bireysel özgürlükler konusundaki endişelerinden ötürü bu medeniyetlerle ilgili birtakım çekinceleri de yok değildi. Onlara göre modern çağın en önemli avantajı, bireyi toplumun baskıcı taleplerinden özgürleştirmiş olmasıydı.

1790'ların liberalizm ve romantizmini birbirinden ayırmak oldukça zor gibi görünür, zira bunların temelde çok fazla benzerliği vardır. Hatta bu benzerlikler o denli yaygındır ki, kimi araştırmacılar erken dönem romantikleri liberallerden ayrı olarak düşünmezler.[11] Tıpkı liberaller gibi genç romantikler de eski pater-

10. Bkz. 5.5. Kısım.

11. Örneğin bkz. Walther Linden, "Umwertung der deutschen Romantik", *Begriffsbestimmung der Romantik*, der. Helmut Prang (Darmstadt, 1968), s. 243-75, özel-

nalizmin azılı düşmanlarıydı. Onlar da hükümdarın yetkilerinin sınırlandırılmasını istiyor, onlar da kendi refah, din ve ahlakları konusunda en iyi karar verecek olanın bireyin kendisi olduğunda ısrar ediyorlardı. Genç romantikler de liberalizmin, basın özgürlüğü, insan hakları, dinî hoşgörü ve fırsat eşitliği gibi bazı temel ideallerinin yılmaz savunucularıydı. Dahası romantizmin erken döneminde bireyciliğe dair önemli bir vurgu, günün gerektirdiği can sıkıcı teamül ve baskıcı yasalar ne söylerse söylesin, bireylerin istedikleri gibi düşünüp davranmaya hakları olduğu konusunda bir ısrar söz konusuydu. Nitekim bu genç romantiklerin *liberal* kelimesini kimi zaman özgürleşmiş bireycinin düşünce ve yaşam tarzına referansla kullanmış olmaları son derece dikkat çekicidir.[12]

Ancak liberaller ile genç romantikler arasında önemli birtakım farklılıklar vardır –hatta bunlar o denli belirgindir ki, bunları farklı düşünce ekollerine ait akımlar olarak değerlendirmek gerekir. Birincisi, bütün bireyciliğine rağmen romantizmin erken dönemi, bireyin bir cemaatin parçası olması gerektiği inancına dayanan, güçlü bir cemaatçi unsur taşıyordu. Genç romantiklere göre, toplum bireylerin toplamına indirgenemezdi ve kendine ait birtakım amaçları, her bireyin katkıda bulunması gereken bazı ortak hedef ve idealleri olmalıydı. Genç romantikler cemaat ideallerini, klasik şehir-devletlerinden veya ortaçağın Hıristiyan toplumundan alıyorlardı. Liberallerin aksine, bu toplumlarda bireysel özgürlüğün olmadığına dair herhangi bir çekinceleri yoktu. Bir gruba ait olmanın sunduğu rahatlık, dayanışmanın mutluluğu ve cemaatin sağladığı güvenlik hissi her zaman için bireyin soyutlanmasından, yalnızlığından ve çaresizliğinden ağır basıyordu. Romantizmin bu cemaatçi yanı o denli güçlüydü ki, nihayetinde romantiklerin sabık bireyciliğine baskın gelerek kadim paternal devletle uzlaşmalarına neden oldu. İkincisi, erken dönem romantizmde liberalizmde kesinlikle var olmayan anarşist bir unsur söz konusuydu. Genç romantikler, tekil bireylerin içlerinden gelerek bütüne hizmet ettikleri, bütününse her bir bireyi gözettiği mükemmel bir cemaatte devlete ihtiyaç olmayacağını düşünüyorlardı. 1790'larda hiçbir liberal yazar, dev-

likle s. 149-250 (Bu makale ilk kez *Zeitschrift für Deutschkunde*'de yayımlanmıştır (7, [1933], 65-91).

12. Bkz. 10.3. Kısım.

letin yetkilerinden ne kadar hoşlanmıyor olsa da, bu denli aşırıya kaçmamıştı. Özgürlüğün makul sınırlarının korunması için her zaman devletin gerekli olduğunu savunmuşlardı.

1790'larda liberalizmi muhafazakârlıktan ayıran öncelikli husus, devletin amacı konusundaki görüş farklılıklarıydı. Muhafazakârlar, ister mutlakıyetten ister geleneksel zümrelerin özgürlüklerinden yana olsunlar, hâlâ eski paternalizmi savunuyorlardı. Devrimci on yıl boyunca, devletin, tebaasının refah, din ve ahlakını geliştirmek gibi bir ödevi olduğunu iddia etmeye devam ettiler. Hükümetin kılavuzluğuna duyulan ihtiyacı vurgulayarak, halkın kendisinin veya devletin çıkarına en iyi hizmet edecek şeyi bildiği fikrini reddettiler. Devlet için en iyi yasa ve politikaları belirlemek, karmaşık, uzmanlık gerektiren, teknik bir meseleydi ve sıradan halk bu konuda karar alamazdı.

1790'larda liberalizm ile muhafazakârlık arasındaki ayrım, bir kısım muhafazakârın liberallerin bireyci toplum yaklaşımına saldırmasıyla görünür bir hâl aldı.[13] Muhafazakârlar, liberal politikaların uygulanmasıyla birlikte geleneksel cemaatin tüm bağlarının kopacağından endişeleniyorlardı. Bütün toplumsal yaşam, güçlü ve zenginlerin zayıf ve yoksullar karşısında daha da güçlenip zenginleşeceği çekişmeli bir mahalle kavgasına dönüşecekti. Birey, kendini bir cemaate ait hissetmek yerine toplumdan soyutlanacak ve diğerlerine yabancılaşacaktı. Muhafazakârlara göre Fransız Devrimi ve modern ekonominin yıkıcı etkilerine karşı cemaatin bağlarını muhafaza etmenin tek yolu, devletin veya zümrelerin gücünü, halkın refah, din ve ahlakıyla ilgili konularda yasa yapma yetkilerini korumaktı.

Cemaatin önemine yaptıkları vurguyla muhafazakârlar, liberallere karşı romantiklerle aynı safta yer aldılar. Modern sivil toplumun tüm egoizm ve materyalizmi için yalnızca bir mazeret olduğunu düşündükleri liberal bireycilik karşısında, romantiklerle ortak bir cephe oluşturdular. Bununla birlikte, muhafazakârlık ile romantizm arasında cemaatin doğası meselesiyle ilgili önemli bir ayrışma söz konusuydu. Muhafazakârlar kendi cemaatlerini Kutsal Roma İmparatorluğu'nun geleneksel zümreci toplumuyla, genç

13. Bkz. 12.1 ve 12.3. Kısımlar.

romantikler ise özgürlük, eşitlik ve kardeşlik ilkelerine dayanan bir cumhuriyetle özdeşleştiriyorlardı.[14] Bu sebeple muhafazakâr cemaat hâlâ geleneksel bir seçkin zümre tarafından, romantik cemaat ise bizatihi halk yahut onun temsilcileri tarafından yönetiliyordu. Romantiklerin devletin sönümlenmesine olan inançları, insan doğasıyla ilgili son derece kötümser bir yaklaşıma sahip muhafazakârlara, donkişotvari bir saçmalık olarak görünüyordu.[15]

1790'ların liberalleri yalnızca muhafazakârlar ve romantiklerden ayrışmakla kalmıyor, kendi aralarında da bölünüyorlardı. Aralarındaki en temel bölünme hatlarından birini, cumhuriyetçiliğe karşı tavırları oluşturuyordu. Devlet yönetimine halkın katılımıyla ilgili görüşleri temelinde, liberalleri sağ-kanat, sol-kanat ve ortayolcular olarak üçe ayırabiliriz. Monarşi ve aristokrasinin yıkılmasını talep etmesi ve yalnızca burjuvaziyi değil, esnaf ve köylüleri de içeren geniş bir oy hakkına dayanan bir cumhuriyet inşasını savunması noktasında Forster sol kanatta yer alıyordu. Daha sınırlı bir oy hakkına dayanan anayasal bir monarşi ve parlamenter demokrasiyi savunan Kant, Jacobi ve Schiller ortayolcu liberallerdendi. Halkın devlet yönetimine katılımını bir ölçüde savunmakla birlikte, bu katılımın yalnızca aristokrasi ve yüksek burjuvaziyle sınırlı olması konusunda ısrar ediyorlardı; en büyük korkuları, popüler demokrasinin bir oklokrosiye, yani ayaktakımının iktidarına yol açmasıydı. Sağ kanatta ise, halkın yönetime katılımını tamamen yok sayan bir anayasal monarşiden yana olan Humboldt yer alıyordu.

1790'larda liberaller arasındaki bir diğer önemli ayrışma hattı, politik tutumlarından ziyade ahlak ilkelerinin temellerine dair felsefi konumlarıydı. 1790'lar Alman liberalizmi içinde rasyonalist ve hümanist kanatlar mevcuttu.[16] Rasyonalistler, ahlak ilkelerinin tek başına saf akla göre meşrulaştırılmasını savunurken, hümanistler bu ilkelerin deneyime, özellikle de insan doğasının karakteristik yetilerinin bilgisine dayanması gerektiğini vurguluyorlardı. Bu iki kanat birbirinden salt ahlakın temelleri konusunda değil, temel

14. Bkz. 8.3. Kısım.
15. Bkz. 12.1. Kısım.
16. Burada "hümanist" kavramını, hedonizm veya ödev etiğine karşı kendini gerçekleştirme etiğini savunan herkesi kapsayacak şekilde kullanıyorum. Kant'ın bu anlamda bir "hümanist" olarak tanımlanamayacağı son derece aşikârdır.

etik idealler meselesinde de ayrışıyordu. İnsanın ödevinin ahlaki yükümlülüklerini yerine getirmek olduğunu vurgulayan rasyonalistler bir ödev ahlakını savunurken, hayatın ereğinin bize özgü insani yetilerin gerçekleştirilmesi olduğunda ısrar eden hümanistler bir kusursuzluk [*perfection*] etiğinden yanaydılar. En büyük rasyonalistler Kant ve Fichte iken, en büyük hümanistler Humboldt, Schiller, Forster ve Jacobi'ydi. Bu farklılıkların böylesine önemli olmasının nedeni, bizatihi bu çağdaş düşünürlerin de bunları önemli addetmeleriydi. Zaman zaman bu farklılıklar üzerinden birbirleriyle münakaşa etmişlerdi. Nitekim Humboldt, Schiller ve Forster, ödev konusundaki tek taraflı ve baskıcı vurgusunu yerden yere vurdukları Kantçı ekolün etik anlayışının en sert eleştirmenleriydi.[17] Kant ise kusursuzluk etiğini, iradenin heteronomisinin [yaderkliğinin, *heteronomy*] bir formu olarak görüyordu.[18]

1790'ların Alman liberalizminin çok daha dikkat çekici bir yönü de, faydacılığın ve eudaimoníacılığın her türünü reddetmesiydi. Bentham ve Locke tarafından İngiltere'de, Diderot ve Condorcet tarafından Fransa'da geliştirilmiş olan liberalizmin aksine erken dönem Alman liberalizmi, mutluluk ve özgürlük erekleri arasında bariz bir ayrım yapıyordu. Devletin amacının genel mutluluğu maksimize etmek olduğu iddiasına, despotizmin rasyonelleştirilmesi olduğu gerekçesiyle şüpheyle yaklaşıyordu. Kant, Humboldt, Jacobi ve Forster'in düşüncesinde eudaimoníacılık, devletin otoritesini insanları mutlu etmesi temelinde meşrulaştırmaya çalışan paternalizm ile yakından ilişkiliydi. Onlara göre böylesi bir mutluluğun bedeli, özgürlüğün yitirilmesiydi. İngiliz liberalizminde eudaimoníacılığa karşı bu tür bir güvensizliğin olmamasının nedeni, aydınlanmış despotizm gibi bir ideolojiyle mücadele etmek zorunda kalmamış olmasıydı. Alman liberalleri, politik özgürlüğün faydacı bir savunusunu yapmak yerine, onu doğa yasası veya koşulsuz buyruk [kategorik imperatif] temelinde meşrulaştırıyorlardı. İnsanların özgün insani yetilerini gerçekleştirmelerinin veya tamamıyla sorumluluk sahibi ahlaki faillere

17. Bkz. 4.4., 5.1. ve 7.5. Kısımlar.

18. Kant'ın Wolff'un kusursuzluk etiğiyle ilgili yorumları için bkz. *Grundlegung zur Metaphysik*. Bkz. Kant, *Gesammelte Schriften*, IV, 442 [*Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*].

[*agent*] dönüşmelerinin tek koşulu politik özgürlüktü. Ancak mutlu olabilmelerinin tek koşulu bu değildi.

1790'ların Alman liberalizminin bir diğer karakteristik özelliği de, kozmopolit oluşu, diğer bir deyişle tek bir ulusal devlet için mücadele vermeyi savunan modern anlamda bir milliyetçiliğin onda mevcut olmayışıydı. Milliyetçiliğin Alman liberalizminin belirgin bir özelliğine dönüşmesi, 1840'ların ulusal birlik mücadeleleriyle gerçekleşti ve Kutsal Roma İmparatorluğu'nun yıkıldığı 1806 yılına kadar Almanya'da modern anlamda hâkim bir politik güç olmadı. Bununla birlikte on sekizinci yüzyılda, Thomas Abbt'ın *Vom Tode fürs Vaterland*'ı [*Vatan İçin Can Vermeye Dair* (1761)], Johann Gleim'ın *Preussische Kriegslieder*'i [*Prusya Savaş Şarkıları* (1758)] ve Josef Sonnenfels'in *Über die Liebe des Vaterlandes*'i [*Vatan Sevgisi Üzerine* (1771)] gibi vatanperverliği öven eserler yayımlanmıştı. Ancak bu eserler, ulusaldan ziyade yerel bir vatanperverliği savunmaları nedeniyle tam anlamıyla "milliyetçi" değillerdi. Almanları Alman olmakla değil, Saksonyalı, Prusyalı, Avusturyalı veya Bavyeralı olmakla övünmek konusunda teşvik ediyorlardı. On sekizinci yüzyılda, ulusal gurur ve bilincin, politik sınırları aşan birtakım ifadeleri de vardı. Herder'in *Fragmente*'sini [*Fragmanlar* (1762)], Möser'in *Über die deutsche Sprache und Literatur*'unu [*Alman Dili ve Edebiyatı Üzerine* (1781)] ve Schiller'in son dönem şiirlerinden bazılarını bu minvalde düşünebiliriz. Fakat bu eserlerde ortaya konan milliyetçilik, politik olmaktan ziyade kültüreldir. Almanlara verdikleri öğüt kendi ulusal edebiyatlarını yaratmalarıdır, kendi ulusal devletlerini değil. 1790'ların en milliyetçi figürü olan Herder'in, ulusun kesinlikle devletle karıştırılmaması gerektiği konusundaki şiddetli ısrarı esasında hayli açıklayıcıdır. Bu kuralın önemli birkaç istisnası da vardı; bunlardan en göze çarpanı K.F. von Moser'in *Von dem deutschen Nationalgeist* [*Alman Ulusal Tinine Dair* (1765)] isimli eseriydi. Moser'in vatanperverliği hem politik hem milliydi, zira Almanları Kutsal Roma İmparatorluğu'nun parçası oldukları için gurur duymaları konusunda cesaretlendiriyordu. Fakat bu noktada Moser'in imparatorluğun gevşek ve etkisiz bağlarının ötesinde bir ulusal devlet tasavvur etmediğini belirtmemiz gerekir. 1790'ların liberal yazarları, bu genel milliyetçilik noksanlığını devraldılar ve milliyetçilik hususunda çağdaşları olan bazı muhafazakârlara kıyasla

çok silik bir iz bıraktılar. Genel itibariyle liberaller Aydınlanma'nın, ulusal devletin neredeyse üç yüz ayrı egemen devlete bölündüğü Almanya koşulları için bilhassa uygun olduğunu düşündükleri kozmopolit yanma çok daha sadıklardı. Onlara göre Almanların yerine getirmesi gereken hususi ödev, politik olmaktan ziyade kültüreldi. Almanya'nın kaderinde tek bir ulus olmak değil, insanlığa kültürel başarılarının faziletiyle katkıda bulunmak vardı.

1.3. ERKEN DÖNEM ALMAN LİBERALİZMİNİN İZLEDİĞİ YOL

Liberalizm Almanya'da ancak 1790'larda ayrı bir geleneğe dönüşmüş olmakla birlikte, ortaya çıkışının temel saiki Fransız Devrimi karşısında oluşan tepki değildi. Liberalizmin kökenlerini on altıncı yüzyıl sonu ve on yedinci yüzyıl başında yaşanan Reform hareketlerine, özellikle de Sebastian Franck, Hans Denck, Theodor Weigel, Gottfried Arnold ve Jakob Boehme gibi dinî radikallerin düşüncelerine dayandırmak mümkündür.[19] Yaşadıkları zamanın çok ötesinde olan bu düşünürler, dinî hoşgörü, düşünce ve ifade özgürlüğü, devlet ile kilisenin ayrılması gibi modern idealleri savundular. Luther'in ideallerinin kilisenin alanı haricinde toplumsal ve politik alanı da kapsayacak şekilde yaygınlaştırılması gerektiği üzerinde durdular. Onlara göre, devletin bireylerin inancına müdahale etmeye kiliseden daha fazla hakkı yoktu. Bu düşünürler, İngiltere'deki ayrılıkçı tarikatlar ve Almanya'daki pietist çevreler üzerinde kayda değer bir etki yarattılar. Pietist gelenekten gelen Jacobi ve Schiller gibi liberal düşünürler ile Novalis, Schlegel, Hölderlin ve Herder gibi romantik yazarlar bu kaynaklarla tanışmaya başladılar. Bu geleneğin ne denli önemli olduğu göz önüne alındığında, sık sık yapıldığı gibi,[20] liberal fikirlerin Almanya'ya yabancı, Fransa ve İngiltere'den ithal edilmiş olduğunu varsaymak yanlış olacaktır.

19. Bu figürlerle ilgili olarak bkz. Rufus Jones, *Spiritual Reformers in the 16th and 17th Centuries* (Londra, 1914), s. 46-63, 133-51, 151-207; L.W. Beck, *Early German Philosophy* (Cambridge, Massachusetts, 1969), s. 148-56; A. Koyre, *Mystiques, spirituels, alchimistes du XVIe siècle allemand* (Saint-Armand, 1971), s. 39-74, 131-84.
20. Örneğin bkz. Klaus Epstein, *The Genesis of German Conservatism* (Princeton, 1966), s. 32-44 ve Aris, *History*, s. 21-2.

Almanya'da liberalizmin ilk kaynaklarından bir diğeri, Samuel Pufendorf'un ilk kez 1672 yılında yayımlanan eseri *De jure naturae et gentium*'da [*Doğal Hukuk ve Devletler Hukuku Üzerine*] geçen doğa yasası teorisiydi. Pufendorf'un kendisi liberal değildi –basın özgürlüğünü veya devletin kiliseden ayrılması gerektiğini savunmuyordu– ve yerel hükümdarın mutlak egemenliğinden yanaydı, fakat buna rağmen politika teorisi mühim birtakım liberal unsurları bünyesinde barındırıyordu. Tıpkı kendinden sonraki liberaller gibi Pufendorf da bireyci önermeleri temel alıyor, devletin bireyin kişisel çıkarına nasıl hizmet ettiğini soruyordu. Pufendorf'un bu soruya verdiği cevap da yine sonraki yılların liberalizmini anıştırıyordu: Bireyler hem kendi aralarında hem de emniyetlerini ve özgürlüklerini diğerlerinin saldırılarından koruması için bir yöneticiyle sözleşme yaparlar.[21] Pufendorf'un devletin negatif rolünü bu denli vurgulamış olması esasında oldukça çarpıcıdır: Devletin temel amacı vatandaşlarının mutluluğunu artırmak değil, birbirlerine zarar vermelerine engel olmaktır. Pufendorf kendi hükümdarının iktisadi alanı düzenlemesine ve basına sansür uygulamasına izin vermiş olsa da,[22] bunlar kendi teorisinin somut neticeleri olmaktan ziyade on yedinci yüzyıl ortodoksisine verilmiş ödünler niteliğindedir.

Pufendorf'un devlet öğretisinden daha önemli bir şey varsa, o da toplum teorisidir. Pufendorf, sonraları modern liberalizmin alamet-i farikalarından olacak olan bir toplum modeli geliştirdi: "Toplumsal olmayan toplumsallık" kavramı, yani toplumsal ahengin, kişisel çıkarın peşinden koşmanın doğal bir sonucu olduğu fikri.[23] Pufendorf'a göre, doğa durumunda tamamen kendi çıkarları doğrultusunda hareket eden insanlar, Hobbes'un öngördüğü gibi "herkesin herkese karşı savaşı" gibi bir duruma düşmek yerine, diğerleriyle barışçıl ilişkiler içine gireceklerdir, zira dünyanın sunduğu nimetlerden faydalanabilmenin tek yolunun bu olduğunu

21. Samuel Pufendorf, *De jure naturae et gentium*, Çev. C.H. ve W.A. Oldfather (New York, 1934), 7. Kitap, 1. Bölüm, 7. Kısım ve 2. Bölüm, 1.-8. Kısımlar.
22. *A.g.e.*, 7. Kitap, 4. Bölüm, 8. Kısım ve 9. Bölüm, 11. Kısım.
23. Pufendorf'un bu kavramın gelişimindeki rolü için bkz. Istvon Hont, "The Language of Sociability and Commerce: Samuel Pufendorf and the Theoretical Foundations of the 'Four Stages Theory' ", *The Languages of Political Theory in Early Modern Europe*, der. Anthony Pagden (Cambridge, 1984), s. 153-276.

fark edeceklerdir.[24] Doğa durumundaki kimsesiz yaşam gerçekten de son derece sefildir –insanoğlu "çıplak, dilsiz ve muhtaç bir hayvan"a dönüşür– çünkü insanlar toplumsal üretim ve ticaretin sunduğu avantajlardan faydalanamamaktadır.[25] Pufendorf, bu toplum kavrayışı sayesinde, devletin ve toplumun alanlarını birbirinden ayırabiliyordu –devletin toplumsal alanı terk etmesini isteyen sonraki liberalizm açısından bu, son derece önemli bir hamleydi. Pufendorf'un on sekizinci yüzyılda gerek İskoçya gerek Almanya'da yarattığı etkinin boyutları düşünüldüğünde, politika teorisindeki bu liberal unsurlar hatırı sayılır bir tarihsel öneme sahiptir. Pufendorf bilmeden de olsa, daha sonraları ortaya çıkacak olan liberal düşüncenin temellerini atmıştır. Tam anlamıyla gelişkin bir liberal teoriye ulaşmak için gereken tek şey, onun düşüncesindeki paternalist teçhizatın sıyrılıp atılması olmuştur.

Liberalizmin kökenlerini on altıncı veya on yedinci yüzyıl gibi erken bir tarihe dayandırılabiliyor olsak da, modern Alman liberalizminin başlangıcı olarak 1770'leri görmek yönünde bir eğilim hâsıl olmuştur.[26] Esasında bunun haklı gerekçeleri vardır. Bilhassa bu on yılda, dönemin en ünlü Alman politika yazarlarından olan C.F. Moser, A.L. Schlözer, C. Schubart ve W.L. Wekrlin gibi isimler, despotizme saldıran, basın ve inanç özgürlüğünü savunan dergiler çıkarmaya başladılar. Yine bu on yılda, Amerikan Devrimi ve fizyokrasi öğretisi Almanya'da etkili olmaya başladı. 1786 yılında *Berlinische Monatsschrift*'te yayımlanmış olan bir makaleden anlaşıldığı kadarıyla, bu on yıl bizatihi o dönemde yaşayanlar için de son derece önemliydi: "Herkes biliyor ki, 1770 yılından itibaren, Almanya'da 'Özgürlük! Özgürlük!' çığlıklarını işitmek, kimi yerlerde hâlâ devam eden bir moda hâlini aldı."[27] Bununla birlikte, liberalizmin karakteristik devlet fikrinin ancak 1780'ler ve 1790'larda açıkça ve sık sık dile getirildiğini görüyoruz. 1770'ler ve 1780'lerin Moser ve Schlözer gibi önde gelen liberal politika yazarları, liberal idealleri paternalist oldukları muhakkak olan kimi

24. Pufendorf, *De jure naturae et gentium*, 2. Kitap, 3. Bölüm, 15.-18. Kısımlar.
25. Pufendorf, *De officio hominis et civis*, Çev. H.F. Wright, 2. Kitap, 1. Bölüm, 4.-5. ve 9. Kısımlar.
26. Bu tarih Valjavec tarafından da desteklenmektedir, *Entstehung*, s. 88-135.
27. Bkz. Ernst Brandes, "Über den politischen Geist Englands", *Berlinische Monatsschrift* 7 (1786), 115.

ideallerle *birlikte* savunuyorlardı.[28] Almanya'da liberalizmin baskın politik ideoloji hâlini alması için Fransız Devrimi'nin yaşanması gerekecekti. Paternalizmi savunan düşünürler 1790'lardan sonra azınlık durumuna düşerek geri adım atmak zorunda kalmışlardı. Ancak Restorasyon dönemiyle birlikte kader sonunda onların da yüzüne gülecekti.

Alman liberalizminin kökenlerinin *Aufklärung*'a dayandığı düşüncesi, yine bir başka yaygın varsayımdır.[29] Esasında bu hareketler arasında önemli birtakım yakınlıklar vardır. Temel politik ideallerinden bazılarında ortaklaşırlar: Vicdan hürriyeti, ifade ve basın özgürlüğü, devlet ile kilisenin ayrılması ve fırsat eşitliği. Ayrıca bazı ortak düşmanları da vardır: Din üzerinden uygulanan zulüm, iktidarın keyfî kullanımı ve gelenek, önyargı ve cehaletin köleleştirici gücü. Devrim'in Aydınlanma'nın zaferi olduğu yönündeki yaygın kanı, Devrim'in temel ideallerinin liberal nitelikte olması bağlamında, bu hareketlerin karakterini doğru teşhis ediyor gibi görünmektedir. Fakat tüm bu benzerliklere rağmen, bu iki hareketi doğrudan birbiriyle eşitlemek yanlış olacaktır. Bunları birbirinden ayırmak için iki güçlü gerekçeye sahibiz. Birincisi, başta Hamann, Jacobi ve Herder olmak üzere on sekizinci yüzyıl sonunda yaşamış bazı *Aufklärung* eleştirmenleri, aynı zamanda liberal ideallerin de savunucularıdır. Dolayısıyla bütün *Aufklärung* eleştirmenlerini, toplumsal ve politik reaksiyonerler olarak düşünmek son derece ciddi ve maalesef sık yapılan bir hatadır.[30] Hamann, Jacobi ve Herder'in önemli birer toplum eleştirmeni olduklarını ve ilerici davaları savunduklarını düşündüğümüzde, bu hata daha da görünür bir hâl alır. İkincisi, birçok bilinçli *Aufklärer*, liberal devlet görüşünü eleştiriyor ve eski paternalist gelenekle ittifak kuruyordu. Bu durum en çok da II. Friedrich'in aydınlanmış mutlakıyetçiliğini idealleştiren

28. Örneğin bkz. C.F. Moser'in *Beherzigungen*'deki paternalizm savunusu (Frankfurt, 1761), s. 326; A.L. Schlözer'in savunusu için bkz. *Allgemeines Staatsrecht und Staatsverfassungslehre* (Göttingen, 1793), s. 12-20.

29. Özellikle bkz. Valjavec, *Entstehung*, s. 115-7.

30. Örneğin bkz. Epstein, *Genesis*, s. 12, 13, 66; György Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft, Werke* (Darmstadt, 1974), IX, s. 101-8 [*Aklın Yıkımı*, Çev. Ayşen Tekşen Kapkın, Payel Yay., 2006] ve I. Berlin "The Counterenlightenment and Hume and the Sources of German Anti-rationalism", *Against the Current: Essays in the History of Ideas* (Oxford, 1981), s. 17, s. 181-5.

Berlinli *Aufklärer*'ler –C.G. Svarez, Moses Mendelssohn, E.F. Klein, J.A. Eberhard ve Christian Garve– için geçerliydi. *Aufklärer*'ler ile mutlakıyetçilik arasındaki ittifak Prusya'da II. Friedrich Wilhelm'in gerici yönetimi ve Avusturya'da II. Joseph'in reform programının uğradığı başarısızlık nedeniyle zayıflamış olsa da, kesinlikle tamamen ortadan kalkmış değildi. 1790'lar gibi epey geç bir tarihte bile *Aufklärer*'ler, aydınlanmanın en iyi mutlakıyet rejimi altında başarılabileceğini iddia etmeyi sürdürüyorlar ve Devrim'i Aydınlanma ile özdeşleştirmeyi reddediyorlardı. Saydığımız bu görüşler ışığında, *Aufklärung*'u liberalizm ile özdeşleştirmek, sorgulanması gereken bir mesele hâlini almaktadır.

1790'ların liberal düşünürlerinin neredeyse tamamı, Fransa'daki Devrim'i coşkuyla karşılamıştı. Başta Schiller ve Jacobi olmak üzere, içlerinden bazılarıysa, bunun barışçıl bir sonuca ulaşacağı yahut işler bir anayasa üreteceği konusunda şüpheliydi. Buna rağmen, bütün liberaller kendilerini Devrim'in temel idealleri üzerinde geniş bir fikir birliği içinde buldular. İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi'ni hayranlıkla karşılamışlar, tiranlığın ve aristokratik imtiyazların sonu geldiği için memnun olmuşlardı. Ancak bunun yalnızca bir gözlemcinin coşkusu olduğunu belirtmek gerekir; bütün liberaller, hatta radikal Forster bile,[31] Devrim'in yöntemlerinin kendi ülkelerinde uygulanması konusunda temkinliydiler. İdeallerinin tedrici bir reform aracılığıyla gerçekleştirilmesi gerektiğine ve şiddetli bir devrimin gericiliği kışkırtmaktan başka bir işe yaramayacak ümitsiz bir kumar olduğuna inanıyorlardı. Onlara göre, Alman topraklarının çoğunda yürürlükte olan aydınlanmış devlet yönetimi, yukarıdan bir reform için uygun bir platform sağlıyordu ve neyse ki bu toprakların çok az bir kısmı Fransa'daki gibi pervasız bir tiranlıktan mustaripti. Hemen hemen bütün liberaller, Almanya'da bir gecede yeni bir anayasa yaratmanın bir anlamı olmadığı konusunda hemfikirdi, çünkü ortada halkın büyük bir çoğunluğunun buna hazır olmadığı ve buna uygun hareket edemeyeceği gibi yadsınamaz bir gerçek vardı. Yüzyıllar boyu kulluk etmeye alışmış olan halk, kendi başına buyruk hareket etmek için bir fırsattan ibaret olarak göreceği

31. Bkz. 7.4. Kısım. J.F. Reichhardt gibi bir radikalin bile Almanya'da herhangi bir devrimi desteklememiş olması dikkate değerdir. Bkz. *Vertraute Briefe aus Paris* (1792, tekrar basım, Berlin, 1980), s. 43-4.

özgürlük için yeterince olgunlaşmış değildi. Montesquieu'nün[32] iyi öğrencileri olan liberaller, ılımlı bir cumhuriyetçi anayasanın bile, bir sivil erdeme, kamusal meselelerde bir ölçüde toplumsal sorumluluk ve bilgiye ihtiyaç duyduğunu iddia ediyorlardı. Fransa'dan gelen zulüm ve şiddet haberlerini aldıklarında, bu iddiaları konusunda kendilerine daha da güvenmeye başladılar, zira görünüşe göre olaylar daha fazla eğitime ve aydınlanmaya ihtiyaç olduğu yönündeki çekincelerini kanıtlıyordu. Nitekim liberal yaklaşıma göre, aydınlanma politik değişimden önce gelmeliydi. 1790'ların liberal sloganı da buna uygun olarak, Almancada "eğitim" veya "karakter yaratımı" anlamına gelen *Bildung* kelimesi oldu.

1793 yılı başında Jakobenlerin iktidara gelmesiyle birlikte, liberallerin çoğu Devrim karşısında hayal kırıklığına uğramaya başlamıştı. Jakobenlere sempatiyle yaklaşan isimler yalnızca Kant ve Forster'di ki, onlar bile şimdi Jakobenleri son derece sert bir dille eleştiriyorlardı. Liberallerin çoğu anayasal monarşiyi savunduğundan, Devrim'in 1792 yazından itibaren gitgide radikal bir tutum sergilemeye başlamasını ve monarşinin geleceğinin tartışmalı bir hâle gelmesini onaylamıyorlardı. Monarşinin Fransa için değerli olduğunu düşünüyorlar, zira ülkeye güçlü bir yürütme gücü kazandırdığına ve bir birlik sembolü olarak işlev görebileceğine inanıyorlardı. Bu nedenle Louis'nin infazı birçoğu açısından ağır bir darbe oldu. Liberallerin Devrim karşısındaki tepkileri konusunda en belirleyici olan şey, çoğu erdemini hocaları Montesquieu'den öğrendikleri İngiliz anayasasına duydukları hayranlıktı. İngiliz modelini benimsemiş olan liberallerin çoğu, *tiers état*'nın [üçüncü zümrenin] seçkin üyelerinden oluşan bir avam kamarası ile aristokratlardan oluşan bir üst meclisin var olduğu ılımlı bir cumhuriyeti savunuyordu. Kısacası, Fransa'da Seine Nehri kenarında bir parlamento kurulduğunu görmek istiyorlardı. Devrim'in ilk yıllarında Fransa'nın böyle bir istikamette ilerlediğini düşündükleri için heyecan duymuşlar, sonraki yıllarda bu ihtimalin azaldığını gördüklerinde ise hayal kırıklığına uğramışlardı.

1790'lar, liberal geleneğin yalnızca yükselişine değil, aynı zamanda düşüşünün de ilk işaretlerine tanık oldu. Esasında erken

32. Montesquieu'nün Almanya'daki etkisi üzerine bkz. Rudolf Vierhaus, "Montesquieu in Deutschland: Zur Geschichte seiner Wirkung als politischer Schriftsteller im 18. Jahrhundert", *Deutschland im 18. Jahrhundert* (Göttingen, 1988), s. 9-32.

dönem liberallerin kendi görüşlerinden bu denli şüphe etmiş ve pozisyonlarının zayıf yönlerini daha argümanlarını ortaya koydukları anda fark etmiş olmaları son derece ilginçtir. Devleti gece bekçiliği rolüyle sınırlandırmanın, bütün insanların, özellikle de geleneksel olarak devletin yardımına muhtaç olan daha yoksul toplumsal tabakaların çıkarına olmadığını fark etmişlerdi. Devletin yetkilerini bu denli kısıtlamanın, zenginlerin yoksulları ezeceği çekişmeli bir mahalle kavgasına neden olacağı yönünde endişeleri vardı. Kendilerine şu soruyu soruyorlardı: Eğer özgürlük her birimize hayatın temel ereklerine ulaşma, bize özgü insani yetilerimizi gerçekleştirme gücü vermeyecekse, özgürlüğün ne anlamı vardı? Bu ilk tereddütler, neredeyse bütün liberal yazarlar tarafından ifade edilmişti. Schiller, bu kadar insanın kol gücüyle çalıştığı ve politikayı anlamaya enerjisinin kalmadığı bir ortamda aydınlanmanın ne gibi bir değeri olduğunu sorguluyordu.[33] Forster, devletin servetin daha eşit bölüşümünü sağlamak gibi bir ödevi olduğunu, toplumun tüm kesimlerindeki insanlığı teşvik edebilecek tek şeyin servet eşitliği olduğunu öne sürüyordu.[34] Humboldt ise kendisine ait devlet teorisini yayımlamayı, vahim bir sorunla malul olduğu gerekçesiyle reddediyor, bunun herkese *Bildung* için eşit bir fırsat sunmayacağına inanıyordu.[35]

Hâl böyleyken, 1790'lar Almanya'sında ve hatta liberal cenahın tam da göbeğinde, sosyalizmin ilk pırıltılarını fark etmek pek de zor değildir. Fakat bu esasında, liberallerin –yaptıkları özeleştirinin neticeleri ışığında değerlendirmeye pek de gönüllü olmadıkları– eski paternalizm karşısında duydukları nefretin bir sonucudur. Onların tarihsel bakış açısına göre liberalizm, bütün hatalarına rağmen, paternalizmden çok daha iyiydi. Sosyalizm içinse henüz doğru zaman değildi, ki Almanların zihninde sosyalizm fikrinin oluşmaya başlaması, ancak eski paternalizmin izleri tamamen silindikten sonra mümkün olacaktı.

33. Bkz. 4.4. Kısım.
34. Bkz. 7.5. Kısım.
35. Bkz. 5.3. ve 5.5. Kısımlar.

2
Kant'ın Eleştirel Felsefesinde Politika

2.1. KANT'IN ENTELEKTÜEL GELİŞİMİNDE POLİTİKANIN ROLÜ

On sekizinci yüzyıl sonu Alman felsefesiyle ilgili apolitik kavramlaştırma, paradigmatik örneğini Kant'ta bulur. Kant'ın düşüncesinde politikanın son derece sınırlı bir rol oynadığı oldukça yaygın bir varsayımdır.[1] Eleştirel felsefe çoğu zaman, Kant'ın salt epistemolojik ve ahlaki kaygılarının bir ürünü olarak görülür. Eleştirel felsefenin iki yönlü bir amacı vardır: Hume'un şüpheciliğine karşı doğa bilimini savunmak ve ahlaki özgürlüğü doğa biliminin determinizminden kurtarmak. Fakat politika bu büyük tasarımın hiçbir yerinde yer almaz. Kant'ın bir politika felsefesine, hatta son derece önemli ve etkili bir politika felsefesine sahip olduğu kolayca teslim edilse de, hemen ardından, bunun Kant'ın epistemoloji ve etiğinin basit bir neticesi olduğu söylenir. Sanki bu politika felsefesi, sonradan akla gelmiş bir düşünce, Kant'ın hayatının sonraki yıllarında Fransız Devrimi'ne karşı gösterdiği tepkinin tesadüfi bir yan ürünüdür. Buna bağlı olarak, Kant felsefesini yorumlayan bellibaşlı düşünürlerin çoğu, çalışmalarının yalnızca son birkaç sayfasını onun politika felsefesine ayırır.[2]

1. Örneğin Reinhold Aris şöyle yazar: "Politik meseleleri ilk kez tartışmaya başladığında, hayatının altmış verimli yılını geride bırakmıştı ve ne mektupları ne de büyük felsefi eserleri onun politik meselelerle özel olarak ilgilendiğini göstermektedir" (*History*, s. 73).

2. Bu çalışmalarda Kant'ın politik düşüncesine ayrılan yer hakkında bkz. Karl Saner, *Kant's Political Thought: Its Origins and Development* (Chicago, 1973), s. 3, 315-6.

Fakat Kant'ın felsefesinin bu apolitik kavramlaştırması, politikanın onun entelektüel gelişimi için ne denli önemli olduğunu göz ardı eder. Kant'ın yaşadığı tarih ve bağlama geri döndüğümüzde, şüphesiz en üretken olduğu 1765 sonbaharına denk gelen olgunluk çağı felsefesinin, öncelikli olarak politik amaçlar için tasarlanmış olduğunu görürüz. Kant'ın entelektüel kariyerinin en belirleyici keşfi, esasen politik olanın önceliğidir.

Kant'ın 1746-1764 yılları arasında kaleme aldığı erken dönem yazılarının tek bir amacı vardı: Metafizik için bir temel oluşturmak. 1766 yılında Kant hüzünlü bir ruh hâliyle, "Metafiziğe meftun olmak benim kaderim oldu; buna karşılık ondan herhangi bir iyilik görmüş olmakla övünemem" diye yazıyordu.[3] Bu aşk ilişkisinin kaynağı, Kant'ın ahlak ve din için rasyonel bir temel teşkil edebilecek tek şeyin metafizik olduğuna dair inancıydı. Kant'a göre ahlak ve din, Tanrı, Takdir-i İlahi ve ölümsüzlüğün varlığının kanıtlanmasına ihtiyaç duyuyordu. Bunun dışında kalan diğer seçenekleri düşünmek bile korkunçtu: Şüphecilik (akıl yoluyla inancın reddedilmesi) ve dogmacılık (otorite yoluyla inancın olumlanması).

Kant'ın metafiziğin makul yöntemiyle ilgili görüşleri bu dönemde radikal bir değişime uğradı. Kant, tam anlamıyla gelişkin bir rasyonalizmden sağlam bir empirizme doğru kaydı. 1740'ların sonunda ve 1750'lerde rasyonalist bir epistemoloji geliştirmişti ve metafiziğin matematiğin yöntemlerine öykünmesini salık veriyordu. Nitekim 1755 tarihli *Nova dilucidatio*,* Leibniz-Wolffçu rasyonalizmin bazı temel ilkelerini savunur ve Kant'ın bu döneme ait bütün yazıları, genel aksiyom ve tanımlarla yola çıkan ve özgül birtakım teoremler üreten, *daha geometrik* bir hatta ilerler. Fakat 1760'ların başında Kant, başlangıçtaki rasyonalizmini reddetmeye başlar. *Einzig mögliche Beweisgrund des Daseins Gottes* [*Tanrı'nın Varlığının İspatlanmasına Yönelik Olanaklı Tek Zemin* (1761)], Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya dönük geleneksel yöntemlere saldırır; *Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen* [*Negatif Nicelikler Kavramım Dünya-bilgeliğine Uygulama Denemesi*

3. Kant, *Träume eines Geistersehers, Schriften*, II, 367 [*Bir Bilicinin Düşleri*, Çev. Ahmet Aydoğan ve Ali Nalbant, Say Yay., 2016].

* Söz konusu makale "Principiorum Primorum Cognitionis Metaphysicae Nova Dilucidatio"dur ["Metafizik Bilginin İlk İlkelerine Dair Yeni Bir Açıklama"]. (ç.n.)

(1763)] ise, Leibniz-Wolffçu rasyonalizmin kimi temel öğretilerini eleştirir. Kant'ın düşüncesindeki yeni empirizm, metafizik ve matematiğin yöntemleri arasında keskin bir ayrım yapan 1764 tarihli *Ödüllü Makale*'sinde* doruk noktasına ulaşır. Kant artık metafiziğin makul yönteminin empirik bilimlerin kullandığı yöntem olduğunu iddia etmektedir. Metafizikçi, matematikte olduğu gibi evrenselden tikele doğru sentetik bir muhakeme yürütmek yerine, tikelden evrensele doğru analitik bir mantığı takip etmelidir. Kant, sergilediği bu radikal dönüşüme rağmen, esas maksadı konusunda asla tereddüde düşmemiş, metafiziğin değer ve önemine inanmaya devam etmiştir. Fikirlerindeki tek değişiklik, metafizikte izlenecek yöntemle alakalıdır.

Bununla birlikte, 1765 sonbaharında Kant'ın görüşleri devrim niteliğinde bir değişim geçirdi.[4] Felsefi kariyerinin başlangıcından beri üzerinde çalışmakta olduğu projeyi bir anda reddetti. Artık metafiziğin hayali bir şey olduğuna inanıyordu. Bu dönemde kaleme aldığı *Träume eines Geistersehers*'de [*Bir Bilicinin Düşleri*] Kant, metafizik karşısında tam anlamıyla şüpheci bir tavır ortaya koyuyordu. Metafiziğin onda yarattığı hayal kırıklığı o denli büyüktü ki, onu, bir hayalci yahut bir bilicinin [*Geisterseher*]* düşlerine benzetiyordu. Metafizikçiler, tıpkı biliciler gibi özel bir fantezi dünyasında yaşıyor ve hayali birtakım soyutlamaların peşinden koşuyorlardı.[5] Kant'ın, doğru yöntemi izleyen bir metafizikçinin kanıtlayıcı bilgiye ulaşabileceğine dair artık herhangi bir umudu kalmamıştı. *Ödüllü Makale*'sinde savunduğu tümevarım yönteminin yanı sıra, erken dönem çalışmalarındaki tümdengelim yöntemini de terk ediyordu. Eğer evrensel önermelerden özgül sonuçlara

---

* Söz konusu makale, Kant'ın Berlin Kraliyet Bilimler Akademisi tarafından ödüle layık görülen "Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral" ["Doğal Teolojinin ve Ahlakın Temel İlkelerinin Açıklığı Üzerine Araştırma"] isimli makalesidir. (ç.n.)

4. Bu tarihlendirmeyi, Kant'ın *Beobachtungen* için büyük ihtimalle 1765 yılı sonbaharında yazdığı yorumlara dayandırıyorum. Gerhard Lehmann'ın yorumları için bkz. Kant, *Schriften*, XX, s. 471-2. *Träume eines Geistersehers* de yine yaklaşık olarak bu dönemde yazılmıştır.

* Almanca *Geisterseher* kelimesinin bire bir Türkçe karşılığı "ruh görücü, hayalci" olmakla birlikte, eserin Türkçe çevirisinde kullanılan "bilici" ifadesine sadık kalınmıştır [*Bir Bilicinin Düşleri*, Çev. Ahmet Aydoğan ve Ali Nalbant, Say Yay, 2016]. (ç.n.)

5. Kant, *Schriften*, II, 342, 356.

ulaşma girişiminin başarılı olmasının tek yolu önermelerin içine gizlice empirik veriler zerk etmekse, özgül gerçekliklerden genel ilkelere ulaşma çabası, bu gerçekliklerin daha en başta neden var olduğunu kesinlikle açıklayamazdı.[6] Kant'ın bu yeni şüpheciliğinin en büyük silahı, duyusal deneyimin sınırlarının ötesinde her tür spekülasyonu yasaklayan, empirisist bir bilgi ölçütüydü. Onun şüpheciliğinin amacı, spekülasyonun beyhudeliğini teşhir ederek bizleri insan hayatı için gerçekten yararlı olanı bulmaya yönlendirmekti.

Peki, ne olmuştu? Kant'ın metafiziğe karşı tutumundaki bu âni değişimi nasıl açıklayabiliriz? Kendisini neredeyse yirmi yıl boyunca metafiziğe adadıktan sonra, neden bir anda onu reddetmeye başlamıştı? Bundan Kant'ın giderek artan ve *Träume eines Geistersehers*'deki şüpheciliği ile nihayete eren empirizmini sorumlu tutmak adettendir.[7] Fakat 1764 gibi geç bir tarihte kaleme aldığı *Ödüllü Makale*'sinde, empirizmi hâlâ metafiziğin temeli olarak savunduğu göz önüne alındığında, tek başına empirizm Kant'ın metafizik karşısındaki şüpheciliğini açıklayamaz. Nitekim epistemolojik faktörleri, örneğin bilginin sınırlarına dair yeni birtakım içgörüleri bunun sorumlusu olarak değerlendirmek hayli güçtür; zira Kant'ın yeni şüpheciliği konusunda sunduğu tek gerekçe, şüpheciliğin aklı, sorgulamanın makul ereklerine yönlendiriyor oluşudur.

Sorumuzun cevabı, epistemolojinin değil ahlak ve politika felsefesinin alanındadır. Cevap, Kant'ın 1762 yılında başladığı ve 1765 sonbaharında giderek daha fazla yoğunlaştığı Rousseau okumalarında gizlidir. Bu mühim süreçte Kant'ın Rousseau'yla ilgili fikirleri, 1764 tarihli çalışması *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*'in [*Güzellik ve Yücelik Duyguları Üzerine Gözlemler*] şahsi kopyasının satır aralarında kayıt altına alınmıştır. Buradaki yorumlar, Kant'ın Rousseau'nun birinci *Discours*'unda [*Söylevler*] ortaya koyduğu sanat ve bilim eleştirisi üzerine ne denli kafa yormuş olduğunu gözler önüne serer. Rousseau, metafiziğin ahlakı desteklemekten ziyade onu baltalayan bilimlerden biri olduğu konusunda Kant'ı ikna etmişti. Kant'm yorumlarına göre spekülatif metafiziğin sorunu yanlış olması değil, yararsız olmasıydı.[8] Akıl,

6. *A.g.e.*, II, 358-9.
7. Örneğin bkz. Friedrich Paulsen, *Versuch einer Entwicklungsgeschichte der kantischen Erkenntnisstheorie* (Leipzig, 1875), s. 2, 37-100.
8. Kant, *Schriften*, XX, 38, 42, 43, 105-6, 175. Krş. *Schriften*, II, 368-73.

insan hayatı için yararlı olacak sorgulamalara girmekten ziyade, aşkın varlıklarla ilgili beyhude spekülasyonlar yapıyordu. Kant artık metafiziğin bütün motivasyonunun yanlış olduğuna inanıyordu.[9] Metafiziğin, Tanrı, Takdir-i İlahi ve ölümsüzlüğün varlığına dair muğlak kanıtlardan ziyade iyi niyet ve iradeye dayanan ahlak ve din için bir temel sunmasına ihtiyacımız yoktu. Ahlakı metafiziğe dayandırmak yerine metafiziği ahlaka dayandırmamız gerekiyordu, zira duyular aracılığıyla kavranamaz olanı bilmeye yönelik çabamızı meşrulaştıran tek şey ahlaki ödevimizdi. Kant şimdi metafiziğin gerçek amacı üzerine yeniden düşünmeye başlamıştı. Metafiziğin meşru olabilmesinin yolu, aşkın varlıklar üzerine bir spekülasyon yerine, "insan aklının sınırlarına dair bir bilim" olmasıydı.[10] Metafiziğin görevi, aklın deneyimin ötesine geçmesine engel olup kendisini yaşamın işleyişi açısından faydalı olacak sorgulamalara adamasını sağlamak olmalıydı.

Kant'ın yeni felsefe kavrayışının politik maksadı, "İnsanlar için ne tür sorgulamalar faydalıdır?" sorusunu sorduğumuz anda açıklık kazanır. Aklm kendisini pratik amaçlara adaması gerektiğini vurgularken Kant'ın aklında son derece belirgin bir amaç vardı: İnsanlığın mutluluğu değil, özgürlüğü. Kant artık felsefenin temel hedefinin insanların devredilemez haklarını savunmak olduğunu öne sürüyordu. Kant, bu manaya gelen ve Rousseau'ya olan borcunu itiraf ettiği meşhur pasajında şöyle diyordu:

> Tabiatım gereği, hakikatin peşinden koşan biriyim. Bilgiye karşı şiddetli bir açlık, o bilgide ilerlemek konusunda karşı konulmaz bir tutku ve attığım her adımda bir tatmin duyuyorum. Bunun tek başına insanlığın gururu olabileceğini düşündüğüm ve hiçbir şey bilmeyen sıradan insanları hakir gördüğüm zamanlar oldu. Rousseau beni kendime getirdi. Bu sahte üstünlük hissi ortadan kayboldu ve insanlığa saygı duymayı öğrendim. Eğer tek bir düşüncenin, insan haklarını tesis etme düşüncesinin, diğer tüm düşüncelere değer kattığına inanmamış olsaydım, kendimi sıradan bir işçiden çok daha yararsız addetmem gerekirdi.[11]

9. *A.g.e.*, II, 372-3 [*Güzellik ve Yücelik Duyguları Üzerine Gözlemler*, Çev. Ahmet Fethi, Hil Yay., 2010].
10. *A.g.e.*, II, 367-8. Krş. *Schriften*, XX, 38, 175, 181.
11. *A.g.e.*, XX, 44.

Kant'm insan haklarını politik olduğu kadar ahlaki bir anlamda algıladığı su götürmez bir gerçektir. 1760'larda kaleme aldığı *Reflexionen* [*Refleksiyonlar*], insan haklarının ancak belirli toplumsal ve politik koşullar altında gerçekleşebileceğini söyler. Bu haklar yalnızca herkesin, diğerlerinin mütekabil haklarına müdahale etmemek koşuluyla, mutluluğun peşinden koşma hakkına sahip olduğu bir "societas aequalis"te ["eşitler toplumu"] gelişebilir.[12] Kant, böyle bir toplum için ideal yönetim biçiminin bir cumhuriyet olduğunu düşünüyordu.

Kant, yine Rousseau'nun etkisiyle kendi ahlak felsefesinin temelleri üzerinde yeniden düşünmeye başladı. 1765 sonbaharında hâlâ Shaftesbury ve Hutcheson'ın ahlak öğretisinin etkisi altında olsa da, Rousseau ona, daha sonraki ahlak felsefesinin öncülü niteliğinde birtakım fikirler konusunda ilham vermişti. Rousseau'nun, insanların yalnızca kendi yaptıkları yasalara uymak zorunda olduklarını öne süren *volonté général* [genel irade] düşüncesi, Kant için bilhassa önemliydi. Kant'ın yeni etiği, otonomi kavramını ön plana çıkarıyordu. Kant, erdemin birincil ilkesinin özgürlük olduğunu yazıyordu.[13] Tüm ahlaki değerlerin kaynağının, bir eylemin sonuçlarında değil, iyi niyette olduğunu öne sürüyordu.[14] Daha da ileri giderek, ahlaki değerin ölçütünün, iradenin evrenselleştirilebilir yasaları olduğunu iddia ediyordu.[15]

Kant'm yeni otonomi kavramının, metafizikten ziyade politik bir bağlam içerisinde formülleştirilmiş olduğunu görmek gerekir. Kant'ı rahatsız eden şey determinizm değil, baskı sorunuydu. Tiranlık ve adaletsizlik, doğal düzenin yol açtığı arızi bir durum değil, özgürlüğe yönelik bir tehditti. Kant, metafizik meselesini tamamen bir kenara bırakmış gibiydi ve açıkça bir insanın başka bir insana tabi olmasının "zorunluluğun boyunduruğu"ndan bile daha dayanılmaz, en büyük kötülük olduğunu öne sürüyordu. Kendimizi kaderin talihsizliklerine teslim edebilirdik, fakat bir başkasının iradesinin emri altında mağdur olamazdık. "Bir kişinin

12. Bkz. Kant, *Reflexionen*, no. 7548, *Schriften*, XIX, 452; no. 7654, XIX, 478; no. 7706, XIX, 496; no. 7665, XIX, 482-3; no. 7854, XIX, 535; no. 1447, XV, 631-2.
13. Kant, *Schriften*, XX, 31.
14. *A.g.e.*, XX, 138, 144-5.
15. *A.g.e.*, XX, 67.

eyleminin bir başkasının iradesine tabi olması kadar katlanılmaz bir durum daha olamaz. Dolayısıyla, köleliğe karşı duyulan nefretten daha doğal bir nefret olamaz."[16] *Beobachtungen*'deki notlarında Kant, eşitsizlik, yolsuzluk ve adaletsizliğin yıkıcı etkilerini saplantı hâline getirmişti. Bu kötülüklerin tek çözümünün, Rousseaucu bir tedrisatın yanı sıra adil ve özgür bir toplum yaratılması olduğuna ikna olmuştu.[17]

Kant'ın yeni etik anlayışının orijinalliği, kendi geniş tarihsel bağlamı içerisinde daha da belirgin bir hâl alır. Her ne kadar Kant bunun tam anlamıyla farkında değilse de,[18] Rousseaucu fikirleri, Pufendorf ve Wolffçu ekollerin hâkim doğa yasası geleneğinden radikal bir kopuşa işaret eder. Bu gelenek, ahlaki değerin kaynağı olarak insan iradesini değil, tanrısal düzeni görür. Doğa yasası tek bir şeye, Tanrı'nın onun için uygun gördüğü amaca hizmet eder. Dolayısıyla, ahlaki yükümlülüklerimizi bilmek için "insanın belirlenimi"ni, yani Yaradılış'taki yerimizi veya ilahi düzendeki rolümüzü bilmemiz gerekir. Pufendorf ve Wolff doğa yasasının tek başına doğal akılla meşrulaştırabileceğini iddia etseler de, Tanrı'yı onun yaratıcısı ve uygulayıcısı olarak görmekten asla vazgeçmediler.[19] Bu gelenekle kıyaslandığında Kant'ın yeni etik anlayışı bir devrim niteliğindedir. Ahlaki değerin kaynağı, dışımızdaki tanrısal düzen değil, içimizdeki rasyonel iradedir. Kant'ın Copernicusçu devriminin gerçek derinlik ve etkisi tam da bu noktadadır. Bu yalnızca epistemoloji açısından değil, ahlak açısından da bir devrimdir. Nasıl ki doğal dünya, anlama yetisinin yasalarına bağlıysa, ahlaki dünya da iradenin yasalarına bağlıdır. Gerek etik gerekse epistemoloji, insanı evrenin merkezi olarak kabul eden bir nitelik kazanmıştır.

16. *A.g.e.*, XX, 92. Krş. *Schriften*, XX, 176.
17. *A.g.e.*, XX, 175.
18. Bununla birlikte eleştirel-öncesi ve eleştirel yazılarında Kant, doğa yasası öğretisini uygulamaya devam eder. Daha sonraki eleştirel yazılarında buna düzenleyici bir anlam atfeder. Örneğin bkz. *Kritik der Urteilskraft*, Schriften, VI, 416-85 [*Yargı Yetisinin Eleştirisi*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., 2006]. Kant'ın Wolffçu doğa yasası geleneğinin eleştirisi için bkz. Werner Busch, *Die Entstehung der kritischen Rechtsphilosophie Kants, 1762-1780* (Berlin, 1979), s. 4-9.
19. Bkz. Christian Wolff, *Vernünftige Gedanken von der Menschen Thun und Lassen* (Frankfurt, 1733), no. 5, s. 6-7 ve *Grundsätze der Natur und Völkerrechts* (Halle, 1754), no. 41, s. 27. Krş. Pufendorf, *De jure naturae et gentium*, 2. kitap, 3. Bölüm, 19. ve 20. Kısımlar, s. 215-7.

Kant'ın yeni etik anlayışının politik önemini yeterince takdir edebilmemizin tek yolu, Alman toplumunun en yaygın ve kökleşmiş inançlardan biri olan Takdir-i İlahi inancını göz önünde bulundurmaktır. Geçmişi ortaçağa dek uzanan bu inanç, on sekizinci yüzyıl Almanya'sında hâlâ oldukça etkiliydi.[20] Bu, özünde bütün bir toplumsal ve politik hiyerarşinin ilahi bir tasarımı yansıttığı ve kusursuz adaletin dünyanın ötesinde bir ahirette var olduğu inancıydı. Devlet ve kilise, zümreci toplumun aleni eşitsizliklerini rasyonelleştirmek gayesiyle, sürekli olarak Takdir-i İlahi inancına başvuruyordu. Bir yandan sık sık bu toplumun adaletsiz olduğu vurgulanıyor, diğer yandan bunun Tanrı'nın esrarengiz tasarımının yalnızca bir parçası olduğu söyleniyordu; böylece haksızlığa uğrayan ve buna içerleyen kitleler, bütün ruhların eşit olduğu ve adil bir biçimde ödüllendirildiği bir ahiret fikriyle teskin ediliyordu. Bu tür bir inanç doğal olarak statükoyu eleştirmeye yönelik her tür girişime engel oluyordu, ne de olsa böyle bir eleştiri, bizatihi Tanrı'nın bilgeliğinden şüphe etmek anlamına gelecekti.

Dolayısıyla, Kant'ın yeni etiğinin politik açıdan ima ettikleri son derece radikaldir. Eğer ahlaki değerleri yaratan şey insan iradesiyse ve insan yalnızca kendi yaptığı yasalara uymakla yükümlüyse, o zaman bütün toplumsal ve politik dünyayı yeniden yaratmaya hakkı vardır. Mesuliyet artık bireyde değil, toplum ve devletteydi. Bireylerin ilahi olarak dayatılan toplumsal ve politik düzene uymaları değil, bilakis bu düzenin onların iradesinin taleplerine uyması gerekiyordu.

Kant bu yeni etik anlayışı sayesinde, geleneksel metafiziğin sorunlarına dair daha derinlikli bir içgörü elde etti. Geleneksel metafiziğin temel kusurunun insan otonomisini devretmesi/yabancılaştırması olduğunu fark etmişti. Metafizik, insan iradesini ahlak yasalarının kaynağı olarak görmek yerine, bu yasaları, sanki bunlar Tanrı tarafından tasarlanmış ilahi bir düzenin parçalarıymış gibi hipostazlaştırıyordu [gerçek bir varoluşa sahip olarak kabul ediyordu]. Böylece insanlar kendi yaptıkları yasaların kölesi hâline geliyorlardı. Bu tür bir hipostaz, Rousseau'nun meşhur "İnsan hür

20. Bu inancın on sekizinci yüzyıl Almanya'sındaki yaygınlığına dair bkz. Eda Sagarra, *A Social History of Germany, 1648-1914* (Londra, 1977), s. 35 ve W.H. Bruford, *Germany in the Eighteenth Century* (Cambridge, 1978), s. 45-51.

doğar, ancak her yerde zincire vurulmuştur" paradoksunun da kaynağıydı. Henüz 1765 sonbaharında Kant, daha sonraları Hegel, Feuerbach ve Marx'a musallat olacak olan bir sorunu öngörmüş oluyordu: Yabancılaşma.

Kant'm insanın kendini köleleştirmesinin kaynağına dair görüşleri, daha sonraki yıllarda geliştireceği saf aklın eleştirisi için itici bir güç olacaktı. Kant'm metafizik eleştirisinin amacı, başlangıçtaki hipostazın yanlışlığını gözler önüne sererek insanların sahip oldukları değerin kaynağının ilahi bir düzende değil kendilerinde olduğunu görmelerini sağlamaktı. Metafizik eleştirisi bu sayede, insanların kendi otonomilerinin, içinde yaşadıkları toplumsal ve politik dünyayı kendi iradelerine göre yeniden tesis etme gücüne ve hakkına sahip olduklarının farkına varmalarını sağlayacaktı.

Kant'ın eleştirelliğin işlevine dair politik kavramlaştırması, birinci *Kritik* içinde yer alan "Transzendentale Dialektik"te dolaylı da olsa yeniden ortaya çıkar. Diyalektik yanılsamanın kaynağı ve çözümüne dair analizinin temeli, 1765 sonbaharında geliştirmiş olduğu politik programa dayanır. "Diyalektik"in bu politik boyutu, sahip olduğu şu üç temel öğretide gün yüzüne çıkar: (1) Akıl yanılsaması bir hipostazdır ve aklın bütün ideleri buna meyillidir; (2) Tanrı, Takdir-i İlahi ve ölümsüzlük aklın ideleridir; (3) hipostazdan kaçınmak için yapmamız gereken şey, görünür bir varlığı, eylem için hedef tayin edecek "düzenleyici" bir ilke olarak tanımlayan, "kurucu" bir ilke belirlemektir. Bu öğretilerden hareketle, Tanrı, Takdir-i İlahi ve ölümsüzlük, düzenleyici ilkeler olarak yorumlanması gereken birer hipostazlaştırmadır. Bunları düzenleyici ilkeler olarak yorumlamak iki anlama gelir: (1) Tanrı'nın krallığını, itaat etmek zorunda olduğumuz ilahi bir düzen değil, yaratmamız gereken politik bir düzen olarak görmeliyiz; (2) "en yüksek iyi", yani ilahi adalete göre erdem ve mutluluk arasındaki mükemmel uyum, inancın bir nesnesi yahut dünyanın ötesinde bir ahiret değil, bilakis eylemin hedefidir ki, o hedef de dünyada adil toplumu tesis etmektir.

Kant'ın akıl eleştirisinin radikal içerimleri bunlar olmakla birlikte, çalışmalarının hiçbir yerinde açıkça dile getirilmemiştir. Kant'ın bu tuhaf sessizliğinin nedenlerine birazdan değineceğim.

2.2. KANT'IN POLİTİK TEORİSİNİN OLUŞUMU, 1765-1781

Kant 1780'lerden önce politik meselelere dair herhangi bir şey yayımlamamış ve politika teorisini son hâliyle ancak 1796'da *Metaphysik der Sitten*'de [*Ahlak Metafiziği*] ortaya koymuş olsa da, politikaya ilgi duymaya bu tarihten çok daha önce, Rousseau ile tanıştığı 1765 sonbaharında başlamıştı. İnsan haklarına olan ilgisi onu kaçınılmaz olarak politika felsefesine yönlendirecekti ki, 1760'lar ve 1770'lere ait *Reflexionen*, Kant'ın politik teorisinin sorunlarına olan ciddi ve sürekli ilgisine dair yeterli kanıtlar sunmaktadır. 1760'ların sonlarından itibaren Kant, doğa yasası üzerine dersler vermeye başladı ve Gottfried Achenwall'ın *Ius naturae*'sini [*Doğa Yasası*] ders kitabı olarak okuttu. Daha sonraları doğa yasası üzerine verdiği dersler,[21] Kant'ın 1770'ler ve 1780'lerdeki repertuarının daimi bir unsuru hâlini aldı. 1784 yılının kış sömestrinde verdiği derslere ait *Naturrecht Feyerabend* [*Feyerabend'in Doğa Yasası Notları*] adıyla anılan notlar, Kant'm ders anlatma tarzıyla ve olgunlaşmakta olan politika teorisiyle ilgili canlı bir tablo ortaya koyar.[22]

Kant'm politik teorisinin gelişimiyle ilgili en dikkat çekici unsur, erken ve geç dönemleri arasındaki sürekliliğin boyutlarıdır. Metafiziğe dair görüşlerinin seyrini karakterize eden büyük ve âni değişimler söz konusu olmamıştır. 1770'lere ait *Reflexionen* ve *Naturrecht Feyerabend*, Kant'm politik teorisinin ana hatlarının 1780'lerin başında hâlihazırda netleşmiş olduğuna işaret eder. Nitekim 1796 yılına ait *Rechtslehre*'de [*Hukuk Öğretisi*], *Reflexionen*'de -muğlak da olsa- bahsedilmemiş olan çok az konu vardır. Bu nedenle, Kant'ın politik teorisinin Fransız Devrimi'ne cevaben ortaya çıktığını söylemek yanlış olacaktır.[23] Devrim, Kant'ı düşüncelerini sistematik bir hâle getirip yayımlamaya zorlamış olsa da, bu fikirlerin yaratımında oynadığı rol çok azdır.

1760'ların sonuna gelindiğinde Kant, olgun politik teorisinin temelini oluşturmuştu: Toplum sözleşmesi öğretisi.[24] Kant'ı bu öğretiyi benimsemeye iten şeyin ne olduğunu kestirmek güç

21. Bu derslerin verildiği kesin tarihler için bkz. Emil Arnoldt, *Kritische Exkurse im Gebiete der Kant Forschung* (Königsberg, 1894), s. 517-651.
22. *Naturrecht Feyerabend* dersleri, Kant, *Schriften*, XXVII/ 2, 1317-94.
23. Aris'in önermesi de bu yöndedir, *History*, s. 73.
24. Bkz. Kant, *Reflexionen*, no. 7548, *Schriften*, XIX, 452; no. 7713, XIX, 498.

değildir. 1765 sonbaharında Rousseau ile tanışmasından sonra Kant, özgürlüğü ahlakın birinci ilkesi olarak görmeye başlamıştı.[25] Ahlaki yükümlülüğün kaynağı, eylemin sonuçlarını dikkate almadan evrensel yasalar yapma gücüne sahip olan rasyonel iradeydi. Dolayısıyla tek başına özgürlük, insana koşulsuz bir değer atfediyordu. Rousseau'nun toplum sözleşmesi teorisi, ahlaka dair bu tür görüşlerle uyumlu tek politika felsefesi olarak görünüyordu. Kant'm daha sonraki Rousseau okumalarına göre, toplum sözleşmesinin altında yatan temel fikir şuydu: Yasalara uymakla yükümlüyüm, çünkü bu yasalar toplumun genel iradesini yansıtmaktadır ve benim bireysel iradem de zaten bunun bir parçasıdır.[26] Bir başka deyişle, yasalara uymak zorunda olmamın tek nedeni, bu yasalara rıza göstermiş olmam, yahut rasyonel bir varlık olarak zaten bu yasaları bizzat yapacak olmamdır. Toplum sözleşmesi teorisinin bu mantığı, 1770'lerin *Reflexionen*'inde de hâlihazırda alenen ortadaydı. Kant, rıza söz konusu olmadığı takdirde kimsenin yasaya uymak gibi bir zorunluluğu olmadığını yazıyordu.[27] Buna ek olarak, toplumda adaletin hüküm sürmesinin tek yolunun, yasaların irademizin kararına dayanması olduğunu öne sürüyordu.[28] Sonuç itibariyle tek başına Rousseau'nun sözleşme teorisi, Kant'ın ahlakın kaynağının iradenin otonomisi olduğu yönündeki yeni keşfini destekliyor gibi görünüyordu.

1765 yılı sonbaharında Kant'ın özgürlüğe atfetmiş olduğu büyük önem, politika teorisinin gelişimi açısından başka mühim sonuçlar doğuracaktı. 1760'ların sonlarında Kant, daha sonraki *Rechtsphilosophie*'sinin [hukuk felsefesi] merkezî ve karakteristik öğretisi olan yasaların amacının, mutluluğu değil özgürlüğü maksimize etmek olduğu fikrine hâlihazırda ulaşmıştı.[29] 1769 yılında, hakkın temel ilkesinin bir eylemin herkesin mutluluğuyla değil, özgürlüğüyle uyumluluğu olduğunu yazıyordu.[30] Bu ilkede, bir kimseyi özgürlüğünden mahrum bırakma hakkına sahip olduğumuz tek durumun, o kimsenin diğerlerinin özgürlüğünü kısıtlamaya yel-

25. Kant, *Schriften*, XX, 31, 67, 138, 145.
26. *A.g.e.*, VIII, 297.
27. Kant, *Reflexionen*, no. 1500, *Schriften*, XV, s. 786-7.
28. *Reflexion*, no. 6645, XIX, 23.
29. *Reflexion*, no. 6591, XIX, 98.
30. *Reflexion*, no. 6605, XIX, 106.

tenmesi olduğu anlatılır.[31] Kant, özgürlük hakkının her insanın doğuştan sahip olduğu, doğal ve evrensel bir hak olduğunu iddia eder. Sahip oldukları özgürlükler bağlamında toplumdaki herkes eşittir ve diğerleri de benimle aynı hakka sahip olmadıkları müddetçe, benim onları zorlamaya hakkım yoktur. Tam da bu nedenle, Kant'm erken dönem derslerinin temel konularından birini, bütün bireylerin aynı haklara sahip ve genel iradenin bir parçası olduğu *societas aequalis* oluşturur.[32] Kant, bu öğretinin pratikteki uygulamalarından bahsetmekten de imtina etmemiştir. *Reflexionen*'de Kant, her ikisini de insanlığın kendini alçaltması olarak gördüğü aristokrasi ve serfliğe, oldukça acımasız eleştiriler yöneltmektedir.[33]

Ortaya koyduğu bu hak teorisi göz önüne alındığında, Kant'm doğal olarak paternalist geleneği reddetmesi beklenir ki, o da öyle yapmıştır. 1760'ların sonlarından itibaren *Reflexionen*'de, devletin tek amacının insanların refahını artırmaktan ziyade haklarını korumak olması gerektiği vurgulanıyordu. 1769 yılında Kant, egemenin otoritesinin ortak iyiyi gözetmesinden değil, her bir bireyin *finis privatus*'unu [kişisel sınır] korumasından kaynaklandığını yazıyordu.[34] İnsanların sivil topluma mutluluklarını teminat altına almak için girdiklerini kabul etmekle birlikte, bunun neticesinde ortaya çıkan durumda, devletin tek ödevinin insanların kendi belirledikleri mutluluğun peşinden koşma haklarını korumak olduğunu ve bunu nasıl yapacaklarını belirlemek gibi bir ödevi olmadığını öne sürüyordu.[35] Yönetici, halkının babası değil temsilcisi olmalıydı, çünkü bir baba çocuklarının çıkarını gözetmek zorundayken, vatandaşlar kendi çıkarlarını kendileri gözetme kabiliyetine sahiptiler.[36] Kant'm paternalist gelenekten kopmasını sağlayan başlıca unsur, bireylerin yöneticinin kılavuzluğuna ihtiyaç duymadan kendi hayatlarını yönetebilmeleri anlamına gelen otonomi kavramı üzerine yaptığı vurguydu.

Kant savunduğu liberal görüşleri, iktisat alanına da hakkıyla uyguladı. Örneğin, yoksullara bakmanın devletin ödevi olmadı-

31. *Reflexion*, no. 7640, XIX, 475. Krş. no. 7658, XIX, 479; no. 7665, XIX, 475.
32. *Reflexion*, no. 7548, XIX, 452. Krş. no. 7522, XIX, 446; no. 7550, XIX, 452.
33. *Reflexionen*, no. 7638, XIX, 475; no. 7895, XIX, 554.
34. *Reflexion*, no. 7542, XIX, 451.
35. *Reflexion*, no. 7854, XIX, 535.
36. *Reflexion*, no. 7749, XIX, 506-7.

ğını öne sürdü.[37] Bu, bireysel olarak vatandaşların sorumluluğu ve devlet açısından bir tür *opera supererogationis* [istenenden fazla/fuzuli iş] idi. Kant bu açıdan fizyokratları andıran bir *laissez-faire* ekonomisi, yahut bir hür teşebbüs savunucusu gibi görünebilir. Ancak o, on sekizinci yüzyıl Almanya'sının kameralist geleneğinden tamamen kopmuş değildir. *Naturrecht Feyerabend*'de yöneticinin bir paternalist olmaması gerektiğini, yine de vatandaşlarının refahını artırmanın hâlâ onun "yetkin olmayan [*imperfect*] ödevi" olduğunu söylüyordu.[38] Örneğin, aşırı ithalatın önüne geçmek yahut ülkede yeterli para arzı olduğundan emin olmak yöneticinin ödeviydi.

On sekizinci yüzyılda son derecede revaçta olan, bütün yönetim biçimlerinin meşru olduğu ve her birinin güçlü ve zayıf yönleri olduğu yönündeki görüş, Kant tarafından da zaman zaman dile getirilmiş olsa da,[39] 1770'ler ve 1780'lerde kaleme aldığı *Reflexionen*, Kant'ın yalnızca ideal anayasa hakkında değil, ideal yönetim biçimi hakkında da kendine özgü birtakım fikirleri olduğunu gözler önüne serer. 1770'lerin başında, ideal anayasanın bir "demokrasi" (*Demokratie*) olduğunu öne sürüyordu.[40] Demokrasiyi tercih etmiş olması, şüphesiz ki Rousseau'nun toplum sözleşmesi teorisine bağlılığının bir neticesiydi. Egemenliğin kaynağı genel irade olduğundan, en üstün yasama gücü doğal olarak halkın elinde olmalıdır. Ona göre halk, "originarie potestas legislatoria"dır, yani yasama yetkisi kökensel olarak/başlangıçta halktadır, sonradan ve türetilerek monarkın eline geçmiştir.[41] Fakat Kant'ın 1770'lerde "demokrasi"ye yüklemiş olduğu anlamın, sonraları bir tür ayaktakımı tiranlığı olduğu gerekçesiyle onu tamamen reddettiği 1790'lardaki anlamından farklı olduğunu görmek gerekir.[42] Kant'ın görüşleri değişmiş gibi görünse de, başlangıçtaki demokratik anayasa kurgusu, esasında sonraları ortaya koyduğu cumhuriyetçi anayasaya tekabül eder. Her iki anayasa da karma bir yönetim şekli içerir. Her ne kadar tüm egemenliğin kaynağı halk olsa da, insanlar bu egemenliğin bir aris-

37. *Reflexion*, no. 8000, XIX, 578.
38. Bkz. Kant, *Schriften*, XVII/2, 1385.
39. *A.g.e.*, XVII/ 2,1383. Krş. Kant, *Reflexionen*, no. 7720, *Schriften*, XIX, 499.
40. Kant, *Reflexionen*, no. 1446, *Schriften*, XV, 631.
41. *Reflexion*, no. 7664, XIX, 482. Krş. no. 7734, XIX, 503; no. 7747, XIX, 506.
42. Bkz. Kant, *Zum ewigen Frieden*, *Schriften*, VIII, 352 [*Ebedi Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme*, Çev. Nejat Bozkurt, Say Yay., 2005].

tokrasi ya da bir monark tarafından icra edilmesini sağlayabilirler. Montesquieu'nün öğrencilerinden olan Kant, İngiliz anayasasına hayranlık duyuyor[43] ve bir kuvvetler dengesi içerdiği için karma yönetim şeklinin değerli olduğuna inanıyordu.[44] Yalnızca karma bir yönetim şekli, politikanın en büyük sorunu olarak görülen şeyi çözebilirdi: Yöneticiler de dahil bütün insanların efendilere ihtiyaç duyuyor olması. İdeal bir anayasada, İngiliz modeline benzer bir biçimde üç tane toplumsal tabaka olması gerektiğini düşünüyordu: Veto yetkisi olan bir monark, toprak sahiplerinin çıkarlarını temsil eden bir aristokrasi ve burjuvazinin daha varsıl unsurlarından oluşan bir halk meclisi.[45] Kant, monarkın yetkilerini denetlemesi ve halkın haklarını koruması için, kralın emirlerinin anayasallığını kontrol edecek bir *parlament* veya *directorium* öngörüyordu.[46] Tıpkı Montesquieu gibi Kant da aristokrasinin sahip olduğu imtiyazları sert bir biçimde eleştirse de, bir yandan da aristokrasinin halk ile monark arasında bir tampon vazifesi görmek gibi değerli bir işlevinin olduğuna inanıyordu.[47] Bununla birlikte aristokrasi, makamını miras olarak devralmayacak ve o makamda hakkı olduğunu liyakat yoluyla kanıtlamak zorunda olacaktı. Görüldüğü üzere Kant'ın makul anayasa ve yönetim şekliyle ilgili görüşleri, Rousseau'nun radikalizmi ile Montesquieu'nün ortayolculuğunun bir amalgamıydı: Rousseau Kant'a ideal anayasa fikrini kazandırmış, Montesquieu ise makul yönetim şeklini göstermişti.

Kant'ın erken dönem politik düşüncesinde hâkim olan ve sonraları olgunlaştırdığı teorisinde de görülen temel bir gerilim mevcuttur ve bu durum birbirine zıt bir dizi yorumu beraberinde getirir. Bu gerilim, Kant'ın politik özgürlük konusundaki ısrarı ile devrim hakkını reddi arasındaki çelişkiden kaynaklanır. Kant, 1770'lerin başından itibaren, halkın hükümdara karşı ayaklanmaya hakkı olmadığını iddia etmişti ki, bu hükümdar halkın haklarını ihlal eden bir tiran da olabilirdi.[48] Hükümdarın halkına ahlakdışı

43. Kant, *Reflexionen*, no. 1453, *Schriften*, XV, 634.
44. *Reflexionen*, no. 7745, XIX, 509; no. 7673, XIX, 485.
45. *Reflexion*, no. 7853, XIX, 535.
46. *Reflexionen*, no. 7760, XIX, 509; no. 7855, XIX, 535-6.
47. *Reflexion*, no. 1235, XV, 543-5.
48. Örneğin bkz. *Reflexionen*, no. 7680, XIX, 486-7; no. 7811, XIX, 523; no. 7810, XIX, 523; no. 7846, XIX, 533; no. 7847, XIX, 533; no. 7850, XIX, 534; no. 7989, XIX, 574; no. 7922, XIX, 575; no. 8045, XIX, 591.

eylemlerde bulunmayı emrettiği durumda, halkın sahip olduğu tek hak pasif direniştir; bir başka deyişle itaat etmeyi reddedebilir, ancak bunun karşısında cezalandırılmayı göze almak zorundadır. Kant, başkaldırı hakkını reddetmesinin altında yatan nedenleri şöyle sıralar. Birincisi, başkaldırı toplumsal düzenin yıkılmasına ve doğa durumuna geri dönülmesine neden olacaktır. İkincisi, egemen, egemen olmaya son vermediği sürece, halkı tarafından yargılanamaz. Üçüncüsü, hiçbir anayasada isyana cevaz veren bir madde yer alamaz, çünkü böyle bir madde bizatihi anayasayı ortadan kaldırma hakkını beraberinde getirecektir. Kant'ın başkaldırı hakkını reddetmesi, egemen gücün kusur atfedilemezliğine dair mükerrer iddiasıyla ilişkilidir; egemen güç, yasanın kaynağı olduğundan onun üzerindedir, dolayısıyla o yasaya göre yargılanamaz.[49] Fakat Kant'ın egemen gücün kusur atfedilemez doğasına dair bu ısrarı, monarşinin anayasal kısıtlamalara ihtiyaç duyduğu yönündeki vurgusuyla çelişiyordu.[50] Ayrıca Kant'ın ayaklanmanın neden olacağı toplumsal karmaşadan yana korkusu, insan haklarının toplumsal düzenden daha önemli olduğu yönündeki inancıyla bariz bir karşıtlık barındırıyordu. 1770'lerde kaleme alınmış açıklayıcı bir pasajda Kant şöyle yazıyordu: "En önemli şey, düzen ve huzurdan ziyade insan haklarıdır. Büyük bir baskıyla muazzam bir düzen kurulabilir, fakat daha fazla hak talebinden doğan her tür düzensizlik hâli eninde sonunda ortadan kaybolur."[51]

1780'lerin sonunda, belki de Fransa'daki olayların etkisiyle, Kant'ın devrim hakkıyla alakalı görüşleri önemli bir değişim geçirdi. Artık egemenin anayasada geçen, kendisinin ve halkın açıkça üzerinde mutabık olduğu bir maddeyi ihlal etmesi durumunda, itaatin meşru olarak geri çekilebileceğini öne sürüyordu.[52] Bu durumda egemen, yasal hükümdar olmaktan çıkar ve halkla olan ilişkisi doğa durumundaki hâline döner. Kant'm erken dönem düşüncelerinde yaptığı bu değişiklik, politika teorisindeki gerilimi çözebilecek bir adımken, 1793 yılına ait "Theorie-Praxis" makalesinde başlangıçtaki

49. Bkz. *Reflexionen*, no. 7921, XIX, 555; no. 7781, XIX, 515; no. 7780, XIX, 515; no. 7804, XIX, 521.
50. *Reflexionen*, no. 7855, XIX, 535-6; no. 7953, XIX, 563; no. 7846, XIX, 533.
51. *Reflexion*, no. 1404, XV, 612.
52. *Reflexion*, no. 8055, XIX, s. 595-6.

öğretisine geri dönüp *her tür* devrime karşı yeniden koşulsuz bir yasağı savunmaya başlaması oldukça ilginçtir.[53] Bu beklenmedik hamlenin nedenlerini incelemeye daha sonra fırsatım olacak.

2.3. DEVRİM'E KARŞI TEPKİSİ

Kant'ın erken dönem politika felsefesindeki hiçbir görüş, ilk bakışta onun Fransa'daki Devrim'den yana olduğu gibi bir intiba yaratmaz. Yönetimle ilgili ortayolcu görüşleri, Devrim'i onaylamayan pek çok muhafazakâr düşünür tarafından da paylaşılmıştır ve başkaldırı hakkını kategorik olarak reddedişi, onun Ren Nehri'nin öte yakasında yaşanan olayları kınayacağı yönünde bir beklenti yaratır. Fakat gerçek şudur ki, Kant Devrim'i büyük bir coşkuyla karşılamıştır ve bu coşkunun nedenini anlamak zor değildir: Devrim, Kant'ın uzun zamandır el üstünde tuttuğu insan hakları hayalini gerçekleştirmiş gibi görünmektedir.

Devrim patlak verdiğinde altmış beş yaşında olan Kant'ın duyduğu heyecan, genç bir adamınkini andırıyordu. Öğrencisi R.B. Jachmann'ın aktardığına göre, son gelişmelerle o denli ilgiliydi ki, gazeteleri almak için kilometrelerce yolu koşarak gidebilirdi.[54] Başka bir öğrencisi olan L.E. Borowski, Kant'ın bütün gazete haberlerini büyük bir açlıkla okuduğunu ve Fransa'daki olayları adeta saplantı hâline getirdiğini yazıyordu.[55] Her iki öğrencisi de, Kant'm Devrim'in ilk yıllarında tartışmaların yönünü hep politikaya çevirdiğinden bahsediyordu. Kant, Devrim'i, uzun zamandır inandığı, tarihte ilerleme olduğu görüşünün onaylanması olarak görüyordu. 1784 yılında, insan soyunun karşı karşıya olduğu en büyük sorunun, adalet ilkelerini temel alan bir toplum kurmak olduğunu yazmıştı.[56] Ve şimdi bu sorun adeta bir mucize eseri çözülmüş gibi görünüyordu. Takdir-i İlahi, üzerine düşeni yerine getirmişti. "Şimdi tıpkı Simeon gibi şunu söyleyebilirim: Bu kurtuluş gününü gördüm ya, artık gözüm arkada kalmaz."[57] Bunlar, Fransa'da cumhuriyetin

53. Bkz. Kant, *Schriften*, VIII, s. 297-303.
54. R.B. Jachmann, "Immanuel Kant geschildert in Briefen", *Immanuel Kant: Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen*, der. F. Gross (Darmstadt, 1968), s. 174-5.
55. L.E. Borowski, "Darstellung des Lebens und Charakters Immanuel Kants", F. Gross, *Immanuel Kant*, s. 76-7.
56. Kant, *Schriften*, VIII, 22.
57. Bkz. C.A. Varnhagen von Ense, *Denkwürdigkeiten* (Leipzig, 1843-1859), VII, 427.

ilan edildiğini öğrendiği vakit Kant'ın ağzından döküldüğü iddia edilen sözcüklerdi.

Fransız Devrimi, Kant'ı, politikayla ilgili sessizliğini bozmak konusunda cesaretlendirdi. 1789'dan önce politika üzerine birçok fikir üretmiş olsa da, çok azını yayımlamıştı. Fakat 1793 ile 1798 yılları arasındaki önemli çalışmalarının neredeyse tamamı politik konularla alakalıydı: "Theorie-Praxis" makalesi (1793), *Zum ewigen Frieden* [*Ebedi Barış Üzerine Felsefi Bir Deneme* (1795)], *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* [*Hukuk Öğretisinin Metafiziksel İlk İlkeleri* (1797)] ve *Streit der Fakultäten* [*Fakülteler Çatışması* (1798)]. Bu çalışmaların merkezinde, Kant'ın insan haklarını savunma ve bunların gerçekleşmesi için gereken politik koşulları açıklama girişimi yer alır. Kant'ın felsefi tutkusunun insan haklarına temel oluşturmak olduğu düşünüldüğünde, bu eserler Kant'ın alakadar olduğu meseleler açısından merkezî bir öneme sahiptir.

Devrim Kant için bu denli önemli olduğu hâlde, Devrim karşısında başlangıçta benimsediği tavra dair, bizatihi Kant'a ait az sayıda beyanat bulunur. Yazışmalarında ve eserlerinde, konuya oldukça dağınık bir hâlde ve birkaç yerde değindiği görülür. Bunlardan en bariz olanı, Kont Windisch-Graetz'in bir halkın yozlaşmış bir monarkı tahttan indirmeye hakkı olup olmadığını tartıştığı kitabıyla ilgili görüşlerini dile getirdiği, Jacobi'ye yazdığı 30 Ağustos 1789 tarihli mektuptur.[58] Windisch-Graetz, bütün politik iktidarın bir sözleşmeye dayandığını ve yöneticinin halkının çıkarlarını temsil etmekle yükümlü olduğunu, ancak makul bir reformun yukarıdan aşağıya gerçekleştirilmesi gerektiğini iddia ediyordu. Kant, Windisch-Graetz'in kitabını iştahla onaylıyordu: "Kısmen tam anlamıyla gerçekleşmiş olan kehanetleri, kısmen de despotlar için bilgece öğütler vermesi nedeniyle, büyük bir etki yaratacağına şüphe yok."[59] Kant'ın devrim karşısındaki ilk tepkisini ortaya koyan yayımlanmış tek kanıt, 1790 Paskalya Yortusu'nda çıkan kitabı *Kritik der Urteilskraft*'da [*Yargı-gücünün Eleştirisi*] geçen bir dipnottur. Organizma kavramını analiz eden Kant, onunla politika arasında

58. J.N. Windisch-Graetz, *Discours dans lequel on examine deux questions* (Londra, 1788).
59. Kant, *Schriften*, XI, 73.

bir benzerlik kurar: "Büyük bir ulusu topyekûn bir devlet olarak yeniden inşa etmeyi amaçlayan yakın zamandaki girişimler söz konusu olduğunda, 'organizma' kelimesi zaman zaman son derece münasip bir biçimde, tüm devlet yönetimi ve sivil yapının düzenlenmesiyle ilişkili olarak kullanılır. Her bir üye salt bir araç değil aynı zamanda bir amaç olmak zorunda olduğundan ve bütüne katkı sağladığından, yeri ve işlevi bütünün idesi tarafından belirlenir."[60]

1792 ve 1793 yıllarında yaşanan çeşitli olaylar ve bunların neden olduğu travmalara rağmen, Kant'ın Devrim'e olan sempatisi baki kaldı. Sivil Ruhbanlık Yasası, komünün yükselişi ve Eylül Katliamı gibi olaylar Berlinli *Aufklärer*'leri hayal kırıklığına uğratmış olsa da, Kant bu gelişmelerden rahatsız olmadı. Fakat tek bir olayı çok sert bir biçimde kınadı: XVI. Louis'nin halkın gözü önünde gerçekleştirilen infazı. *Rechtslehre*'de geçen uzun bir dipnotta, monarkın halkın gözü önünde infaz edilmesinin "insan hakları fikrine inanan her ruhta dehşet yarattığı"nı iddia ediyordu.[61] Egemen ile halkı arasındaki ilişkiyi yönetmesi gereken ilkelerin tamamen tersine çevrilmesi anlamına gelen bu infaz, esasında bağışlanamaz bir suçtu, zira egemenin tebaası olan halkı, egemenin üzerinde bir yönetici konumuna getiriyordu.

Louis'nin infazına rağmen Kant, Devrim'in temel ilkelerine olan bağlılığı konusunda tereddüde düşmedi. Königsberg'deki dostları ve çağdaşları arasında, tövbe etmez bir Jakoben olarak ün kazanmaya başladı. Kant'ın eski bir öğrencisi ve yayıncısı olan A. Nicolovius, 1794 yılında onun bu tavrıyla ilgili olarak şöyle yazıyordu: "O hâlâ tam anlamıyla bir demokrat; yakın zamanda ifade ettiği görüşleri, şu anda Fransa'da yaşanmakta olan korkunç olayların, daha önce orada hüküm süren kronik despotizme kıyasla önemsiz olduğu ve Jakobenlerin şu anda yaptıkları şeylerde muhtemelen haklı oldukları yönünde."[62] Tıp fakültesinden bir meslektaşı olan J.D. Metzger, "Kant'ın Devrim'in ilkelerini herkese ve hatta devletin en itibarlı adamlarına karşı uzun yıllar açıksözlülükle ve korkusuzca savunduğu"ndan bahsediyor ve şöyle diyordu: "Königsberg'de Devrim'den bahseden herkesin Jakoben yaftasıyla kara listeye alın-

60. *A.g.e.*, V, 375, Kısım: 65n.
61. *A.g.e.*, VI, 320-2, Kısım: 49n.
62. A. Nicolovius, *Denkschrift auf G.H. Nicolovius* (Bonn, 1846), s. 64.

dığı zamanlar oldu, ancak Kant bunun onu korkutmasına asla izin vermedi ve devlet erkânının bulunduğu ortamlarda dahi Devrim'i savunmaya sürdürdü."[63]

Kant'ın Devrim ile ilgili son arzusu ve vasiyeti, 1797 sonbaharı gibi geç bir tarihte kaleme aldığı *Streit der Fakültäten*'in ikinci kısmında karşımıza çıkar. Kant burada tarihteki ilerleme meselesi üzerine eğiliyordu.[64] "İnsanın kendini geliştirebileceğine dair umut beslememize zemin oluşturacak herhangi bir olay var mıdır?" Kant bu soruya olumlu cevap veriyordu. Ona göre söz konusu olay, halkın Fransız Devrimi'ne karşı verdiği tepkinin ta kendisiydi. İnsanların Devrim'e karşı duydukları sempatiyi bunun yaratacağı tüm risklere rağmen açıkça ifade etmeleri, ahlaki bir karaktere sahip olduklarını gösteriyordu. Devrim, onu izlemekte olanların kalbinde ahlaki bir coşku, kişisel çıkarın haricinde ideal olanın değerine dair bir farkındalık yaratmıştı. Fakat 1790'ların sonuna gelindiğinde bu argüman geçerliliğini çoktan yitirmiş, devrimci savaşlar, halkın Devrim'e karşı olan sempatisini büyük oranda azaltmış ve ne yazık ki yaşlanmakta olan Kant, tarihle olan temasını yitirmişti.

2.4. TEORİ VE PRATİK

Kant'ın Devrim'in politik ideallerini savunmak konusundaki en büyük girişimi, Eylül 1793'te *Berlinische Monatsschrift*'te yayımlanan "Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis" isimli "Theorie-Praxis" makalesidir. Kant burada kendi felsefesini açıkça devrimci ideallerle birleştirir ve kendi etik rasyonalizminin bu idealler için tek başına bir zemin oluşturabileceğini iddia eder. Kant'ın bu iddiasının altında yatan temel argüman şudur: Akıl yalnızca toplumu adalet ilkelerine göre değiştirmemize izin vermekle kalmaz, aynı zamanda bizi bunu yapmaya zorlar. Eğer akıl, ahlaki alana hükmedebiliyorsa, politik alana da hükmedebilir.

Kant makalesinin ikinci kısmında, Devrim'in felsefesinin neden etik rasyonalizm olması gerektiğini açıklar. Ona göre, empirizmin mutluluk ilkesi, despotizmi zorunlu kılabilir, çünkü yöneticinin

63. Aktaran Karl Vörlander, *Kant: Der Mann und das Werk* (Leipzig, 1924), II, 221.
64. Kant, *Schriften*, VI, 79-84, özellikle 6.-7. Kısımlar.

insanları mutlu etmek adına onları haklarından mahrum bırakmasına olanak tanır.[65] Eudaimoníacılık ile despotizmi ilişkilendirirken Kant'ın aklında, aydınlanmış despotların en büyük ereklerinin tebaalarının refahlarını ve mutluluğunu sağlamak olduğu yönündeki mahut iddiaları vardır. Kant kendi teorisini eski aydınlanmış despotizmden ayırmak için, "vatanperver" ve "paternalist" anayasalar arasında belirgin bir ayrım yapar.[66] Vatanperver bir anayasa özgürlük ilkesine dayanan cumhuriyetçi bir yapı iken, paternalist bir anayasa mutluluk ilkesine dayanan despotik bir yapıdır. Bu ayrımla birlikte etik rasyonalizm ile empirizm arasındaki felsefi karşıtlık, oldukça politik bir hâl alır. Etik rasyonalizm, Fransa'daki anayasaya temel teşkil eden özgürlük ilkesini, empirizm ise *ancien régime*'e temel teşkil eden mutluluk ilkesini temsil eder.

Radikalizmi rasyonalizmle ilişkilendiren tek kişi Kant değildi. Edmund Burke, Kant'ın makalesinden kısa süre önce Almancaya çevrilmiş olan *Fransa'daki Devrim Üzerine Düşünceler* [*Reflections on the Revolution in France*] isimli makalesinde, radikallerle giriştiği tartışmayı benzer kavramlar üzerinden kurar.[67] Burke'e göre radikaller ile muhafazakârlar arasındaki çatışma, etik rasyonalizm ile kendi adıyla anılan gelenekselci empirizm arasındaki bir çatışmadır. Burke'ün eleştiri oklarının hedefinde, devletin temel ilkelerini tek başına a priori muhakemeyle belirleyebileceklerine inanan ve yüzyılların deneyimiyle oluşan bilgiyi görmezden gelen "metafizikçiler" vardır. Burke'e göre, neyin iyi veya kötü olduğunu deneyimlerimiz aracılığıyla, herhangi verili bir politikaya göre hareket etmenin yol açtığı sonuçların bilgisi sayesinde biliriz. Dolayısıyla eylemimizi, sanki soyut bir teori onun uymak zorunda olduğu mutlak bir standardı içeriyormuş gibi, soyut teorinin emirlerini takip ederek belirlememeliyiz. Bilakis yapmamız gereken şey, teorimizi harfi harfine, bizlerin ve atalarımızın yüzyıllardır bir şekilde iyi olduğunu fark ettiği pratiğe uygun olarak belirlemektir.

Burke'ün etik rasyonalizme yönelik bu amansız saldırısı, şüphesiz ki Kant için de bir meydan okumaydı. Kant kendisini, Burke'ün ha-

65. *A.g.e.*, VIII, s. 302, 305-6.
66. *A.g.e.*, VIII, s. 290-1, 305-6.
67. Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France*, der. A.J. Grieve (Londra, 1912), s. 56-9 [*Fransa'daki Devrim Üzerine Düşünceler*, Çev. Okan Arslan, Kadim Yay., 2016].

karetlerinin hedefindeki "metafizikçiler" arasında saymalıydı, çünkü o da devletin ilkelerini saf akla dayandırmak istemişti. Kant, makalesinin önsözünde bu metafizikçileri o "saygıdeğer beyefendi"ye karşı savunma yemini ediyordu.[68] Kant Burke'e verdiği cevabı, onun ahlaki yükümlülüğün doğasını ve kapsamını yanlış anlamış olduğu iddiası üzerine kurmuştu. Eylemlerimizi ahlaki yapan şey sonuçları değil, ilkeye olan uygunluklarıydı ve bizler gerek politik alanda gerekse gündelik hayatımızda ahlaki olmak zorundaydık. Bir başka deyişle, ahlakın alanında olduğu gibi politikanın alanında da pratik teoriye uygun olmalıydı, teori pratiğe değil.

"Theorie-Praxis" makalesinde Kant'ın kendisi için belirlediği görev hiç de azımsanacak gibi değildi. Bir şekilde politik yükümlülüğün kaynağının akıl olduğunu ve aklın hem politik hem ahlaki alanda koşulsuz komutlar verdiğini kanıtlaması gerekiyordu. Kant'ın ikinci *Kritik*'te kullandığı dille ifade edecek olursak, saf aklın pratik olduğunu yeniden kanıtlamalıydı. Şayet aklın ahlak alanında pratik olduğunu göstermek ikinci *Kritik*'in göreviyse, politika alanın da pratik olduğunu göstermek "Theorie-Praxis" makalesinin görevidir. Detaylandıracak olursak, bu gösterim şu iki hususu kanıtlamak zorundadır: (1) Saf akıl özgül politik ilkeleri meşrulaştırabilir ve böylece bir politik hak ölçütü olarak işlev görebilir; (2) insanlar, saf aklın ilkelerine göre hareket edebilirler ve böylece irade de onun emirlerine göre hareket edebilir. Bu iki husus, 1790'ların oldukça tartışmalı konularındandı. Muhafazakârlar, aklın tek başına politikaya dair herhangi özgül bir ilkeyi meşrulaştıramayacağını ve insanların akla göre değil, duygu, alışkanlık ve kişisel çıkara göre hareket ettiklerini iddia ediyorlardı. Kant bu müşterek itirazların farkında olmalıdır. Bahsi geçen birinci hususu, Devrim'e rehberlik eden ilkelerden bazılarını ahlak felsefesi açısından meşrulaştırmak suretiyle makalesinin ikinci kısmında kanıtlamaya çalışır. Ona göre toplum sözleşmesi ve adil bir anayasa fikri, şu üç a priori ilkenin varlığına dayanır:

68. "Saygıdeğer beyefendi" derken büyük ihtimalle Burke'den bahsediyordu. Bu yorum Paul Wittichen tarafından savunulmuştur; bkz. "Kant und Burke", *Historische Zeitschrift* 93 (1904), 253-5. Kant'ın Burke'ün adını alenen anmamasının nedeni, muhafazakâr polemikçileri veya Prusyalı sansürcüleri kışkırtmak istememesiydi. Bununla birlikte, 1790'ların dikkatli okurunun bu kinayeyi anlamaması mümkün değildi.

1. Özgürlük ilkesi: Hiç kimse beni kendi mutluluk fikrine göre mutlu olmaya zorlayamaz ve herkes, diğerlerinin benzer türdeki arayışına engel olmadan, kendi uygun gördüğü şekilde mutluluğun peşinden koşabilir.
2. Eşitlik ilkesi: Herkes diğerleriyle olan ilişkisinde zorlama hakkına sahiptir ve bunun tek istisnası, kendisi herhangi bir zorlamaya maruz kalmadan tek başına diğerlerini zorlayabilecek olan devletin başıdır. Kant'ın "eşitlik" ile anlatmak istediği iki şey vardır: Yasa önünde eşitlik ve fırsat eşitliği. Yasa önünde eşitlik, benim haklarımı ihlal eden herkesi cezalandırmaya hakkım olmasıdır; fırsat eşitliği ise yetenek, şans ve çaba ile herhangi bir düzeyde servet ve statü elde etme hakkıdır. Kant, "eşitlik"i mülk eşitliğinden ayırmak konusunda dikkatlidir; ona göre servet eşitsizliği, yasa önünde eşitlik ve fırsat eşitliğiyle tamamen uyumludur.
3. Bağımsızlık ilkesi: Yasa önünde herkes eşit olsa da, herkesin yasa yapmaya hakkı yoktur, yani herkes oy kullanma hakkına sahip bir vatandaş değildir. Bir kişinin oy kullanabilmesi için bağımsız olması, hayatını idame ettirebilmek için diğerlerinin iradesine bağlı olmaması gerekir. Bağımsızlık, hayatını idame ettirmek zorunda olmakla uyumludur; fakat bu kişi hayatını bir çırak, hizmetçi veya işçi olarak diğerlerinin verdiği emirlere uyarak değil, kendi emeğinin ürünlerini satarak idame ettirmelidir. Nitekim Kant, esnafların oy kullanma hakkını hak ettiklerini, buna karşılık hizmetçi, çırak ve işçilerin buna hakkı olmadığını düşünür.

Kant'ın her bir ilkesi, 1791 Fransız Anayasası'nın bir veçhesini yansıtır. Özgürlük ilkesi, İnsan Hakları Bildirgesi'nin anayasaya dahil edilmiş olan IV. maddesinin başka kelimelerle ifade edilmiş hâlidir. Eşitlik ilkesi, tıpkı anayasada olduğu gibi, kavrama orta sınıf bir anlam yükler: Bu ilke, aristokrasinin imtiyazlarını kaldırır, fırsat eşitliğini teminat altına alır ve ilave bir eşitlemeye karşı mülkiyet hakkını savunur.[69] Bağımsızlık ilkesiyse, anayasadaki oy kullanma hakkı üzerindeki kısıtlamaların bir ifadesidir; işin aslı

69. Fransız anayasasının bu yorumu için J.M. Thompson'ın *French Revolution* kitabını temel alıyorum (Oxford, 1988), s. 89.

bu ilke, "aktif" ve "pasif" vatandaşlık arasındaki anayasal ayrım için bir gerekçe sunar. Bu hususlar göz önüne alındığında, Kant'a Almanya'da yeni ortaya çıkan burjuvazinin düşünürü gözüyle bakmak pek de mantıksız değildir.[70]

Kant, "Theorie-Praxis" makalesinde bu ilkeleri nereden çıkarsadığına dair detaylı bir açıklamaya yer vermez, bunun nedeni muhtemelen bu ilkeleri kendi ahlak felsefesinin aşikâr sonuçları olarak görüyor olmasıdır. Yaptığı tek şey, bu ilkelerden her birinin genel bir adalet ilkesine uygun olduğunu göstermek olmuştur. Örneğin özgürlük ilkesi bağlamında, bir kimsenin diğerlerine kendisine tanıyacağı aynı hakları tanıması gerektiğini; eşitlik örneğindeyse, imtiyazların adil olmadığını, çünkü bir kimsenin diğerlerinin kendisine yanlış yaptığı durumda, kendisi diğerlerine yanlış yaptığında herhangi bir zorlamaya maruz kalmadan onları zorlamaya hakkı olacağını öne sürüyordu. Belli ki Kant bu ilkelerin rasyonelliğini, her birinin adil olduğunu göstermekle kanıtladığını düşünüyordu.

Fakat bu noktada doğal olarak şöyle bir soru gündeme gelir: Kant'ın adalet ilkeleri mümkün olan tek ilkeler midir? Genel adalet ilkesi yalnızca benzer örneklere benzer şekilde muamele etmemizi gerektirir. Nitekim Kant'ın da gerekli gördüğü gibi, bu genel ilkeyi takip etmeyi zorunlu kılan şeyin akıl olduğu öne sürülebilir, çünkü A ve B insanlarının benzer ve aynı şartlar altında olduklarını varsaydığımızda, A'ya B'den daha farklı muamele edilmesi gerektiğini söylemek tutarsız bir davranış olacaktır. Fakat bu argüman, nelerin benzer örnekler olarak sayılacağı gibi çetrefil bir soruyu cevapsız bırakır. Bir aristokrat Kant'a karşı çıkarak, serflere ve soylulara farklı muamele edilmesi gerektiğini, çünkü bunların farklı türde insanlar olduklarını öne sürebilir. Bu aristokrat böyle bir durumda, adalet ilkesine uyduğunu ve bunun neticesinde tamamen rasyonel davrandığını iddia edecektir.

Bununla birlikte, Kant'ın nelerin ahlaki açıdan benzer örnekler teşkil ettiğine dair makul bir açıklama yapmış olduğunu görmek gerekir. Bu açıklama, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*'in

70. Kant'la ilgili bu görüş Manfred Buhr ve Gerd Irrlitz tarafından ortaya atılmıştır, *Der Anspruch der Vernunft: Die klassische bürgerliche deutsche Philosophie als theoretische Quelle des Marxismus* (Berlin, 1968), s. 35-43, 71-7. Kant'ın ilkeleriyle Fransız anayasası arasındaki paralelliği dikkate almazlar.

birinci kısmında karşımıza çıkar ve Kant burada bir insanın belirleyici ahlaki niteliğinin iyi irade, bir başka deyişle evrensel yasalara uygun hareket etme yetisi olduğunu iddia eder. Dolayısıyla insanları ahlaki olarak benzer kılan şey sadece iradeleridir ve bu nedenle milliyet, irsiyet veya dinden bağımsız olarak hepsine aynı şekilde muamele etmek gerekir. Bu nedenle bir serf, evrensel yasalara göre hareket etmek ve diğerlerinin haklarına saygı duymak konusunda bir aristokratla aynı yetilere sahip olduğu müddetçe, aristokratla aynı haklara sahip olmayı hak eder.

Fakat şu soru bakidir: Kant'ın ahlak tanımı, tek makul tanım mıdır? Tek başına aklın talepleriyle uyumlu mudur? Aristokrat bu soruya, "hayır, hatta akla aykırıdır" diye cevap verecek ve Kant'm ahlak teorisinin gereğinden fazla soyut olduğunu, çünkü irsiyet gibi unsurların ahlaki karakterin gelişimini nasıl etkilediğini görmezden geldiğini iddia edecektir. İradenin, bir kimsenin ahlaki yargısında belirleyici olduğunu farz edelim, peki sahip olduğu nitelikler genetik faktörlerden tamamen bağımsız mıdır? Kant'ın pozisyonunu savunabilmesi için, karakterin oluşumunda irsiyetin rolü gibi hassas bir meseleyi göz önüne alması gerekir. Bir şekilde genetik faktörlerin iradeyi etkilemediğini kanıtlamalıdır. Bu sorunlu ihtilaf kesin bir çözüme kavuşmadığı müddetçe, dahası Kant aklın yalnızca kendi politik ilkelerini dayattığı gibi bir şey söylemediği için, teori ile pratik arasında bir boşlukla karşı karşıya kalırız.

Üstelik Kant'm tek sorunu bu boşluk da değildir. Özgürlük, eşitlik ve bağımsızlık ilkelerinin rasyonel olduğunu teslim etsek dahi, bu ilkeler yorumlanmaları ve uygulanmalarında yine de her tür ihtilafa davetiye çıkaracak denli geneldir. Özgürlük ilkesi, neyin özgürlüğe müdahale sayılması gerektiğini tam olarak belirtmez; bağımsızlık ilkesi, vatandaşlık koşullarını tam olarak tanımlamaz; eşitlik ilkesiyse, hangi haklara sahip olmamız gerektiğini tam olarak söylemez, yalnızca herkesin aynı haklara sahip olması gerektiğini öne sürer. Buradan hareketle, özgürlüğümün kesin sınırları, oy kullanmak için taşımam gereken vasıflar ve sahip olduğum hakların kesin sayısı, akıl ile uyumlu muhtelif yöntemlerle belirlenebilir gibi görünmektedir. Görünüşe göre bu ilkelerin makul yorumlanışını tayin eden şey, akıldan ziyade muhakemedir, çünkü yalnızca muhakeme bu ilkelerin belirli şartlar altında nasıl yorumlanacağını

belirler. Bu noktada teori ile pratik arasında iki boşlukla karşı karşıyayızdır; bunlardan ilki, genel adalet ilkesi ile özgül politik ilkeler arasında, diğeriyse, bu ilkeler ile bunların özgül yorumlanış ve uygulanışları arasındadır.

Kant, yukarıda bahsi geçen ikinci hususu -insanların aklın ilkelerine göre hareket etmeye muktedir oldukları iddiasını- "Theorie-Praxis" makalesinin birinci ve üçüncü kısımlarında kanıtlamaya çalışmıştı. İnsanların yalnızca gelenek, alışkanlık veya kişisel çıkarlara göre hareket ettiğini savunan genel muhafazakâr itiraza karşılık Kant, ikili bir strateji benimsiyordu. İlk olarak, insanların gerçekte salt ilke uğruna ve tarafsız güdülerle hareket etmeye muktedir ahlaki varlıklar olduğunu iddia ediyordu. İkinci olaraksa, salt kişisel çıkarlarla hareket eden ahlaki olmayan varlıklar olsalar da, insanların salt ahlak ilkesi uğruna değilse de, zorunlu olarak ona uygun hareket ettiklerini göstermeye çalışıyordu. Zaten bu da politikanın maksadı açısından yeterlidir; zira Kant'ın daha sonra *Rechtslehre*'de açıkladığı üzere, devlet bizden yasa uğruna değil, yalnızca yasaya uygun olarak hareket etmemizi bekler.[71] Kant bu ikili stratejide, noumenal ve fenomenal, akıl yoluyla ve duyular aracılığıyla kavrayan insanlar arasındaki meşhur ikiliğinden yararlanır. Bu ikiliğin bir tarafı, noumenal varlıklar olarak hür bir biçimde ahlaki ilkeler uğruna hareket ettiğimizi, diğer tarafıysa, fenomenal varlıklar olarak mecburen ahlaki ilkelere göre davrandığımızı öne sürer. Her iki durumda da aklın ilkelerine göre hareket edebildiğimiz için, saf akıl pratik olarak kalmaya devam eder.

Kant, "Theorie-Praxis" makalesinin birinci kısmında, Berlinli *Aufklärer* Christian Garve'nin kimi itirazlarına cevap vermek suretiyle, stratejisinin ilk bölümünü ortaya koyar.[72] Makalenin bu kısmı, politik açıdan kimi zaman görmezden gelinse de, tarihsel bağlamı itibariyle politik bir motife sahiptir. Garve, insanların aklın ilkelerine göre yaşamaya muktedir olmaları meselesine kuşkuyla yaklaşan, Devrim'in muhafazakâr eleştirmenlerinden biriydi. *Versuche über verschiedene Gegenstände aus der Moral, der Literatur und dem gesellschaftlichen Leben*'de [*Ahlak, Edebiyat ve Toplumsal Yaşam Gibi Farklı Konular Üzerine Denemeler*] yer alan bir ma-

71. Kant, *Schriften*, VI, 231, "Einleitung" ["Giriş"], C Kısmı.
72. *A.g.e.*, VIII, 284-5, 1. Kısım.

kalesinin ekler kısmında Garve, Kant'ın ahlak felsefesine yönelik muhafazakâr şüpheciliğini ortaya koyarak, Kant'm mutluluk ile mutlu olmaya değer olmak arasında yaptığı meşhur ayrımı sorguluyordu.[73] Mutlu olma arzumuz ile mutlu olmaya değer olmak arasında bir ayrım yapmanın, imkânsız değilse bile oldukça güç olduğunu öne sürüyordu. Biz insanlar öyle varlıklarızdır ki, her zaman mutluluk uğruna hareket ederiz, dolayısıyla Kant'ın yaptığı salt akademik bir ayrımdır.

Garve'nin itirazına verdiği cevapta Kant, onunla ortak bir noktada uzlaşmaya razıydı. Şu hususu teslim ediyordu: Hiçbir insan ödevini salt benci-olmayan motiflerden yola çıkarak yerine getirmiş olduğunun tam anlamıyla bilincinde olamazdı. Ödevimizi yerine getirmemizi sağlayan bütün motiflerin hiçbir zaman tam anlamıyla bilincinde olamayacağımız göz önüne alındığında, bu çok fazla şey talep etmek anlamına gelirdi. Ancak buna rağmen Kant, ödevimizi *yerine getirmek zorunda olduğumuz*un yüzde yüz bilincinde olduğumuzu iddia ediyordu: Ödevimize aykırı hareket ettiğimiz durumda, vicdanımız devreye girerek bizi, "diğer türlü hareket edebilirdin" diye uyarır. Ayrıca, ödevimizi yerine getirebileceğimizi biliriz, çünkü kimi zaman yükümlülüklerimiz gereği hareket ederken kişisel çıkarlarımızı bir kenara bıraktığımızın bilincindeyizdir. Ödevimizi yerine getirirken hiçbir zaman *salt* benci-olmayan motiflerle hareket etmiyor olsak bile, yine de bu şekilde hareket etmek için *çabaladığımız*ın bilincinde olmamız mümkündür. Tek başına bu çabalama hâli bile, ilke uğruna hareket etmeye muktedir ahlaki varlıklar olduğumuzu kanıtlamak için yeterlidir.

Ancak Kant'm argümanının Garve gibi bir ahlaki şüpheciyi tatmin edip etmeyeceği şüphelidir. Garve muhtemelen bunun bir *non sequitur* [alakasız sonuç] olduğunu söyleyecektir. Bir şeyi yapmak zorunda olduğumuzun bilincinde olmak bunu yapabileceğimiz anlamına gelmez, zira bize diğer türlü hareket edebileceğimizi söyleyen vicdanımız veya inancımız basitçe yanılıyor da olabilir. Eylememize neden olan her şeyi bilmiyor olabiliriz.

73. Bkz. Christian Garve, *Sämtliche Werke* (Breslau, 1801-1803), I, 99-104. *Versuche über verschiedene Gegenstände aus der Moral, der Literatur und dem gesellschaftlichen Leben*, Garve'nin muhafazakâr vasiyetini de içerir. Bkz. Garve'nin "Über zwey Stellen des Herodots" makalesi, *Werke*, II, 108.

Kant'ın yalnızca bir şey yapmak zorunda olduğumuzu *düşündüğümüzü* değil, aynı zamanda *gerçekten* onu yapmak zorunda olduğumuzu kanıtlaması gerekiyordu ve bunu başarabilmesinin tek yolu, ilk önce herhangi bir şeyi *yapabileceğimizi* kanıtlamasıydı ki, Garve'nin sorguladığı husus da tam olarak buydu. Benzer şekilde, ödevimizi yerine getirmek için çabalamamızın onu yapabileceğimizin bir kanıtı olup olmadığı meselesi de, çabalamanın başarmak anlamına gelmediği düşünüldüğünde, yine oldukça şüphelidir. Buna ek olarak, kendi kişisel çıkarımızı bir kenara bıraktığımızın bilincinde olmamız ödevimizi yerine getirebileceğimizi kanıtlamaz, zira Mandeville gibi ahlak teorisyenlerinin sık sık belirtmekten hoşlandığı gibi, itibar veya öz-saygı uğruna da pek çok avantajdan feragat edebiliriz.

Kant'ın stratejisinin ikinci kısmı, "Theorie-Praxis" makalesinin üçüncü bölümünde ortaya konur. Kant burada, daha önce dünya tarihi üzerine yazmış olduğu bir makalede geliştirdiği ve sonrasında *Zum ewigen Frieden*'da daha da detaylandıracak olduğu bir düşünceye başvurur. Buna göre, cumhuriyetçi anayasanın idealleri, kişisel çıkarın doğal dinamikleri aracılığıyla tarih içerisinde zorunlu olarak gerçekleşir. Salt egoist olan bireyler, aralarındaki çıkar çatışmalarını çözmenin ve herkes için azami düzeyde avantaj elde etmenin ideal yolunun cumhuriyetçi bir anayasa olduğunu fark edeceklerdir. Bu tür bir anayasa, bireylerin diğerlerinin müdahalesi olmadan kendi hedeflerinin peşinden koşabilecekleri azami özgürlük ortamını sağlar; neticede ortaya çıkan şey, herkesin çıkarına aynı derecede uyan ve aklın ilkeleriyle de uyumlu olan bir anayasadır. Dolayısıyla bizler doğa aracılığıyla, tamamen özgür ahlaki failler olduğumuz durumda hür bir biçimde yapmayı tercih edeceğimiz şeyleri gerçekleştirmek durumunda kalırız. Politik sorun (cumhuriyetçi bir anayasanın nasıl kurulacağı sorunu), Kant'ın *Zum ewigen Frieden*'da belirttiği gibi, "iblisler ülkesi"nde bile çözümü mümkün olan bir sorundur.[74] Kant bu konuya değinerek, muhafazakârlar tarafından sık sık dile getirilen, insanlar yalnızca kendi çıkarlarına göre hareket ettikleri için cumhuriyetçi ideallerin pratikte uygulanmasının imkânsız olduğu yönündeki itirazları yumuşatmayı umuyordu.

74. Kant, *Schriften*, VIII, 366.

Ne denli ödün vermez ve gerçekçi olduklarından bağımsız olarak, Kant'ın argümanları çözdüğü sorun sayısı kadar sorun üretir. İblisler ülkesi bir cumhuriyet kurmaya karar verdi diyelim, bu iblisler o cumhuriyet içinde kalmayı sürdürecekler midir? Sürekli olarak kişisel çıkarlarının peşinde koşmaya devam etmeleri hâlinde, cezalandırılmaktan paçayı kurtarabilecekleri her durumda yasaları çiğneyeceklerdir. Bizatihi Kant'm da teslim ettiği gibi, insanlar bir efendiye ihtiyaç duyan hayvanlardır, çünkü kendilerini sürekli olarak yasaların dışında tutmaya çalışırlar.[75] Kantçı cumhuriyet, son derece kırılgan bir politik düzene, fırsat bulduğu anda herkesin herkesten istifade etmeye çalıştığı, rekabetçi bir mahalle kavgasına dönüşür. Bu nedenle teori ile pratik arasındaki boşluk baki kalmayı sürdürür: Cumhuriyet aklının ilkeleri, kişisel çıkarla çatıştıkları her durumda ihlal edilecektir. Bu boşluğu kapatmanın tek yolu, anti-cumhuriyetçi birtakım önlemlere başvurmak, Hobbesçu bir Leviathan'ı yeniden sahneye davet etmektir.

2.5. DEVRİM HAKKI

Kant teoride Devrim'i savunuyor olmakla birlikte pratikte ona karşıydı. Radikallerin ideallerini ne denli beğense de, yöntemlerini onaylaması mümkün değildi. "Theorie-Praxis" makalesinde son derece sert bir tavırla, her tür devrimin, müesses hükümeti devirmeye yönelik her tür girişimin yanlış olduğunu öne sürüyordu. Ona göre, egemen güce herhangi bir şekilde başkaldırmak, "bir devlette işlenebilecek en kötü ve en yüksek cezayı gerektiren suç"tu.[76] Mutlak surette yasaklanmalıydı. Egemen başlangıçtaki sözleşmeyi ihlal etse veya keyfî ve zorbaca davransa bile, tebaanın ona başkaldırmaya hakkı yoktu. Başkaldırı, ihtiyatlı olmak bağlamında değil, ilkesel olarak yanlıştı. İnsanların, başlattıkları isyanın fazla kan dökülmeden başarıya ulaşacağını bildikleri, kurulacak yeni hükümetin yönetimi altında daha mutlu olacaklarından emin oldukları, var olan rejim altında zulümlerin en büyüğünü yaşadıkları durumda

75. Bkz. Kant, "Idee zu einer allgemeinen Weltgeschichte in weltbürgerlicher Absicht", *Schriften*, VIII, 23 ["Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi", Çev. Uluğ Nutku, *Tarih Felsefesi: Seçme Metinler*, haz. Doğan Özlem ve Güçlü Ateşoğlu, Doğubatı Yay., 2006].
76. Kant, *Schriften*, VIII, 299.

bile, isyan etmeye hakları yoktu. Koşulsuz buyruk, isyanın evrensel bir yasaya dönüştürülemeyecek olan maksimlerini mahkûm ediyordu. Durumu Burke'ün aleyhine çeviren Kant, isyana cevaz veren şeyin mutluluk ilkesi olduğunu iddia ediyordu, çünkü bu ilke insanların, kendi çıkarlarıyla çatıştığını düşündükleri her durumda, rejimi devirmelerine müsaade ediyordu.[77] Nitekim rasyonalizm, Devrim'in ideallerini onaylasa da, pratiğini lanetliyordu.

Rechtslehre'de Kant, devrime yönelik eleştirilerini, neredeyse eski ilahi hak öğretisini yeniden canlandırmaya varacak denli ileri götürüyordu.[78] İnsanların kendi adlarına düşünmeleri gerektiği iddiasına taban tabana zıt bir biçimde, tebaanın egemen gücün kökenleriyle ilgili herhangi bir spekülasyonda veya devletle ilgili olarak bizatihi egemen tarafından uygun görülenlerin haricinde herhangi bir yargıda bulunmaması gerektiğini öne sürüyordu. Kendisinden şüphe etmenin bile suç olduğu bu denli kutsal bir yasanın mutlak bir kaynaktan geldiği düşünülebilir. Böyle olduğu ölçüde ilahi hak öğretisi, saf aklın düzenleyici bir ilkesine dönüşür.

Kant'ın devrimi mutlak biçimde yasaklamış olması, görünüşe göre kendisi için birtakım zorluklar doğurmuştur. Bir tiranın emirleri en temel adalet ilkelerini ihlal ediyorsa, bizim bunlara uymak gibi bir ödevimiz olamaz, çünkü bu ödevimizi ihlal edecek bir ödev olacaktır. Fakat Kant'ın bu soruna bir çözüm üretmiş olduğunu da görmek gerekir. *Rechtslehre*'de, vicdanla alakalı bu tür sorunları çözmek için tasarlanmış olan pasif itaat öğretisini yeniden canlandırır.[79] Bu öğretiye göre, aktif ve pasif direniş arasında, bir yöneticiye başkaldırmakla basitçe ona itaatsizlik etmek arasında bir ayrım yapmamız gerekir. Eğer bir tiran bize ahlaki olmayan bir şey yapmamızı emrediyorsa, ona itaatsizlik etmek gibi bir ödevimiz vardır, ona başkaldırmak gibi hakkımız yoktur.

Fakat bu öğretinin sorunu tamamen çözüp çözmediği tartışmaya açıktır. Eğer adaletsiz olmaya kararlı bir tiranın bizi cezalandırmasına izin verirsek, adaletsizliği önleme ödevimizi ihlal etmiş oluruz. Adaletsizliği engellemek için elimizden geleni yapmak bizim yükümlülüğümüzken, tiranın bizi hapsetmesine izin vererek

77. *A.g.e.*, VIII, 302.
78. *A.g.e.*, VI, 318-9, 49. Kısım, Anmerkung A.
79. *A.g.e.*, VI, 322.

kendimizi aciz bir şekilde ona teslim etmiş oluruz. Oysaki Kant, şayet yanlış bir şey yapmak (isyan etmek) ile bir şeyin olmasına izin vermek (adaletin bir tiran tarafından ihlal edilmesi) arasında bir ayrım yapmış olsaydı, bu çelişkinin üstesinden gelebilirdi. Üstelik bu tür bir ayrım hiç şüphesiz onun sonuççu olmayan [*nonconsequentialist*] etik anlayışına da uzak olmazdı.

Fakat Kant'ın devrim yasağının bir bütün olarak onun ahlak felsefisiyle tutarlı olduğu gibi bir sonuca varmak için henüz erkendir. İlk olarak Kant'ın devrim hakkı karşısındaki argümanlarının detaylarını incelemeli ve bunların onun felsefesiyle mutabık birtakım varsayımlardan yararlanıp yararlanmadığına bakmamız gerekiyor.

Kant'ın metinlerini dikkatlice incelediğimizde,[80] onun devrim hakkına karşı iki ayrı argüman geliştirmiş olduğunu görürüz. Bunlardan her biri, devrim yapma hakkına sahip olduğumuz maksimini evrenselleştirmeye çalıştığımızda ortaya çıkan bir soruna işaret eder.

Karşılaştığımız ilk sorun anarşidir. Başkaldırı hakkına sahip olduğumuz maksimini evrenselleştirdiğimizde, tam anlamıyla bir anarşi ve hukuksuzluk durumuna izin vermiş oluruz. Bununla birlikte, Kant'ın bu tür bir maksimi, böyle bir sonuca yol açtığı için değil, kendi kendini çürüten veya çelişkili bir maksim olacağını düşündüğü için reddettiğini görmemiz gerekir. Başkaldırı hakkıyla ilgili evrenselleştirilmiş bir maksim, şöyle bir şekle bürünecektir: "Belirli şartlar altında (örneğin insanların zulme uğradığı veya yöneticinin yetkisini kötüye kullandığı bir durumda), herhangi bir yasa olmaması gerektiğini buyuran bir yasa olmalıdır." Ancak şüphesiz ki bu, kendi kendini çürüten bir maksimdir. Bu maksimin sorunu, ilkesel olarak hiçbir yasa veya anayasanın olmadığı bir duruma izin veriyor olmasıdır; oysaki yasalardan doğan tüm haklar ancak yasalar veya anayasa tarafından belirlenen bir çerçeve içerisinde var olabilir. Dolayısıyla başkaldırı hakkı kendi kendini imha etmiş olur.[81]

Bu argüman iki açıdan sorunludur. İlk olarak, doğa yasasını pozitif yasayla, hukuki olanı fiili olanla karıştırmaktadır. İsyancıların

80. Kant'ın devrim hakkına karşı argümanlarını içeren temel metinleri şunlardır: "Theorie und Praxis", *Schriften*, VIII, 297-303; *Zum ewigen Frieden*, *Schriften*, VIII, 382-3; *Rechtslehre*, *Schriften*, VI, 318-23, 49. Kısım, Anmerkung A.

81. Bu argüman için bkz. Kant, "Theorie-Praxis", *Schriften*, VIII, 301, 28.-30. satırlar; *Rechtslehre*, *Schriften*, VI, 320, 11.-13. satırlar.

ilkesi, pozitif veya fiili yasalara sahip olmayan bir devlete izin verse de, doğal veya hukuki yasaları olmayan bir devlete olanak tanımaz. Nitekim isyancılar da kendi haklarını doğa yasası üzerinden meşrulaştırırlar ki, bu yasa bir sivil anarşi durumunda bile bağlayıcıdır. Dolayısıyla Kant'ın argümanı, yalnızca Kant'ın doğa yasası diye bir şey olmadığını veya tüm hakların mevcut yasal çerçeve tarafından belirlendiğini varsaydığı bir durumda geçerli olabilirdi. İkinci olarak, anarşizm tebaa için olduğu kadar tiran için de geçerli bir sorundur. "Yasaların olmadığını söyleyen bir yasa olmalıdır" maksimini tirana da atfedebiliriz, çünkü tiranı tiran yapan özelliği, bütün yasaları yürürlükten kaldıran bir yönetici olması ve tebaasını tamamen kendi keyfî iradesine göre yönetmesidir.

Başkaldırı hakkını evrenselleştirmenin neden olacağı varsayılan bir diğer sorun da bölünmüş egemenliktir. Bu sorun şu şekilde ortaya çıkar. Eğer halkın devrim yapmaya hakkı varsa, o zaman egemeni yargılamaya ve zorlamaya da hakkı vardır. Fakat halk böyle bir hakka sahip olduğu durumda, egemenin de üzerinde en yüksek otoriteye dönüşür. Böylece en yüksek otoritenin üzerinde bir en yüksek otoriteye, yani egemenin üzerinde bir egemenliğe sahip olmuş olur ki, bu son derece absürd bir durumdur.[82]

Kant'ın argümanı, ancak ilave bir varsayım yaptığımız takdirde geçerli olabilir: İnsanlar kendi kendilerini yönetme haklarını egemene devrederler ve böylece egemen, yasanın nasıl yapılıp uygulanacağı üzerinde tam bir otoriteye sahip olmuş olur.[83] İnsanların devletle alakalı birçok teknik meseleyle ilgilenecek zamanları, merakları ve enerjileri olmadığı göz önüne alındığında, bu varsayım son derece mantıklıdır. Bu ilave varsayımda bulunduğumuzda, devrim hakkı talep eden halkın iradesine bir çelişki atfetmemiz mümkündür, zira bu durumda iki tutarsız maksime sahip olacaklardır: "Egemenin yasaların nasıl yapılacağı ve uygulanacağı üzerinde tam bir otoriteye sahip olmasını istiyorum" ve "Egemenin yasaları benim uygun gördüğüm şekilde yapıp uygulamadığı durumda, onu yargılama ve zorlama hakkına sahip olmak istiyorum." Başka bir

82. Kant'ın bölünmüş egemenliği işlediği çalışmaları şunlardır: "Theorie und Praxis", *Schriften*, VIII, 300, 1.-7. satırlar; *Zum ewigen Frieden*, *Schriften*, VIII, 382, 15.-30. satırlar; *Rechtslehre*, *Schriften*, VI, 320, 21.-34. satırlar.

83. Bkz. Kant, *Schriften*, VIII, 300, 1.-7. satırlar.

deyişle insanlar, egemenin yasaların nasıl yapılacağı ve uygulanacağı üzerinde tam bir otoriteye sahip olmasını aynı anda hem istiyor hem istemiyorlardır.

Fakat bu varsayım da yine iki açıdan sorunludur. İlk olarak, ortada herhangi bir çelişki yoktur, çünkü biri fiili, biri hukuki olmak üzere iki farklı egemenlik algısı söz konusudur. Eğer egemen iktidarını kötüye kullanırsa, artık hukuki egemen olmaktan çıkar. Bu durumda halk, fiili egemenin üzerinde hukuki egemenliğe sahip olur. İkincisi, halkın kendi kendini yönetme hakkını egemene devretmesi mantıklı bir varsayım olsa da, tam olarak neyi devrettikleri meselesini netleştirmek önemlidir. Feragat ettikleri şey, yasa yapma veya uygulama, yasanın nasıl uygulanacağı veya hangi yöntemlerle hayata geçirileceği hakkında yargıya varma haklarıdır. Fakat bununla birlikte, hangi yasaların adil olduğuna karar verme haklarından feragat ediyor değildirler. Bu haktan feragat etmeleri, ahlaki failler olarak sahip oldukları otonomiyi kaybetmeleri anlamına gelir. Dolayısıyla, halkın egemenin eylemlerinin adil veya hukuki olup olmadığını yargılama hakkı bakidir ki, bu husus çok önemlidir. Egemenin adalet ilkelerini nasıl yapıp uygulayacağını belirleyemeseler de, egemenin bu ilkelere uygun hareket edip etmediğini yargılayabilirler ki, bir devrim hakkı için gereken şey tam da budur. Devrimler çoğu kez yasaların nasıl uygulanacağıyla değil, adil olup olmadıklarıyla alakalı meselelerden doğar.

Kant'm argümanı üzerinde yaptığımız bu kısa tahlil neticesinde, devrim hakkını reddediyor oluşunun bir bütün olarak politika felsefesiyle tamamen çelişkili birtakım varsayımlar barındırdığını görebiliriz. Bu argümanların geçerli olmasının tek koşulu, Kant'm el üstünde tuttuğu öğretilerinden ikisini terk etmesidir: Ahlaki otonomiye olan inancı ve ahlak ilkelerinin politikada da bağlayıcı olduğu yönündeki kanaati. Başka bir deyişle, bu argümanlar ancak Kant'ın Hobbes gibi, hakkı egemenin buyruğuyla ilişkilendiren esaslı bir hukuki pozitivist olduğu durumda geçerli olabilirdi. Oysaki Kant, Hobbes'un ilkelerini son derece açık bir biçimde inkâr ediyordu.[84]

Kant'ın sistemindeki bu çelişkiyi açıklamaya dair muhtelif girişimlerden hiçbiri başarılı olamamıştır. Ortaya konan açıklama-

84. *A.g.e.*, VIII, 303.

lardan biri de Kant'ın bu argümanı gizliden gizliye Fransa'daki Restorasyon tehdidine karşı geliştirmiş olduğudur.[85] Ancak bu açıklama çok önemli bir soruyu cevapsız bırakır: "Şayet Kant yalnızca Fransa'daki karşı-devrimi yasaklamak arzusunda idiyse, o zaman neden *bütün* devrimlere karşı çıkmıştır? Dahası şu da var ki, Kant devrim hakkını 1760'lar ve 1770'lerde de reddediyordu.

Diğer bir açıklama da Kant'ın Devrim karşısındaki heyecanının, kendi teleolojik tarih kavrayışına dayandığı yönündedir.[86] Bu yaklaşıma göre Kant, bireysel faillerin ahlaki ilkesi olarak devrimi reddetse de, Takdir-i İlahi'nin daha adil bir toplum yaratma mekanizması olarak onu değerli addetmiştir. Kant'ın nasıl olup da devrimin pratiğini övüp ilkesini yerebildiğini anlamak için yapmamız gereken tek şey, tarih felsefesinde sık sık yaptığı bir ayrıma başvurmaktır: Bireysel faillerin niyetleri ile tarihin bütünü açısından bu öznelerin eylemlerinin genel sonuçları arasındaki ayrım. Bireylerin eylemleri ahlaki olarak menfur olsa da, eylemlerinin genel neticesi ahlaki açıdan iyi olabilir.

Bu yorum için söylenmesi gereken bir şey var. Kant, devrimin, Takdir-i İlahi'nin onun aracılığıyla adil bir toplum yarattığı bir mekanizma olduğuna inanıyordu ve toplumsal ilerlemeye dair umudunun temelinde bireyler değil, Takdir-i İlahi vardı. Fakat şu çelişki hâlâ bakidir: Tam da bu genel ilkeler sebebiyle Kant'ın, devrimi *salt tarihsel değil ahlaki* açıdan da onaylaması gerekirdi. İnsan haklarına olan adanmışlığı nedeniyle, bu hakları korumanın tek yöntemi olduğu durumda devrimi onaylıyor olmalıydı.

Kant'ın düşüncesindeki bu çelişkiyi nasıl açıklamalıyız? Onu bu denli radikal bir biçimde birbiriyle çelişen öğretileri benimsemeye iten şey neydi? Sonraki iki bölümde bu soruları cevaplamaya çalışacağım.

85. Bkz. D. Henrich, "Über den Sinn vernünftigen Handelns im Staat", *Kant, Gentz, Rehberg: Über Theorie und Praxis* (Frankfurt, 1968), s. 32.

86. L.W. Beck, "Kant and the Right of Revolution", *Journal of the History of Ideas* 33 (1971), 417-22. Beck'in pozisyonu Sidney Axinn tarafından da desteklenmektedir; bkz. "Kant, Authority, and the French Revolution", *Journal of the History of Ideas* 32 (1971), 423-32.

2.6. KANT VE PRUSYA POLİTİKASI

Kant'ın 1780'lerin sonunda kaleme aldığı *Reflexionen*'in kimi yerlerinde, devrim hakkını nihayet tanımasıyla birlikte kendi politika felsefesindeki çelişkileri çözmeye başladığını hâlihazırda gördük.[87] Halkın yöneticisine karşı ayaklanmaya hakkı olduğunu, yöneticinin toplum sözleşmesini ihlal etmesi durumunda ve halkın kendi eylemlerini anayasadaki kimi maddeler aracılığıyla meşrulaştırabilmesi koşuluyla kabul ediyordu. Kant'ın bu hakkı tanıması ilginç birtakım soruları da beraberinde getirir: Şayet Kant devrim hakkını 1780'lerin sonunda tanıdıysa, sonrasında neden 1790'larda bu hakkı reddetti? Ne oldu da devrim hakkını tanıdıktan bu kadar kısa bir süre sonra, böyle bir hakkın olmadığını savunan başlangıçtaki tavrına geri döndü?

Bu sorulara cevap vermek için, 1790'ların başında Kant felsefesinin içinde bulunduğu tarihsel bağlamı göz önüne almak zorundayız. Özellikle de Kant'ın başkaldırı hakkını reddeden argümanlarına geri döndüğü 1793 yılına ait "Theorie-Praxis" makalesinin yayımlanmasından önceki bağlamı incelememiz gerekiyor. O dönemki Prusya hükümetinin politikaları, Berlin'de Devrim ile ilgili dönen tartışmalar ve Kant'ın Almanya'daki genel şöhretiyle alakalı bazı şeyleri biliyor olmalıyız.

Prusya hükümetinin 1790'larm başında uyguladığı politikalar açısından en belirleyici olan şey, gerici J.C. Wöllner'in bakanlık koltuğunda oturuyor olmasıydı.[88] Wöllner 3 Temmuz 1788 tarihinde liberal Zedlitz'in yerine devlet bakanı ve din işleri başkanı olarak atandı. Bu, herkesin korktuğu gibi, Prusya'daki -II. Friedrich döneminin alamet-i farikası olan- basın özgürlüğünün sonu anlamına geliyordu. Wöllner'in en büyük arzusu, II. Friedrich döneminde ayyuka çıkan dinsizliğin neden olduğu çöküşten Prusya'yı kurtarmaktı. Wöllner ülkede ahlakın ve huzurun hâkim olabilmesi için dinin gerekli olduğuna inanıyordu.[89] Ona göre din açısından en büyük tehlike *Aufklärung*'un rasyonalizmiydi. Bakanlık görevine

87. Bkz. 2.2. Kısım.

88. Wöllner ve politikalarıyla ilgili en iyi açıklama Epstein'ınkidir, *Genesis*, s. 142-53, 341-93.

89. Wöllner kendi pozisyonunun ana hatlarını *Abhandlung über die Religion*'da ortaya koyar (Berlin, 1785).

getirildiğinde "aydınlanmaya karşı verilecek savaşın başkumandanı" olacağı için sevinçten içi içine sığmıyordu.[90] *Aufklärung*'a karşı kullanacağı iki silahı vardı: Rahiplik atamaları üzerindeki denetimi artırmak ve daha fazla sansür uygulamak. Bakan olarak göreve başlamasından yalnızca bir hafta sonra, 9 Temmuz 1788'de Wöllner, din ve sansürle alakalı bir dizi ferman yayımladı. Bu fermanlarda, dindarlıklarından tam anlamıyla emin olmak adına rahip adaylarının daha yakın bir soruşturmaya tabi tutulması ve "dinin, devletin veya ahlaki ve sivil düzenin genel ilkeleri"ne mugayir bütün kitapların sansürlenmesi emrediliyordu.[91]

Wöllner'in politikaları güçlü bir direnişle karşılaştı, fakat bizzat II. Friedrich Wilhelm'in ısrarıyla büyük bir kararlılıkla uygulamaya konuldu. Sansür kampanyasının pratikte birtakım sonuçlar doğurması, ancak hükümetin Fransız Devrimi'nin Prusya'daki yansımaları hususunda ciddi anlamda endişelenmeye başlamasıyla birlikte gerçekleşti. Kamusal düzenin ciddi bir tehdit altında olduğunu düşünen kral, 1791 yılının Ekim ayında bakanlarına sansürün sıkı bir biçimde uygulanması yönünde talimatlar verdi.[92] 4 Şubat 1792'de, politikayla alakalı bütün kitapların en ağır sansüre tabi tutulmasını emreden bir *Kabinettsordre* [kabine kararı] yayımlandı.[93] Friedrich Wilhelm'e göre isyan belasına karşı ne pahasına olursa olsun –ki bu yayıncılık sektörünün sonu anlamına da gelebilirdi– savaşılmalıydı. Korkularını tetikleyen şey muhtemelen Berlin'de dolaşımda olan devrimci yeraltı literatürüydü.[94]

1790'ların başında Berlin'de devrim tartışmaları muhafazakârların tahakkümü altındaydı. Wöllner'in bakanlığının muhalefeti ortadan

90. Aktaran Epstein, *Genesis*, s. 361.

91. "Zensuredikt", Aralık 1788, II. Fıkra. Bu ferman, *Novum Corpus Constitutionem Prussico Brandenburgensium*'da yeniden yayımlandı (Berlin, 1971), VIII, 2339-50.

92. Bkz. "Königliche Kabinettsordre an den Grosskanzler", 1 Eylül 1791, Friedrich Kapp (Der.), "Aktenstücke zur Geschichte der preussischen Censur und Pressverhältnisse unter dem Minister Wöllner", *Archiv für Geschichte der Deutschen Buchhandels* 4 (1879), 148-9.

93. Bkz. "König an das Kammergericht", 1 Şubat 1792 ve "König an den Cabinetsminister Grafen von Finckenstein", 4 Şubat 1792, Kapp, "Aktenstücke", s. 150-1, 153-4.

94. Bu yeraltı literatürüne etkileyici bir bakış için bkz. Helmut G. Haasis, *Gebt der Freiheit Flügel: Die Zeit der deutschen Jakobiner, 1789-1805* (Hamburg, 1988), I, 258-63. Bu literatürün yaygınlığı, Friedrich Wilhelm'in korkularının yersiz olmadığını ortaya koymaktadır.

kaldırmak konusunda ne denli kararlı olduğu göz önüne alındığında, bu pek de şaşırtıcı bir durum değildir. 1793 yılının başlarında yayımlanan bir dizi mühim muhafazakâr çalışma –Rehberg'in *Untersuchungen über die französische Revolution*'u [*Fransız Devrimi Üzerine Araştırmalar*], Gentz'in kendi eleştirel makaleleri ile Burke'ün *Fransa'daki Devrim Üzerine Düşünceler*'inin çevirisi– kamuoyu üzerinde büyük bir etki yarattı.[95] Eleştirilerinin temel dayanağı, devrimci ideolojinin aşırı rasyonalizmin bir ürünü, devletin anayasasını salt a priori muhakemeyle belirleme girişimi olduğu yönündeydi. Burke, Rehberg ve Gentz'e göre radikaller, Fransa'nın geleneklerini ve kurumlarını ortadan kaldırıp yerine insan haklarına dayanan bir anayasa getirmek konusunda, aklın kendilerine yalnızca izin vermekle kalmayıp, onları buna mecbur ettiğine inanıyorlardı. Bu muhafazakâr eleştirmenler, *Aufklärung*'un aklına olan inancı yargılayıp onu isyan ve anarşiye neden olmaktan suçlu buldular. Rasyonalizm artık giyotinin akıttığı kanla lekelenmişti.

Bu argüman, kulağı kirişte bu tür şeyler duymayı bekleyen Wöllner'e tatlı bir melodi gibi gelmiş olmalıdır. Bu, *Aufklärung*'un rasyonalizminin yalnızca ateizm ve ahlaksızlığa yol açmakla kalmayıp aynı zamanda anarşiye ve isyana neden olduğu anlamına geliyordu. Bu durumda yapılması gereken şey, sansürün daha da sıkılaştırılmasıydı. Wöllner de zaten böyle bir hamle için fırsat kolluyordu. Savunduğu politikaları her zaman için üniversiteler ve kabinedeki muhaliflerin gözünde meşrulaştırmak zorundaydı, fakat bir yandan da yeni fermanların en ödünsüz şekilde uygulanması konusunda doğrudan Majestelerinin emri altındaydı.

Kant açısından tüm bu gidişat son derece endişe verici olmalıdır, zira muhafazakâr argüman, bizatihi kendisinin etik rasyonalizmini töhmet altında bırakıyordu. Neticede ortaya, Kant'ın ahlak felsefesinin Jakobenlerin davasını desteklediği gibi bir sonuç çıkıyordu. Nitekim Berlin'de Kant'ın Devrim'den yana olduğu yönünde bazı söylentiler dolaşıyordu.[96] Dahası Kant'ın felsefesinin kralın varlığının meşrulaştırılamaz olduğunu savunduğu ve dolayısıyla halkın onun emirlerine uymak zorunda olmadığını iddia ettiği yönünde

95. J.G. Kiesewetter, bu eserlerin yarattığı etkiyle ilgili olarak Kant'ı 15 Haziran 1793 tarihli bir mektupla bilgilendirmişti; bkz. Kant, *Schriften*, XI, 422.
96. Bkz. J.E. Biester'den Kant'a, 5 Ekim 1793, Kant, *Schriften*, XI, 440.

birtakım utanç verici suçlamalar söz konusuydu.[97] Tüm bu iddia, söylenti ve anıştırmalar, mevcut ortamda Kant'ın felsefesinin politik anlamda tehlikeli olduğu anlamına geliyordu. Önlemleri daha da sıkılaştırmak konusunda Wöllner'in eline tam da ihtiyaç duyduğu fırsat geçmiş oluyordu.

Kant'ın bu muhafazakâr argümanların ima ettiği şeylerden rahatsız olduğuna dair sağlam kanıtlar mevcuttur. "Theorie-Praxis" makalesi için yaptığı ön çalışmada [*Vorarbetien*] Kant, "metafiziğin yeni ve daha önce duyulmamış bir suçu da devlete karşı yapılan devrimlere neden olmasıdır" diye yazar.[98] Burada geçen "suç", belli ki, kitapları yakın bir tarihte yayımlanmış olan Burke ve Rehberg'e bir göndermedir. Makalesinin ilk taslaklarından anlaşıldığı kadarıyla Kant, Burke'ün ve Rehberg'in eleştirilerine ve bilhassa isyanı desteklediği yönündeki iddialara karşı kendi etik rasyonalizmini savunmak istemiştir.

Hükümetin Kant'ı izlemekte olduğuna ve onun görüşlerini Prusya'daki felsefenin temsilcisi olarak değerlendireceğine dair yine fazlasıyla kanıt mevcuttur. 1790'larm başında Kant, Prusya'nın ve esasında tüm Almanya'nın en ünlü filozofu konumundaydı. Söylediği her şey dinlenecek ve şüphesiz ki bir etki yaratacaktı. Diğer filozoflar, büyük bir heyecanla onun ahlak sisteminin, yani *Metaphysik der Sitten*'inin yayımlanmasını bekliyor, Kant'ın Devrim karşısında nasıl bir tavır takındığını görmek için sabırsızlanıyorlardı.[99] Wöllner de bu konuyla oldukça yakından ilgileniyordu ve Kant gibi *par excellence* bir *Aufklärer*'in Devrim'i desteklemesi hâlinde bundan son derece olumsuz sonuçlar çıkaracağı kesindi. Henüz 1789 yılında hükümet Kant'ın görüşlerini yakından takip ediyordu, çünkü bunların din karşısında bir tehdit oluşturduğu düşünülüyordu. Öğrencisi J.G. Kiesewetter'in verdiği dersler, Wöllner'in ajanları tarafından dikkatle izleniyordu. 1791 yılının Haziran ayında Kiesewetter, Wöllner'in bakanlığının eserlerinin yayımlamasına

97. Meşhur "Dr. Bahrdt"a ait bu suçlamalar için bkz. *Briefe eines Staatsministers über Aufklärung* (Strasburg, 1789), s. 41. Kant, Bahrdt'ın kitabıyla ilgili malumat sahibiydi. Bkz. J.G. Kiesewetter'den Kant'a, 15 Aralık 1789, Kant, *Schriften*, XI, 111.

98. Bkz. Kant, *Schriften*, XXIII, 127.

99. Örneğin bkz. J.G. Kiesewetter'den Kant'a, 15 Haziran 1793; G.W. Bartoldy'den Kant'a, 18 Eylül 1793; J.G. Fichte'den Kant'a, 20 Eylül 1793; tamamı Kant, *Schriften*, XI, 422, 434, 435.

engel olacak birtakım adımlar atmakta olduğu konusunda kendisini bilgilendirmek üzere Kant'a bir mektup yazdı.[100] Kiesewetter, mistik işaretlere düşkünlüğüyle bilinen kralın, rüyasında yeniden İsa'yı gördüğünü, dolayısıyla yeni birtakım emirlerin yürürlüğe konmasının ihtimal dahilinde olduğunu yazıyordu. Kant paniğe kapılmıştı, öyle ki felsefesine yöneltilen teknik birtakım itirazlara cevap vermeyi bile reddediyordu; vereceği cevabın hükümet tarafından kendisini susturmak için bir bahane olarak kullanılabileceğini düşünüyordu.[101] 1792 yılının Haziran ayında hükümet nihayet hamlesini yaptı ve Kant'ın "Von dem Kampf des guten Prinzips mit dem Bösen über die Herrschaft des Menschen" ["İyi İlkesi ile Kötü İlkesinin İnsanın Egemenliği Üzerindeki Mücadelesine Dair"] isimli makalesinin *Berlinische Monatsschrift*'te yayımlanmasını yasakladı.[102] Kant'ın yayımcısı J.E. Biester'in kararın geri çekilmesi için attığı adımlar sonuçsuz kaldı, zira Biester'in itirazı bakanlardan oluşan komitenin önüne, kralın sansürle ilgili alınmış kararların en sıkı şekilde uygulanması yönünde yayımladığı emirden sonra getirilmişti.[103]

Prusya'daki şöhreti, hükümetin onun tutumunu yakından izliyor oluşu ve Wöllner yönetiminin politikaları düşünüldüğünde, Kant muazzam bir baskı altındaydı. Alenen Devrim'den yana olduğunu açıklaması, hükümetin sansür politikalarını haklı çıkarmaktan başka bir işe yaramayacaktı. Üstelik hükümetin basını daha büyük bir baskı altına almak için haklı bir gerekçesi daha ortaya çıkmış olacaktı. Fakat Kant şüphesiz ki basın özgürlüğünü daha da kısıtlayacak bir adım atmaktan kaçınıyordu, zira böyle bir durum salt kendi yazılarını değil, diğer *Aufklärer* dostlarının eserlerini de etkileyecekti. Bu, Prusya'da hâlihazırda zayıf bir konumda olan *Aufklärung* için öldürücü bir darbe olurdu. Daha da kötüsü Kant, basın üzerindeki bu kısıtlamaların Prusya'nın gelecekteki reform ihtimallerini de tamamen ortadan kaldıracağından korkuyordu.

100. Kant, *Schriften*, XI, 253.

101. Bkz. Kant'tan C.G. Selle'ye, 24 Şubat 1792, *Schriften*, XI, 314.

102. Bu olayla ilgili olarak bkz. Wilhelm Dilthey, "Der Streit Kants mit der Censur über das Recht freier Religionsforschung", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 3 (1890), 418-50, özellikle s. 420-6.

103. Bu olayı çevreleyen koşullar için bkz. *A.g.e.*, s. 424-6 ve Emil Fromm, *Immanuel Kant und die preussische Censur* (Hamburg, 1894), s. 34-7.

Bu tür bir ihtimalin basın özgürlüğüne, entelektüellerin kamusal meseleleri tartışma ve hükümete önerilerde bulunma hakkına sahip olmasına bağlı olduğunu her zaman için vurgulamıştı. Eğer filozoflar kral olamıyorsa, o zaman en azından krallar filozofları dinlemeliydi. Fakat filozofların bunu yapabilmesinin tek koşulu, elbette ki basın özgürlüğüydü.

Nitekim Kant, 1790'ların başında derin bir krizle karşı karşıyaydı. Felsefesi halkın gözü önünde yargılanıyordu. Burke, Rehberg ve Gentz'in etik rasyonalizme yönelttikleri eleştirilere cevaben, Devrim ile ilgili bir şeyler söylemesi gerekiyordu. Fakat Devrim'den yana bir tavır aldığı durumda, bu kez Wöllner'in politikalarını meşrulaştırmış ve gericilik ateşine daha fazla odun taşımış olacaktı. Devrim'e karşı bir tavır açıklasa, bu da kendi ilkelerini çiğnemesi anlamına gelecekti. Dolayısıyla Kant'ın bir şekilde Devrim'e sadık kalırken, öte yandan Wöllner'in bakanlığının baskıcı yöntemlere daha fazla başvurmasına davetiye çıkarmayacak bir yol bulması gerekiyordu. Bu ikilemden çıkış yolu, Devrim'in yöntemlerini değil, ideallerini onaylamak, devrim hakkını değil, insan haklarını savunmaktı. Şayet Kant muhafazakâr kanattan gelen eleştirilere bir cevap verecekse, bunu etik rasyonalizmin devrim hakkını desteklemediğini, bilakis reddettiğini göstererek yapmalıydı. Sadece böyle bir cevap, Wöllner'in *Aufklärung*'un Devrim'in yanında olmadığını görmesini ve böylece gericilik için öne sürülen mazeretin ortadan kalkmasını sağlayabilirdi. Elbette bu stratejinin bedeli, Kant'ın devrimin caiz olduğuna dair 1780'lerin sonunda geliştirmiş olduğu eski tezlerini terk etmesi olacaktı. Ve Kant bu bedeli ödemeye hazırdı, zira işin ucunda Wöllner'in Prusya'sındaki son düşünce özgürlüğü kırıntılarının da yitip gitmesi gibi bir ihtimal vardı.

Kant'ın başkaldırı hakkını reddetmesine dair yaptığım izahat, Kant'ın düşünce özgürlüğünün tehdit altında olduğuna inandığı bir durumda, görüşlerini yeniden formüle etmeye ve kamusal tartışmaların içine girmeye gönüllü olacağı varsayımına dayanıyor. Geçmişte buna benzer bir olay daha yaşandığını düşündüğümüzde, bu esasında oldukça mantıklı bir varsayımdır. Kant 1786 yılında, II. Friedrich'in ölümünden hemen önce, panteizm tartışmaları içerisinde yer almıştı; çünkü II. Friedrich Wilhelm'in müstakbel hükümetinin, Jacobi'nin felsefe eleştirilerini, basın özgürlüğünü

sınırlandırmak için bir mazeret olarak kullanacağından endişeleniyordu. Jacobi her tür felsefenin Spinozacılık ile sonuçlandığını iddia ediyordu ve bu ona ve çağdaşlarına göre ateizm ve kadercilik ile eşdeğerdi. Bu tür bir argüman, Wöllner'in *Aufklärung*'a karşı önyargılarım haklı çıkarıyor ve ona gelecekte basma daha fazla sansür uygulayabilmesi için bir mazeret sunuyordu. Panteizm tartışması bağlamında yazdığı, "Was heisst: Sich im Denken orientieren?" ["Kişinin Düşüncede Kendini Yönlendirmesi Ne Demektir?"] isimli kısa makalesinde Kant, Jacobi'nin öğrencilerini, yaptıkları akıl eleştirisinin tam da kendi felsefelerini mümkün kılan düşünce özgürlüğünü baltaladığı konusunda uyarıyordu.[104] Onlardan, felsefelerinin "devletin tüm engellemeleri arasında bize kalan son hazine" olan basın özgürlüğünü tehlikeye atmaması için iki kez düşünmelerini istiyordu. II. Friedrich'in yaklaşan ölümü ve gericiliğiyle nam salmış II. Friedrich Wilhelm'in muhtemelen onun ardından tahta çıkacağı göz önüne alındığında bu, felsefi olduğu kadar politik bir uyarıydı. Bununla birlikte Biester kendisini Jacobi'nin eleştirilerine karşı devlet tarafından verilmesi muhtemel tepki konusunda uyarıncaya dek, Kant'ın panteizm tartışmaları içerisinde yer almak gibi bir düşüncesi veya isteği olmamıştı.[105] Doğrusu kendi pozisyonundan emin değildi ve Jacobi'yi mi, yoksa Mendelssohn'u mu desteklemesi gerektiğini dahi bilmiyordu.[106] Kant'ın 1793 yılında dönen politik tartışmalara katılmaya karar vermesi, 1786'daki panteizm tartışmalarına dahil olma kararını andırır. Burke, Rehberg ve Gentz'in muhafazakâr argümanları basın özgürlüğünü kısıtlama konusunda hükümetin eline daha fazla koz verecek bir etki yaratmadan önce, Kant'ın tartışmaya katılmak gibi bir niyeti yoktu.[107] Fakat tıpkı 1786 yılında olduğu gibi, en çok değer verdiği politik ideal olan düşünce özgürlüğünü savunmak için, tartışmalara katılmak zorunda kaldı.

104. Bkz. Kant, *Schriften*, VIII, 144-7 ["Kişinin Düşünerek Yönünü Tayin Etmesi Ne Anlama Gelir?", Çev. ve yay. haz. Ahmet Aydoğan, *Düşüncenin Çağrısı*, Say Yay., 2008].

105. Bkz. J.E. Biester'den Kant'a, 11 Haziran 1786, Kant, *Schriften*, X, 429-34.

106. Kant'ın kararsızlığı, geçmişte Jacobi'ye duyduğu sempatiden belli olmaktadır. Bkz. J.G. Hamann'dan F.H. Jacobi'ye, 28 Eylül ve 28 Ekim 1786, J.G. Hamann, *Briefwechsel*, der. W. Ziesemer ve A. Henkel (Wiesbaden, 1955-1957), VI, 71, 107.

107. Bkz. Kant'tan P.J. Spener'e, 22 Mart 1793, Kant, *Schriften*, XI, 402-3.

Kant'ın 1790'larda başkaldırı hakkını reddetmesine dair yaptığım tarihsel açıklama, büsbütün yeni bir yaklaşım değil. Kant'ın pozisyonunun Prusya'daki politik duruma, özellikle de Wöllner'in sansürcülüğüne karşı bir tepki olduğu sık sık iddia edildi. Fakat bu iddia hiçbir zaman derinlemesine incelenmedi, çünkü bunun Kant açısından bir tutarlılık zafiyeti, bariz bir ikiyüzlülük ve kendi felsefesine bir ihanet iması taşıdığı düşünüldü. Öyle ki, Kant sanki dalkavuk bir Prusya tebaasıydı[108] ya da söylediği her şey yalnızca "sansüre [verilmiş] bir sus payı"ydı.[109] Fakat elimizde tüm bu ithamları haksız çıkarmaya yetecek kadar sebep var. Kant'ın otoritenin karşısında korkusuz ve lafını esirgemez bir tavır takınabildiğini görmüştük, dolayısıyla tutarlılığını sorgulamak için ortada herhangi bir neden yok. Kant 1770'ler ve 1780'ler boyunca devrim hakkını reddetti, dolayısıyla argümanlarının yalnızca sansürcüleri memnun etmek veya onları yatıştırmak için olduğu iddia edilemez. Kant 1780'lerin sonundaki bakış açısını gerçekten de terk etmişti, ancak bu onun ikiyüzlü bir tavır sergilediği anlamına gelmiyordu, çünkü muhtemelen o zamanki bakış açısı geçiciydi ve benimsemiş olduğu pozisyonu 1770'lerden beri sürekli olarak gözden geçirmekteydi. Bununla birlikte, Kant'a yöneltilen bu ithamları reddetsek bile, onun tutarsızlığına dair tarihsel ve bağlamsal bir açıklamayı reddetmek zorunda değiliz. Nitekim bu tutarsızlığı felsefi açıdan çözemediğimiz için, Kant'ın devrim hakkını reddedişini mevcut politik duruma bir tepki olarak görmeye devam etmeye mecburuz. Wöllner'in sansürcülüğü, Kant'ın başkaldırı hakkına dair benimsemiş olduğu orijinal pozisyonuna geri dönmesi ve 1780'lerin sonundaki geçici bakış açısını terk etmesi için güçlü bir saikti; ancak bunun nedeni Kant'ın kendi güvenliğinden endişe etmesi değil, basının daha fazla baskı altına alınmasının Prusya'daki *Aufklärung* açısından doğuracağı politik sonuçlardan korkuyor olmasıydı. Kısacası Kant, felsefi tutarlılığından, daha büyük bir politik ideal ve "devletin tüm engellemeleri arasında bize kalan son hazine" olarak gördüğü basın özgürlüğü uğruna feragat etti. Kant'ın felsefesinde politikanın oynadığı öncelikli rol göz önüne alındığında, böylesi bir feragat bizi şaşırtmamalı.

108. Epstein, *Genesis*, s. 366.
109. Beck, "Kant and the Right of Revolution", s. 411.

2.7. KANT'IN MUHAFAZAKÂRLIĞI

Heinrich Heine, *Geschichte der Philosophie und Religion in Deutschland* [*Almanya'da Din ve Felsefenin Tarihi Üzerine*] isimli kitabında,[110] Kant'ın ikinci *Kritik*'ini, yani *Kritik der praktischen Vernunft*'u yazma nedenlerini işleyen meşhur bir hikâye anlatır. Heine'nin muhayyilesinde, Kant'ın birinci *Kritik*'te Tanrı'nın varlığının geleneksel kanıtlarını hedef alan eleştirileri güya hizmetkârı Lampe'yi çok üzmüştür; Lampe eski inancının kendisinden koparılıp alındığından yakınmaktadır. Kant, gözü yaşlı Lampe'yi teselli etmek için ikinci *Kritik*'i yazmaya ve Lampe'nin Tanrı inancını bu kez pratik akla dayandırarak yeniden tesis etmeye karar verir.

Heine'nin hikâyesi, Kant'ı yanlış anladığı gerekçesiyle sık sık eleştirilmiştir,[111] zira Kant'ın pratik kaygılarının teorik kaygılarından daha az önemli olduğu gibi bir izlenim yaratır. Eleştirel felsefenin gelişiminde ahlak ilkeleri ve politikanın oynadığı öncelikli rol düşünüldüğünde, bu eleştiri pek de yersiz değildir. Buna rağmen, Heine'nin hikâyesi mühim bir gerçekliği de içinde barındırır. Kant'ın akıl eleştirisinin ardındaki radikal içgörülere ihanet ettiği ve statükoyla uzlaştığı iddialarında haklıdır.

Kant ilkesel olarak radikal olmakla birlikte, pratikte muhafazakârdı. Ahlaki ve politik ideallerinin yüzü 1790'lara dönük olsa da, toplumsal ve politik değişimle ilgili görüşleri ilhamını geçmişten, 1770'lerden alıyordu. Kant Devrim'den sonra bile, toplumsal değişimin meşru kanallarım aydınlanmış despotizm devrinin dar bakış açısıyla değerlendirmeye devam etti. Yalnızca başkaldırıya değil, sivil itaatsizliğin her türüne karşıydı. Ona göre asker, öğretmen, papaz veya devlet memuru, bu durum vicdanlarını ne denli rahatsız ediyor olsa da, bulundukları mevkide kalmalıdır, zira bu onların ödevidir.[112] Toplumsal ve politik değişimin tek meşru biçimi reform, hatta yukarıdan bir reformdur. Eğer egemen tebaasının haklarını ihlal ediyorsa, halkın ona karşı başvurabileceği

110. Bkz. Heinrich Heine, *Sämtliche Werke*, der. Fritz Strich (Münih, 1925), V, 233 [*Almanya'da Din ve Felsefenin Tarihi Üzerine*, Çev. Semih Uçar, ed. Güçlü Ateşoğlu, Ayrıntı Yay., 2017].

111. Örneğin bkz. Richard L. Velkley, *Freedom and the End of Reason: On the Moral Foundation of Kant's Critical Philosophy* (Chicago, 1989), s. 4-6.

112. Bkz. Kant, "Was ist Aufklärung?", *Schriften*, VIII, 36-42 [" 'Aydınlanma Nedir?' Sorusuna Yanıt", Çev. Nejat Bozkurt, *Seçilmiş Yazılar*, Remzi Kitabevi, 1984].

tek bir yöntem vardır: Hoşnutsuzluklarını basında ifade etmek. Kant'ın kısa ve öz bir biçimde "kalemin özgürlüğü" olarak belirttiği bu durum, "halkın sahip olduğu hakların tek teminatıdır."[113] Fakat yine de halkın hoşnutsuzluklarına kulak asıp asmamak veya basın özgürlüğüne izin verip vermemek egemene kalmıştır. Bu denli dar bir politik değişim kavrayışı, en iyi ihtimalle yalnızca basın özgürlüğüne izin vermiş ve monarkın mutlak egemenliğini sorgulamaya asla cesaret etmemiş bir aydınlanmış despotizm çağından kalmadır.

Kant'ın modası geçmiş ve sınırlı politik değişim kavrayışını, devrim sonrası dönemin çok daha liberal olan reformist öğretisinden ayırmak gerekir. Aydınlanmanın veya ahlaki eğitimin anayasal değişimin önkoşulu olduğunu savunan bu öğreti, Kant için fazla idealist ve tehlikeliydi. Özgürlük, eşitlik ve kardeşlik ilkeleri doğrultusunda eğitilecek bir halk, aşağıdan reform için itici bir güç olabilirdi. Nitekim *Zum ewigen Frieden*'da Kant bu tür bir programın, işi tersinden yapmak anlamına geleceğini iddia ediyordu; aksine, anayasal değişim ahlaki değişimin koşulu olmalıydı.[114] Ayrıca *Streit der Fakultäten*'de bu programın, halkın eğitiminin nasıl finanse edileceği veya eğitimcilerin nasıl eğitileceği gibi temel sorunları görmezden geldiğini öne sürüyordu.[115] Kant'ın anayasal reformun önceliğine dair vurgusu ilk bakışta, 1790'lardaki birçok reformistin yaklaşımından daha az muhafazakârmış gibi görünür. Fakat Kant'ın bunun yukarıdan bir reform olması gerektiği yönündeki görüşünden asla geri adım atmamış olduğunu da unutmamamız gerekir.

Kant'ın toplumsal ve politik değişime dair bu dar kavrayışının bu denli sorunlu olmasının nedeni, ahlak ilkelerinin politikada da bağlayıcı olduğu yönündeki ısrarıdır. Kant teori ile pratiğin birliğini arzulamış olsa da, ikisi arasındaki boşluğu kapatma konusunda hiçbir tesiri olmayan yöntemlere başvurmuştur. Monarkın tebaasının hoşnutsuzluklarına aldırış etmeyip sansür uygulamaya başladığı durumda ne olacaktır? Böylesi çaresiz bir durum için Kant'ın ezilenlere sunduğu tek bir teselli kaynağı vardır: Takdir-i İlahi'ye iman. Böylece teori ile pratik arasındaki boşluk, "doğanın gizli planı" sayesinde sessiz, tedrici ve karşı konulamaz bir biçimde

113. Bkz. Kant, "Theorie und Praxis", *Schriften*, VII, 304.
114. Kant, *Schriften*, VIII, 366-7.
115. *A.g.e.*, VII, 92-3.

kapanmış olacaktır. Dünya tarihi üzerine yazdığı makalede Kant, tarihin deruni/içteki amacının herkes için özgürlüğü ve eşitliği teminat altına alan cumhuriyetçi bir anayasa gerçekleştirmek olduğunu iddia eder.[116] Bu plan, bireysel faillerin kararlarından bağımsız olarak, "toplumsal olmayan toplumsallık" mekanizmasına göre hayata geçirilmek zorundadır. Her birey, kendi kişisel çıkarının peşinden koşarken bir noktada cumhuriyetçi bir anayasanın en iyisi olduğunu fark edecektir, zira böyle bir anayasa bütün bireylere kendi hedeflerinin peşinden koşmaları için azami özgürlüğü sağlayacaktır. Böylece, kendi hedeflerine ulaşmak için mücadele eden ayrı ayrı bireylerin eylemlerinden, ahenkli bir bütün doğacaktır.

Kant'ın toplu veya örgütlü bir politik aktiviteye dair çok az fikir sahibi olduğu, ya da hiç olmadığı düşünülecek olduğunda, Takdir-i İlahi'den medet umması çok daha anlaşılabilir bir hâl alır. Sendikalar, politik partiler veya baskı grupları, on sekizinci yüzyıl Prusya'sında bilinen mefhumlar değildi ve Kant'tan Farmasonlar gibi gizli cemiyetleri onaylaması beklenemezdi, ne de olsa bunların gizli kapaklı faaliyetleri Kant'ın kamusallık ve açıklık yönündeki taleplerine aykırıydı.[117] Dahası Kant, örgütlü politik faaliyet olanağına bile şüpheyle yaklaşıyordu. "Theorie-Praxis" makalesinde, insana ait bütün tasarıların parçalarla başladığını ve daha öteye gitmediğini, çünkü insanların nadiren kendi aralarında bir fikir birliğine varabildiğini iddia ediyordu.[118] Toplumun bütününü etkileyecek bir netice elde etmek istiyorsak yapmamız gereken şey, tek başına bütünden yola çıkıp parçalara etki eden Takdir-i İlahi'ye bakmaktı.

Bununla birlikte, Kant'ın Takdir-i İlahi'ye tevessül etmiş olması, ahlak felsefesinin temelini oluşturan otonomi ilkesine ihanet olarak da yorumlanabilir. Bu ilke, kendi tarihimizi kendimiz yapmamız veya kendi kaderimizin sorumluluğunu almamız gerektiğini savunur. Dolayısıyla bizden daha yüce bir öznenin, bizim kendimiz için yapmamız gereken şeyleri bizim adımıza gerçekleştirebileceğini varsaymak, sahip olduğumuz yetilerin bir hipostazı olacaktır. Bu durumda Kant, Takdir-i İlahi'nin bizim adımıza hareket edeceğini

116. *A.g.e.*, VIII, 22.
117. Krş. Kant, "Theorie und Praxis", *Schriften*, VIII, 305 ve *Zum ewigen Frieden*, *Schriften*, VIII, 381-4.
118. Kant, *Schriften*, VIII, 310.

söylerken, esasında kendi toplumsal ve politik dünyamızı yaratma yetimizi hipostazlaştırmaktadır. Kant'ın öznesinin cumhuriyetçi bir anayasa yaratmak için herhangi bir şey yapmasına gerek yoktur, çünkü bireysel karar ve eylemlerden bağımsız olarak, toplumsal olmayan toplumsallık bunu onun adına gerçekleştirecektir.

Elbette Kant böyle bir eleştiriyi hiçbir zaman kabul etmemişti. "Theorie-Praxis" makalesinin üçüncü kısmında, ilerlemeye olan inancın, ahlaki ödevin icra edilmesinin yerine geçmediğini, bilakis onu teşvik ettiğini iddia ediyordu; zira insanlığın sürekli olarak gerilediği veya gelişmediği varsayımı, insanlığın sürekli ilerlemesine katkıda bulunmakla ilgili her tür motivasyonu ortadan kaldırıyordu.[119] Benzer şekilde *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*'ta [*Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*] Kant şu argümanı dile getiriyordu: İnsanlar hiçbir zaman çabalayarak etik bir politik toplum yaratamazlar ve böyle bir toplumu onlar adına yaratması için ilahi bir özneye ihtiyaç duyarlar, fakat yine de herkes sanki bu ilahi planın gerçekleşmesi yalnızca kendilerine bağlıymış gibi hareket etmek zorundadır.[120]

Buna rağmen Kant'ın kendisine yöneltilen dingincilik [*quietism*] suçlamasını savuşturma girişiminin başarılı olup olmadığı şüphelidir, zira şu soru hâlâ bakidir: Eğer bireyler başkaldıramayacaklarsa ve eğer egemen başvurulabilecek diğer tüm yöntemleri yasakladıysa, o zaman cumhuriyetçi bir hükümet kurmak için ne yapabilirler? Takdir-i İlahiye başvurmanın temel mantığı, bu tür acizlik anlarında bize bir tür teselli sunmasıdır.

Kant, kendi felsefesinin radikal ruhuna hiçbir yerde, ikinci *Kritik*'in "Diyalektik" bölümündeki kadar derinden ihanet etmemişti. Kant burada Tanrı, Takdir-i İlahi ve ölümsüzlük idelerini kurucu ilkeler olarak yeniden devreye sokuyordu ki, bunlar, birinci *Kritik*'teki "Diyalektik" ile taban tabana zıttı. "En yüksek iyi"ye karşı ödevimizi yerine getirmemizin gerekli bir şartı olarak, bu idelerin "nesnel gerçekliği"ne inanmakta haklı olduğumuzu iddia ediyordu.[121] Sonlu faniler, en yüksek iyiye karşı ödevlerini bu ha-

119. *A.g.e.*, VIII, 308-9.
120. *A.g.e.*, VI, 100-1 [*Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, Çev. Suat Başar Çağlan, Literatürk Yay., 2012].
121. *A.g.e.*, V, 122-5.

yatta tamamlayamayacaklarından, Tanrı, Takdir-i İlahi ve ölümsüzlüğe inanmaya mecburdurlar; çünkü bu üçü onlara ödevlerini ahirette tamamlayabilecekleri koşulları sağlar. İkinci *Kritik*'teki "Diyalektik" bölümü boyunca en yüksek iyi, fenomenal dünyada gerçekleştirilecek politik bir ideal olmaktan çıkıp noumenal dünyada daha ziyade aşkın/transendent bir gerçeklik kazanır. Böylece "pratik aklın çelişkisi"nin çözümü, erdemin mutluluğu fenomenal alanda değilse bile noumenal alanda yaratabilecek olmasıdır.[122] Yine benzer şekilde Kant, bu dünyada en yüksek iyiyi yaratmaya muktedir olmayan insanların, onun yaratıcısı ve uygulayıcısı olarak Tanrı'ya inanmaları gerektiğini öne sürüyordu.[123] Kant, bu idelerin eylemin hedefleri değil, inancın nesneleri olduğu konusunda son derece sarihti. Nitekim pratik aklın, ilkelerin teorik akıl tarafından kanıtlanamayan "içkin ve kurucu" değerlerini varsaymamıza olanak tanıdığını vurguluyordu.[124] Fakat Kant esasında tüm bu argümanlarla, tam da birinci *Kritik*'in "Diyalektik" bölümünde inatla teşhir ettiği yanlış mantığın içine düşmüş oluyordu: Hipostaz.

Kant'ın kendi radikal ilkelerine ihanet etmesinin en önemli nedeni, Prusya tahtına duyduğu çelişkili sadakatti. Kant iki nedenden ötürü kendini Prusya devletinin "sadık bir hizmetkârı" olarak görmek zorundaydı. Birincisi, Königsberg'de bir üniversite profesörü olduğundan, devletin yalnızca vatandaşı değil aynı zamanda personeliydi. Prusya devleti tüm çalışanlarından, o zaman da tıpkı şimdi olduğu gibi, kendisine sadakat yemini etmelerini bekliyordu. İkincisi, Prusya'daki birçok *Aufklärer* gibi Kant da, Almanya'nın en aydın monarkı olan, Filozof Kral II. Friedrich'e karşı özel bir hayranlık duyuyordu. Friedrich, yukarıdan reform ihtimaline inanması için Kant'a her tür geçerli nedeni sağlamıştı. Friedrich tebaasına basın ve din özgürlüğü bahşetmişti ve bütün Prusya topraklarında geçerli olacak bir anayasa yapmayı tasarlıyordu. Bu şartlar altında Kant'ın Prusya'ya duyduğu sadakat, hiç de kendi felsefi ideallerini ihlal etmesi anlamına gelmiyordu. Friedrich'in "İstediğiniz kadar itiraz edin, yeter ki itaat edin" emrini benimseyebilmişti, çünkü monarkın söylenenleri dinleyeceğinden emindi. Kant'ın 1760'lar

122. *A.g.e.*, V, 114-5.
123. *A.g.e.*, V, 124-5.
124. *A.g.e.*, V, 134-6.

ve 1770'ler boyunca başkaldırı hakkını reddetmesinin nedeni esasında tam olarak buydu: Friedrich gibi muhteşem bir monarka başkaldırmak düşünülemezdi.

Kant'ın pozisyonundaki gerilim, ancak II. Friedrich'in 1786 yılındaki ölümüyle birlikte görünür bir hâl aldı. Onun yerine gelen II. Friedrich Wilhelm'in gerici saltanatı, yukarıdan reforma dair bütün umutları yerle bir etmiş gibi görünüyordu. Friedrich Wilhelm yalnızca yeni sansür yasaları çıkarmakla kalmadı, yeni bir anayasa yapılmasına dair bütün tasarıları da rafa kaldırdı. Bu koşullar altında Kant'ın politika felsefesi tutarlılığını yitirmeye başladı. Bu felsefe, Kant'ın herhangi bir politika teorisinin temel eksikliği olarak gördüğü teori ile pratik arasındaki boşluğun kapatılması namına artık herhangi bir yöntem sunmuyordu. Şimdi Friedrich Wilhelm tahttaydı ve Kant'ın başkaldırı hakkını reddi, reaksiyonerlerin ekmeğine yağ sürmüş, basın özgürlüğüne dair yakarışları, kulağa eski güzel günlere yakılmış bir ağıt gibi gelmeye başlamıştı. Nitekim Kant'ın politika felsefesindeki temel gerilim tek bir yanlış varsayımdan kaynaklanıyordu: "der alte Fritz"in ["İhtiyar Fritz"in] sonsuza dek yaşayacağı inancı.

3
J.G. Fichte'nin 1794 *Wissenschaftslehre*'sinde Felsefe ve Politika

3.1. FICHTE'NİN TARİHSEL ÖNEMİ

Kant'ın politik düşüncesindeki gerilimleri giderme görevini, en şöhretli öğrencisi olan Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) üstlenecekti. Kant'ın düşüncesinde örtük bir biçimde var olan olanca radikalizm, Fichte'nin erken dönem politika felsefesinde ön plana çıkıyordu.[1] Fichte Kant'ın politik teorisinin temel ilkelerini benimsemiş, fakat statükoya boyun eğerek hiçbir zaman onlardan taviz vermemişti. Yaptığı şey daha ziyade, bu ilkeleri nihai neticelerine vardırmak suretiyle radikalleştirmek olmuştu. Nitekim devrim hakkını meşrulaştırmak için Kant'ın otonomi kavramını kullanıyor; bir halkın kendi anayasasını değiştirmeye hakkı olduğunu savunmak için Kant'ın toplum sözleşmesi öğretisine başvuruyor; doğrudan ve ânında politik eylemin gerekliliğini vurgulamak içinse Kant'm teori ile pratiğin birliği idealini temel alıyordu. Kant gibi Fichte de ahlak ilkelerinin politikada da bağlayıcı olduğuna inanıyordu; ancak Kant'm aksine, teori ile pratik arasındaki boşluğu Takdir-i İlahi'den bizim adımıza kapatmasını bekleyebileceğimiz fikrini reddediyordu. Bunun yerine bu boşluğu kapatmanın tek yolunun yazgımızı kendi elimize almamız ve politik eylemde bulunmamız olduğunu vurguluyordu. Özetle Fichte, Lampe'yi teselli etmek değil, onu özgürleştirmek istiyordu.

1. Fichte'nin politik düşüncesinin dönemselleştirilmesiyle ilgili olarak bkz. Aris, *History*, s. 108-9. Ben bu bölümde, Fichte'nin politik düşüncesinin ilk evresinin 1788-1794 yılları arasını kapsayan tek bir bölümünü ele alacağım.

Fichte'nin Kant'ı radikalleştirmesi, hiçbir yerde erken dönem epistemolojisinde olduğu kadar belirgin değildir. Fichte Kant'ın hipostaz eleştirisini alıp onu radikal bir sonuca ulaştırmıştır. Fichte'nin 1794 tarihli *Wissenschaftslehre*'sinin [*Bilim Öğretisi*] esas amacı, Kant'ın sisteminde hâlâ var olan hipostazın son kalıntılarını da ortadan kaldırmaktı. Bu amaçla Fichte, deneyimin nedeni olarak kendinde-şeyi terk etmemiz gerektiğini iddia ediyor, en yüksek iyinin dünyanın ötesinde bir cennet değil, yalnızca gerçekleştirilmesi gereken bir ideal olduğunu vurguluyor ve noumenal özün, öz-bilinçten önce gelen bir *varlık* değil, yalnızca öz-bilince ulaşma *etkinliği* olduğunu öne sürüyordu. Tıpkı Kant'ta olduğu gibi Fichte'de de, hipostaz eleştirisinin altında yatan politik bir amaç vardı: İnsanın kendi kendini köleleştirmesine son vermek. Fakat Fichte, felsefesine yeni birtakım aşkın/transendent varlıkları dahil eden Kant'ın bu ideali gerçekleştiremediğini öne sürüyordu. Eleştirel felsefenin esas amaç edindiği şey olan özgürleşmenin öncüsüne dönüşebilmesinin tek yolunun, bu varlıkların bertaraf edilmesi olduğuna inanıyordu.

Fakat Fichte'nin erken dönem politika felsefesinin, Kant'ınkinin tutarlı bir versiyonu olmaktan ibaret olduğunu söylemek yanlış olacaktır. Genç Fichte, Kant'ın talebesi olduğu iddiasında olsa da, erken dönem politik görüşleri şu iki noktada hocasınınkilerden keskin bir biçimde ayrılıyordu: Birincisi, Fichte Kant'tan çok daha iyimserdi. İnsan doğasında "radikal bir kötülük" olduğu fikrine karşı olduğundan, Kant'ın karanlık vecizesi "İnsan, bir efendiye ihtiyaç duyan bir hayvandır"ı benimsemeyi reddediyordu. İlerlemeye olan inancında da iyimserdi; devlete ihtiyaç duyulmayacak bir zamanın geleceğine inanıyordu. İnsanlığın en yüksek ideali, Kant'ın düşündüğü gibi kusursuz bir devlet yaratmak değil, bilakis tüm yasaların ortadan kalktığı kusursuz bir topluluk/cemaat tesis etmekti.[2] İkincisi, Fichte Kant'ın liberal ideal toplum anlayışına katılmıyordu. Bu ideal, diğerlerinin müdahalesi olmadan herkesin kendi mutluluğunun peşinden koştuğu bir cumhuriyet değil,

2. Bkz. Fichte'nin *Bestimmung des Gelehrten*'deki ikinci dersi, *Werke*, VI, 306 ["Bilim İnsanının Belirlenimi Üzerine Bazı Dersler", Çev. Jale Özata Dirlikyapan, *Alman İdealizmi I: Fichte*, haz. Eyüp Ali Kılıçaslan ve Güçlü Ateşoğlu, Doğubatı Yay., 2006]. Fichte burada Kant'ın insanlığın en yüksek ereğinin cumhuriyetçi bir anayasa yaratmak olduğu iddiasına itiraz etmektedir. Fichte'nin yazılarına verilecek tüm referanslar, uygun olan yerlerde *Fichtes Werke*'den yapılacaktır, der. I. Fichte (Berlin, 1845).

herkesin ortak iyi uğruna çalışacağı bir topluluk/cemaat olmalıydı. İnsanın kendini gerçekleştirmesinin esas koşulu, Kant'ın "toplumsal olmayan toplumsallık" düşüncesindeki gibi bir rekabet değil, toplumun ortaklaşa çalışması ve işbirliğiydi.

Bununla birlikte Fichte'nin tarihsel önemi, yalnızca Kant'ın felsefesini radikal bir dönüşüme uğratmış olmasında değildir. Fichte aynı zamanda kendi çağının en radikal politika yazarlarından biriydi. Fransız Devrimi'ni savunduğu erken dönem çalışmalarından *Beiträge zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution* [*Fransız Devrimi Üzerine Kamunun Yargılarını Düzeltmeye Yönelik Katkılar* (1793)], çok okunan ve tartışılan bir eserdi. Daha sonra *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* [*Bilim İnsanının Belirlenimi Üzerine Bazı Dersler*] adıyla yayımlanan 1794 tarihli Jena dersleri, kendi kuşağı üzerinde kalıcı bir tesir yarattı. Bu dersler, Hölderlin, Novalis, Schiller ve Friedrich Schlegel'i derinden etkiledi.[3] Bu dersler sayesinde birçok genç Alman, radikal öğretiden haberdar olmaya başladı. Derslerin temel mesajını oluşturan, sıradan insanların toplumu aklın taleplerine göre değiştirmeye hakkı olduğu ve en yüksek iyinin dünyanın ötesinde bir cennet değil, yalnızca dünya üzerinde adil bir toplum olduğu gibi fikirler, sıradışı ve bir o kadar da ilham vericiydi. Fichte, baskı altında büyümüş bir nesle, değişimin gerekliliğini vaaz ediyor ve derslerini şu yankılanan çağrıyla noktalıyordu: "Eyleyin! Eyleyin!"

Fichte'nin modern Alman politik düşüncesine de birtakım önemli katkıları oldu. Bunlardan biri de, *Beiträge* ve *Vorlesungen*'de ortaya koyduğu ideal toplum modelidir.[4] Fichte'nin modeli, 1790'lar-

3. Bkz. Hölderlin'den Hegel'e, Kasım 1794, Friedrich Hölderlin, *Sämtliche Werke*, der. Friedrich Beissner (Stuttgart, 1946-1961), VI/1, 142; Friedrich Schlegel'den erkek kardeşine, 17 Ağustos 1795, Friedrich Schlegel, *Kritische Ausgabe*, der. Ernst Behler (Münih, 1958-1987), XXIII, 248; Schiller'den J.B. Erhard'a, 8 Eylül 1794; Schiller'den C.G. Körner'e, 9 Ekim 1794, Friedrich Schiller, *Werke, NationalAusgabe*, der. L. Blumenthal ve Benno von Wiese (Weimar, 1943-1967), XXVII, 41, 66. Fichte'nin Novalis üzerindeki etkisi için bkz. Friedrich Schlegel'e yazdığı 8 Temmuz 1796 tarihli mektup, Novalis, *Schriften*, der. Richard Samuel ve Paul Kluckhohn (Stuttgart, 1960-1988), IV, 188. Fichte'nin Novalis'i etkilemiş olan eserleri arasında *Bestimmung des Gelehrten* de yer alır; bkz. Hans Joachim Mähl'in, Novalis'in, *Fichte-Studien*'i için yazdığı giriş bölümü, *Schriften*, II, 31.

4. Bkz. Fichte, *Werke*, VI, 312-23, 177-89.

da geçerli olan liberal ve paternalist kavramlaştırmaların başlıca alternatifi hâline geldi. Fichte'nin ideal toplumu, ne liberallerin savunduğu gibi herkese açık bir yarışma ne de muhafazakârların talep ettiği gibi bir zümre hiyerarşisiydi. Bu daha ziyade, her bir bireyin toplumun tüm üyelerinin kendini gerçekleştirmesi ve toplumun tüm üyelerinin de her bir bireyin kendini gerçekleştirmesi için çalıştığı bir modeldi. Toplumun esas amacı basitçe bir insanın diğerine zarar vermesini engellemek değil, herkesin tüm ihtiyaçlarını karşılamaktı.

Ancak bu sosyalist bir toplum modeli değildir, zira Fichte modelinde devlete yer vermemektedir. Her bireyin ihtiyacı aynı şekilde karşılanacağından, suç işlemek için herhangi bir neden olmayacak, dolayısıyla da yasalara ihtiyaç kalmayacaktır. Fichte bize bir yerlerden tanıdık gelen şu satırları kaleme alır: "Tüm yönetimlerin amacı, yönetimleri fuzuli kılmaktır."[5] Bu ütopyacı toplum kavramlaştırması, çok geçmeden genç romantikler ve nihayet bizatihi Marx için bir ilham kaynağına dönüşür.

Fichte'nin diğer bir katkısı da, ilk kez *Beiträge*'de formülleştirdiği toplumsal adalet kavramıydı.[6] Fichte'nin kavramlaştırması, klasik emek-mülkiyet teorisini temel alır: Yarattığımız, emeğimizle dönüştürdüğümüz şeye sahip olmaya hakkımız vardır. Fichte, bu teoriden yola çıkarak şu çarpıcı sonuca ulaşıyordu: "Çalışmayan karnını doyuramaz." Fichte bu maksimi yalnızca aristokrasinin mülkiyetini sorgulamak için değil, aynı zamanda çalışan herkesin yaşamını sürdürmeye, geçimini sağlamaya hakkı olduğunu meşrulaştırmak için kullanıyordu. Fichte'ye göre çalışan herkes, en azından temel ihtiyaçlarının karşılanmasını, yani yeterli gıda, giyecek ve barınma imkânına sahip olmayı hak ediyordu. Fichte, iktisadi eşitsizliğin kaynağının piyasaya hâkim olan doğa yasaları veya Takdir-i İlahi'nin işleyiş tarzı değil, *ancien régime*'in politik yapısı olduğunu biliyordu. Fichte sonraları başlangıçtaki anarşist yaklaşımını terk ettiğinde, bu toplumsal adalet kavramlaştırması, modern sosyalizmin öncü metinlerinden sayılan *Der geschlossene Handelsstaat*'ı [*Kapalı Ticaret Devleti* (1800)] yazmasına neden olacaktı.

5. *A.g.e.*, VI, 306.
6. *A.g.e.*, VI, 177-89.

Fichte'nin erken dönem politik düşüncesi, basit bir sınıflandırmayı olanaksız kılan, kendine özgü bir kategori teşkil eder. Genç Fichte, kesinlikle bir muhafazakâr, bir liberal yahut bir romantik değildir. Fichte'nin liberal olarak tanımlanmış olmasının nedeni, basın ve inanç özgürlüğü gibi birtakım standart liberal değerleri savunmuş olmasıdır.[7] Fakat Fichte'nin rekabet yerine işbirliğine vurgu yapan ideal toplum modeli, liberal şablondan bariz bir biçimde ayrılır. Fichte ayrıca romantiklerin politik düşüncesinin kurucusu olarak görülmüştür ki, bunun nedeni de romantiklerin ona sık sık övgüler düzmüş olmasıdır.[8] Fakat romantikler bir yandan Fichte'ye olan borçlarını itiraf ederken, diğer yandan ona karşı çıkmaktan geri durmamışlardı. Genç Schelling, Friedrich Schlegel, Hölderlin, Schleiermacher ve Novalis, Fichte'yi şu üç hususta eleştiriyorlardı: İnsanlığın duyusal yönünü görmezden gelen, aşırı zihinsel bir kendini gerçekleştirme kavramlaştırması; doğayı insanın çabalarının önünde bir engele indirgeyen negatif bir doğa görüşü ve bireyselliğin önemini göz ardı eden aşırı ahlakçı bir iyi yaşam kavramlaştırması.

Genç Fichte'ye illa bir yafta yapıştırmamız gerekiyorsa, en makulü onu liberal bir düşünür olarak tanımlamaktır. Fichte'nin ideal toplumu, liberal gelenekten keskin bir biçimde ayrılıyorsa da, kariyerinin erken dönemlerinde düşünce özgürlüğü, toplum sözleşmesi teorisi ve bireyin ihlal edilemez otonomisini savunmuş olması onu doğrudan liberal cenahın içine yerleştirir. Bununla birlikte, Fichte'nin erken dönem düşüncesine hâkim olan bu liberal unsurlar, 1800'lerde kaleme aldığı politik yazılarında ortadan kaybolur.

3.2. 1794 *WISSENSCHAFTSLEHRE*'DE POLİTİKANIN ROLÜ

1790'ların bir düşünürü olan Fichte'yi apolitik olarak değerlendirmek son derece gülünç bir yaklaşımdır. Fichte, politik adanmışlığın ve etkinliğin, bir filozofun hayat damarı ve en önemli sorumluluğu olduğunu düşünüyordu. Entelektüel yaşamın gayesi umursamaz bir spekülasyon veya tefekkür değil, toplumsal ilerlemeye

7. Örneğin bkz. Reinhard Strecker, *Die Anfänge von Fichtes Staatsphilosophie* (Leipzig, 1917), s. 19.
8. Bkz. Jakob Baxa, *Einsführung in die romantische Staatswissenschaft* (Jena, 1925), s. 8-20.

nezaret etmektir. Entelektüel dediğimiz kişi "insan ırkının eğitmeni", "insanlığın öğretmeni"dir. Örneğin 1794 yılına ait *Vorlesungen*'de Fichte, toplum içerisinde entelektüellere toplumsal ilerlemenin felsefi muhafızlığı gibi mümtaz bir rol atfeder.[9] Toplumun gayesi herkesin bütün ihtiyaçlarıyla meşgul olmak olduğundan ve bu ihtiyaçların neler olduğu ve nasıl karşılanacağının bilgisi yalnızca entelektüellerde olduğundan, toplumsal ilerlemenin öncüleri entelektüeller olacaktır. Entelektüellerin olmadığı bir toplum, hiçbir hedefi ve bu hedefleri nasıl gerçekleştireceğine dair hiçbir bilgisi olmayan başsız ve dümensiz bir hâle bürünür. Bununla birlikte şu hususu bilhassa vurgular: Entelektüel, yalnızca toplum içerisinde önemli *bir* göreve sahip değildir, aynı zamanda toplumsal hedefleri geliştirmek de *bizatihi* onun görevidir. "Entelektüelin yazgısında bilhassa toplum vardır. Diğer tüm sınıflardan ziyade, onun ait sınıf olduğu sınıf, kendisi bizzat entelektüel olduğu ölçüde, usulen yalnızca toplum aracılığıyla ve onun için var olabilir."[10] Fichte, entelektüellerin hizmet etmesi gereken topluma dair son derece net bir tanıma sahiptir: Bütün üyelerine özgürlük, eşitlik ve kardeşlik vadeden bir toplum.

Entelektüellerin rolüyle ilgili bu görüş göz önüne alındığında, Fichte'nin erken dönem epistemolojisinin politik amaçların hâkimiyetinde olması bizi pek de şaşırtmamalıdır. 1794 yılının *Wissenschaftslehre*'sinin amacı, Fransız Devrimi ideallerini açıkça ortaya koyup meşrulaştırmaktır. Fichte, 1795 baharında Jens Baggesen'e yazdığı ünlü mektubunda, kendi felsefesinin özgün amaç ve ilhamını şu şekilde izah eder:

> Sistemimin bu ulusa [Fransız ulusuna] ait olduğu kanaatindeyim. Bu, özgürlüğün ilk sistemidir. Nasıl ki bu ulus insanın dışsal zincirlerini koparıp atmışsa, benim sistemim de, Kant'ınki de dahil olmak üzere diğer sistemlerde insanı tutsak etmeye hâlâ devam eden kendinde-şeyin zincirlerini koparıp atmıştır. Birinci ilkem, insanı bağımsız bir varlık olarak kurar. Sistemim, hem kendime karşı hem de Fransızların kendi politik özgürlükleri için dışsal bir kuvvetle savaştıkları yıllara dayanan önyargılara karşı verdiğim içsel mücadelenin bir neticesidir. Bunu tasarlamam için beni teşvik eden şey onların sahip olduğu *valeur* [değer] olmuştur.

9. Bkz. Fichte, *Werke*, VI, 323-34.
10. *A.g.e.*, VI, 330.

> Sistemimle alakalı ilk ipucu ve sezgilere, devrimle ilgili yazılarımı yazdığım sırada eriştim. Bu nedenle bu sistem, bu ulusa aittir.[11]

Bu pasaj, Fichte'nin felsefesi ile politikası arasındaki yakın bağlantıyı bariz bir biçimde gözler önüne serer. Bu bağlantının doğası tam olarak nedir? Fichte'nin son derece soyut olan epistemolojisi kaynağını nasıl olur da böylesi somut politik hedeflerden alır ve onları yansıtır? Fichte üzerine çalışan düşünürler, bu soruları uzun zaman önce gündeme getirmiş[12] ve bu soruları cevaplamanın esas itibariyle bir yorumlama işi olduğunu düşünmüşlerdi. Fakat bu düşünürlerin kendi tayin ettikleri bu görevi yerine getirmek konusunda pek de başarılı olamadıklarını belirtmek durumundayız. Fichte çalışmaları dahilinde yakın bir geçmişte ortaya çıkmış olan iki akımın ikisinin de, Fichte'nin düşüncesinde hâkim olan, felsefe ile politikanın birliğinin hakkını yeterince veremediğini söyleyebiliriz. Bazı düşünürler, çoğunlukla Fichte'nin epistemolojisine odaklanmış ve temel amacının önvarsayımsız bir *philosophia prima* [ilk/en temel felsefe] kurmak olduğunu iddia etmişlerdir.[13] Bu akım, Fichte'nin politik görüşlerine -sanki Fichte'nin felsefesi herhangi bir politik çıkardan bağımsız, kendi başına saf bir teori oluşturuyormuş gibi- yalnızca göstermelik bir bağlılık ortaya koyar. Bazı düşünürler ise Fichte'nin düşüncesinde politikanın oynadığı öncelikli rolü hakkıyla vurgulamışlardır,[14] ancak yaptıkları yorumlarda

---

11. Bkz. J.G. Fichte, *Gesamtausgabe*, der. R. Lauth ve H. Jacob (Stuttgart-Bad Cannstaat, 1968), III/2, 298.

12. Örneğin, henüz 1865 yılında Eduard Zeller, Fichte'nin politik gelişimini felsefesiyle bağlantılı olarak açıklama girişiminde bulunmuştur. Bkz. "Fichte als Politiker", *Vorträge und Abhandlungen geschichtlichen Inhalts* (Leipzig, 1865), s. 142.

13. Örneğin bkz. Reinhard Lauth, "Die Bedeutung der Fichteschen Philosophie für die Gegenwart", *Philosophisches Jahrbuch* 70 (1962-1963), 252-70. Lauth'un yaklaşımı, *Wissenschaftslehre*'nin epistemolojisine odaklanarak Fichte'nin politik görüşlerini daha uzmanlık gerektiren bir bilgiye indirgeyen çok daha eski bir geleneği yansıtmaktadır. Bu geleneği takip eden diğer bellibaşlı yazarlar şunlardır: Fritz Medicus, *J.G. Fichte: Dreizehn Vorlesungen* (Berlin, 1905); Heinz Heimsoeth, *Fichte: Leben und Lehre* (Münih, 1923); Max Wundt, *Johann Gottlieb Fichte* (Stuttgart, 1927).

14. Örneğin bkz. Aris, *History*, s. 106-7; George Kelly, *Idealism, Politics, and History* (Cambridge, 1969), s. 193; Manfred Hinz, *Fichtes System der Freiheit* (Stuttgart, 1981), s. 7-11, 42-52; ve hepsinden önce Manfred Buhr, *Revolution und Philosophie: Die ursprüngliche Philosophie Johann Gottlieb Fichte und die französische Revolution* (Berlin, 1965), s. 27-41.

Fichte'nin epistemolojisi o denli ham ve naiftir ki, felsefi açıdan nasıl değerlendirileceği şöyle dursun, bunun Fichte'nin politik ilgi alanlarına nasıl hizmet ettiğini anlamak dahi mümkün değildir.

Fichte'nin düşüncesinde felsefe ile politikanın birliğini anlamanın önündeki temel engel, onun idealizmi üzerine yapılan yanlış yorumlamaların yerleşik bir gelenek hâlini almış olmasıdır. Fichte'nin felsefesi, ya "mutlak" yahut da "öznel" bir idealizm sistemi olarak yorumlanagelmiştir. İlk yoruma göre,[15] Fichte tüm gerçekliğin, bir şekilde her bir sonlu ve tekil egoda/bende mevcut olan bir mutlak ego için var olduğunu öne sürüyordu. Bu mutlak ego, kendisini tüm gerçeklik olarak koyuyor ve sonrasında dış dünyanın veya "ego-olmayan"ın varoluşunu yaratıyordu. Ego-olmayanın sonlu ego üzerindeki eylemi, sonlu egonun kendisini bilinçaltında mutlak bir ego olarak belirlemesiydi. İkinci yoruma göreyse,[16] Fichte tüm gerçekliğin yalnızca bazı tekil veya sonlu egolar için var olduğunu düşünüyordu. Fichte'nin idealizmi Berkeley'inkinden sadece empirizm karşıtlığı, yani bilginin a priori formlarının zorunluluğu vurgusuyla; Kant'ın idealizmindense sadece kendinde-şeyi saf dışı bırakmış olmasıyla ayrılıyordu.

Bu yorumlardan herhangi birini benimsemeye kalktığımızda, Fichte'nin felsefesi ile politikası arasındaki bağlantıyı izah etmemiz güçleşir. Her iki idealizm türü de, Fichte'nin aktivizmini ve radikalizmini görmezden gelmektedir. Şayet Fichte mutlak bir idealistse, mutlak ego tüm gerçeklik ve saf rasyonel olduğundan, her şeyin rasyonel olduğunu savunmak zorundadır. Fakat her şeyin hâlihazırda rasyonel olduğu bir durumda, daha rasyonel bir dünya

15. Örneğin bkz. Peter Heath ve John Lach'ın Fichte'nin 1794 *Wissenschaftslehre* çevirisinin önsözü, *The Science of Knowledge* (Cambridge, 1982), s. x; Frederick Copleston, *The History of Philosophy* (New York, 1965), VII, 72, 79 [*Felsefe Tarihi: Alman İdealizmi*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., 2011]; Josiah Royce, *The Spirit of Modern Philosophy* (New York, 1983), s. 150-5; Fritz Medicus, *Dreizehn Vorlesungen*, s. 75-94, özellikle s. 93-4. Bu yorumun makul ve kapsamlı bir eleştirisi için bkz. Ernst Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Cilt 3, *Die nachkantischen Systeme* (Darmstadt, 1974), s. 126-216.

16. Bu yorum ilk kez Hegel tarafından dile getirilmiştir. Bkz. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, *Werke*. Hegel'in yorumu, bilhassa Marksist akademisyenler üzerinde etkili olmuştur. Örneğin bkz. Buhr, *Revolution und Philosophie*, s. 106, 111, 126; Georg Mende, "Fichte in Jena", *Jenaer Reden und Schriften*, neue Folge 4 (1962), 21-2.

yaratmak için ortada herhangi bir neden kalmayacaktır. Benzer şekilde, şayet Fichte öznel bir idealistse, tüm gerçekliğin yalnızca benim bireysel algım için var olduğunu savunmak zorundadır. Yine bu durumda da, gerçekliği değiştirmenin, onu benim taleplerime uydurmanın herhangi bir mantığı yoktur, zira o hâlihazırda benim bilincimin bir yansımasıdır/refleksiyonudur. Her iki açıklamada da, Fichte'nin idealizmi aktivizmden ziyade dinginciliğe cevaz veren bir hâl arz eder. Bazı düşünürler bu iki yorumdan birini benimseyerek, Fichte'yi tutarsızlıkla suçlamak istemişlerdir.[17] Ancak bu tutarsızlık, olsa olsa yorumun geçersiz sayılmasının nedenlerinden biri olabilir.

Bu yorumların ikisini birden reddetmek için elimizde başka ikna edici sebepler de mevcuttur. İkisi de Fichte'nin felsefesinin ruhuna ve anlamına taban tabana zıttır. Fichte basit bir nedenden dolayı mutlak idealist değildi, zira mutlak egonun var olduğunu düşünmüyordu. 1794 *Wissenschaftslehre*'sinin temel serimlemesi olan *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*'nin [*Tüm Bilim Öğretisinin Temel İlkeleri*] titiz bir okuması, mutlak egoyu yalnızca düzenleyici bir ideal, ahlaki eylem için bir hedef olarak görmüş olduğunu gözler önüne serer. Fichte'ye göre, "ego, ego-olmayanı koyar" değil, "ego, ego-olmayanı koymak *zorunda*dır" dememiz gerekir.[18] Nitekim, Fichte tüm sonlu bilincin sınırlarını aşan bir mutlak egonun gerçekliğini varsaymış olsaydı şayet, hipostazlaştırma hatasına düşmüş olurdu. Fichte, öznel idealist de değildi, çünkü transendental felsefenin en önemli görevlerinden birinin dışsal dünyanın varoluşunu açıklamak olduğunu düşünüyordu.[19] Dolayısıyla ona göre, sonlu egonun bütün gerçekliği yaratma gücüne sahip olduğunu varsaymak düpedüz absürddü.

Fichte'nin felsefesini mutlak veya öznel bir idealizm olarak okumak yerine "etik idealizm" olarak tanımlamak çok daha doğrudur.

17. Örneğin bkz. Hinz, *Fichtes System der Freiheit*, s. 9-10; Buhr, *Revolution und Philosophie*, s. 106, 111; Mende, "Fichte in Jena", s. 21-2.

18. Bkz. Fichte, *Werke*, I, 252, 254 ["Bilim Öğretisi: Tüm Bilim Öğretisinin Temel İlkeleri", Çev. Güçlü Ateşoğlu, *Alman İdealizmi I: Fichte*]. Krş. *Werke*, I, 91, 274, 177.

19. Bkz. *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, *Werke*, I, 281. Fichte burada, sonlu egonun bütün hakikati yaratma gücüne sahip olduğunu varsaymanın gülünç olduğunu iddia etmektedir. Krş. *Grundlage des Naturrechts*, *Werke*, III, 30-40. Fichte burada, kendimize gerçeklik atfedebilmemizin tek koşulunun, aynı şeyi diğerlerine yapmamız olduğunu öne sürer.

Bu tanım, kelimesi kelimesine "tüm gerçeklik ideal *olmak zorundadır*" anlamına gelen öğretiyle eşanlamlı olarak düşünülmelidir. Fichte'ye göre öznel ve mutlak idealizmler metafizik teorilerdi ve bu tür diğer teorilerde olduğu gibi, kurucu iddialarının düzenleyici terimlere dönüştürülecek şekilde yeniden formülleştirilmesi gerekiyordu. Bir başka deyişle, "her şey ideal*dir*" yerine "her şey *ideal olmak zorundadır*" dememiz gerekiyordu. Fichte için, mutlak egonun tüm gerçekliği kendi aklının yasalarına göre yaratmış olması, sonlu egonun yaklaşabileceği, fakat dünya üzerinde biteviye eyleyerek asla ulaşamayacağı bir idealdi.

Mutlak ego neden *ahlaki* bir idealdir? Neden tüm gerçekliğin ideal olduğunu söyleyen ahlaki bir buyruk olmak zorundadır? Fichte, ahlakın birinci ilkesinin, kendi aklımızın yasaları haricinde hiçbir yasaya tabi olmadığımız, mutlak bağımsızlığı veya otonomiyi gerçekleştirmemiz olduğunu iddia eder.[20] Tam anlamıyla kendimizi koyan/ileri süren varlıklar, ya da sadece kendimizin yaptığımız şeyler hâline gelmemiz gerekir. Bunu başarmaksa, Kant'ın noumenal ve fenomenal ben, yahut rasyonel ve duyusal ben arasında yaptığı ayrımı aşmamızı gerektirir. Tamamen noumenal veya rasyonel varlıklar olmamız için, pasif ve dışsal nedenler tarafından belirlenen fenomenal ben ortadan kaybolmak zorundadır. Bununla birlikte, fenomenal benin ortadan kalkmasının koşulu, doğa üzerinde denetim sahibi olmamız, doğanın rasyonel hedeflere uymasını sağlamamızdır. Doğa bizim denetimimizden kurtulduğu müddetçe, fenomenal ben dışsal nedenler tarafından belirlenen pasif bir ben olacaktır ve pasif olduğu sürece de tamamen otonom, kendi kendini koyan failler olmamız mümkün değildir. Bu nedenle, ahlak bizden zorunlu olarak doğa üzerinde hâkimiyet kurmamızı talep eder ki, böylece onun verili fenomenal unsuru/öğesi azalırken, koyulmuş rasyonel unsuru artar. Doğa üzerinde tam bir denetim kurmaya ne denli yaklaşırsak, doğayı o denli idealleştirmiş ve kendi etkinliğimizin bir ürünü kılmış oluruz. Böylelikle tüm gerçekliğin aklın etkinliği tarafından koyulduğu mutlak ego, bizim ahlaki çabalamamızın hedefi hâline gelir. Nitekim mutlak idealizm, en

20. Bkz. Fichte, *Bestimmung des Gelehrten*, *Werke*, VI, 296-301. Krş. Fichte, *System der Sittenlehre*, *Werke*, IV, 59-62 ["Bilim Öğretisi İlkelerine Göre Uyarlanmış Ahlâk Öğretisi Sistemi", Çev. G. Ateşoğlu, *Alman İdealizmi I: Fichte*].

yüksek ahlaki buyruğun bir neticesidir: Mutlak bağımsızlığı veya otonomiyi elde etmek.

Burada en önemli husus, Fichte için mutlak egonun salt ahlaki değil aynı zamanda politik bir ideal olduğunu kavramaktır. Fichte kendi idealine ancak belirli toplumsal ve politik koşullar altında ulaşabileceğimizi açıkça ifade etmiştir ki, bu ideal, özgürlük, eşitlik ve kardeşliğin hâkim olduğu etik bir toplumdur. Hiçbir tekil birey, diğerlerinin aktif işbirliği olmadan mutlak otonomiye kavuşamaz. Her bir bireyin bütün herkesin mutlak otonomisi ve bütün herkesin de her bir bireyin mutlak otonomisi için çalışması gerekir. Bununla birlikte, insanlar gösterdikleri karşılıklı çabayla ne kadar kendi kendilerini belirleyen ve tam anlamıyla rasyonel varlıklara dönüşürlerse o denli benzeşirler; çünkü akıl evrenseldir, herkeste bir ve aynıdır. İnsanlar birbirlerinden yalnızca fenomenal doğaları itibariyle ayrılırlar ve fenomenal doğaları aklın denetimine tabi olmaya başladıkça aralarındaki farklılıklar da kaybolur. Etik bir topluluğun/cemaatin kooperatif etkinliğinin nihai sonucu, tek bir evrensel öznenin, yani bizatihi mutlak egonun yaratılmasıdır.[21] Nitekim Fichte'nin mutlak egosu, Tanrı'nın yeryüzündeki krallığını, bireysel ve kolektif olanın bir bütün oluşturduğu ideal etik topluluğu/cemaati temsil eder.

An itibariyle Fichte'nin *Wissenschaftslehre*'si ile Fransız Devrimi arasındaki bağlantıyı açıklayabilecek konumdayız. Fichte'nin etik idealizmi, özgürlük, eşitlik ve kardeşliğin hâkim olduğu cumhuriyetçi topluluğu/cemaati, tüm etkinliklerin ahlaki buyruğu kılar; zira Fichte, ahlak yasasının ilk koşulu olan mutlak egonun tam otonomisini ve bağımsızlığını sağlamamızın tek yolunun, bu topluluğu/cemaati yaratmak için çabalamak olduğuna inanmaktadır. Fichte'nin mutlak egonun bir gerçeklik olmaktan ziyade bir görev, inancın bir nesnesi olmak yerine eylemin bir hedefi olduğunu iddia etmekteki maksadı, insanları hipostazın neden olduğu kendi kendini köleleştirmekten kurtarmaktır. Fichte insanların en yüksek iyinin –insanların faziletleri oranında ödüllendirilmesini öngören, erdem ile mutluluk arasındaki kusursuz örtüşmenin– dünyanın ötesinde bir cennette değil, bilakis dünya üzerindeki adil bir top-

21. Bkz. Fichte, *Werke*, VI, 310.

lumda var olduğunu fark etmelerini istemektedir. En yüksek iyi, insanların itaat etmek zorunda oldukları tanrısal bir düzen değil, bilakis kendilerinin yaratabileceği bir cumhuriyet idealidir. Tıpkı Kant'ın akıl eleştirisi gibi, *Wissenschaftslehre* de insanların kendi ahlaki otonomilerinin farkına varmalarını ve böylelikle aklın talepleriyle daha uyumlu bir toplumsal ve politik dünya yaratmalarını amaç edinir. *Wissenschaftslehre*'nin Kant'ın eleştirisinden ayrıldığı tek husus, bu amaca nasıl ulaşılacağıyla ilgili önerisidir.

3.3. 1794 *WISSENSCHAFTSLEHRE*'NİN PROBLEMATİĞİ

Fichte'nin *Wissenschaftslehre*'sinde politika ile felsefenin birliğini adamakıllı açıklayabilmek için, cevaplamaya çalıştığı sorulara dair daha derinlikli ve detaylı bir analiz yapmamız gerekiyor. Ancak bu sorulara dair bir kavrayış geliştirdiğimiz vakit, Fichte'nin düşüncesinde politikanın oynadığı öncelikli rolü idrak edebiliriz, zira birazdan göreceğimiz üzere Fichte, politik etkinliği transendental felsefenin en büyük sorunlarının tek mümkün çözümü olarak görmüştür.

Bununla birlikte, Fichte'nin cevaplamaya çalıştığı soruları belirlemek o kadar da kolay bir iş değildir. Fichte'nin kendisi, bu sorularla ilgili olarak hiçbir zaman tam anlamıyla net olmamıştır ve yaptığı az sayıdaki izahat son derece müphem ve hatta yanıltıcıdır. Dolayısıyla bu sorulara dair bütünlüklü bir kavrayış, Fichte'nin son derece zor olan metinlerinin titiz bir okumasından daha fazlasına ihtiyaç duyar. 1790'ların başında hâkim olan genel entelektüel bağlamı ve bilhassa Kant felsefesine yöneltilen erken dönem eleştirileri de bilmemizi gerektirir. 1790'ların başında Fichte üzerinde ciddi bir etki yaratmış olan Kant felsefesi eleştirilerini bulup çıkarmak için, felsefe tarihi içinde biraz daha geçmişe gitmeliyiz, ne de olsa 1794 tarihli *Wissenschaftslehre*'nin amacı, Kant'm felsefesinin, erken dönem eleştirmenler tarafından son derece açık biçimde ortaya konan mühim birtakım sorunlarını çözmek olmuştur.

Fichte'nin *Wissenschaftslehre*'sinin oluşumunun ardında yatan temel sorulardan biri, esasında klasik bir empirik bilgi sorusudur. "Dışsal dünya"nın bilgisine nasıl sahip olabiliriz? Temsil ile o temsilin nesnesi arasında nasıl bir tekabüliyet olabilir? Bu soru tıpkı Descartes, Locke ve Kant gibi, Fichte için de önemli olmuş-

tur. Fichte'nin bazı erken dönem yazılarında bu sorun, ilgilendiği en önemli konulardan biridir. Nitekim *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*'de [*Bilim Öğretisine İkinci Giriş*] Fichte, amacının "Temsillerimize neden nesnel bir geçerlilik atfederiz?" ve "Neden temsillerimizin bize varlığın bilgisini sunduğunu varsayarız?" sorularını cevaplamak olduğunu söylüyordu.[22] Yine erken dönemde kaleme aldığı bir başka polemik makalede, felsefenin temel meselesinin "Temsillerimizin bizim dışımızdaki bir şeye tekabül ettiği yönündeki inancımızın zemini nedir?" sorusuna cevap vermek olduğunu yazıyordu.[23] Bu sorunun bir diğer dikkat çekici formülasyonu, genç Schelling'in Fichte'nin felsefesi üzerine kaleme aldığı ilk yorumlarından olan *Erläuterung zur Idealismus der Wissenschaftslehre*'de [*Bilim Öğretisinin İdealizminin Aydınlatılması* (1796)] karşımıza çıkar. Transendental felsefenin genel meselesini formülleştirmeye çalışan Schelling şu sonuca varır: "Dolayısıyla sorun, nesne ile temsil, varlık ile bilgi arasındaki tekabüliyeti açıklamaktır."[24]

Şu âna kadar empirik bilgi problemini sadece en genel ve klasik kavramlarla formülleştirmiş bulunuyorum. Fakat bunun Fichte için, Kant'ın felsefesinden derinden etkilenmiş olan çok daha özel bir anlamı vardı. Bu, temsillerimizin bir kendinde-şey, yani bilinçten ayrı ve ondan önce var olan bir varlık olan dışsal bir nesneye tekabül ettiğini nasıl bilebildiğimiz problemi değildir. Tıpkı Kant gibi Fichte de empirik bilgi probleminin bu şekilde formüle edildiğinde çözülemeyeceğine inanıyordu. Temsillerimizin dışına çıkarak bunların, kendilerinden ayrı olarak var olan bir şeye tekabül edip etmediğini görmemiz mümkün değildir. Şayet empirik bilgi böylesi bir tekabüliyeti gerekli kılıyorsa, o zaman kendimizi şüpheciliğe teslim etmekten başka şansımız yoktur.[25] Fakat neyse ki problemi bu şekilde formülleştirmemiz gerekmez. Fichte'ye göre, kendinde-şeyle ilgili herhangi bir şey bilemeyeceğimiz için onun varlığını koyutlamaya hakkımız yoktur ve dolayısıyla da ortada

22. *A.g.e.*, I, 455-6 ["Wissenschaftslehre (Nova Methodo): İkinci Giriş", Çev. Yasemin Çına, *Alman İdealizmi I: Fichte*].
23. Bkz. Fichte, "Vergleichung des vom Herrn Prof. Schmid aufgestellten Systems mit der Wissenshaftslehre", *Werke*, II, 440-1.
24. F.W.J. Schelling, *Werke*, der. Manfred Schröter (Münih, 1927), I, 365.
25. Bkz. Fichte, *Werke*, I, 15.

temsillerimizin buna tekabül edip etmediği konusunda endişelenmemiz için bir neden yoktur.[26] Tıpkı Kant gibi Fichte için de, empirik bilgi sorusu bilinç alanında formüle edilip cevaplanmalıdır. Mesele, temsillerimizin farklı bir varlık alanına tekabül ettiğini nasıl bildiğimiz değil, temsillerimize hangi hakla evrensel ve zorunlu geçerlilik atfettiğimiz meselesidir.

Daha kesin bir dille ifade edecek olursak, Fichte empirik bilgi problemini, Kant'ın transendental dedüksiyonu üzerinden konumlandırır. Transendental dedüksiyonun arkasındaki temel problem ise, deneyimle ilgili nesnel yargılara varmanın olanaklı olduğunu meşrulaştırmaktır. Kant'ın bilgi analizine göre, bütün nesnellik iddiaları, algılarımız arasında kimi evrensel ve zorunlu bağlantılar olduğunu varsayar. Kant'a göre, benim kişisel algımı herkesin genel deneyiminden ayıran tek şey bu bağlantılardır. Bununla birlikte, nesnelliğe dair bu tür iddialar sorunludur; çünkü görünüşe göre duyu-algılarımız, bize tesadüfen ilişkili olan olayların bilgisini vermektedir. Hume'un iddia ettiği üzere, duyularımızla elde ettiğimiz kanıtlar yalnızca, olayların sürekli olarak birbirini takip ettiğini gösterir, aralarında zorunlu bir bağlantı olduğunu değil. Dolayısıyla şu soru gündeme gelir: Deneyimlediğimiz olaylara hangi hakla evrensel ve zorunlu bağlantılar atfederiz? Bu bağlantıları ne deneyim aracılığıyla gerekçelendirmemiz ne de onları analitik hakikatler olarak ispatlamamız mümkündür. Peki, bu durumda onları nasıl gerekçelendirebiliriz?

Fichte açısından transendental dedüksiyonun ve empirik bilginin çözmesi gereken mesele işte budur. Fichte Kant'm, bilginin, temsilin şeyle olan uygunluğuna değil, duyu-algımızın bilincin evrensel ve zorunlu kurallarına uygunluğuna dayandığı tezini kabul ediyordu. Dolayısıyla bilginin cevaplaması gereken soru şuydu: "Anlama yetisinin evrensel kurallarını duyusallığın empirik duyumlarına uygulamak nasıl mümkün olabilir?" Böyle yaklaşıldığında bilgi problemi artık farklı varlık türleri –bilinç ile kendinde-şey– arasındaki örtüşmeyi açıklamak değil, farklı bilinç formları veya farklı temsil türleri –a priori kavramlar ile a posteriori görüler– arasındaki tekabüliyeti izah etmek olur.

26. *A.g.e.*, I, 19, 482-91.

Fichte, Kant'ın empirik bilgi problemiyle ilgili formülleştirmesini benimsemiş olsa da, Kant'ın bu soruna bulduğu çözümden pek de memnun değildi. Kant için problemin çözümlendiği yer, Fichte açısından sorunun başlangıcıydı; çünkü Fichte, Kant'ın transendental dedüksiyon problemini kendi felsefesinin genel önermeleriyle çözebileceğine şüpheyle yaklaşıyordu. Fichte bu sonuca Salomon Maimon'un şüpheciliğinin etkisi altında vardığı için,[27] Maimon'un Kant'a karşı öne sürdüğü argümanları da göz önünde bulundurmamız gerekiyor.

Maimon, *Versuch über die Transzendentalphilosophie*'de [*Transsendental Felsefe Üzerine Deneme* (1789)], Kant'ın transendental dedüksiyon problemini kendi felsefesinin genel ilkeleriyle tutarlı bir biçimde çözmesinin imkânsız olduğunu iddia ediyordu. Kant'a karşı iki ayrı argüman öne sürüyordu: (1) Kant anlama yetisi ile duyusallık arasında o denli keskin ve sabit bir ikilik kurmuştur ki, ilkinin a priori kavramlarını ikincisinin a posteriori görülerine uygulamak mümkün değildir. Kant empirik bilginin, anlama yetisi ile duyusallık arasında çok yakın bir mübadele ilişkisini zorunlu kıldığını iddia eder; bu argüman, kavramların görüler olmadan boş, görülerinse kavramlar olmadan kör olduğu yönündeki meşhur vecizesinde özetlenmiştir. Fakat anlama yetisi ile duyusallık arasında öylesine keskin bir ayrıma gider ki, ikisi arasında herhangi bir alışverişi imkânsız kılar. Anlama yetisi, etkinliği zaman içerisinde ortaya çıkmayan etkin bir noumenal yetiyken, duyusallık, görüleri zaman içerisinde meydana gelen pasif bir fenomenal yetidir. Bu durumda, bu yetilerin birbirleriyle etkileşime girmesi nasıl mümkün olabilir? Zamansız bir etkinlik olan anlama yetisinin zaman içerisinde eyleme geçmesi ve duyusallığın görülerini kendine uyumlu hâle getirmesi mümkün müdür? Maimon'a göre bu problem, heterojen tözler yerine bilincin heterojen formlarıyla ilgili olsa da, basitçe eski Kartezyen zihin-beden probleminden artakalan ufak bir mesele değildir.[28] (2) A priori kavramlarımızın deneyime ne zaman uygulanabileceğini belirlemenin bir ölçütü yoktur. Ne

27. Maimon'un Fichte üzerindeki etkisiyle ilgili olarak bkz. Fichte'den Reinhold'a, Mart-Nisan 1795, *Briefwechsel*, III/2, 282. Ayrıca bkz. "Wer Hume, Aenesidemus u. Maimon noch nicht verstanden hat...", Fichte, *Gesamtausgabe*, II/3, 389-90.

28. Salomon Maimon, *Versuch über die Transzendental philosophie*, *Gesammelte Werke*, der. Valerio Verra (Hildesheim, 1965), II, 62-5, 182-3, 362-4.

bu kavramlar ne de deneyimimiz, bunlar arasında ne zaman bir tür örtüşme olduğunu gösterecek yeterli bir ölçüttür. A priori bir kavram o denli geneldir ki, yalnızca bizim gerçek deneyimimize değil, mümkün olan her tür deneyime uygulanabilir. Örneğin nedensellik kategorisi doğrudan, neden ile sonuç arasında zorunlu bir bağlantı olduğunu söyler, fakat gerçek deneyimimizdeki hangi olayların neden, hangilerinin sonuç olduğunu söylemez. Dumanın ateşin nedeni olması kadar, ateşin dumanın nedeni olması da mümkündür. Dahası deneyimimiz içerisinde, a priori bir kavramın bu deneyime uygulanabileceğini kanıtlayacak herhangi bir şey yoktur. Hume'un son derece haklı bir biçimde işaret ettiği gibi, duyu-algımızın ortaya koyduğu tek şey, olaylar arasında tesadüfi bir bir-aradalık olduğudur. Olaylardan yola çıkarak bilebileceğimiz şey, dumanın nedeninin ateş olduğu değil, geçmişte ne zaman bir ateş görsek buna dumanın eşlik ettiğidir; nitekim bu durumda, bu olaylara ilişkin çağrışım alışkanlığımızı geleceğe aksettirmiş oluruz. Dolayısıyla, algılarımızın fiili dizilimini bilmek, bize bu kavrayışlar arasında zorunlu bir bağlantı olduğunu ve bunlar için geçerli bir kategori olduğunu söylemez. Maimon, bu sorunu çözmek için kategorilerin şemalaştırmasına başvurmanın bir yararı olmadığını, çünkü şemalaştırmanın olayların zamansal dizilimini belirlemekle yetindiğini ve bunlar arasında zorunlu herhangi bir bağlantı kurmadığını öne sürer.[29] Maimon, bu kavramların *ne zaman* deneyimimize uygulanabileceğine dair herhangi bir ölçütün olmadığı bir durumda, bu kavramların herhangi bir şekilde ve herhangi bir zaman deneyime *uygulanıp uygulanamayacağından* şüphe duymaya hakkımız olduğunu belirtir. Bu iki argümanı temel alan Maimon şu şüpheci sonuca ulaşır: Deneyime dair sentetik a priori bir bilgiyi kabul etmek için elimizde hiçbir sebep yoktur. Sonuç itibariyle Kant'ın anlama yetisi ile duyusallık, a priori ile a posteriori arasında kurduğu ikilikler, bir yandan bu dedüksiyon problemini yaratırken, bir yandan da bizatihi problemin çözümünü imkânsız kılmıştır.

Maimon'un transendental dedüksiyona yönelttiği eleştirilerin ardından, transendental felsefenin karşı karşıya olduğu sorun, Kant'ın ölümcül ikiliklerini aşmanın yollarını bulmaktı. Maimon

29. *A.g.e.*, V, 191-2.

söz konusu güçlüğü, "Felsefe, transendental olanla empirik olan arasındaki geçişi sağlayacak köprüyü kuramamıştır" şeklinde özetliyordu.[30] Bu esasında Fichte'nin 1790'larm başında aşmak zorunda olduğu temel güçlüklerden biriydi. Fichte, Maimon'un Kant'ın ikiliklerini ortadan kaldırmanın bir yolunu bulmadan, transendental dedüksiyon probleminin çözülemeyeceği iddiasını kabul ediyordu. Fakat Maimon'un bunun herhangi bir yolu olmadığı yönündeki şüpheci çıkarımını benimsemeye pek de gönüllü değildi. Kant'ın bu denli keskin bir biçimde ayırdığı yetileri bir araya getirecek birleştirici bir ilke olmalıydı. Dolayısıyla Fichte, 1794 tarihli *Wissenschaftslehre*'sinde bu ilkeyi aramaya koyuldu.

Wissenshaftslehre'nin çözüm bulmak zorunda olduğu başka ve fakat diğeriyle yakından ilintili bir problem daha vardır. Deneyimimizin kaynağı nedir? Bize dışsal görünen, irademize ve hayal gücümüze bağlı olmayan nesnelerin varoluşunu açıklamak nasıl mümkün olabilir? Ya da daha Kantçı kavramlarla ifade edecek olursak, empirik çokluğun [*manifold*] kökeni nedir? Fichte, *Wissenschaftslehre*'nin amacını dile getirdiği bazı ifadelerinde, bu problemin önemini vurgulamıştır. Örneğin *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*'de [*Bilim Öğretisine İlk Giriş*] felsefenin görevinin, "Temsillerimize eşlik eden zorunluluk hissinin kaynağı nedir?" sorusuna cevap vermek olduğunu yazar.[31] Sonraları *Sittenlehre* [*Ahlak Öğretisi*] için 1798 yılında kaleme aldığı giriş bölümünde, felsefenin işinin, bir nesnenin öznenin bilincinde bir temsil oluşturmak için özne üzerinde nasıl edimde bulunduğunu açıklamak olduğunu söyler.[32] Genç Schelling de yine bu probleme işaret ediyor ve ona aynı şekilde önem atfediyordu. *Erläuterung*'da, felsefenin nihai amacının, dışsal şeylere dair sahip olduğumuz temsillerin bizde nasıl ortaya çıktığını açıklamak olduğunu öne sürüyordu.[33]

Bu problemin, empirik bilgi problemiyle yakından ilişkili olduğu aşikârdır. Öyle ki, gerek Fichte gerekse Schelling çoğu kez yazılarını ortada yalnızca tek bir problem varmış gibi kaleme almıştır. Her iki

30. *A.g.e.*, IV, 38.
31. Fichte, *Werke*, I, 423 ["Wissenschaftslehre (Nova Methodo): İlk Giriş", Çev. Yasemin Çına, *Alman İdealizmi I: Fichte*].
32. *A.g.e.*, IV, 1-2.
33. Schelling, *Werke*, I, 364-5.

problem de esasında şu genel sorunun altında yer alır: Deneyimin olanaklılığının koşulları nelerdir? Dolayısıyla ikisi de, görevi bu koşulları izah etmek olan transendental felsefenin meseleleridir. Fakat yine de aralarında önemli bir mantıksal farklılık vardır. Empirik bilgi bir "quid juris?" problemidir: Deneyimle ilgili yargılarımızın hangi mantıksal koşullar altında doğru olduğuyla ilgilidir. Deneyimin kaynağı ise bir "quid facti?" problemidir: Deneyimimizin nedenleriyle ilgilidir. Dolayısıyla, deneyimin olanaklılığının koşulları ya saf mantıksal ya da nedensel anlamda anlaşılabilir. Bizatihi Fichte bu iki anlayış arasında titiz bir ayrım yapılması gerektiği konusunda ısrar etmiş olsa da,[34] zaman zaman ikisini birmiş gibi kullanmaya devam etmiştir.

Tıpkı empirik bilgi problemi gibi, deneyimin kaynağı problemi de Kant felsefesinin eleştirisinden doğdu. Fichte, Jacobi ve Schulze'den, eleştirel felsefe için kendinde-şey postülatının saf dışı bırakılmasının zorunlu olduğunu öğrendi.[35] Kant, en azından tek bir yüzeysel okumaya göre,[36] kendinde-şeyi, deneyimimizin kaynağını, kendimizi pasif [varlıklar olarak] hissetmemiz ve duyumlarımızı bizim "dışımızda" bir şeylerden almamız gerçeğini açıklamak için bir postülat olarak belirledi. Fakat bu tür bir açıklama, Kant'ın bilginin sınırlarıyla ilgili koyduğu kısıtlamalara bariz bir tezat teşkil eder. Eğer nedensellik ilkesi, Kant'm iddia ettiği gibi, yalnızca bizatihi deneyimimiz içinde uygulanabiliyorsa, kendinde-şeyin deneyimimizin nedeni olduğunu varsayamayız. Peki, sıkıntılı bir postülat olan kendinde-şeyi bir kenara bırakırsak, deneyimimizin kaynağını nasıl açıklayabiliriz? Görünüşe göre bu soru, Kant'ın idealizminin genel ilkeleri açısından bilhassa problematiktir. Deneyimimizin duyumları bizim bilinçli denetimimizden bağımsız olarak

34. Bkz. Fichte, *Werke*, I, 13; V, 359-62.

35. Bkz. F.H. Jacobi, *Werke*, der. F. Roth ve F. Köppen (Leipzig, 1812-1825), II, 291-304; G.E. Schulze, *Aenesidemus oder über die Fundamente von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie*, der. A. Liebert (Berlin, 1912), s. 127-9, 133-6, 94-105. Jacobi'nin eleştirisinin Fichte için önemi hakkında bkz. *Werke*, I, 481; Schulze'nin eleştirisinin önemi hakkında bkz. Fichte'den F.V. Reinhard'a, Ocak 1794, *Gesamtausgabe*, III/2, 39.

36. Kant'ın kendi yorumları, bu tür bir okumayı bir nebze meşrulaştırmaktadır. Bkz. *Kritik der reinen Vernunft*, A, 358 ve *Prolegomena*, 13. ve 32. Kısımlar [*Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, Çev. İoanna Kuçuradi ve Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu Yay., 1995].

gelip gittiğinden [ya da değiştiğinden], bilincimize, irademizden ve hayal gücümüzden bağımsız olarak görünürler. Bu durumda, deneyimimiz içindeki herhangi bir şeyin yalnızca bilincimiz için var olduğunu söyleyebilir miyiz?

Empirik bilgi problemini deneyimin kaynağı problemiyle birlikte düşündüğümüzde, karşımıza zorunlu olarak Fichte'nin genel problematik paradoksu çıkar. *Wissenschaftslehre*'nin görevi, Kant'ın dualizmlerini hem açıklamak hem de aşmaktır. Empirik bilginin olanaklılığının açıklanması için bir yandan Kant'ın dualizmlerinin aşılması gerekirken, diğer yandan deneyimin kaynağının açıklanması için bunların muhafaza edilmesi gerekir. Görünüşe göre Kant'ın dualizmleri –ne kadar problematik de olsalar– deneyimimizle ilgili birtakım temel ve kaçınılmaz olguları ifade etmektedir: Bizler sonlu varlıklarız; kendimizi içinde bulduğumuz dünyayı bizler yaratmıyoruz; deneyimimiz verili ve olumsal; aklımız arketipik olmaktan ziyade diskürsif/gidimli. Nitekim Kant'ın dualizmleri aynı anda hem zorunlu hem de imkânsız gibi görünmektedir. Kant'ın dualizmlerini açıklama ve aşma yönündeki paradoksal sorun, daha sonraları Hegel'de çok daha bilindik bir formülasyona kavuşur. Bu, özdeşlik ile özdeşlik-olmayanın özdeşliği sorunudur. Hegel'in bu sloganı kulağa son derece tuhaf gelmekle birlikte, *Wissenschaftslehre*'nin ve genel olarak Kant sonrası felsefesinin karşı karşıya olduğu açmazı kusursuz bir biçimde ifade eder. Kant sonrası transendental felsefenin görevi, Kant'ın dualizmlerini hem muhafaza etmek hem de olumsuzlamaktır. Bu dualizmler, deneyim olgularını açıklamak için muhafaza edilmeli, empirik bilginin olanaklılığım açıklamak içinse olumsuzlanmalıdır. Veya Hegel'in meşhur ifadesini kullanacak olursak, bu dualizmler *aufgehoben* edilmelidir [korunarak-aşılmalıdır]. Hegel'in kullandığı bu tuhaf ve anlaşılmazı zor dilin ardında, en önemli felsefi sorular yatar. Empirik bilginin olanaklılığını nasıl açıklayabiliriz? Deneyimizin kaynağını, bilinç ile dış dünya arasındaki etkileşimi nasıl açıklayabiliriz?

3.4. TEORİ VE PRATİK ÜZERİNE FICHTE

Empirik bilgi problemine Fichte'nin bulduğu çözüm neydi? Transendental dedüksiyon problemini çözmek için ne öneriyordu? Başka bir deyişle, bilginin koşullarına dair analizi neydi?

Fichte'nin analizi, dualizmlerin reddiyle başlar. Fichte, bilginin öznesi ile nesnesi arasında bir dualizm öngördüğümüz vakit, bütün bilginin imkânsız olduğuna inanıyordu. Bu dualizm hangi biçime bürünürse bürünsün, ayrıştırılan kavramlar arasındaki boşluğu kapatmak imkânsız olacaktır. Temsilimizin nesnesine tekabül edip etmediğini bilemeyeceğimiz için, şüphecilerin itirazları karşısında savunmasız kalırız. Bu acizlik, farklı türdeki tözler arasında var olan metafizik dualizmden kaynaklanır –bu farklı türdeki tözler, zihinsel temsil ile kendinde-şeydir: Kendi bilincimizin sınırlarının dışına asla çıkamayacağımız için, bir temsilin bir kendinde-şeye tekabül edip etmediğini de bilemeyiz. Bu acizliğin bir diğer kaynağı da, Kant'ın bilinç formları arasında kurduğu dualizmdir –bu bilinç formları, anlama yetisinin a priori kavramları ile duyusallığın a posteriori görüleridir: A priori kavramlarımızın a posteriori görülere uygulanıp uygulanamayacağını bilemeyiz, çünkü bu kavramlar mümkün olan her tür deneyimle uyumludur ve fiili deneyim yalnızca sürekli bir bir-aradalık için kanıt oluşturur. Dolayısıyla, eğer şüphecilikten kaçınmak istiyorsak, bu dualizmlere sırtımızı dönmekten başka çaremiz yoktur.

Peki, dualizmi reddettiğimiz durumda, yerine ne koymamız gerekir? Fichte'nin bu soruya cevabı son derece kesin ve uzlaşma kabul etmezdir. Bütün bilginin, özne ile nesnenin, temsil ile şeyin özdeşliğine ihtiyaç duyduğu ilkesini kabul etmemiz gerekir. Bunlar bir ve aynı şey, hatta bir ve aynı bilinç formu olmalıdır. Bilen öznenin, bilinen şeyle bir olması gerekir. Ancak o zaman temsilin nesnesine tekabül ettiğini bilecek bir konumda oluruz. Fichte, *Sittenlehre*'nin ilk bölümünde bilginin bu koşulu üzerinde ısrarla duruyordu. Deneyimle ilgili bilgimizin nereden kaynaklandığıyla ilgili olarak şunları yazıyordu: "Özne ile nesnenin bütünüyle birbirinden ayrı değil de tam anlamıyla bir ve aynı olduğu bir nokta bulmadığımız müddetçe, nesnel bir şeyin nasıl öznel bir şeye dönüştüğünü, bir kendi-için-varlığın nasıl temsil edilen bir şeye dönüştüğünü..., bu tuhaf dönüşümün nasıl gerçekleştiğini asla açıklayamayız."[37]

Özne-nesne özdeşliği nerede bulunur? Ne tür bir bilgi, bu kesin ve ideal koşulları sağlar? Cevabı tahmin etmek pek de güç

37. Fichte, *Werke*, IV, 1. Krş. *Werke*, II, 441.

değildir. Özne-nesne özdeşliği öz-bilgide bulunur, çünkü yalnızca öz-bilgide bilginin öznesi ve nesnesi tamamen birdir. Öz-bilgide bilen özne, bilinen nesne ile bir ve aynıdır. Bu nedenle Fichte için, bütün bilginin paradigması ve empirik bilgi probleminin çözümü öz-bilgidir. Bilginin olanaklılığını açıklayabilmemizin tek yolu, bir nesneyle ilgili bilgimizin kendi öz-bilgimizin gerçek bir formu olduğunu göstermektir. Schelling *Erläuterung*'da bu stratejiyi şu şekilde özetler: "Yalnızca bir zihnin kendine-ilişkin-sezgisinde bir temsil ile nesnesi arasında özdeşlik mevcuttur. Bu nedenle, bir temsil ile nesnesi arasındaki mutlak tekabüliyeti –ki bütün bilgimizin gerçekliği buna dayanmaktadır– açıklamak için, zihnin nesneleri sezdiği kadar kendisini de sezdiğini göstermek gerekir. Şayet bu gösterilebilirse, bilgimizin gerçekliği sağlama alınmış olacaktır."[38]

Şayet Fichte'nin bilgi paradigması tuhaf ve manasız göründüyse, onu tarihsel bir perspektife yerleştirmemiz gerekebilir. Bu, Kant'ın bilgi paradigmasının genelleştirilmesinden başka bir şey değildir. Kant, birinci *Kritik*'in ikinci basımının önsözünde, "yeni düşünce yönteminin mihenk taşı"nın, "şeyleri, ancak onlara yerleştirdiklerimizle a priori olarak bilebileceğimiz" ilkesi olduğunu yazar.[39] Kant'a göre, yalnızca kendi zihinsel etkinliğimizin a priori yasaları aracılığıyla yarattığımız şeyleri tam anlamıyla bilebiliriz, çünkü kendi bilinçli etkinliğimiz, bizim için tamamen şeffaf ve anlaşılırdır.[40] Matematiğin bir bilim statüsüne kavuşabilmesinin nedeni de budur; bir başka deyişle, matematiğin nesnelerini saf a priori sezgiler aracılığıyla oluşturma yetisine sahip olmamızdır. Ve metafiziğin bir bilim olamaması yine aynı nedenden ötürüdür; çünkü şüphesiz ki kendi nesnelerini (Tanrı, ruh, evren) oluşturabilecek bir konumda değildir. Fichte *Wissenschaftslehre*'de Kant'ın bu ilkesini genelleştirir ve onun yeni düşünce yöntemini nihai sonucuna vardırır. Fichte için Kant'ın a priori bilgisi, bütün bilginin paradigmasıdır. Herhangi bir şeyi, ancak onu a priori olarak bilebildiğimiz, onu kendi bilinç etkinliğimizin yasalarına uydurabildiğimiz ölçüde bilebiliriz. Bu, yalnızca deneyimin formu için değil, aynı zamanda onun maddi yanı veya içeriği için de geçerlidir. Buna karşılık şayet maddi olanın,

38. Schelling, *Werke*, I, 366.
39. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B, xviii.
40. *A.g.e.*, A, xx, B, xxii.

anlama yetimiz açısından verili ve olumsal olduğunu kabul edersek, yine özne ile nesne arasındaki dualizme dönerek şüpheciliğe kapı aralamış oluruz. Nitekim Fichte de, Kant'ın bilgiye dair paradigmasını genelleştirmekten başka çaresi olmadığına inanıyordu. Aksi bir tutum, Maimon'un Yeni-Humecu şüpheciliğine geri dönmek anlamına gelecekti.

Fichte zaman zaman bilgi idealini daha metafizik kavramlarla formülleştiriyor, özne-nesne özdeşliği veya kusursuz öz-bilgiden, mutlak veya sonsuz ego bağlamında bahsediyordu. Mutlak ego, bildiği her şeyi yarattığından, şeylerin kusursuz bilgisine sahiptir. Onun bilgisinin nesneleri kusursuz bir biçimde düşünülebilir/kavranabilirdir [intelligible], çünkü bunlar onun –kendini açığa vuran ve şeffaf olan– zihinsel etkinliğinin ürünleridir. Bu mutlak ego kavramında, Kant'ın etkilerini görmek mümkündür. Bu kavram esasında, *Kritik der Urteilskraft*'ta Kant'ın bilgi idealine dönüştürdüğü *intellectus archetypus*'tan [arketipik akıl] başkası değildir.[41] Fichte'nin kullandığı metafizik dile aldanarak onun Kant'ın bu ilkesine kurucu bir statü atfettiğini varsaymak yanlış olur. Hâlihazırda gördüğümüz gibi, Fichte de tıpkı Kant gibi, bu ilkeye kesinlikle düzenleyici bir anlam yüklememiz gerektiği konusunda ısrar etmiştir. Fichte'nin Kant'tan ayrıldığı nokta ise, bu ilkeyi yalnızca doğa bilimlerinin sistematik birliğinin değil, aynı zamanda bizatihi empirik bilginin olanaklılığının bir koşulu hâline getirmiş olmasıdır.

Fichte'nin bilgi problemine bulduğu çözümü ortaya koyduğumuz anda, bu çözümün aşılması güç bir zorlukla karşı karşıya olduğunu fark ederiz. Çözüm teoride kusursuz olabilir, ancak bizim sıradan deneyimimiz ışığında bütünüyle yanlıştır. Bilginin koşullarıyla ilgili analizi öylesine katı ve talepkârdır ki, bu koşulları yerine getirmemiz mümkün değildir ve kendimizi yeniden şüphecilik tehlikesiyle karşı karşıya buluruz. Sorun, gerekli olan özne-nesne özdeşliğini kendi sıradan deneyimimizde bulamıyor oluşumuzdur. Daha ziyade bizim farkında olduğumuz şey, aşılmaz gibi görünen bir özne-nesne dualizmidir. Sıradan deneyimin nesneleri sayesinde öz-bilince sahip değilizdir, bilakis bunların bize "dışsal" ve "yabancı" şeyler

41. Bkz. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, 76.-77. Kısımlar.

olarak bilincindeyizdir. Nesneleri kendi zihinsel etkinliğimizin yasalarına göre yaratmayız, aksine anlama yetimiz açısından verili ve olumsal bir empirik duyumlar dünyasıyla karşı karşıyayızdır. Tam anlamıyla kendi kendini belirleyen varlıklar değilizdir, bilakis kendimizi edilgin, irademiz ve hayal gücümüzden bağımsız olarak değişen nesnelerin etkilediği varlıklar olarak duyumsarız. Deneyimle ilgili bu temel olgular kesinlikle inkâr edilemez. Bu nedenle transendental felsefenin merkezî görevlerinden biri de deneyimin kaynağını, nesnelerin bize dışsal ve verili olarak görünmesi olgusunu izah etmektir. Fakat bu olgular, bilginin zorunlu koşullarını yanlışlıyormuş gibi görünür. Peki, o zaman deneyimin bilgisine herhangi bir şekilde sahip olmamız mümkün müdür? Burada yine transendental felsefenin yüz yüze geldiği ıstırap verici ikilemle karşılaşırız: O, bilginin olanaklılığını *ve de* deneyimin kaynağını nasıl açıklayabilir? Kısacası aradığımız şey, şu tuhaf ve tarifi zor ödül, yani özdeşlik ile özdeşlik-olmayanın özdeşliğidir.

Fichte'nin bu zorlu problemin üstesinden gelme yönündeki en ciddi girişimi, *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*'nin üçüncü kısmı ve 1794 *Wissenschaftslehre*'nin en can alıcı tartışması olan "Grundlage der Wissenschaft des Praktischen"de ["Pratik Bilimin Temelleri"] karşımıza çıkar. Fichte burada problemi, mutlak ve teorik, ya da sonsuz ve sonlu ego arasındaki çelişki üzerinden formüle eder.[42] Bir tarafta, tam anlamıyla etkin ve kendi kendini belirleyen ve bütün gerçekliği yaratan bir sonsuz ego vardır. Bu ego, özne-nesne özdeşliğinin ideali veya empirik bilginin koşuludur. Diğer tarafta ise, pasif ve kendi haricindeki ego-olmayan tarafından belirlenen bir sonlu ego vardır. Bu egonun bütün deneyimi, verili, olumsal ve kendi bilinçli denetiminden bağımsız gibi görünür. O zaman burada kendi fiili deneyimimizin özne-nesne dualizmi söz konusudur. Bu noktada şu soru gündeme gelir: Sonsuz ve sonlu ego birbirine karşıtsa nasıl bir ve aynı ego olabilir? Bu iki ego birbirine karşıttır, çünkü sonsuz ego saf anlamda etkin ve kendi kendini belirleyenken, sonlu ego pasif ve ego-olmayan tarafından belirlenendir. Fakat bir yandan da bir ve aynı ego olmaları gerekir; çünkü sonsuz egonun sonlu egoyla özdeş olmadığı durumda, özne-

42. Fichte, *Werke*, I, 248-55.

nesne özdeşliğinin sonlu egonun bir şeyi kendi deneyimi içinde nasıl bilebildiğini açıklamasının hiçbir manası yoktur.

Fichte'nin bu problem karşısında önerdiği ilk çözüm şudur: Sonlu egonun ego-olmayana olan bağımlılığı, esasında mutlak bir ego olarak kendi bağımsızlığının dışavurumudur. Sonsuz egonun, ego-olmayanın sonlu ego üzerindeki eyleminin nedeni olduğunu söylediğimizde, sorun ortadan kalkıyormuş gibi görünür.[43] Fakat Fichte'nin bunu önermesiyle reddetmesi bir olur; çünkü bu çözüm, mutlak egonun neden bir ego-olmayan koyarak kendini sınırlamak zorunda olduğu sorusunu cevapsız bırakmaktadır.[44] Şayet sonsuz ego bir ego-olmayan koyarsa, doğasına aykırı bir biçimde kendini sınırlandırmış ve tam anlamıyla kendi kendini belirleyen olmayı bırakmış olur. Bu durumda da, egonun hem kendi kendini belirlediği hem de kendi kendini sınırladığı çelişkili bir durumla karşı karşıya kalırız. Fichte'nin bu çözüm önerisini reddetmiş olduğunu belirtmek önemlidir, zira Fichte'nin idealizmi zaman zaman sadece bu terimler üzerinden yorumlanarak bir mutlak idealizm formu olduğu sonucuna varılmıştır. Oysaki Fichte'nin nihai pozisyonu olarak yorumlanan şey, esasında yalnızca onun eksik bulup reddettiği bir öneri veya tasarıdır.

Fichte'nin üzerinde iyice düşünüp taşındıktan sonra bu probleme bulduğu çözüm, meşhur çabalama (*Streben*) kavramı olur;[45] özdeşlik ile özdeşlik-olmayan, sonsuz ve sonlu ego arasındaki özdeşliği bu kavram üzerinden kurar. Bu kavrama göre sonlu ego, kendi olumsal empirik belirlenimlerini sürekli artan bir biçimde kendi etkinliğinin zorunlu yasalarına tabi kılmak suretiyle, ego-olmayan üzerinde giderek daha fazla denetime sahip olur. Ego, ego-olmayan üzerinde tahakküm kurmaya çabaladıkça, ego-dışımn verili içeriği azalıp yaratmış olduğu düşünülür/kavranabilir [*intelligible*] içeriği artar. Ego biteviye çabalayarak, öz-belirlenim veya saf özne-nesne özdeşliği hedefine adım adım yaklaşır, gerçi hiçbir zaman bu hedefe tam anlamıyla ulaşamaz. Bu kavram, Fichte'nin egonun *hem* sonsuz *hem* sonlu olduğunu söylemesine olanak tanır. Çabalayan ego sonsuzdur, çünkü onun etkinliğini sınırlayan kesin/belirli veya

43. *A.g.e.*, I, 249-50.
44. *A.g.e.*, I, 252, 257.
45. *A.g.e.*, I, 268-9.

sabit bir şey yoktur; hangi sınırı belirlersek belirleyelim, ego o sınırın ötesine geçebilir. Fakat diğer yandan da sonludur, çünkü ona karşıt olan ego-olmayanın her zaman için bir sınırı, birtakım veçheleri mevcuttur; ego ne kadar şey yapmış olursa olsun, her zaman için yapabileceği daha fazla şey vardır. Sonsuz egonun özdeşliği ile sonlu egonun özdeşlik-olmayanının özdeş olduğu nokta, sonlu egonun sonsuz çabalamasıdır. Bu çabalama, egonun sürekli olarak sonsuzluğa veya özdeşliğe yaklaşmasıyla, sürekli olarak kendi sonluluğunun ve özdeş olmamasının sınırlarını aşması anlamına gelir. Fichte daha sonraları bu ideyi, *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*'de şu şekilde özetler: "Tek başına etkinlik kavramı, duyulur ve düşünülür/kavranılır iki dünyayı birleştirir. Benim etkinliğime karşı koyan şey duyulur dünyadır –sonlu bir varlık olduğum için, onun karşısında bir şey ile durmam gerekir–, benim etkinliğimle ortaya çıkan şey ise düşünülür/kavranılır dünyadır."[46]

Fichte'nin hem bilginin olanaklılığım hem de deneyimin varoluşunu açıklamasını sağlayan şey işte bu çabalama kavramıdır. Bilginin olanaklılığını açıklar, çünkü ego kendi nesnesini, onu kendi etkinliğinin yasalarına tabi kılarak denetleyebildiği ölçüde bilebilir. Her ne kadar ego tam bir özne-nesne özdeşliği idealine asla erişemese de, en azından bir derece bilgi sahibi olarak bu hedefe yaklaşır. Şüphecilerin hatası, özne-nesne dualizmini ezeli-ebedi ve değişmez bir olgu kabul etmeleridir; pratik etkinliğin onu değiştirme gücünü görmezden gelirler. Bu dualizm daha ziyade dereceyle alakalı bir meseleyken, ona türle alakalı bir meseleymiş gibi muamele ederler. Çabalama kavramı, dış dünyanın varoluşuna duyulan inancı da gerekçelendirir, çünkü bir engel olarak edimde bulunan bir ego-olmayan olmadan herhangi bir çabalama da olamaz. Bir engel olmadan, herhangi bir direnç veya mücadele mümkün değildir; direnç veya mücadelenin olmadığı durumda da, herhangi bir çabalamadan bahsedilemez. Oysaki egonun gerçek doğası, çabalaması, dur durak bilmez etkinliğidir; bu nedenle egonun tecrübe ve eylem alanı vazifesi görecek bir dış dünya olmalıdır. Nitekim dış dünya yalnızca ahlaki bir amaç için, yani sonlu egonun ahlaki çabalamalarına mukabele edip engel teşkil etmek

46. *A.g.e.*, I, 467.

için vardır. Fichte, dünyanın işleyişiyle ilgili bu tabloyu, daha sonraları *Bestimmung des Menschen*'de [*İnsanın Belirlenimi*] şu şekilde özetlemiştir: "Benim dünyam, ödevlerimin nesnesi ve alanıdır ve kesinlikle bundan başka bir şey değildir."[47]

Fichte'nin çabalama kavramı, şüphecilik ve dogmacılık uçları arasında bulduğu kendi eleştirel ortayolunu temsil eder. Fichte'nin terimlerinde, bir dogmacı bizatihi kendinde-şeylerin kusursuz bilgisine sahip olduğumuzu iddia eder, çünkü özne-nesne özdeşliğinin varoluşunu olumlar. Şüpheciyse, bilginin olanaklılığını reddeder, çünkü özne-nesne özdeşliğinin varoluşunu reddeder ve özne-nesne dualizminin ezel-ebed aşılamayacağını olumlar.[48] Fichte'nin bu pozisyonlar arasındaki çelişkiyi çözme stratejisi, Kant'ın ilk *Kritik*'te matematiksel antinomileri çözmeye çalışırkenki stratejisini anımsatmaktadır: Fichte, iki pozisyonun da yanlış bir ortak öncülden, yani özne-nesne özdeşliğinin kurucu bir ilke, metafizik bir varlık olduğu fikrinden yola çıktığını söyler. Şüpheci ve dogmacı, ilkenin kurucu statüsü konusunda hemfikirdir; ancak şüpheci bunun bir ilke olarak geçerliliğini reddederken dogmacı olumlar. Her iki pozisyon da yanlıştır, çünkü özne-nesne özdeşliği kurucu değil, düzenleyici bir ilkedir; bir varlık değil, araştırmanın ve eylemin hedefidir. Bu nedenle dogmacı ve şüpheci, salt bir ideali hipostazlaştırmak, yani eylemin hedefi olan bir şeye var olan bir şey muamelesi yapmak nedeniyle haksızdırlar. İkisi de eyleme olan gereksinimi yok sayar: Dogmacı, bu ideale hâlihazırda ulaşıldığını düşünürken, şüpheci, bu ideale herhangi bir şekilde yaklaşılabileceğinden bile şüphelidir. Oysaki hakikat, ikisinin arasında bir yerdedir: Özne-nesne özdeşliğine asla ulaşamayacak olsak da, eylem yoluyla, eyleyerek ona yaklaşabiliriz.

Fichte'nin transendental felsefenin problemlerinin açıklanmasında çabalama kavramına atfettiği merkezî rol, onun düşüncesinde pratik olanın sahip olduğu önceliği de açıkça gözler önüne serer; zira çabalama kavramını, doğayı incelediğimiz *teorik* bir etkinlik olarak değil, doğayı kendi ereklerimize uydurduğumuz *pratik* bir etkinlik olarak anlamamız gerekir. Saf teorinin alanında kaldığımız

47. *A.g.e.*, II, 261. Krş. *Werke*, V, 185.
48. Fichte'nin şüphecilik ve dogmatizmle ilgili yorumları için bkz. *Werke*, I, 101, 119-23.

sürece, şüphecinin yaptığı tüm itirazlar aşılamaz kalacaktır; çünkü saf teori yalnızca nesnesi üzerine tefekküre dalar veya spekülasyon yapar, onu asla değiştirmez. Bu nedenle özne-nesne dualizmi baki kalır ve bilginin koşullarına, özne-nesne özdeşliğine doğru herhangi bir ilerleme kaydedilemez. O zaman şüpheciliğin çaresizliğinin üstesinden gelmenin tek yolu, düşünmekten ziyade eylemektir, çünkü bilginin önündeki en büyük engel olan özne-nesne dualizmini ancak eylerken aşmaya başlarız. Nitekim Fichte için bilgi yalnızca pratik etkinliğin bir neticesi olarak mümkündür. Önceki bütün epistemolojilerin, onları şüphecinin itirazlarının hedefi hâline getiren en büyük hatası, bilginin eylemin dışında ve eylemden önce olanaklı olduğunu varsayan, tefekküre ve spekülasyona dayanan bilgi paradigmasıdır.

Bununla birlikte, Fichte'nin çabalama kavramının yalnızca belirli bir pratik etkinliği, yani politik etkinliği konu aldığını fark etmek son derece önemlidir. Daha önce de gördüğümüz gibi, Fichte açısından mutlak ego, yalnızca bir cumhuriyetin özgürlük, eşitlik ve kardeşlik ortamında gerçekleştirilebilecek politik bir idealdi. Fichte, mutlak egonun, yalnızca bütün sonlu egoların kusursuz bir toplumsal ahenk içinde –tek bir bireyin herkes ve herkesin tek bir birey için– yaşadığı durumda vücut bulduğuna inanıyordu. Doğa üzerinde kurulacak eksiksiz hâkimiyet, tek başına hareket eden yalıtılmış bireylerin değil, bir topluluğun/cemaatin müşterek etkinliğinin bir sonucu olabilir. Fichte'ye göre bu topluluk/cemaat, azami özgürlük, eşitlik ve kardeşliği teminat altına almalıdır, çünkü ancak o zaman insanlar doğayı denetlemek için gereken güce sahip olmak suretiyle tam anlamıyla rasyonel varlıklara dönüşeceklerdir.

Yaptığım inceleme bu noktada biraz sıradışı bir sonuca ulaşıyor. Fichte'nin transendental felsefenin en büyük problemini çözecek olan şeyin çabalama kavramı olduğunu ve bilginin, etkinliğin ürünü olmak zorunda olduğunu düşündüğünü gördük. Çabalama kavramının Fichte için belirgin bir politik öneme sahip olduğunu da gördük. Tüm bunlar bizi şu sonuca götürüyor: Hâkim olan görüşün aksine, Fichte'nin 1794 *Wissenschaftslehre*'si transendental felsefe için yeni bir teorik temel sağlamaya girişmemiştir. Bilakis onun amacı, transendental felsefenin bütün sorunlarının yalnızca pratik etkinlik aracılığıyla çözümlenebileceğini göstererek, transendental

felsefeyi ortadan kaldırmak olmuştur. Tıpkı Marx için olduğu gibi Fichte için de, teorinin tüm gizemleri ancak pratikte çözülebilirdi.

3.5. FICHTE'NİN POLİTİK DÜŞÜNCESİNİN OLUŞUMU, 1788-1793

Fichte oldukça mütevazı koşulların içine doğdu.[49] Saksonya'da ufak bir köy olan Rammenau'da, yoksul bir ailenin oğlu olarak dünyaya geldi. Ataları köylü ve zanaatkârdı; babası kalabalık ailesini doyurmakta zorlanan bir dokumacıydı. Fichte gençliği boyunca, ta ki 1794 yılında Jena Üniversitesi'ne atanıncaya dek, sürekli olarak yoksullukla boğuşmak zorunda kaldı. Çoğu zaman işsizdi ve vaziyeti, hayatta kalmak için onu sürekli borç bulmaya zorlayacak kadar vahimdi. Öyle ki, bir seferinde para için kıyafetlerini rehin bırakması gerektiği dahi olmuştu.

Fichte'nin yaşamının ilk yıllarıyla ilgili bu gerçekler, sonraki politik tavrını anlamak için önemlidir. Fichte bütün hayatı boyunca kendisini bir halk adamı olarak gördü ve zalimlere karşı sıradan halkın haklarını savunmayı kendine görev bildi. Dolayısıyla Fichte'nin, sosyalizmin öncülerinden biri olması ve emek veren herkesin geçim araçlarına sahip olması gerektiğini savunması bir tesadüf değildir. Erken dönem politik yazılarının tamamında, şüphesiz ki incinmiş bir gururdan kaynaklanan meydan okuma ve kin havası mevcuttur. Politika felsefesi, onun toplumsal intikam biçimi olur.

Fichte'nin ilk politik yazısı, 1788 yılı yazında uykusuz bir gecede âniden gelen bir ilhamla kaleme aldığı "Zufällige Gedanken in einer schlaflosen Nacht" ["Uykusuz Bir Gecede Gelişigüzel Fikirler"] başlıklı makalesidir.[50] Bu acemi karalamanın önemli olmasının nedeni, Fichte'nin gününün toplumuna ve devlet yönetimine karşı ilk eleştirel tavrını –ki bu tavırdan asla vazgeçmemiştir– gözler önüne sermesidir. Fichte'nin aklında, zamane Almanya'sının devlet yönetimi ve ahlaki değerlerine dair bir hiciv kaleme almak vardı. Ahlaki değerlerin ve devletin yozlaşmışlığını ifşa edecek, bir alegori aracılığıyla ahlakın ve politikanın hakiki ilkelerini anlatacaktı. Montesquieu'nün *Lettres persanes*'ını [*İran Mektupları*] model alan

49. Fichte'nin hayatının ilk yıllarının daha detaylı bir anlatımı için bkz. Fritz Medicus, *Fichtes Leben*, 2. Basım (Leipzig, 1922), s. 5-14.
50. Fichte, *Gesamtausgabe*, II/1, 103-10.

bu hiciv, "Briefe des Marquis von St... an seinen Freund, den Vikomte X in Paris" ["Marki von St...'dan, Paris'te bulunan arkadaşı Vikont X'e Mektuplar"] başlığını taşıyacaktı. Fichte'nin senaryosuna göre bu marki, Güney Kutbu'nda o dönemin Almanya'sına çok benzeyen, fakat yozlaşmışlık ve sefalet konusunda ondan bir gömlek üstün olan bir topluluk bulur. Marki, Güney Kutbu'nun gaddar yönetiminden, tembel, işe yaramaz ve sömürücü aristokrasisinden, adaletsiz ve yozlaşmış hukuk sisteminden şikâyet eder. Din, bilim ve ahlak içler acısı bir hâldedir. İlahiyatçılar, ortodoks olmayanlara eziyet eder, beyhude tartışmalarla meşgul olur ve dinin ahlaki içeriğini yok sayarlar; bilim insanları fuzuli meselelerle ilgili spekülasyon yapar ve fikirlerini gündelik hayata uygulamak konusunda başarısız olurlar; ahlakçılar kendi asil ilkelerini coşkuyla ve belagatle savunurlar, fakat kimse bunları pratiğe aktarma zahmetine girmez. Marki, Güney Kutbu'nda yaşanan bu kötülükleri ve budalalıkları gözler önüne serdikten sonra, onların tam tersi yönetim ilkelerini uygulayan başka bir ülkeye gider. Burada devlet, kendini halkının refahına adamıştır. Bilimi, tarımı ve endüstriyi desteklemekte, bilimin ulaştığı sonuçların gündelik yaşama uygulanmasına çalışmaktadır. Miras yoluyla geçen imtiyazlar yoktur ve insanlar kesin surette liyakatlerine göre değerlendirilir. Verilen cezalar acımasız değildir ve hapis cezasının amacı intikam almak değil, ıslah etmektir.

Fichte'nin bu senaryosunda karşımıza, *Aufklärung* geleneğini benimsemiş bir reformcu çıkar. Halkçı çalışmalarla toplumun eğitilmesi çabası, dinin ahlaki içeriğine yapılan vurgu, hoşgörüsüz dogmacı bir ilahiyatın reddi, bilimlerin pratik olması talebi, politika ve ahlak alanında teori ile pratik arasındaki boşluktan duyulan endişe ve tiranlık, imtiyaz ve barbarca cezalandırmalar – tüm bunlar *Aufklärung*'un Fichte'nin düşüncesi üzerindeki tesirini ortaya koyar. Bu etki, Fichte'nin almış olduğu eğitimde de kendini belli eder. Schulpforta'daki* yıllarında Fichte, hevesli bir Lessing okuyucusuydu;[51] Leipzig'deki üniversite yıllarındaysa, kendi çağının en önde gelen *Popularphilosophen* [halk filozofları] arasında yer

* Akademik açıdan yetenekli çocukların kabul edildiği, Naumburg yakınlarında yer alan saygın ve köklü bir yatılı okul. (ç.n.)

51. Lessing'in Fichte üzerindeki etkisi için bkz. Xavier Leon, *Fichte et son Temps* (Paris, 1954), I, 38-51.

alan Ernst Platner'in öğrencisi oldu.[52] Pek çok *Aufklärer* gibi, genç Fichte de kendisini bir eğitimci, bir *Volkserzieher* [halk eğitimcisi] olarak görüyordu. Amacı halkı eğitmek, onları toplumsal ve politik reformun gerekliliği ve devlet yönetimiyle alakalı hak ve ödevleri konusunda bilinçlendirmekti.

Bir *Volkserzieher* olarak Fichte'nin başlangıçtaki hevesleri ister istemez teorik olmaktan ziyade pratikti. Tıpkı Kant, Schiller ve Herder gibi Fichte'nin zihni de, *Aufklärung*'un karşı karşıya olduğu temel sorun ile meşguldü: Teori ile pratik, aklın ilkeleri ile toplumsal ve politik hayatın ilkeleri arasındaki boşluk. Bu boşluk, felsefe üzerine daha fazla yazarak değil, toplumsal ve politik alanda daha fazla eylemde bulunarak kapatılabilirdi. Dolayısıyla genç Fichte, bir düşünürden ziyade bir eyleyici olmaya kararlıydı. Bilim ve felsefe alanında isim yapmak, ona işe yaramaz bir çaba olarak görünüyordu. Dünya üzerinde gerçek bir etki yaratmayı arzuluyordu. Nitekim nişanlısı Johanne Rahn'a gönderdiği 2 Mart 1790 tarihli mektupta şöyle yazıyordu: "Kendimle alakalı tek bir özlemim, tek bir ihtiyacım, tek bir düşüncem var: Benim dışımdaki dünya üzerinde edimde bulunmak. Ne denli edimde bulunursam, kendimi o denli mutlu addedeceğim."[53]

Bu genç ve hırslı *Aufklärer* dünyada edimde bulunmak için nasıl bir yol seçmişti? Fichte'ye göre bir filozof, prenslere eğitmenlik veya danışmanlık yaparak en etkili olabilirdi. Bu sayede modern devletin temel sorunu olan tiranlık ve keyfî yönetimi can evinden vurabilirdi. Adamakıllı eğitilen bir prens, aklın ilkelerine göre hareket edecek ve hukukun üstünlüğüne boyun eğecekti. Genç Fichte bu inanç doğrultusunda birçok plan yaptı. Zürih'te, şehrin gelecekteki liderlerine devlet yönetiminin ilkelerini ve halk önünde nasıl konuşacaklarını öğretecek bir konuşma okulu açma teşeb-

52. Platner'in Fichte üzerindeki etkisi bir varsayımdan ibarettir, bununla birlikte Platner'in radikal politik görüşleri, Fichte'nin gelişimi açısından önemli olmuş olabilir. Bkz. Strecker, *Fichtes Staatsphilosophie*, s. 30-1.

53. Fichte, *Gesamtausgabe*, III/1, 73. Krş. Fichte'den C.G. von Burgdorf'a, Temmuz 1790: "Gücümün elverdiği ölçüde eylemde bulunmak istiyorum" (*Gesamtausgabe*, III/1, 148); Fichte'den Johanne Rahn'a, Mart 1793: "Beni gururlandıracak olan şey, eylemlerim aracılığıyla insanlık içerisindeki yerimi kanıtlamaktır" (*Gesamtausgabe*, III/1, 375).

büsünde bulundu.[54] Daha sonra genç bir prense özel öğretmenlik yapacağı bir memuriyet bulmaya çalıştı ve aklındaki hedefleri anlatmak için prenslerin eğitimi üzerine bir kitap kaleme almayı tasarladı.[55] Bütün bunları gerçekleştirdikten sonra, bazı nüfuzlu arkadaşlarının aracılığıyla en azından Danimarka hükümetinde bir bakan pozisyonuna gelmek gibi biraz iddialı bir beklentisi vardı.[56] Tüm bu çabalara ilham veren şey, *Aufklärung*'u karakterize eden yaygın bir inanıştı: Şayet filozoflar kral olamıyorsa, o zaman en azından krallar filozoflara kulak vermelidir. Fakat bu düşünce on sekizinci yüzyıl Alman prenslerinin o denli umurunda değildi ki, Fichte aklındaki hiçbir planı hayata geçiremedi.

Aufklärung'un reformist geleneğine bağlı olan Fichte, Alman devletlerinin monarşik anayasalarını kabul etmiş olsa da, erken dönem yazılarında cumhuriyetçiliğe karşı duyduğu sempatinin izini sürmek mümkündür. Zürih'in gelecekteki liderlerine yönelik konuşma okulunu tasarlarken, öğrencilerin "vatanperver ve cumhuriyetçi ruhun canlanması ve gelişmesi"ne katkı sağlayacak konular üzerine konuşmayı öğrenmeleri gerektiği üzerinde ısrar eder.[57] Zürih'teki ilk yıllarında (1788-1790), "asil ve cesur İsviçreliler"in kendi kadim özgürlüklerini ve anayasalarını nasıl savunduklarını öven bir tiyatro oyunu taslağı kaleme alır.[58] Daha sonraki yıllarda ise, cumhuriyetçi bir anayasaya sahip iki ayrı yerde, İsviçre ve Polonya'da yaşamış olmasının ne denli önemli olduğuyla övünür.[59] Bununla birlikte onun kariyerinin bu erken dönemindeki cumhuriyetçiliğini çok da abartmamak gerekir; zira Fichte her ne kadar cumhuriyetçi hassasiyetlere sahip olsa da, bunları Almanya'daki monarşileri sorgulayan tutarlı bir politika teorisine dönüştürmemiştir.

Ne yazık ki, Fichte'nin Devrim'e karşı ilk tepkisinin ne olduğuna dair çok az malumata sahibiz. Fransa'nın darmadağın olduğu 1789 yılı yazında Fichte, Zürih'te özel hocalık yaptığı izole bir hayat

54. Bkz. Fichte, "Plan anzustellender Rede Übungen", *Gesamtausgabe*, II/1, 129-34.
55. Bkz. Fichte'den K.C. Palmer'e, 27 Aralık 1789, *Gesamtausgabe*, III/1, 43.
56. Bkz. Fichte'den babasına, 5 Mart 1791, *Gesamtausgabe*, III/11, 222.
57. Fichte, *Gesamtausgabe*, II/1, 132.
58. *A.g.e.*, II/1, 139.
59. Bkz. Fichte, *Gerichtliche Verantwortung gegen die Anklage des Atheismus*, *Werke*, V, 288.

sürmekteydi. En önemli meşgalesi politika değil, eğitimdi.[60] 1789 yılının Ağustos ve Eylül aylarında en şahsi duygularından bahsettiği bir günlük tutuyordu, fakat bu günlükte bu denli yakınında gerçekleşen olaylarla ilgili hiçbir şey yer almaz.[61] Fichte'nin, Devrim'i savunan makaleler kaleme aldığı 1793 yılından önce Devrim'in bahsini geçirdiği tek yer, Johanne Rahn'a yazdığı ve yakınlarda Saksonya'da gerçekleşen bir köylü ayaklanmasından söz ettiği, 5 Eylül 1790 tarihli mektubudur.[62] Fichte bu mektupta, köylülerin yüzyıllardır ezilmekte olduğu Saksonya'da kalıcı bir reformun gerçekleşmesi ihtimaliyle ilgili karamsarlığını dile getiriyordu. Ona göre, hükümetin köylüleri memnun etmek için aldığı, avlanmalarına izin vermek gibi birtakım küçük önlemler, köylülerin giderek büyüyen öfkesini bastırmak için yeterli olmayacak ve bu öfke eninde sonunda bir yangına dönüşecekti.

Fichte'nin politik gelişimi açısından Devrim'den sonra gelen en önemli hadiselerden biri, Kant'ı keşfetmesiydi. 1790 yılı yazında Fichte yeniden beş parasızdı. Elinden geleni yaptığı hâlde hiçbir planı hayata geçmemişti ve nişanlısından para dilenmek zorundaydı. O umutsuz günlerde nişanlısına, "Elimde cesaretimden başka hiçbir şey kalmadı" diye yazıyordu.[63] Çaresizlik içindeki Fichte, hakkında hiçbir şey bilmediği hâlde Kant felsefesi üzerine özel ders vermesi için gelen bir teklifi kabul etti. Yaptığı Kant okumaları onun açısından kelimenin tam anlamıyla dinî bir deneyim olacaktı.[64] Kant, Fichte'yi, özgür bir iradeye sahip olduğu ve neden-sonuç ilişkilerinin tahakkümündeki fenomenal alanın ötesinde noumenal bir dünyada var olduğu konusunda ikna etti. Fichte artık "yeni bir âlem"de yaşadığını ve "tüm dünyevi şeyleri aşan tarifsiz bir yükseliş" deneyimlediğini söylüyordu. Hayatının

60. Fichte bu dönemde eğitim üzerine muhtelif fragmanlar kaleme almıştır. Bkz. *Gesamtausgabe*, II/1, 141-203.

61. *A.g.e.*, II/1, 220-1.

62. *A.g.e.*, III/1, 173-4. Krş. Fichte'den Theodor von Schön'e, 21 Nisan 1792. Fichte bu mektupta, Eduard von Clauer'in devrim yanlısı çalışması *Der Kreuzzug gegen die Franken*'i övmektedir, Fichte, *Gesamtausgabe*, III/1, 303.

63. Fichte'den Johanne Rahn'a, 1 Ağustos 1790, *Gesamtausgabe*, III/1, 156.

64. Heimsoeth'ün Fichte'nin Kant'a yönelmesinin dinî boyutlarıyla ilgili vurgusu son derece doğrudur; bkz. *Fichte*, s. 29-34. Fichte'nin Kant'ı keşfetmesiyle ilgili olarak bkz. Medicus, *Fichtes Leben*, s. 30-5; Nico Wallner, *Fichte als politischer Denker* (Halle, 1926), s. 21-3.

sonraki yıllarını Kant felsefesine adamaya karar vermişti. Yalnızca bu felsefenin ilkeleriyle değil, sonuçlarıyla, toplumsal ve politik dünyaya tatbikiyle de meşgul olacaktı.[65]

Fichte'nin Kantçı felsefeyle münasebeti, ona tam da toplumsal ve politik eleştiri için ihtiyaç duyduğu teorik silahları sağlıyordu. Toplumla ve devletle ilgili erken dönem yazılarında, adaletsizlik üzerine daha ziyade kendi hislerinden bahsediyordu. Oysaki şimdi Kantçı felsefe ona, bu hislerini temellendirecek güçlü bir gerekçe sunuyordu. Kant'ın otonomi kavramı, tam da olması gerektiği gibi, Fichte'nin toplumsal ve politik düşüncesinin başat motifine dönüştü. Otonomi, Fichte'nin bütün devletler, yasalar ve kurumlar için kullanacağı bir ölçüt, bütün toplumsal ve politik reformlar için önereceği bir hedef olacaktı. *Aufklärer* ve *Volkserzieher*, kendi hakiki misyonunu sonunda bulmuştu: Ahlaki özgürlüğün toplumsal ve politik dünyada gerçekleştirilmesi.

Fichte'nin Kant'a yöneldikten sonraki ilk politik yazısı, muhtemelen diğer tüm yazıları arasında en kafa karıştırıcı olanıdır. 1791 yılının sonlarına doğru kaleme aldığı ve "Zuruf an den Bewohner der preussischen Staaten" ["Prusya Devletlerinde Yaşayanlara Çağrı"] başlığını taşıyan bu kısa fragmanın[66] bu denli şaşırtıcı olmasının tek bir nedeni vardır: Wöllner'in emirlerini savunmaktadır. Bir *Aufklärer* ve bir Kantçı olan Fichte'nin, özellikle de bundan sadece bir yıl sonra düşünce özgürlüğünü tutkuyla savunan bir metin kaleme alacağı düşünüldüğünde, Wöllner'in meşhur emirlerini savunmak istemiş olması son derece tuhaftır. Bununla birlikte Fichte'nin metni yazmaktaki amacının ne olduğu bariz biçimde ortadadır.[67] Metinde, Fichte'nin emirleri gerekçelendirmek istediği

65. Fichte'den Johanne Rahn'a, 5 Eylül 1790, *Gesamtausgabe*, III/1, 1711.

66. Fichte, *Gesamtausgabe*, II/2, 184-97. Bu fragmanın yazılma tarihini belirlerken, Leon'un argümanlarını temel aldım; bkz. *Fichte et son Temps*, I, 127n. Hans Jacob'un Fichte'nin bu yazıyı Nisan 1792'de kaleme aldığını öne sürdüğü argümanları ikna edici değildir (Fichte, *Gesamtausgabe*, II/1, 180-1). Leon'un da belirttiği gibi, Fichte'nin von Schön'e gönderdiği 21 Nisan ve 21 Mayıs tarihli mektuplar, Prusya'daki sansüre karşı hâlihazırda eleştirel bir tavır ortaya koymaktadır. Şayet Fichte'ye çelişkili bir tavır isnat etmeyeceksek, söz konusu fragman çok daha erken bir tarihte yazılmış olmalıdır.

67. Bu nedenle, oğul Immanuel Fichte'nin bunun ironik ve karşıt görüşleri serimlemek amacıyla yazılmış bir metin olduğu iddiasını kabul etmek oldukça güçtür. Bkz. *Johann Gottlieb Fichtes Leben* (Salzbach, 1830-1831), I, 147. Bu iddianın daha detay-

ve bunun kendisini pek çok *Aufklärer* ile çatışkıya sokacağı açık bir dille ifade edilir. Peki, bu gizem nasıl açıklanabilir? Fichte'nin burada Prusya yasaları tarafından teminat altına alınmış olduğundan emin olduğu inanç veya düşünce özgürlüğüne saldırmak gibi bir niyeti olmadığını görmek önemlidir.[68] Fichte'nin amacı daha ziyade, hür düşüncenin [*freethinking*], vahiy inanışıyla dalga geçerek sıradan halkın dinî inancını görmezden gelen en kötü biçimlerine saldırmaktı.[69] Fichte, bu emirleri yürürlüğe koyan kralın ve bakanlarının esas niyetinin hür düşüncenin suistimal edilmesini önlemek olduğuna inanıyordu. Bu nedenle Fichte'nin düşüncesinde Wöllner'in emirlerini savunmak, düşünce özgürlüğüne değil, onun suiistimal edilmesine saldırmak anlamına geliyordu. Ona göre hür düşünürler [*freethinkers*], halkın hassas inançlarına saygı göstermedikleri vakit, esasında düşünce özgürlüğünü istismar etmiş oluyorlardı. Halkın inançlarını müdafaa etmek, Fichte'nin o döneme özgü tipik bir tavrıdır, zira ilk felsefi yazısı olan *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*'da [*Tüm Vahyin Eleştirisine Dair Deneme*], vahiy inanışının ahlaki temelde izin verilebilir ve teorik temelde kanıtlanamasa bile çürütülemez olduğunu iddia ederek, bu inanışı hür düşünürlere karşı savunmaya çalışmıştır.[70]

Fichte'nin Wöllner'i savunma planı, kendisini Wöllner politikalarının bizzat kurbanı olarak bulmasıyla birlikte rafa kalktı. Halle'deki sansür memurları, tam da Fichte'nin hür düşüncenin saldırısına karşı inancı savunduğu çalışması *Kritik aller Offenbarung*'un basılmasına müsaade etmediler. Bu karar, Wöllner'in politikalarının gerçekte ne anlama geldiğini nihayet idrak etmeye başlayan Fichte'yi son derece şaşırttı ve üzdü. Bu politikaların tek amacının sıradan halkın inancını korumak olduğuna inanmasına artık imkân yoktu. Şimdi için için "Prusya Engizisyonu"ndan dert yanıyordu.[71]

Fichte'nin bir sonraki politik çalışmasının, düşünce özgürlüğünün tutkulu bir savunusu olmasına şaşırmamak gerekir. *Zurückfor-*

---

lı bir değerlendirmesi için bkz. Leon, *Fichte et son Temps*, I, 125-6; Wallner, *Fichte als politischer Denker*, s. 30-1.

68. Bkz. Jacob, Fichte, *Gesamtausgabe*, II/2, 181-2.

69. Fichte, *Gesamtausgabe*, II/2, 195.

70. *A.g.e.*, I/1, 45-51.

71. Bkz. Fichte'den Heinrich Theodor von Schön'e, 16 Şubat 1792, *Gesamtausgabe*, III/1, 291.

derung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas [*Avrupa Prenslerinden Düşünce Özgürlüğünün Geri İstenmesi*] isimli bu eser, başlık sayfasında söylendiği gibi "eski karanlığın son yılında", yani 1793'te kaleme alındı. Fichte burada Wöllner'in emirlerini savunmak değil, onlara saldırmak niyetindeydi. Düşünce ve ifade özgürlüğünün geri getirilmesi talebi, bilhassa II. Friedrich Wilhelm'in şahsına yönelikti. Fichte'nin düşünce özgürlüğü argümanının temelinde, Kant'ın otonomi kavramı vardır. Fichte, özgür düşünebilme hakkının otonom ahlaki varlıklar olarak gelişimimizin önkoşulu olduğunu iddia eder.[72] Ancak bu haktan istifade ederek rasyonel bir varlık olarak kendimin bilincine varabilir ve ahlaki bir fail olarak kendi eylemlerimin sorumluluğunu üstlenmeye hazır olabilirim.

Zurückförderung'da Fichte, Devrim'e karşı tavrını nihayet ortaya koymaktadır. Bu çalışmadan genellikle "devrimci bir yazı" olarak bahsedilse de, Fichte'nin burada devrimi toplumsal değişimin bir aracı olarak görmüyor oluşu dikkat çekicidir. Fichte, devlet yönetimlerini iyileştirmenin iki yolu olduğunu söyler.[73] Bunlardan ilki, yavaş ve barışçıl bir ilerleme, diğeriyse âni ve şiddetli bir sıçramadır. Onun tercihi bariz bir biçimde ilkinden, yani reformdan yanadır. Fichte'ye göre devrimciler, en hafif tabirle gözü kara kumarbazlardır. Başarılı olurlarsa, belki daha iyi bir duruma gelinebilir; fakat başarısız olurlarsa durum eskiye döner ve belki de daha kötü bir hâl alır. Nitekim ahlak yasasının koşulsuz bağlayıcı gücü üzerinde onca ısrar etmesine rağmen, Fichte'nin "Fiat justitia, pereat mundi!" ["Adalet gerçekleşsin de, varsın dünya yıkılsın!" gibi bir iddiası yoktur. Esasında politik tavrında katı bir realizmin izleri görülür: "Devletlerimizin üzerinde kurulduğu topraklar, meşakkat ve dertle maluldür; dünya üzerinde zevk-ü sefa ülkesi diye bir yer yoktur."[74] Fakat Fichte devrimi kabul etmeyen bir realist olduğu kadar, temelden değişimi savunan bir ahlakçıdır da. Yalnızca barışçıl ve tedrici yöntemlerle de olsa, bir şeyleri iyileştirmek için çabalamak yine de bizim ödevimizdir. Devrim dünya üzerinde bir kez gerçekleştikten sonra, statükoyu muhafaza etmeye çalışmak beyhude bir çabadır. Değişim güçlerini zaptetmeye çalıştığımız vakit, toplumda bastı-

72. Fichte, *Werke*, VI, 14.
73. *A.g.e.*, VI, 5.
74. *A.g.e.*

rılmış hâldeki tüm güçler zincirlerinden boşanacak ve önlerine çıkan her şeyi yok edecektir. Bir başka deyişle, halk kendisine zulmedenlerden bunun intikamını alacaktır. Fichte, *Zurückförderung*'u yazdığı sırada doruk noktasına ulaşan Terör rejimine referansla, Alman prenslerinin bundan gereken dersleri çıkaramadığını iddia ediyordu. Peki, prensler ne yapmalıydı? Halkı sahip olduğu hak ve özgürlükler konusunda bilgilendirmeli ve bunları muhafaza edeceklerinin teminatını vermeliydiler.[75]

Fichte temelden değişimin gerekliliği üzerinde durmuş olsa da, bir cumhuriyet kurulmasını savunmuyor, hatta monarşinin meşruiyetini dahi sorgulamıyordu. Bir anayasa tesis ettiği ve halkın haklarını teminat altına aldığı müddetçe, bir monarşiyi kabul etmeye koşulsuz şartsız hazırdı. Onun için önemli olan şey *kimin* –bir monarkın mı, bir elit zümrenin mi veya genel itibariyle halkın mı– yönettiği değil, yöneten kişinin *nasıl* –anayasaya göre mi, yoksa kendi keyfî iradesine göre mi– yönettiği idi. Bununla birlikte, Fichte'nin monarşiyi zımni olarak kabulü, elbette *ancien régime*'in ideolojisini veya kurumlarını onayladığı anlamına gelmiyordu. Fichte, eski ilahi hak öğretisini kesinlikle reddediyordu.[76] Ona göre devlet bir sözleşme üzerine kurulu olmalıydı ki, monark veraset mucibince değil, halkın rızasıyla yönetsin. Fichte ayrıca paternalizmi de bütünüyle reddediyordu; ona göre paternalizm, "bütün kötülüklerin kaynağı olan ilk önyargı, bütün sefaletin zehirli pınarı" idi.[77] Tıpkı Kant gibi Fichte de paternalizmin despotizmi meşrulaştırdığına inanıyordu. Eğer prens halkı için neyin doğru olduğunu bildiğine inanıyorsa, hâliyle o halkı yönetmeye hakkı olduğunu öne sürecekti.

Fichte'nin Devrim üzerine kaleme aldığı en önemli çalışması *Beiträge zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution*'dur. Bu çalışma, Devrim'in ilke ve eylemlerinin bir savunusudur ve bilhassa A.W. Rehberg'in *Untersuchungen über die französische Revolution*'da dile getirdiği itirazlara cevaben yazılmıştır.[78] Fichte'nin temel argümanı, bir ulusun kendi anayasasını

75. *A.g.e.*, VI, 31-5.
76. *A.g.e.*, VI, 11-2.
77. *A.g.e.*, VI, 9.
78. Rehberg üzerine bkz. 12.3. Kısım.

değiştirmeye hakkı olduğu ve sırf tarihsel geleneğe dayanıyor diye bir anayasayı kabul etmek zorunda olmadığıydı. Fransız Devrimi'ni savunan Fichte'nin Almanya'da da böylesi bir ayaklanmadan yana olduğu gibi bir algı oluşabilir. Ancak durum böyle değildir. Fichte, kitabın önsözünde, *Zurückförderung*'da geliştirmiş olduğu reformist pozisyonunu yeniden tasdik ediyordu.[79] Okuyucularını, bahsettiği hak ilkelerinin Almanya'daki devletlere uygulanmaması gerektiği konusunda uyarıyordu. Çoğu Alman devletinin anayasasının adaletsiz olduğunu teslim etse de, bunlara karşı çıkmak adına güç kullanılmaması gerektiğini vurguluyordu. Yapabileceğimiz tek şey, kendi çevremizi ve kendi topluluğumuzu/cemaatimizi adaletin ilkeleri konusunda bilgilendirmek olabilirdi. Özgürlük liyakati aşağıdan gelen bir talep olabilirdi, fakat özgürleşme yalnızca yukarıdan gerçekleştirilebilirdi. "Peki, insanların özgürlüğe layık olduklarını düşündüklerini ve fakat prenslerinin bu hakkı onlara vermeyi reddettiği durumda ne yapılmalıdır?" Fichte bu itiraza, yeni bir çağın başlamakta olduğunu söyleyerek cevap veriyordu. Eğer halk haklıysa, prensleri adaletsizliği sürdüremezdi.[80]

Bununla birlikte Fichte'nin reformizmini, onun pozisyonunun bir özeti olarak almamak gerekir. *Beiträge*'deki argümanları, söylediklerinde ne denli samimi olduğundan bağımsız bir biçimde, çoğu zaman reformizmin ötesine geçer. Örneğin Fichte, devrim hakkını, yani temel hakları ihlal eden bir egemene karşı aktif direniş hakkını açıkça kabul ediyordu.[81] Dahası devrimin yalnızca bir *hak* değil, aynı zamanda bir *ödev* olduğunu söyleyecek kadar ileri gidiyordu. Bir devletin kendi varoluş amacını –hakların korunması– ihlal ettiği durumda, devletin anayasasını değiştirmek bizim için yalnızca bir *seçenek* değil, aynı zamanda bir *zorunluluk*tu. Fichte, sahip oldukları imtiyazları zorla kabul ettirmeye çalıştıkları durumda, ruhban sınıfına ve aristokrasiye karşı zor kullanılmasını dahi onaylıyordu.[82] Gerici güçlere karşı zor kullanılmasına izin vermek yönündeki bu tavrı, Fichte'yi, Alman reformist geleneğinden

79. Fichte, *Werke*, VI, 44.
80. *A.g.e.*, VI, 45.
81. *A.g.e.*, VI, 101-3.
82. *A.g.e.*, VI, 116n, 266-7, 274.

çok Jakobenlere yaklaştırır.[83] Nitekim Fichte'nin nihai pozisyonu, Jakobenlik ile reformizmin bir karışımıdır. Genel tavrı, reformun devrime göre daha tercih edilir olduğu yönündedir, fakat prenslerin reform yapmayı reddettiği ve temel hakları ihlal etmeye devam ettiği durumda, isyan yalnızca bir hak değil aynı zamanda bir ödevdir.

Fichte'nin *Beiträge*'de üstlendiği en önemli görevlerden biri de, Devrim hakkında yargıya varmak için uygun bakış açısını belirlemektir. Devrim'i doğru ve yanlışın empirik veya rasyonel standartlarına göre mi yargılamalıyız? *Berlinische Monatsschrift*'te dönen teori-pratik tartışmalarından birkaç ay önce Fichte, politika alanında rasyonalizm lehine uzlaşmaz bir tavır takınmıştı. Ona göre, tarihi ahlakın standartlarına göre yargılamalı, ahlakın standartlarını tarihten çıkarsamamalıydık.[84] Dahası, ahlak söz konusu olduğunda yapmak zorunda olduğumuz şeyleri, politikada yapamazmışız gibi bir tavır takınmamalıydık: "İnsan, yapmak *zorunda olduğu* şeyleri *yapabilir*; eğer 'Yapamam' diyorsa, bu esasında 'Yapmak istemiyorum' anlamına gelir."[85] Devrim'in Burke ve Rehberg gibi emprisist eleştirmenlerine Kant'tan da önce Fichte saldırıyordu. Fichte'ye göre onların empirizminin sorunu, relativizme yol açmasıydı.[86] Doğru ve yanlış ile ilgili standartlarımızı tarihten çıkarsadığımız durumda, doğru ve yanlış olan şeyler çağdan çağa farklılık gösterecektir. Standardımızı tarihten çıkarsayamayacağımızı varsayarsak, o zaman standardımızı neye göre belirlemeliyiz? Bu standardı saf aklın kendisinden, özellikle de Kant'ın tanımladığı ahlak yasasından çıkarsamamız gerekir.[87] Fichte bilhassa Kant'ın üçüncü ahlak yasası formülasyonu olan otonomi ilkesine başvurmaktadır. Fichte'nin yorumuyla bu ilke, yalnızca kendi belirlediğimiz yahut evrensel bir yasa olmasını arzulayabileceğimiz maksimlere göre hareket etmekle yükümlü olduğumuzu belirtir.

Fichte, *Beiträge*'nin bir ulusun kendi anayasasını değiştirmeye hakkı olduğu yönündeki temel iddiasını meşrulaştırmak için, esasında Kant'ın bu otonomi kavramından yararlanmıştır. Fichte'ye

83. Fichte'nin pozisyonunun Jakobenlerle olan benzerliği hakkında bkz. Buhr, *Philosophie und Revolution*, s. 42-8, 63-71.
84. Fichte, *Werke*, VI, 58.
85. *A.g.e.*, VI, 73.
86. *A.g.e.*, VI, 56-7.
87. *A.g.e.*, VI, 59.

göre bu kavram, Rousseau'nun toplum sözleşmesi teorisi için yeni ve güçlü bir temel sağlıyordu. Sivil toplum bir sözleşme üzerine inşa edilmeliydi, çünkü yalnızca bu tür bir sivil toplum insan otonomisiyle uyumlu olabilirdi.[88] Otonomi, yalnızca kendi egemen irademizle bağlı bulunduğumuz ve tüm yasalarımızın kendi belirlediğimiz yasalar olması gerektiği anlamına gelir. Dolayısıyla bir anayasada geçen kanunlara uymak zorunda olmamızın tek koşulu, bu kanunlara rıza göstermiş olmamızdır. Fichte'ye göre bu teori bizi, yaptığımız sözleşmeleri kabul ettiğimiz kadar kolay feshedebileceğimiz sonucuna götürür.[89] Bizi bir sözleşmeye bağlayan şey tek başına egemen irademiz olduğu için, irademizi değiştirdiğimiz anda bu bağ ortadan kalkmış olur. Bir sözleşmeyi asla feshetmemeye söz vermek, insanın vazgeçilemez ve devredilemez haklarından birine aykırıdır: İrademizi, kendi çıkarımızla ilgili artan bilgimize göre değiştirme hakkı.[90]

Böylesi radikal bir öğreti şüphesiz ki bir ulusun kendi anayasasını değiştirmeye hakkı olduğunu ima eder. Fakat bu durumda da şöyle bir sorunla karşılaşırız: Sözleşmelerin istenildiği zaman feshedilmesi hakkı, genel olarak sözleşmelerin olanaklılığını ortadan kaldırmaz mı? İnsanlar sözleşmelerin istenildiği zaman feshedilebileceğine inanıyorlarsa, neden en başta bir sözleşme yapsınlar ki? Bu noktada Fichte'nin radikal bireyciliği anarşizme meyleder. Görünüşe göre Fichte kendi teorisinin varabileceği sonuçları bizzat sezmiş ve fakat bunlardan nasıl kaçmılabileceğini tam olarak kestirememiştir. Sözleşmelerin hangi koşullar altında feshedilebileceği meselesiyle ilgili söyledikleri müphem ve hatta çelişkilidir. Sözleşmelerin tek taraflı olarak feshedilebileceği konusunda sarih olsa da,[91] bir sözleşmenin feshedilebilmesi için bütün tarafların hemfikir olması gerektiğini ve devletin sözleşmeyi tek taraflı olarak bozanları cezalandırmaya hakkı olduğunu da söylemiştir.[92] Her halükârda Fichte'nin iddiası sözleşmelerin tek taraflı olarak meşru bir biçimde feshedilebileceği yönündedir ki, bu iddia, vardığı anarşist sonuçları onaylamayan

88. *A.g.e.*, VI, 81-2, 84. Krş. *Werke*, VI, 12, 13.
89. *A.g.e.*, VI, 86, 147, 263.
90. *A.g.e.*, VI, 160.
91. *A.g.e.*, VI, 115, 147, 159.
92. *A.g.e.*, VI, 13, 86.

gerek liberaller gerekse muhafazakârlar tarafından onun karakteristik öğretisi olarak değerlendirilmiştir.[93]

Fichte'nin toplum sözleşmesi teorisi, eksik yanlarına rağmen, muhafazakâr muarızı A.W. Rehberg'le girdiği tartışmadaki ana silahıydı.[94] Fichte zaman zaman sanki Rehberg'in doğru ve yanlışla ilgili tamamen empirik bir standardı varmış gibi tavır takınsa da, durum böyle değildi ve Fichte de bunu biliyordu.[95] Fichte ve Rehberg, Kant'ın koşulsuz buyruğunun ahlakın temel ilkesi olduğu konusunda hemfikirdi. Dahası ikisi de bu ilkenin, politikadaki doğru ve yanlışın gerekli ve fakat yeterli olmayan bir ölçütü olduğunu düşünüyordu; zira bu ilke, değeri akıl tarafından a priori olarak belirlenemeyen her tür toplumsal ve politik düzenlemeyle uyumluydu. Fikir ayrılığına düştükleri noktaysa, ahlak yasasının yetersizliğinden çıkardıkları sonuçlarla alakalıydı. Rehberg *Untersuchungen über die französische Revolution*'da, ahlak yasasının politikada sessiz olduğu durumlarda, deneyim, tarih ve geleneğe başvurmamız gerektiğini iddia ediyordu.[96] Bu alanda otonomimizden feragat etmek zorundaydık, çünkü en iyisinin ne olduğuna karar verecek yeterli deneyime sahip değildik; bu durumda politik otoritenin yargısına güvenmemiz gerekiyordu. Fichte'yi bilhassa provoke eden şey, Rehberg'in otonomimizden feragat etmemiz yönündeki bu talebiydi, çünkü ona göre bu talep, bireysel özgürlüğün alelacele politik otoritenin çıkarlarına tabi kılınması anlamına geliyordu. Fichte, Rehberg'in karşısına şu argümanlarla çıktı: Ahlak yasasının sessiz olduğu durumlarda bile otonomimizden feragat etmemize gerek yoktur, zira tek başına irademizin bağlayıcı olduğu sözleşmeler içerisinde yer almamız hâlâ mümkündür. Bir sözleşme içinde yer alıp almayacağımızı belirleyen şey ahlak yasası değildir, çünkü ahlak yasası anlaşmalar yapmamıza izin verir fakat bizi

93. Reinhold Fichte'nin liberal eleştirmenleri arasında yer alıyordu. Bkz. K.L. Reinhold'dan Jens Baggesen'e, 31 Ocak 1794, *Fichte in Gespräch*, der. H. Fuchs (Stuttgart-Bad Cannstatt, 1978), I, 83. Muhafazakâr eleştirmenler arasmdaysa, pozisyonlarını birazdan inceleyecek olduğumuz eudaimoníacılar yer alır.

94. Bu husus, Fichte'nin Rehberg'den farkını incelemekle yetinmiş olan Strecker tarafından görmezden gelinir, *Fichtes Staatsphilosophie*, s. 35-9, 106, 118, 149.

95. Fichte, *Werke*, VI, 84.

96. Bkz. A.W. Rehberg, *Untersuchungen über die französische Revolution* (Hannover, 1793), I, 1517.

buna zorlamaz. Fichte'ye göre bu otonomi bilhassa toplum sözleşmesinin kendisi için geçerlidir. Bu sözleşmenin içinde yer almak hususunda ahlak yasasıyla bağlı olmadığımız hâlde otonomimizi muhafaza ederiz. Bu nedenle sözleşmeler, ahlak yasasının kendi hâline bıraktığı politikanın alanında, bir anlamda özgürlüğün garantisidir. Bu sözleşmeler, Rehberg'in politikanın alanının özgürlükten feragat etmekle karakterize olduğu iddiası karşısında birer siper vazifesi görür.

Fichte daha sonraları, kendi *Wissenschaftslehre*'siyle ilgili "ilk ipucu ve sezgiler"e, Devrim üzerine yazılar yazarken nail olduğunu ifade etmiştir. Fichte'nin Devrim üzerine kaleme aldığı erken dönem yazıları, bize felsefesinin kökenleriyle ilgili neler söylemektedir? Fichte'nin *Wissenschaftslehre*'si, Devrim üzerine görüşlerinden tam olarak nasıl doğmuştur? Fichte'nin felsefenin birinci ilkesiyle ilgili sorgulamaları, tam olarak *Beiträge*'yi kaleme aldığı 1793 yılı baharı gibi erken bir tarihte başladığından[97], *Wissenschaftslehre*'nin ilk parıltılarının bu eseri yazarken ortaya çıkmış olması son derece mantıklıdır. Hatta görünüşe göre durum tam da böyle olmuştur. *Beiträge*'de kendi rasyonel doğru ve yanlış ölçütünü meşrulaştırmaya çalışan Fichte, daha sonraki *Wissenschaftslehre*'sinin hem birinci ilkesini hem de yöntemini ortaya koymuş oluyordu. Fichte'ye göre, ahlak yasasını meşru bir şekilde insanlara uygulayabilmemizin tek koşulu, onların başka türlü hareket etmeye muktedir özgür failler olmalarıydı.[98] Dolayısıyla ahlak yasasını, eylemleri dışsal ve doğal nedenler tarafından belirlenen, kendi empirik benliğimizden çıkaramayız. Bunu daha ziyade, "benliğin saf ve orijinal formu" olan kendi iç benliğimizden çıkarabiliriz. Kendi iç benliğimizi bilebilmemizin yolu, bizim dışımızda var olan her şeyden soyutlanmak ve yalnızca içimizden doğabilecek şeyler üzerine refleksiyon yapmaktır. Bu tür bir refleksiyon bize, kendi içsel etkinliğimiz veya kendiliğindenliğimizle ilgili bir farkındalık, dışsal nedenler tarafından belirlenmeyen bir eyleme gücü kazandırır. Böylesi bir ahlak yasası çıkarımı, *Wissenschaftslehre*'nin birinci ilkesi olan

97. Bu ayların, Fichte'nin *Wissenschaftslehre*'si için önemi ilk kez Willy Kabitz tarafından dile getirilmiştir; bkz. *Studien zur Entwicklungsgeschichte der Fichteschen Wissenschaftslehre aus der kantische Philosophie* (Berlin, 1902), s. 32-55.
98. Fichte, *Werke*, VI, 47-79, özellikle s. 58-60.

saf benliğin veya egonun öncülü, *Wissenschaftslehre*'nin yöntemi olan soyutlama ve refleksiyonun habercisidir. Fichte'nin Devrim hakkında yargıya varmanın makul ölçütünün ne olduğu üzerine kafa yorarken bu sonuçlara varmış olması esasında son derece çarpıcıdır. Bu durum, *Wissenshafstlehre*'nin Fichte'nin Fransız Devrimi'ni meşrulaştırma çabalarından doğmuş olduğunu kusursuz bir açıklıkla gözler önüne serer.

Bununla birlikte, Fichte'nin erken dönem politik yazılarının gebe olduğu tek şey, *Wissenscfaftslehre*'nin birinci ilkesi veya yöntemi değildi. Fichte *Zurückförderung*'da, daha sonraları *Wissenschaftslehre*'sinde merkezî bir rol üstlenecek olan bir başka öğretiyi daha formülleştirdi: Aklın özünün sonsuz etkinlik, hakikati ararken karşılaştığı bütün sınırların ötesine geçme çabası olduğu öğretisi.[99] Bu öğreti, Fichte'nin kariyerinin erken dönemindeki düşünce özgürlüğü savunusunda da asli bir rol oynar. Fichte'nin iddiası şudur: Akıl bütün sınırları aşmak gibi bir özelliğe sahip olduğu için, imanın şartları olarak belli inanışları kabul etmede hemfikir olduğumuz bir toplum sözleşmesi inşa edemeyiz; çünkü bu tür bir sözleşme kendi aklımızdan feragat etmemizi gerektirir. Fichte, rasyonelliğe dair bu kavramlaştırmayı daha sonra *Wissenschaftslehre*'de şüphecilik sorununa da uygulamıştır. *Aenesidemus* üzerine kaleme aldığı ve şüphecilik sorununa karşı *nüve hâlinde* geliştirdiği çözümü ifade ettiği değerlendirme yazısında Fichte,[100] aklın bilginin sınırlarını aşmasına ve bilim idealine –ulaşamasa bile– yaklaşmasına olanak tanıyan tek şeyin, onun sonsuz etkinliği olduğunu iddia eder. Burada yine, *Wissenschaftslehre*'nin teknik kavramlarından biri, bu kez düşünce özgürlüğü, Fichte'nin politik meselelere dair refleksiyonundan ortaya çıkmış olur.

99. *A.g.e.*, VI, 23-4.

100. Bkz. *A.g.e.*, I, 3-25 [*Aenesidemus'un Eleştirisi*, Çev. Özlem Barın, *Alman İdealizmi I: Fichte*]. *Aenesidemus* eleştirisinin *Wissenschaftslehre* için önemi hakkında bkz. Daniel Breazeale, "Fichte's Aenesidemus Review and the Transformation of German Idealism", *Review of Metaphysics* 34 (1981), 544-68.

4
Friedrich Schiller'in Politik Düşüncesi, 1781-1800

4.1. SCHILLER'İN POLİTİK DÜŞÜNCESİNİN PROBLEMİ

1790'ların tüm klasik figürleri arasında Fransız Devrimi ruhuna en yakın olan kişi Friedrich Schiller'dir (1759-1805). 1780'lerde "öfkeli bir genç adam" iken kaleme aldığı tiyatro oyunları –*Die Räuber* [*Haydutlar* (1781)], *Die Verschwörung des Fiesco* [*Fiesco'nun Genua'ya Yemini* (1784)], *Kabale und Liebe* [*Hile ve Sevgi* (1784)] ve *Don Carlos* (1787)– henüz vuku bulmadan, Devrim'in yöntem ve ideallerini ilan ediyormuş izlenimini uyandırır. Özgürlük, eşitlik ve kardeşlik öğretisinin müjdesini verir; *ancien régime*'e has imtiyaz, baskı ve tahammülsüzlüğü eleştirir ve müesses nizam karşısında devrimi yüceltir. Nasıl ki Kant'ın felsefesi Fransa'daki olaylar için felsefi bir temel oluşturduysa, Schiller'in oyunları da Devrim'in teatral öngörüsü niteliğindedir.

Bu tür paralellikler göz önüne alındığında, Devrim'in patlak vermesinden sonra Schiller'in kaçınılmaz olarak tıpkı Fichte gibi bir radikale dönüşmesi beklenebilir. Fakat ne tuhaftır ki tam tersi bir durum yaşanmıştır. Bastille baskınından sonra Schiller, Devrim ile ilgili çekingen ve şüpheci bir tavır takınır. Olayların kargaşası ve taraflar arası anlaşmazlıkların ortasında nesnelliğini muhafaza etmeye çalışsa da, zamanla Devrim'i daha da çok eleştirmeye başlar.

Burada bir sorun vardır. 1780'lerin "devrimci tiyatro oyunları" yazarı, 1790'larda devrim gerçeğini nasıl olur da onaylamaz? Bu soru hâliyle birçok tartışma ve yoruma neden olmuştur. Kimi akademisyenler Schiller'in erken dönem oyunları ile sonraki tavrı

arasındaki açıklanamaz tutarsızlık karşısında, Schiller'in erken ve geç dönem düşünceleri arasında ayrım yapmanın zorunlu olduğuna inanırlar.[1] Bu tutarsızlığın nedeninin Schiller'in giderek artan muhafazakârlığı, politika konusunda yaşadığı hayal kırıklığı ve Weimar'daki saray yaşantısıyla olan yakınlığı olduğu söylenir. Buna göre, Schiller'in 1781 ile 1800 yılları arasındaki politik dönüşümü de "ihtilalci radikalizmden felsefi dinginciliğe" bir geçiş olarak tanımlanır.[2]

Schiller'in erken ve geç dönem fikirleri arasındaki tutarsızlık çoğu zaman, 1790'ların Alman politik düşüncesinde teori ile pratik arasındaki uçurumun en belirgin örneği olarak ele alınmıştır. Oyunlarında devrim güzellemeleri yapan Schiller, pratikte devrimi tasvip etmemişti. İddia edildiğine göre, giderek apolitikleşmiş ve zamanının temel toplumsal sorunlarına kayıtsızlaşmıştı. Kendisini derin bir hayal kırıklığına uğratmış olan politikayla ilgilenmek yerine, sanata sığınmıştı. Nitekim Schiller'in bu "apolitik" tavrının çoğu kez Weimar kültürünü ve dolayısıyla genel olarak Alman kültürünü temsil ettiği düşünülür. Hatta bu tavrın, Alman tarihi içerisinde daha sonra yaşanan felaketlerin sorumlusu olarak görüldüğü dahi olmuştur.[3]

Schiller'in 1790'lar politik düşüncesine en büyük katkısı *Briefe über die aesthetische Erziehung des Menschen*'dir [*İnsanın Estetik Eğitimi Üzerine Mektuplar*]. Bu çalışma, 1790'ların politika felsefesinin en etkili eserlerinden biriydi. Humboldt ve Hegel ona hayran olmuş, Friedrich Schlegel, Novalis ve Hölderlin ise ondan ilham almışlardı.[4] Romantiklerin erken dönem politik görüşlerini anlamak için başvurmamız gereken eser budur. Bununla birlikte, politika felsefesi üzerindeki etkisine rağmen bu risale, Schiller'in "politika-

1. Örneğin bkz. G.P. Gooch, *Germany and the French Revolution* (Londra, 1920), s. 208-29; Alexander Abusch, *Schiller* (Berlin, 1980), s. 175-205; Maurice Boucher, *La Revolution de 1789 vue par les ecrivains allemands*, Etudes de Literature Étrangère et Comparée, no. 30 (Paris, 1954), s. 94-113, özellikle s. 94-5.
2. Bkz. Gooch, *Revolution*, s. 228.
3. Bkz. Deric Regin, *Freedom and Dignity: The Historical and Philosophical Thought of Schiller* (Lahey, 1965), s. 101.
4. *Aesthetische Briefe*'nin etkisi ile alakalı olarak bkz. E.M. Wilkinson ve L.A. Willoughby'nin *On the Aesthetic Education of Man* çevirileri için yazdıkları giriş bölümü (Oxford, 1967), s. cxxxiii-cxcvi [Schiller, *İnsanın Estetik Eğitimi Üzerine Bir Dizi Mektup*, Çev. Melahat Özgü, MEB Yay., 1991].

dan kaçış"ı, güzelliğin ideal dünyasına sığınışı olarak okunmuştur.[5] Bu yoruma göre Schiller'in *Aesthetische Briefe*'deki temel kaygısı, kendi başına bir erek olduğunu düşündüğü *Bildung*'dur. *Bildung*'u politik koşullarından ayıran *Aesthetische Briefe*, Almanya'da son derece yaygın olan apolitik kültür kavramlaştırmasına da zemin hazırlamıştır.

Bu durumda Schiller'in Devrim karşısındaki tepkisini nasıl izah etmeliyiz? Schiller'in felsefi gelişiminde bir tutarsızlık var mıdır? Schiller zamanla apolitik bir figüre mi dönüşmüştür? *Aesthetische Briefe* gerçekten de politikadan kaçışın bir ifadesi midir? Bu sorular, bir sonraki bölümün konusunu oluşturacak. Bunları cevaplamak için Schiller'in erken dönem politik görüşlerini incelememiz gerekiyor. Schiller'in *Aesthetische Briefe*'sini ve Devrim karşısındaki tavrını erken dönem yazıları bağlamında ele aldığımızda, geleneksel apolitik yorumu sorgulamak için elimizde yeterince done olacak ve neticede Schiller'in felsefi gelişiminde bir tutarsızlıktan ziyade bir süreklilik olduğunu göreceğiz.

4.2. ERKEN DÖNEM POLİTİK GÖRÜŞLERİ

Schiller'in erken dönem politik idealleri, büyük oranda *Aufklärung*'un atmosferi içerisinde şekillendi. Stuttgart'ta bulunan Karlsschule'deki öğrencilik yıllarında, saygın *Aufklärer*'lerden Thomas Abbt ve Christian Garve'nin yazdıklarını büyük bir hevesle okudu; başka bir şöhretli *Aufklärer* olan Karl Abel'in sadık bir öğrencisi oldu.[6] Schiller bu figürlerin etkisi altında, *Aufklärung*'un dinî hoşgörü, düşünce özgürlüğü, hukukun üstünlüğü, fırsat eşitliği ve insan hakları gibi temel politik ideallerini benimsemeye başladı. Schiller erken dönem tiyatro oyunlarında bu değerleri tekrar tekrar işledi ve bunları küçük Alman prenslerinin despotizmlerini yermenin bir aracı olarak kullandı. *Aufklärung* Schiller'e yalnızca temel birtakım politik idealler değil, aynı zamanda bir yazar olarak oynadığı rolle ilgili bir kavrayış da kazandırdı. Tüm *Aufklärer*'ler gibi o da yazarın halkı toplumsal ve politik reformlar için eğitmek

5. Bkz. Abusch, *Schiller*, s. 192-201; György Lukács, *Goethe und seine Zeit* (Berne, 1947), s. 109 [*Goethe ve Çağı*, Çev. Ferit Burak Aydar, Sel Yay., 2011].

6. Bu *Aufklärer*'lerin genç Schiller üzerindeki etkileri için bkz. Benno von Wiese, *Friedrich Schiller* (Stuttgart, 1959), s. 84-8.

gibi toplumsal bir misyonu olduğuna inanıyordu. Genç Schiller, oyunlarının da böyle bir misyon taşıması gerektiğini düşünüyordu. Erken dönemde kaleme aldığı "Was kann eine gute stehende Schaubühne eigentlich wirken?" ["İyi ve Daimi Bir Tiyatro Gerçekte Neler Başarabilir?"] isimli makalesinde, drama sanatının amacının "ahlaki eğitim" (*sittliche Bildung*) ve "anlama yetisinin aydınlatılması" (*Aufklärung des Verstandes*) olduğunu iddia etti.[7] Schiller'in daha sonra *Aesthetische Briefe*'de bahsettiği estetik eğitim programı, *Aufklärung*'un hedefleriyle kusursuz bir uyum içindedir: Estetik eğitimin amacı, ideal devlete ilişkin akıl ilkelerine göre hareket etmeleri konusunda insanlara ilham vermektir.

Aufklärung politikasının geniş yelpazesi içerisinde Schiller, ilerici bir ortayolcu olarak ön plana çıkar. Erken dönem tiyatro oyunlarının cumhuriyetçi ve asi ruhu onu, hâlâ aydınlanmış monarşiyi savunan, Garve, Biester ve Eberhard gibi daha muhafazakâr eski kuşak *Aufklärer*'lerden bariz biçimde ayırmaktadır. Erken dönem oyunlarında aydınlanmış monarşiyi destekliyor gibi görünen replikler olsa da,[8] Schiller'in bu yönetim şekline, cumhuriyete giden yolda atılan bir adım olarak yalnızca geçici bir meşruiyet atfetmiş olması çok daha kuvvetli bir ihtimaldir. Fakat Schiller bir muhafazakâr olmadığı gibi, bir radikal de değildi. Doğrudan demokrasiye ve halkın dengesizlik, keyfiyet ve barbarlıkla sonuçlanabilecek dizginlenemez gücüne her zaman şüpheyle yaklaşmıştı. Halk, bilge ve cömert yöneticiler, aristokrasi ve yüksek burjuvazinin bir bütün olarak ulusun çıkarlarını anlayan üyeleri tarafından yönetilmeliydi.[9]

---

7. Bkz. Friedrich Schiller, *Werke*, *Nationalausgabe*, der. L. Blumenthal ve Benno von Wiese (Weimar, 1943-1967), XX, 87-100. Schiller'den yapılacak alıntılar için uygun olan yerlerde bu muhteşem ve fakat hâlâ tamamlanmamış olan derlemeden yararlanılacak ve kısaca *NA* olarak anılacaktır.

8. Örneğin bkz. Posa'nın *Don Carlos*'taki meşhur konuşması (*NA* VI, 177-99), Verrina'nın *Die Verschwörung des Fiesco*'daki son replikleri (*NA* IV, 121) ve *Die Räuber*'in sahne uyarlamasında [*Bühnenfassung*] Moor'un adamlarına verdiği son nasihat (*NA* III, 235). Schiller bu ve benzeri replikler temel alınarak, aydınlanmış monarşinin ve yukarıdan reformun savunucusu olarak görülmüştür. Örneğin bkz. Gooch, *Revolution*, s. 212; Helmut Koopmann, *Schiller* (Münih, 1988), s. 29-38.

9. Örneğin bkz. Schiller, *Geschichte des Abfalls der Vereinigten Niederlande*, *NA* XVII, 44. Schiller'in bu çalışmadaki politik görüşleri hakkında bkz. Ernst Engelberg, "Friedrich Schiller als Historiker", *Studien über die deutsche Geschichtswissenschaft*, der. J. Streisand (Berlin, 1963), 1, 11-3, özellikle s. 13-9.

Schiller, ideal yönetim şekli olarak neyi tahayyül ettiği konusunda her zaman anlaşılması güç bir tavır sergiledi. Mantıklı olanı, onu bir cumhuriyetçi olarak konumlandırmaktır. Ne var ki erken dönemde kaleme aldığı oyunlar ve mektuplarda, makul cumhuriyet biçimi olarak aklında nasıl bir şey olduğuyla ilgili sarih bir ifade yer almıyordu. Bu, on sekizinci yüzyıl politika teorisi bağlamında gerçekten de anlaşılması güç bir tavırdı, zira dönem itibariyle bir cumhuriyet yönetimi, demokrasiyle de aristokrasiyle de uyumlu olabilirdi. Schiller, ancak 1789 yılında, Devrim'in hemen öncesinde politik tercihlerini açıklama lütfunda bulundu: Sınırlı bir temsili demokrasi ve İngiliz sistemini model alan bir anayasal monarşi.[10]

Schiller'in erken dönem politik düşüncesinin şekillenmesinde, şu üç düşünür üzerine yaptığı çalışmaların da etkisi oldu: Montesquieu, Rousseau ve Ferguson. Schiller'in Montesquieu ile olan tanışıklığı, onu yaşadığı dönemin en büyük beyinlerinden biri olarak kutsallaştırdığı öğrencilik yıllarına dek uzanıyordu;[11] 1788 yılında *Considérations sur la grandeur et décadence des Romains*'ı [*Romalıların Yükselişi ve Çöküşü Üzerine Düşünceler*] etüt etmiş, bir yerlerden *Esprit des lois*'yı [*Kanunların Ruhu Üzerine*] temin etmişti.[12] Montesquieu'nün Schiller üzerinde tam olarak nasıl bir etki yarattığını belirlemek güçtür,[13] ne var ki Montesquieu'nün düşüncesindeki muhtelif temalar, Schiller'in yazılarında mühim bir rol oynar: Yasaların ve bir ulusun karakterinin karşılıklı etkisi, hukukun üstünlüğünün değeri ve itidal, radikal demokrasinin zayıf yönleri ve anayasal monarşi ile sınırlı parlamenter demokrasiye karşı duyulan sempati. Schiller en çok, Montesquieu'nün bir cumhuriyetin temel ilkesinin erdem olduğu iddiasından etkilenmiş gibi görünmektedir; bu iddia Schiller'i, cumhuriyetçi bir anayasanın ancak vatandaşlarının ahlaki eğitimi ile başarılı olabileceği konu-

10. Bkz. Schiller, "Die Gesetzgebung des Lykurgus und Solon", *NA* XVII, 434-8. Schiller'in monarşinin değerine olan inancı, aşağıda tartışılan, XVI. Louis'nin infazına karşı tepkisinde ve *Über Anmut und Würde*'de karşımıza çıkar (*NA* XX, 281-2). İngiliz modeline olan hayranlığıysa *Kabale und Liebe*'de ifade edilmiştir (*NA* V, 32).
11. Bkz. Schiller'in ikinci "Karlschulrede"si olan "Die Tugend in ihren Folgen betrachtet", *NA* XX, 33.
12. Bkz. Schiller'den Charlotte von Langefeld'e, 4 Aralık 1778, *Briefe, Kritische Gesamtausgabe*, der. Fritz Jonas (Stuttgart, 1892-1896), II, 170.
13. Montesquieu'nün etkisiyle ilgili olarak bkz. Wiese, *Schiller*, s. 334-8; Wiese üzerine eleştirel yorumlar için bkz. Regin, *Freedom and Dignity*, s. 23-5.

sunda ikna etmiş olabilir. Schiller'in Rousseau bilgisi yine öğrencilik yıllarına, onun anısına bir şiir kaleme aldığı günlere uzanır; bu daha ziyade Fransa'da infaz edilen Jean-Jacques'ın ardından öfkeyle yakılmış bir ağıttır. Schiller'in elinde *Émile* ve *Héloïse*'in kopyaları vardı ve söylevlerle ilgili kulaktan dolma da olsa bir şeyler biliyordu. Schiller Rousseau'dan, insan kalbinin masumiyetinden şüphe duymamayı, eşitlik inancını ve on sekizinci yüzyılın yoz saray toplumunun çürümüşlüğünü hor görmeyi öğrendi.[14] Bununla birlikte, Rousseau'nun kültürel karamsarlığı onda yoktu ve Rousseau'nun radikal demokrasi ve halk egemenliği savunusuna pek de katılmıyordu.[15] Schiller öğrencilik yıllarında, Ferguson'un da tutkulu bir takipçisiydi; Christian Garve'nin çevirdiği *Principles of Moral Philosophy* [*Ahlak Felsefesinin İlkeleri*] kitabını neredeyse ezbere biliyordu. Ferguson'un Schiller'e kattığı şey, modern sivil toplumun sorunlarına dair bir yaklaşım ile toplumun ve ahlakın doğal tarihine dair bir kavrayış oldu.[16]

Schiller'in erken dönem politik inançlarını anlayabilmek için oyunlarını dikkate almak gerekir. Erken dönem piyesleri, yalnızca edebi biçimleri itibariyle değil, politik maksat ve içerikleri açısından da çoğu zaman "devrimci" olarak nitelendirilmiştir. Esasında Schiller'in erken ve geç dönem politik inançları arasında tutarsızlık olduğu iddiasının altında yatan neden de büyük oranda budur. Özellikle iki oyun, bu iddiayı destekliyormuş gibi görünür: *Die Räuber* ve *Die Verschwörung des Fiesco*. Oysaki yapılacak titiz bir okuma, bu yorumun ne denli yanlış olduğunu gözler önüne serer.

Görünüşe göre Schiller'in başka hiçbir oyunu, ilk kez 1781 yılında yayımlanan *Die Räuber* kadar "devrimci" değildir. Oyunun olay örgüsü, on sekizinci yüzyıl Alman toplumundaki adaletsizliklerin intikamını almak için kurulmuş bir haydutlar çetesinin lideri olan Karl Moor karakteri etrafında döner. Haydut çetesinin ahlak anla-

14. Rousseau'nun etkisi hiçbir yerde *Kabale und Liebe*'deki kadar açık değildir. Bkz. Schiller, *NA* V, 13, 20, 25-6. Ayrıca bkz. Schiller, "Erinnerung an das Publikum", *Die Verschwürung des Fiesco*, *NA* XXII, 89.

15. Rousseau'nun etkisi üzerine bkz. Wolfgang Liepe'nin eleştirel ve kapsamlı makalesi, "Der junge Schiller und Rousseau", *Zeitschrift für deutsche Philologie* 51 (1926), 299-328.

16. Ferguson'un etkisi üzerine bkz. Wiese, *Schiller*, s. 77-82; Regin, *Freedom and Dignity*, s. 11-3.

yışı, on sekizinci yüzyıl toplumunun ahlaksızlığına keskin ve bariz bir tezat oluşturur. Haydutlar, "birimiz hepimiz, hepimiz birimiz için" ilkesine göre yaşayan sadık ve cesur karakterler iken, toplum, yöneticilerin iktidarlarını yoksul ve günahkârları sömürmek için kullandıkları, egoist ve rekabetçi bir yer olarak tasvir edilir. Moor doğal olarak kurbanlarını belirlemede son derece seçicidir: Memuriyetleri en yüksek teklifi verenlere satan bakanları, Engizisyonun gevşekliğinden yakınan rahipleri soyar ve üçkâğıtçı avukatlar sayesinde zenginleşenleri gözüne kestirir. Ve elbette ki kesesinin ağzı yoksullara her zaman açıktır. Ancak Moor sıradan bir Robin Hood değil, aynı zamanda bir devrimcidir. Kahramanları yalnızca tarih kitaplarında gören bu "mürekkep yalayanlar" çağının dinginciliği ve ataletinden nefret etmektedir. Yasalara itibar etmeyip kendi iradesiyle adil bir toplum kurmaya kararlıdır. Nitekim böbürlenerek şöyle der: "Almanya'yı öyle bir cumhuriyete dönüştüreceğim ki, Roma ve Sparta onun yanında birer rahibe manastırı gibi kalacak."[17]

Bununla birlikte oyunu "devrimci" olarak nitelememize müsaade eden tek şey, Moor'un bu ihtiraslarıdır. Oyun ilerledikçe bu hırsların trajik bir kusuru olduğu ortaya çıkar. Moor'un icraatları ilhamını yüksek ahlaki ve politik ideallerden almaktadır, fakat Moor masum insanları katledip yoksulları soyan adamlarının yaptığı kötülüklerin sorumluluğunun da kendisine ait olduğunu fark eder. Onların işlediği suçlar nedeniyle en çok istediği şeyi gerçekleştirememekte, topluma yeniden dahil olamamaktadır. Moor, toplumsal düzenin dünyevi mutluluğundan vazgeçer ve yaptığı ölümcül hatayı itiraf eder: "Dünyayı zulümle daha güzel bir yer yapabileceğime, adaleti hukuksuzlukla sağlayabileceğime inanmakla ne büyük aptallık etmişim. Buna intikam diyordum ve kendimi haklı görüyordum –Ah, ne büyük bir çocukluk!–; oysaki şimdi korku dolu bir hayatın kıyısında duruyor ve dişlerimi birbirine vurarak gözyaşları içinde, tıpkı benim gibi iki adamın, yaratılmış olan tüm bu düzeni yıkabileceğini görüyorum."[18] Nitekim Moor'un hatası, adalet adına adaletsizlik yapmış olmasıdır. Moor'un son konuşması ve uğradığı sondan da anlaşıldığı kadarıyla Schiller'in, Moor'unki gibi bir isyanı onaylamak gibi bir niyeti yoktur. Hatta

17. Schiller, *NA* III, 21.
18. *A.g.e.*, III, 134-5.

insanlara amaca yönelik bir araç muamelesi yapan her tür devrimi lanetliyormuş gibi görünür. Oyunun Mannheim tiyatrosu tarafından sahnelenen son uyarlamasında Schiller, Moor'un toplumu değiştirmeye çalışırken izlemesi gereken yolu telkin eder. Moor, yetkililere teslim olmadan önce çetesine şunu tembihler: "Gidin ve insanlığın hakları için savaşacak bir prens bulun!"[19]

Verschwörung des Fiesco'da devrim teması, *Die Räuber*'e kıyasla çok daha doğrudan ele alınır. Oyun, on altıncı yüzyılda İtalya'nın Cenova kentinde gerçekleşen bir devrimi konu alır. Cumhuriyet yanlısı bir asilzade olan Fiesco, iktidara geldikten sonra geçmişte müreffeh bir hayat süren Cenova cumhuriyetini yıkan Gianettino Doria'nın tiranlığına son vermek için bir komplo kurar. Fiesco hükümeti devirir ve Gianettino'yu öldürtür, fakat cumhuriyeti yeniden kurmak konusunda başarısız olur, çünkü kişisel hırslarına teslim olarak kendisini prens ilan eder. Gianettino ile aynı kadere uğramayı hak eden Fiesco, eski cumhuriyetçi arkadaşı Verrina'nın suikastına kurban gider. *Fiesco*'da Schiller'in devrimi ele alış şekli bunu son derece sorunlu bir girişim olarak gördüğünü ortaya koyar ki, bu zaten oyunun kurgusundan da bariz bir biçimde anlaşılmaktadır. İlhamını özgürlük idealinden alan bir devrim bile öyle tehlikelerle doludur ki, nihai olarak bizatihi özgürlüğü dahi ortadan kaldırabilir. Bu tehlikelerden biri de, ihtiraslarıyla ve cehaletiyle bir demagog için kolay bir av hâline gelebilecek olan halkın güvenilmez karakteridir. Nitekim bir sahnede Fiesco'nun hatipliği, isyan etmeye kararlı bir kalabalığı efendilerine itaat etmeleri konusunda ikna etmiştir. Bir diğer mühim tehlike de bizatihi devrimci liderlerin motivasyonları ve karakterleridir. Fiesco'nun karakterinin de ortaya koyduğu gibi, iktidarı –cumhuriyetçi idealler uğruna dahi olsa– ele geçirmiş olan bir kişi, onu kendi kişisel amaçları için kullanma eğiliminde olacaktır. Oyunda Fiesco ile komploya katılan Calcagno ve Sacco gibi diğer yan karakterler ise, devrimcilerin son derece temel dürtülerle bu işe kalkışabileceğini gözler önüne serer. Sacco'nun bu komplo içinde yer almasının nedeni, borçlarının yeni kurulacak hükümet tarafından silinecek olmasıdır; Calcagno'nun amacıysa, Fiesco'nun karısını elde etmektir. Diğer bir tehlike de, devrimin temel moti-

19. *A.g.e.*, III, 325.

vasyonunun idealizmden ziyade, ticari çıkarlar olmasıdır. Nitekim Fiesco, üstü kapalı bir biçimde bazı komplocuların cumhuriyetin özgürlüğünden ziyade kendi kârlarını düşündüklerini ima ederek, onları küçük düşürmeye çalışır.[20]

Schiller'in "Erinnerung an das Publikum"da ["Kamuoyuna Hatırlatma"] izah ettiği gibi,[21] *Fiesco*'dan çıkarılacak ahlak dersi, ele geçirebileceğimizi kanıtladığımız tahttan, ülkemizin iyiliği için feragat etmeyi öğrenmemiz gerektiğidir. Başka bir deyişle, özgürlük uğruna iktidar için mücadele etmeye hazır olmalı ve fakat bu iktidarı kendi amaçlarımız için kullanarak özgürlüğe ihanet etmemeliyiz. Bu konu, Schiller'in daha sonraki toplumsal/sivil erdem kavramlaştırmasım, yani politik ideallerin gerçekleşebilmesinin tek yolunun, bu idealler için mücadele verenlerin sağlam bir ahlaki karakter taşımaları olduğu inancını kusursuz bir biçimde özetlemektedir. Oyunun son sahnesinde Schiller, tıpkı *Die Räuber*'de olduğu gibi, yukarıdan reformun zorunlu olduğunu ima ediyormuş gibi görünür. Verrina, Fiesco'yu öldürdükten sonra, Cenova'ya cumhuriyetçi bir anayasa hediye etmiş olan eski lider Andrea Doria'nın tavsiyesine başvuracağını söyler.

Die Räuber ve *Fiesco*'da Schiller'in devrim karşısında ortaya koyduğu tavır, pozitiften ziyade negatif gibi görünmektedir. Ancak bundan, Schiller'in yukarıdan aşağıya tedrici bir reformdan yana olduğu gibi bir sonuç çıkarmak için henüz erkendir; zira 1788 yılında yayımlanan *Geschichte des Abfalls der Vereinigten Niederiande* [*Birleşik Hollanda'nın İspanyol Yönetiminden Ayrılmasının Tarihi*] isimli eserinde Schiller, bariz bir biçimde devrim hakkını savunmuştur. Bu risale, Hollanda'nın on altıncı yüzyılda İspanyol krallığına karşı başlattığı ayaklanma üzerine hiçbir zaman tamamlanmayacak olan bir çalışmanın ilk kısmını oluşturur. Schiller giriş bölümünde bu ayaklanmadan, on altıncı yüzyıl tarihinin en önemli olayı olarak övgüyle söz ediyordu.[22] Ona göre, hakları için mücadele eden bir halkın prense karşı ayaklanabilmesi, "muazzam ve güven tazeleyici" bir düşünceydi. Böyle bir çalışmaya girişmesinin nedeni, bütün vatandaşların "insanların iyi bir amaç uğruna neleri riske

20. *A.g.e.*, III, 45.
21. *A.g.e.*, XXII, 91.
22. *A.g.e.*, XVII, 10.

atabileceklerini ve birlik olduklarında neleri başarabileceklerini" görmelerini sağlamaktı. Bunun üzerine Schiller, birtakım cesur ve dramatik ifadelerle, benzer bir devrimin Almanya'da da mümkün olabileceğini ima ediyordu: "Hollanda ulusunu eyleme geçiren güç, bizim içimizde de kaybolmuş değil; olayların aynı şekilde gelişmesi ve benzer durumların yaşanması hâlinde biz de aynı şeyi yapabilir, onların cesur çabalarını taçlandıran o kutlu zafere biz de ulaşabiliriz."[23]

Elbette ki "olayların aynı şekilde gelişmesi" ve "benzer durumların yaşanması" gibi ifadeler, pek çok farklı koşulu akla getirir, yani Schiller kendi yaşadığı dönem itibariyle mutlak surette bir devrimden bahsediyor değildir. Peki, Schiller tam olarak hangi koşulları kastediyordu? Schiller'in Hollandalıların on altıncı yüzyılda karşı karşıya olduğu şartlara dair analizini göz önüne aldığımızda, mutlak bir despotizm altında ıstırap çektikleri için, kalkıştıkları ayaklanmanın açıkça meşru olduğuna inandığını görürüz. Schiller'in düşüncesinde, II. Philip'in saltanatı, en temel yaşam ve mülkiyet haklarına saldıran ve halkı Engizisyon'un dinî eziyetleriyle tehdit eden "emsalsiz bir tiranlık"tı. Hollandalılar ancak tüm pazarlık girişimleri ve eski hak ve sözleşmelere geri dönme çabaları sonuçsuz kaldığı vakit İspanya tahtına karşı ayaklanmışlardı. Hatta ayaklanmayı ilk başlatan ve silaha başvuran kişi bizatihi Philip olmuştu; dolayısıyla Hollandalılar ona karşı direnerek esasında yalnızca kendilerini savunmuşlardı.[24] Schiller'in Hollandalıların isyanına hayranlık duymasının bir diğer nedeni de, isyana liderlik edenlerin aristokrasi ve yüksek burjuvaziden "bilge ve ılımlı yöneticiler" olmalarıydı. Görünen o ki Schiller bir halk devrimini, bizatihi halkın kendiliğinden kalkışmasını onaylamıyordu. Örneğin kiliselerin Protestan çeteler tarafından yıkılması meselesini tartışırken, "ayaktakımı"nın (*Gesindel*) "taşkınlığı"nı sert şekilde eleştiriyor, "bütün sınıfsal farklılıkları ortadan kaldırmak isteyen gözü dönmüş çeteler"den kati surette nefret ediyordu.[25] Şu hâlde, Hollandalıların ayaklanmasına karşı tavrını genelleyecek olursak, Schiller'in, bir devrimin ancak ve ancak halkın gerçekten zulüm gördüğü ve yaşam

23. *A.g.e.*, XVII, 11.
24. *A.g.e.*, XVII, 12.
25. *A.g.e.*, XVII, 44, 198-205.

ile mülkiyet haklarını korumak için başvurulabilecek herhangi bir yöntemin var olmadığı durumda meşru olduğuna inandığını söyleyebiliriz. Ayrıca ona göre meşru bir devrim, aristokrasi ve yüksek burjuvazinin bilgelik ve itidal ile hareket edebilecek sorumluluk sahibi üyelerinin liderliğinde olmalıydı.

Schiller'in erken dönem tiyatro oyunları belirli bir politik bakış açısını yansıtmakla birlikte, belirgin bir politika felsefesi ortaya koymaz. Bununla birlikte 1780'lerin sonlarına doğru Schiller, kendi politik ilkelerini daha felsefi kavramlarla formüle etmeye başlar. Yeni yeni ortaya çıkan politika felsefesinin ilk işaretleri, mektuplarıdır. 27 Kasım 1788'de Caroline von Beulwitz'e gönderdiği mektupta, en temel ilkelerinden birini şu şekilde açıklar:

> Kendi yetilerini geliştiren tek bir insanın bile, en muazzam toplumun tamamından daha üstün olduğuna inanıyorum. En muazzam devlet, yalnızca bir insan yaratımıdır, oysaki insan sonsuz ve muazzam bir doğanın yaratımıdır. Devlet, tesadüfi bir oluşumdur, oysaki insan zorunlu bir varlıktır; bireylerin gücüyle yaratılmamış bir devlet ne kadar büyük ve yüce olabilir ki? Devlet yalnızca insan gücünün bir eseridir; düşüncenin yaratısıdır, oysaki insan bizatihi o gücün kaynağı, o düşüncenin yaratıcısıdır."[26]

Schiller'in gerek Devrim gerek *ancien régime* karşısındaki tavrını belirleyen şey bu bireycilik olmuştur. İster devrimci bir diktatörlük ister mutlak bir monarşi olsun, Schiller bireyler üzerinde baskı kuran her tür devletten korkuyordu. Tıpkı arkadaşı Wilhelm von Humboldt[27] gibi o da, devletin yalnızca bir araç olması gerektiği, kendi içinde bir amaç olamayacağı konusunda ısrar ediyordu. Devletin amacı bireylerin özgürlüğünü korumaktır, çünkü yalnızca özgürlük bütün insani yetilerin tam anlamıyla gerçekleştirilmesi ve geliştirilmesine olanak tanır.

1789 yılı baharında Schiller, Jena Üniversitesi'nde felsefe profesörü olarak çalışmaya başladı ve politika felsefesinin ana hatlarını

26. Schiller, *Briefe*, II, 162-3.

27. Schiller bu öğretiyi Humboldt ile arkadaş olmadan önce, 1790 yılında formülleştirmişti. Humboldt 1792'de *Ideen*'i tamamladığında Schiller, "makul bir felsefi temel"e dayandığını söyleyerek Humboldt'un çalışmasını methediyordu. Bkz. Schiller'den G.J. Göschen'e, 13 Mart 1793, *Briefe*, III, 302.

bu süre zarfında formülleştirdi. 26 Mayıs 1789'da, Bastille baskınından yalnızca yedi hafta önce, "Was heisst und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?" ["Evrensel Tarih Nedir ve Ne Amaçla Çalışılır?"] adını taşıyan ilk dersini verdi.[28] Tarihin ve devletin amacına dair genel inanışlarını ortaya koyması bağlamında bu ders, Schiller'in genel politik ve tarihsel yaklaşımı açısından önemlidir. Schiller'in başka hiçbir metni, *Aufklärung*'a olan borcunu bu kadar açık ve net bir biçimde ortaya koymaz. İçinde yaşadığı Aydınlanma çağını bir barış, ilerleme ve refah çağı, "hümaniter bir yüzyıl" olarak resmediyordu. Tarihin daha önceki tüm aşamalarını, modern çağın medeniyetine giden yolda atılmış adımlar olarak değerlendiriyordu. Schiller, içinde yaşadığımız çağı bizden önceki nesillerle kıyasladığımızda, böyle bir dönemde yaşadığımız için şükretmemiz gerektiğini iddia ediyordu. Bizler teknoloji sayesinde doğa üzerinde denetim kurmuş ve giderek artan ticari faaliyetlerle birlikte her türlü ihtiyaç ve konforu temin eder hâle gelmiştik. Topluma dahil olarak kaybettiğimiz eşitliği, yasaların otoritesi sayesinde geri kazanmış, insanoğlunun özgürlüğüne kavuşmak için hayvani özgürlükten feragat etmiştik. Schiller'in iyimserliği, başka hiçbir yerde Avrupa'daki barış umudundan bahsederkenki kadar kabarık değildir. Ticaretin artmasına bağlı olarak, günümüz devletlerinin daha yakın ilişkiler geliştirdiğini öne sürer. Her bir ulusun çıkarına olan şey, barışı korumak için zayıf ittifaklara bel bağlamak değil, diğer ulusların koruyucusu olmaktır. Schiller, uzun devrim savaşlarının başlamasından yalnızca üç yil önce, "Avrupa devletleri artık büyük bir aileye dönüşmüş durumdadır" gibi bir iddiada bulunur.[29] Dahası Schiller, *Aufklärung*'un –"tüm düşünen zihinlerin kozmopolit bir birlik oluşturacakları"– kozmopolit bir çağın yaklaşmakta olduğuna dair hayalini dahi paylaşmaktadır. Schiller'in bu iyimserliği, tek bir hususta bir nebze silikleşir gibi olur ki, bu da onun imparatorluk karşısındaki ikircikli tavrını gözle önüne serer. Bazı yönlerden önceki çağların barbarlığının gölgesi altında yaşadığımızı iddia eder; bu durum, "politik ve dinî özgürlük sistemi"ni feodalizm üzerine kurmuş olan Almanya için bilhassa geçerlidir. Fakat Schiller sonsuz iyimserliğinden yine de ödün

28. Schiller, *NA* XVII, 359-76.
29. *A.g.e.*, XVII, 367.

vermez ve aklın ortadan kaldıramadığı şeyleri en azından zararsız ve hatta faydalı kılabileceğini iddia eder. Roma İmparatorluğu'nun gölgesi, kendi prototipinin eski Roma'da başaramadığını, Alpler'in diğer tarafında başarmıştır; zira Roma bütün topraklarını baskıcı bir tektipliğe zorlarken, imparatorluk birlik içerisinde farklılığa izin vermiştir. Elbette ki böyle bir iyimserlik 1790'lara gelindiğinde daha fazla devam edemezdi. Schiller çok geçmeden bu tavrını terk edecek ve Devrim'in Avrupa'yı yeni bir barbarlık çağına sürüklemesinden yakınmaya başlayacaktı.[30]

Schiller'in erken dönem makaleleri arasında, politik görüşleri açısından en önemli olanı, büyük ihtimalle Devrim arifesinde kaleme aldığı "Die Gesetzgebung des Lykurgus und Solon"dur ["Lykurgos ve Solon'un Yasakoyuculuğu"].[31] Antik Atina ve Sparta'nın birbirine zıt anayasalarının güçlü ve zayıf yönlerine dair yürüttüğü tartışmada Schiller, gerek ilkel komünizme gerekse liberal demokrasiye karşı tavrını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla her iki anayasaya dair görüşleri, biraz daha detaylı bir incelemeyi hak eder.

Schiller, Lykurgos'un antik Sparta için tasarladığı anayasada övülmeye değer birçok şey bulur. Lykurgos, tıpkı daha sonraki Fransız muadilleri gibi, kendi halkına dayattığı rasyonel bir plan uyarınca kusursuz bir devlet kurmaya çalışmıştı. Özel mülkiyeti ortadan kaldırmak, ticareti sınırlandırmak, güçlü bir ordu kurmak ve vatandaşlarını erken yaştan itibaren eğitmek suretiyle, güçlü ve kendi kendine yeten bir devlet kurmuştu. Schiller, tarihteki hiçbir devlet adamının ülkesine böyle bir birlik ve kamusal ruh kazandıramadığını söylüyordu. Bütün Spartalılar her şeyden önce kendi anavatanlarını düşünüyorlardı. Katı yasalar ve sert bir eğitim sistemi

30. Bkz. Schiller'den Friedrich Wilhelm Augustenberg'e, 13 Temmuz 1793, *Briefe*, III, 333.

31. "Die Gesetzgebung des Lykurgus und Solon"un tam olarak ne zaman tamamlandığını kestirmek güçtür. Schiller, bu makaleyi 1790 yılına kadar yayımlamamış olsa da, 1789 yılının Ağustos ayı başlarında ders olarak anlatmıştır. Bkz. Schiller'den C.G. Körner'e, 18 Ekim 1790, *Briefe*, III, 109. Bu nedenle, düşük bir ihtimal olmakla birlikte, Schiller'in bunu Bastille baskınından önce yazmış olması mümkündür. Her halükârda makaleyi, henüz birkaç hafta önce gerçekleşmiş ve üzerine yorum yapmak için yeterince olgunlaşmamış olan Devrim'e bir reaksiyon olarak okumak mantıklı değildir. Makalenin yazım süreci ve tamamlanışıyla ilgili olarak bkz. Richard Fester'in yorumları, Friedrich Schiller, *Sekulär-Ausgabe*, der. V.D. Hellen (Stuttgart, 1905), XIII, 302-5.

altında yetişen Spartalılar, sağlıklı, erdemli ve vatanperver insanlara dönüşüyorlardı. Ancak bu birlik, erdem ve vatanperverliğin bir bedeli vardı. Özel yaşamın bütün alanlarını denetim altında tutan Sparta devleti, bireylerin kendilerini gerçekleştirmelerinin ve gelişmelerinin önkoşulu olan özgürlüğü ortadan kaldırıyordu. Schiller bu durumu mühim ve açıklayıcı bir pasajda şu şekilde ifade ediyordu: "Devletin menfaati için her şey feda edilebilir, ancak devletin bir araç olarak hizmet ettiği şey asla. Devlet kesinlikle kendi içinde bir amaç değil, yalnızca insanlığın ereğinin gerçekleştirilebilmesi için bir araçtır ve bu erek insanın tüm yetilerinin gelişiminden yahut ilerlemeden başka bir şey değildir."[32]

Atina'nın anayasası, Schiller'in politik ideallerine Sparta'nınkinden daha yakındır. Solon'un Atina'sı, Lykurgos'un Sparta'sının tam tersiydi. Sparta'nın politik ideali birlik ve kamusal erdem iken, Atina'nınki bireysel özgürlüktü. Solon, yukarıdan sert ve otoriter önlemler dayatmak yerine, Atina'yı, halkın kendi kendini yönetebildiği bir demokrasi hâline getirmişti. Lykurgos'un aksine Solon'a göre yasalar, bireyin kendini gerçekleştirmesine engel olmamalı, bilakis teşvik etmeliydi. Atina, Schiller'in bireyci ilkelerinden bazılarıyla bariz bir uyum içindeydi, ne var ki Schiller -tıpkı Sparta örneğinde olduğu gibi- bunu da kendi ideal yönetim biçimi modeli olarak benimsemeye gönüllü değildi. Ona göre Solon halka bu kadar çok yetki vererek doğru yoldan sapmış oluyordu. Çok fazla demokrasi, düşüncesizce kararlar alınması ve hizipleşme gibi birtakım kötülükleri de beraberinde getirecekti. Bu kötülüklerden kaçınmak için halkın çıkarları bilge temsilciler tarafından belirlenmeliydi. Schiller bir yandan doğrudan demokrasiyi reddetse de, ilkesel olarak hâlâ demokrasiyi savunuyordu.[33] Bununla birlikte, demokrasinin tam olarak nasıl bir biçim alması gerektiğini biliyormuş iddiasında değildi. Kalabalık meclislerin anarşiye, daha küçük meclislerinse aristokratik despotizme meyledeceğine dikkat çeken Schiller, bu iki uç arasında bir ortayol bulmanın, gelecek nesilleri bekleyen en büyük mesele olduğu sonucuna varıyordu. Bildiğimiz gibi bu, kısa bir süre sonra Fransızların yüzleşmesi gereken bir sorun olacaktı. Antik Atina'nın doğrudan demokrasisini eleştiren Schiller, kendini

32. Schiller, *NA* XVII, 423.
33. *A.g.e.*, XVII, 440.

doğrudan Fransa'daki halk egemenliğinin karşısında konumlandırmış oluyordu.

Schiller makalesini, antik ve modern anayasalar arasındaki farlılıklara dair eleştirel birtakım notlarla bitiriyordu. Eski anayasaların en güçlü oldukları husus, eğitimin devlet için ne denli önemli olduğunu fark etmiş ve halkı yasalara göre şekillendirmiş olmalarıydı.[34] Yasalar ve ahlak ilkeleri birbiriyle yakından ilintili olduğundan, devlet bütün bireylerin ruhuna işlemişti ve insan ile vatandaş arasında önemli bir fark yoktu. Schiller klasik dönem cumhuriyetlerinin toplumsal/sivil erdemine hayran olsa da, bu antik devletlerin taklit edilmemesi gerektiği konusunda uyarıyordu; zira hedefleri doğru olsa da kullandıkları araçlar genellikle yanlıştı. Ahlaki erdemi yasal bir zorunluluk hâline getirmeye çalışmışlardı ki, bu kendi kendini çürüten bir durumdu. Bütün erdem kendiliğinden olmalı, bireyin kalbinden ve ruhundan kaynaklanmalıydı. Zor yoluyla bir insanın ülkesine sadakat göstermesini veya ebeveynlerine karşı minnettarlık beslemesini sağlayamayız; çünkü bu yönde bir çaba, kendiliğinden olması gereken bir hissi korkakça bir köleliğe dönüştürür. Schiller'in antik Yunan modellerinin taklit edilmemesi gerektiğine dair uyarısı, sırf, sıklıkla iflah olmaz bir Grekofil olarak resmedilmiş olduğu için bile önemlidir. Schiller'in bu konudaki tutumu, başka yazılarında daha bile katıdır. Antik devletin, sınırlı bir yerel otoriteye sadakat gösterilmesini talep eden vatandaşlık ideali, çok daha kozmopolit olan bir çağ için uygun değildir. Modern bireyler artık tek bir ülkenin değil, dünyanın vatandaşlarıdır ve yalnızca doğdukları topraklara değil, genel olarak tüm insanlığa sadakat duymaları gerekir.[35]

Schiller'in erken dönem politik görüşleri göz önüne alındığında, Devrim'e karşı başlangıçtaki ihtiyatlı tavrı ve şüpheciliği pek de şaşırtıcı değildir. Neticede ihtiyatsız bir coşkunluk hâli, cevaplanması gereken çok fazla soruyu beraberinde getirecekti. Ulusal Meclis, aristokratik despotizm ile plebyen demokrasi arasındaki o zorlu ve hassas dengeyi sağlayabilecek miydi? Fransız halkı, Cenova'daki kalabalıklar gibi, değişken, şiddet yanlısı ve demagoglar tarafından kolayca manipüle edilen insanlara dönü-

34. *A.g.e.*, XVII, 437.
35. Bkz. Schiller'den Körner'e, 13 Ekim 1789, *Briefe*, II, 343.

şecek miydi? Devrimci liderler arasından çıkacak bir Karl Moor, adalet uğruna her tür aşırılığa başvurmaya gönüllü olacak mıydı? Schiller'in erken dönemini karakterize eden görüşler, yalnızca Devrim'in ilk günlerindeki heyecansızlığını açıklamakla kalmaz, aynı zamanda kralın infazına verdiği tepkinin nedenlerini de ortaya koyar. Louis'nin giyotinle öldürülmesi, Schiller'in İngiliz modeline uygun bir anayasal monarşiye dair tüm umutlarının sona ermesi anlamına geliyordu. Jakobenlerin giderek artan gücü, Schiller'in "Die Gesetzgebung des Lykurgus und Solon"da reddettiği radikal demokrasinin zuhuruna işaret ediyordu. Schiller'in *Geschichte des Abfalls der Vereinigten Niederlande*'de devrimi onaylamış olmasının nedeni, başkaldırının liderliğini Hollanda aristokrasisi ve yüksek burjuvazisinin üstlenmiş olmasıydı; oysaki 1793 yılında Jirondenlerin yönetimden çekilmesinin ardından Fransız Devrimi bu tür bir elit liderliği kesinlikle kaybetmişti. Sonuç itibariyle, Schiller'in erken dönem politik görüşlerini idrak ettikten sonra, kariyerinin erken ve geç dönemleri arasında herhangi bir tutarsızlığa rastlamak oldukça güçleşir.

4.3. DEVRİM'E KARŞI TEPKİSİ, 1789-1793

Schiller'in Fransa'daki Devrim'e karşı ilk tepkisi biraz ikircikli gibi görünmektedir. Charlotte von Langefeld'e göre, Devrim haberini ilk aldığında "ağırbaşlı ve olacakları önceden sezmiş gibi" bir tavır takınmıştı.[36] Fakat görünüşe göre Bastille baskını ve *ancien régime*'in yıkılışı şerefine düzenlenen kutlamalara katılmaktan da geri durmamıştı. Nitekim 1789 yılında Schiller ile nişanlanan Langefeld, [Devrim karşısındaki] ilk tepkilerini şu şekilde anlatıyordu: "... Karanlık despotizme ait bir anıtın [Bastille] yıkılışının genç zihinlerimizde özgürlüğün tiranlığa karşı zaferi olarak nasıl yankılandığını ve bu olayın yaşadığımız harikulade ilişkinin başında gerçeklemiş olmasının bizi ne denli mutlu ettiğini, daha sonraları sık sık anımsadık."[37] Fakat Schiller'inki biraz isteksiz bir coşkuydu. Fransa'daki despotizmin sona erişini alkışlasa da, yeni kurulacak hükümet konusunda endişeleri vardı. Daha 1789 yılında, Ulusal

36. Schiller, *NA* XVII, 127.
37. *A.g.e.*, XVII, 124.

Meclis'in Fransa için makul ve istikrarlı bir anayasa yapabileceğinden kuşku duyuyordu. Schiller ve Langefeld'in dostu Caroline von Beulwitz, bu dönemden şöyle bahsediyordu: "Sohbetlerimizin konusu doğal olarak Fransa'da yaşanan olaylardı; Ulusal Meclis'in ruhu ve yapılan güzel konuşmalar nedeniyle keyiflendiğimiz bir anda, onun altı yüz kişiden oluşan bir topluluğun asla rasyonel bir karar alamayacağını söylediğini anımsıyorum."[38]

Schiller yalnızca Ulusal Meclis'e değil, Fransa halkına karşı da şüpheci bir tavır içindeydi. Cumhuriyetçi anayasanın ihtiyaç duyduğu toplumsal/sivil erdemi haiz olduklarından kuşkuluydu.[39] Schiller'in Paris'ten gelen sevindirici haberlerin çoğuna itibar etmemesinin nedeni bu şüpheciliğiydi. Müjdeli haberlerle Paris'ten yeni dönmüş olan Alman gezgin J.S. Schulz ile buluşmasının ardından, 30 Ekim 1789 tarihli bir mektupta von Beulwitz'e şu satırları yazıyordu: "Schulz, Paris'teki ayaklanmayla ilgili birçok eğlenceli hikâye anlatıyor; ama söyledikleri doğru mu değil mi, Tanrı bilir! Korkarım ki kendi söylediği yalanlara inanıyor, üstelik bir de bunları basıyor."[40] Schiller'in, her şey bir yana, Devrim'in meşruiyetine dahi inanmadığı yönünde bulgular mevcuttur. Eski okul arkadaşı Friedrich von Hoven şu satırları kaleme almıştır: "Schiller, Fransızların özgürlük için kopardıkları yaygarayı desteklemiyordu. Daha mutlu bir geleceğin ihtimal dahilinde olduğunu düşünmüyordu. Fransız Devrimi'ni, yoksul Fransız hükümetinin, sarayın ve seçkinlerin yozlaşmışlığının ve de Fransız halkının ahlakının bozulmasının doğal bir sonucu olarak görüyordu; bu, varolan koşulları kendi bencil amaçları için kullanan, tatminsiz, hırslı ve tutkulu insanların yaptığı bir işti, bilgelikle yapılan bir iş değildi."[41] Anlaşılan o ki Schiller, Fransızların Hollandalılar ile aynı zulmü yaşadıklarına inanmıyordu. *Ancien régime*'in yozlaşmışlığı Devrim'i açıklıyor, fakat onu meşrulaştırmıyordu.

Bununla birlikte, Schiller'in Devrim karşısındaki eleştirel ve mesafeli tutumunun nedeni politikaya olan ilgisizliği değildi. 1790'ların

38. *A.g.e.*, XVII, 128.
39. *A.g.e.*, XVII, 127.
40. Schiller, *Briefe*, II, 352.
41. Wilhelm von Hoven, *Biographie des Doctor Friedrich Wilhelm von Hoven: Von ihm selbst geschrieben* (Nürnberg, 1840), s. 133.

başında daha ziyade estetik meselelerle ilgileniyor olmakla birlikte, Fransa'da yaşanan olayları görmezden gelmiyordu. Devrim'e olan ilgisinin ilk işareti, arkadaşı Körner'e yazdığı 15 Nisan 1790 tarihli mektupta karşımıza çıkar: "Şu anda politika dünyası ilgimi çekiyor. Savaş fikri karşısında dizlerim titriyor, çünkü bunu Almanya'nın her köşesinde hissedeceğiz."[42] Schiller'in, Fransa'daki olaylara olan ilgisi Devrim'in ilk yılları boyunca diri kalmayı sürdürdü. Dönen tüm tartışmalar ve yeni yasalarla ilgili detaylı analizlerin yer aldığı *Moniteur* gazetesini takip ediyordu.[43] 1792 sonbaharında Mirabeau'nun, kendisini derinden etkileyen ve Devrim'e karşı tavrını şekillendirmesine yardımcı olan kitabı *Travail sur l'education publique*'i [*Halk Eğitimi Üzerine Çalışma*] okudu.[44]

Schiller politikaya ilgisiz olmaktan o denli uzaktı ki, henüz 1791 yılında bariz bir biçimde Fransa'daki olaylarla ilişkili bir makale kaleme almıştı. "Geschichte der französischen Unruhen, welche die Regierung Heinrich IV vorangingen" ["IV. Heinrich Yönetiminden Önce Fransa'da Yaşanan Ayaklanmaların Tarihi"] başlığını taşıyan bu makale, 1792 yılı başlarında *Allgemeine Sammlung historischer Memoires*'da yayımlandı.[45] Schiller burada, 1560'larda Fransa'da yaşanan toplumsal ayaklanmalara dair uzun ve anlaşılır bir analiz ortaya koyuyordu. Bu tarihsel dönemi son yıllarda yaşanan olaylarla doğrudan ilişkilendirmese de, makalenin olaylarla politik bir benzerlik ortaya koymak amacıyla yazılmış olması kuvvetle muhtemeldir. Schiller'in tarih üzerine yazmasının öncelikli nedeni, bunun ahlaki bir değer ve kendi çağı için bir mesaj taşıdığına inanıyor olmasıydı.[46] 1792 yılının Kasım ayında Körner'e Cromwell Devrimi'nin tarihini yazması için ısrar etmesinin nedeni de tam olarak buydu; zira "devrimlerle ilgili fikir beyan etmek, bilhassa şu an için son derece ilgi çekici" olabilirdi.[47] Fransız iç savaşlarının tarihi üzerine yazan Schiller, muhtemelen monarşinin zayıfladığı veya yıkıldığı durumda Fransa'da ortaya çıkabilecek iç savaşın

42. Schiller, *Briefe*, III, 71.
43. Schiller'den Körner'e, 26 Kasım 1792, *Briefe*, III, 231.
44. Schiller, *Briefe*, III, 221-2.
45. Bkz. Friedrich Schiller, *Gesamtausgabe*, der. G. Fricke ve H. Göpfert (Münih, 1965-1966), XV, 141-223. Bu derleme kısaca *GA* olarak anılacaktır.
46. Bkz. dünya tarihi üzerine makalesi, Schiller, *NA* XVII, 371-2.
47. Schiller, *Briefe*, III, 225.

tehlikelerine dikkat çekmek istemişti. 1560'lardaki halk ayaklanmalarının esas nedeninin, birbirleriyle çatışan aristokrat hizipler arasındaki anlaşmazlıkları çözemeyen veya hırslarını dizginleyemeyen Fransız kralının zayıflığı olduğunu iddia ediyordu.[48] Schiller, şu anda Fransa'da monarşinin yıkılması hâlinde neler olacağını soruyordu. Bütün demokrasilerin doğasında olan hizipçilik ruhu, 1560'larda yaşananlar ölçeğinde bir iç savaşa neden olamaz mıydı?

Schiller 1792 yılı sonbaharında, muhtemelen Fransa'dan aldığı fahri vatandaşlık unvanının bir neticesi olarak,[49] Devrim ile ilgili bazı umutlar beslemeye başladı. 26 Kasım 1792'de Körner'e şu satırları yazıyordu: "*Moniteur*'ü okumaya başladığımdan beri, Fransa'yla ilgili ümitlerim arttı. Eğer bu gazeteyi okumuyorsan, okumanı tavsiye ederim. Fransız Meclisi'nin icraatlarına dair tüm detaylar buradan öğrenilebilir ve de Fransızların güçlü ve zayıf yönleri hakkında malumat sahibi olunabilir."[50] Custine tarafından yeni ele geçirilmiş olan Mainz kentinde, finansör desteğiyle bir hayat kurma ihtimaline referansla şunları yazar: "Mainz ihtimali şu an son derece belirsiz bir hâl almış durumda... Eğer Fransızlar umutlarımı boşa çıkaracak olurlarsa, çok daha iyilerini yaratmanın yollarını bulabilirim."[51]

Ne var ki Schiller'in umutları kısa ömürlü olur. Anlaşılan o ki, Fransız birliklerinin Almanya'ya düzenlediği seferle ilgili rahatsız edici haberleri okumuştur. Daha da kötüsü, kralın yargılanması yönünde karar alınması ve sonrasında 1792 yılının Aralık ayı başlarında sorgulanması karşısında dehşete kapılmıştır. 14 Aralık 1792 tarihinde Körner'e yazdığı mektup, duyduğu dehşeti yansıtmaktadır: "Fransızlardan, verdikleri mutluluk verici mücadeleden daha fazlasını beklerdim. Başarılarının yarattığı duygu, onlara yeni bir ahlaki güç kazandırabilirdi ve böylelikle yalnızca zayıflıktan ve çaresizlikten kaynaklanan bu korkunç olaylar bir son bulabilirdi.

48. Schiller, *GA* XV, 166, 198.

49. Bu konuyla ilgili olarak bkz. Walther Löhde, *Friedrich Schiller im politischen Geschehen seiner Zeit* (Münih, 1959), s. 137-48, 263-4; Gerhard Schmid, *Friedrich Schiller: Bürger von Frankreich* (Weimar, 1984), s. 9-10.

50. Schiller, *Briefe*, III, 231.

51. *A.g.e.* Schiller'in Fransız yönetimi altında neden yeni umutlar besleyeceği açık değildir, ancak Mainz'daki hamisi Karl Theodor von Dalberg, Fransızlarla yakın ilişkiler içindedir.

Ama ne yazık ki şimdi küstahlık, nankörlük, fethedilen yerlerin halklarına duyulan büyük bir öfke ve bencillik gibi dehşet verici duygularla karşı karşıyayız. Bir avuç müthiş adam, pervasız bir çete yahut da gözü dönmüş alçakların dalavereleri tarafından mağlup edildi."[52] Schiller, bundan yalnızca bir hafta sonra Devrim'e karşı çok daha sert yorumlarda bulunuyordu. Alman topraklarında ilk cumhuriyetin kurulması adına zor kullanmayı kafalarına koymuş olan Forster ve Mainz'daki diğer cumhuriyetçilere karşı en ufak bir sempatisi yoktu. 21 Aralık 1792 tarihli mektubunda Körner'e şu satırları yazıyordu: "Forster'in davranışı kimse tarafından onaylanmayacaktır ve ben onun bu süreçten utanç ve pişmanlıkla çıkacağına eminim. Mainzlılar artık daha fazla umurumda değil; zira yaptıkları her şey, diğerlerine karşı sergiledikleri tavırla asla bağdaşmayan makul ilkelerden ziyade kendi reklamlarını yapmaya dönük, saçma sapan bir tutkunun eseri."[53]

Bununla birlikte Schiller'in Forster'i hedef alan eleştirisini, politik eylemin bir bütün olarak reddedilmesi ve dinginciliğe yönelik bir adım olarak yorumlamak için henüz erkendir; zira Schiller tam da aynı mektupta politika arenasına girmek gibi radikal bir karar almıştır. Krala yapılan muamele onu o denli rahatsız etmişti ki, kralı savunan bir makale yazmaya karar verdi. Schiller bu şartlar altında politikadan uzak durmanın alçakça bir davranış olduğuna inanıyordu. Kararını Körner'e şu cümlelerle bildirdi: "Belki de bana sessiz kalmamı öğütleyeceksin, ama ben böylesi durumlar karşısında kayıtsız ve pasif kalınamayacağına inanıyorum. Eğer bütün hür zihinler susmuş olsaydı, ilerlememiz yönünde asla herhangi bir adım atılamazdı. İnsanın görüşlerini açıkça ifade etmesi gereken zamanlar vardır, çünkü bunu anlayabilecek olanlar vardır ve görünen o ki şimdi bunu yapmanın tam zamanıdır."[54]

Schiller hemen makalesi üzerinde çalışmaya koyuldu, ama çok geç kalmıştı. O daha makalesini bitiremeden, kral idam edildi. Louis'nin başının düşmesiyle Schiller'in bütün umutları da tükenmiş oldu ve büyük bir nefret içerisinde Fransa'yla ilgili tüm meselelerden

52. Friedrich Schiller, *Briefwechsel mit Körner*, der. Karl Goedeke (Berlin, 1847), II, 352.
53. Schiller, *Briefe*, III, 233.
54. *A.g.e.*, III, 233-4.

elini ayağını çekti. 8 Şubat 1793 tarihli mektubunda bu hislerini Körner'e şu şekilde ifade ediyordu: "Fransa'daki olaylarla ilgili ne diyorsun? Kral için yazdığım makaleye başlamıştım, ama yazdıklarımdan pek memnun değildim, şimdiyse makale önümde öylece duruyor. On dört gündür elime hiçbir Fransız gazetesi almadım, bu sefil üçkâğıtçılar artık fena hâlde midemi bulandırıyor."[55]

Schiller'in Louis'nin infazına verdiği tepki genellikle politikadan çekilişinin başlangıcı olarak görülür.[56] Oysaki durum bunun tam tersidir. Schiller artık kendini Fransa'daki olaylara karşı yaklaşımını formülleştirmek zorunda hissetmektedir. Taraf tutmak, Almanya'daki gerici güruhtan veya Fransa'daki Jakobenlerden yana bir tavır takınmak istememekle birlikte, bu nesnel ve mesafeli olma çabası bir kayıtsızlık veya hayal kırıklığına işaret etmiyordu. 1793 yılı yazında Dük Friedrich Wilhelm Augustenberg'e yazdığı bir dizi mektupta Schiller, kendi pozisyonunu tanımlamaya başlamıştı. *Aesthetische Briefe*'nin de temellerini oluşturan bu mektuplar, Schiller'in politik yaklaşımı açısından son derece önemlidir ve dikkatli bir incelemeyi hak eder.

13 Temmuz tarihli ilk mektubunda Schiller, yaşanmakta olan olaylar karşısında bir tavır takınmanın gerekliliğini vurguluyordu:

> On sekizinci yüzyılın son on yılında yaşanan olaylar, bir filozof için en az bir işadamı için olduğu kadar zorlu ve önemliydi... Bilge Solon'un isyan sırasında taraf tutmayan vatandaşlarını cezalandırmak için yaptığı bir yasa vardı. Bu yasa şayet tekrar uygulanabilecek olsaydı, tam da şimdi, insanlığın kaderinin tehdit altında olduğu ve dolayısıyla kimsenin tarafsız kalamayacağı, zira aksi hâlde insanlığın en kutsal addettiği değerleri umursamamak gibi büyük bir suç işlemiş olacağı bu günlerde uygulanması gerekirdi.[57]

Schiller daha sonra düke, ne denli acil ve önemli de olsa politik meseleleri artık *doğrudan* tartışmayacağını, onun yerine sanatın modern toplumdaki rolüyle meşgul olacağını yazıyordu. Bunun

55. *A.g.e.*, III, 246.
56. Regin, *Freedom and Dignity*, s. 100; Boucher, *Revolution*, s. 103; Abusch, *Schiller*, s. 176, 183. Gooch, bu olayı Schiller'in "ortodoks yuvaya geri dönüşü"nün başlangıcı olarak yorumlar [*Revolution*, s. 218].
57. Schiller, *Briefe*, III, 330-1.

nedeni politikayı yok sayabileceğini düşünmesi veya sanata olan ilgisinin daha büyük olması değil, daha ziyade, sanatı toplumsal ve politik dünyanın karşı karşıya olduğu temel sorunun cevabı olarak görmesiydi. Peki, neydi bu soru? Elbette ki *Aufklärung*'u sürekli meşgul etmiş olan ve şimdi Devrim ile birlikte çok daha acil bir durum arz eden, teori ile pratik, akıl ile eylem arasındaki boşluğun nasıl doldurabileceği sorusuydu. Fransızlar anayasalarını aklm ilkelerine dayandırmaya çalışmış olsalar da, olayların gidişatı, halkın hâlâ bu ilkelere göre hareket edemediğini gözler önüne sermişti. Schiller, aklın ilkelerini devlete uygulamak istiyorsak, öncelikli olarak halkı eğitmemiz gerektiğini öne sürüyordu. Cumhuriyetin temeli, halkın onun yüksek ideallerine göre hareket edebilmesinin koşulu ahlaki erdemdi. Schiller bu hususu son derece açık ve vurgulu bir biçimde ifade ediyordu:

> İnsanların özgürlük talep edebilmelerinin tek koşulu, ahlaki varlıklar olarak hareket etme kapasitesine sahip olmalarıdır; diğer yandan yalnızca duyusal saiklere göre hareket edebilen bir zihin ne özgürlüğü hak eder ne de onu kavrayabilir. Bir reformun kalıcı olabilmesi için, işe bütün bir düşünce tarzımızla başlaması gerekir... Devleti yaratan, idame ettiren ve özgürlüğü mümkün kılan şey yalnızca vatandaşlarının karakteridir. İlahi bilgeliğin kendisi Olympos'tan inip kusursuz bir anayasa yapacak olsaydı bile, onu uygulamak için yine de insanlara güvenmesi gerekecekti.[58]

Schiller bunları dile getirmenin kendisini kesinlikle bir idealist ve hayalci yapmadığını vurguluyordu. Asıl idealist ve hayalci olanlar, anayasaları aklın ilkelerine göre tasarlayan ve bunun için henüz hazır olmayan halklar üzerinde bu anayasaları uygulamaya çalışan politikacılardı.

Teori ile pratik arasındaki boşluğu kapatmanın, cumhuriyetçi bir anayasa için mantıklı bir temel oluşturmanın tek aracı eğitimse, bu nasıl bir eğitim olmalıdır? Eğitim, insanlığın uyur vaziyetteki yetilerini nasıl geliştirebilir? Schiller Augustenberg'e yazdığı 13 Temmuz ve 11 Kasım tarihli mektuplarda, bu sorulara kendi bulduğu cevapları dile getirir. Eğitimin iki yöntemi olduğunu izah

58. *A.g.e.*, III, 335.

eder: İlki bilgiyi aktarma ve kavramları tashih etme, ikincisiyse arzularımızı ve hislerimizi geliştirip arılaştırma yöntemidir. Zihni veya aklı hedef alan ilk yöntem *felsefi* kültürün yöntemiyken, duyusallığımıza hitap eden ikinci yöntem *estetik* kültürün yöntemidir. Schiller, bu iki yöntemden ikincisini tercih ediyordu. Çağımızın temel ihtiyacının daha fazla estetik kültür olduğunu öne sürüyordu. *Aufklärung*, felsefi kültürü en yüksek seviyesine ulaştırmıştı: Ahlakın birincil ilkelerini, hareketin temel yasalarını ve devlet yönetiminin en etkin yöntemlerini keşfetmiş, önyargıyı, batıl itikadı ve fanatizmi ortadan kaldırmıştı. Yine de tüm bu fikri ilerlemeye rağmen, içinde bulunduğumuz çağ bir barbarlık çağı olarak kalmıştır. Sorun şudur: İnsanlar aklın ilkelerini bildikleri hâlde bunlara uygun hareket edemezler. İrade zayıflığından, azim eksikliğinden mustariptirler. Tek başına akıl bizi eyleme geçirecek bir dürtü sunamaz, sürekli olarak duyusallığı yardımına çağırması gerekir. O zaman, şayet eğitim yönteminin amacı insanların aklın ilkelerine göre hareket etmesini sağlamaksa, ilk olarak arzu ve duygulara hitap etmek zorundadır. Ne tür bir eğitim böyle bir görevi yerine getirebilir? Schiller bu soruya, yalnız ve yalnız sanat konusunda verilecek estetik bir eğitimin duygularımızı harekete geçirme, arılaştırma ve soylulaştırma gücüne sahip olduğunu ve sanatın tek başına duyusallığı, maddi şeylerden alınan hazdan özgürleştirebileceğini söyleyerek cevap verir. Kendimizi şeylerin formlarından haz almaya başlayacak şekilde geliştirdiğimizde, aklın ilkelerine göre hareket etmeye de hazır oluruz.

Schiller'in 1793 yılının Temmuz ve Kasım aylarında Augustenberg'e gönderdiği mektuplarda bahsettiği estetik eğitim programı, Schiller'in politika dünyasından vazgeçip sanat dünyasına sığındığı iddiasının yanlışlığını, daha sonraki *Aesthetische Briefe*'den çok daha iyi anlatmaktadır; zira o bu programı öncelikli olarak Fransız Devrimi'nin görünürdeki başarısızlığının ortaya çıkardığı toplumsal ve politik sorunlara bir çözüm olarak geliştirmiştir. Schiller'in estetik eğitim programı düpedüz politik bir nitelik taşıyordu: Cumhuriyetçi bir anayasanın temeli olarak tasarlanmıştı. Schiller, insanların cumhuriyetin yüksel ahlaki ilkelerine göre hareket etmelerinin yalnızca estetik bir eğitim tarafından teminat altına alınabileceğine inanıyordu. Dolayısıyla, Schiller'in, sanki estetik

bir eğitim politik açıdan tamamen tarafsızmış ve her tür politik anayasaya hizmet edebilirmiş gibi, sanat ile politikayı birbirinden ayırdığını iddia etmek, onun programının ruhuna tamamen ters-tir.[59] Schiller'in argümanının bağlamı ve politik ilke konusundaki sarih açıklamaları, estetik eğitimi cumhuriyetçiliğin bir enstrümanı olarak gördüğünü bariz biçimde ortaya koyar. Schiller 1793 yılında Devrim'in gidişatı karşısında derin bir hayal kırıklığı yaşamış olsa da, onun özgürlük, eşitlik ve kardeşlik ilkelerine her zaman bağlı kaldı.[60] Onun ile Jakobenler arasındaki mesele, politik yaşamın ilke-leriyle değil, bu ilkeleri gerçekleştirmenin yöntemleriyle alakalıydı. Schiller için, cumhuriyete çıkan tek yol, devrimin hızlı ve tehlikeli rotasından ziyade estetik eğitimin yavaş ve evrimsel yordamıydı.

4.4. *AESTHETISCHE BRIEFE*'NİN POLİTİK AMAÇLARI VE BAĞLAMI

Schiller'in *Aesthetische Briefe*'si, sanatın toplumdaki rolü üzerine bir klasiktir. Bu eseri, Platon'un *Devlet*'ine şairin verdiği cevap olarak görmemiz gerekir. Platon sanatçıları sürgüne gönderirken, Schiller onları yüceltiyordu. Bunu yapmaktaki amacı onları tahta çıkarmak yahut birer devlet memuruna dönüştürmek değildi. Sanatçıların öncelikli olarak devlete değil, hakikate ve güzelliğe karşı sorumlu olduklarını düşünüyordu. Bununla birlikte, Schiller'e göre vatandaşın ahlaki eğitiminde başrol sanatçınındı. Filozoflar ahlakın birincil ilkelerini vazedebilirlerdi, ancak insanların bunlara uygun hareket etmesini sağlayacak olanlar yalnızca sanatçılardı. Schiller'in Platon'un öğretisini tersine çevirmesini sağlayan şey, Platon'un inkâr etmek için elinden geleni yaptığı çetrefil bir soru-nun varlığım teslim etmiş olmasıydı: *Akrasia*, yani irade zayıflığı. Platon sanatçıları kendi devletinden sürüyordu, çünkü onların hoşa giden imgeleri insanları formların bilgisinden alıkoyuyordu. Platon, insanların iyi formunu bilirlerse erdemli olacaklarına ve iyiye göre hareket edeceklerine inanıyordu. Oysaki Schiller'in başlangıç noktası, insanların iyi formunu bildikleri zaman bile ona uygun hareket etmeyebilecekleri yönündeki teşhisiydi. Cumhuri-

59. Bu iddia Regin tarafından dile getirilmiştir, *Freedom and Dignity*, s. 101.
60. Schiller'in bu ilkelere olan değişmez bağlılığı, J.H. Campe'ye yazdığı 2 Mart 1798 tarihli mektupta açıkça bellidir, *Briefe* V, 354.

yet içerisinde sanatçıya önemli bir rol atfetmesinin nedeni de tam olarak buydu. Sanatçının görevi, *akrasia*'nın üstesinden gelmek, vatandaşların arzularını ve hislerini eğiterek, iyi formuna uygun davranmaları konusunda onlara ilham vermekti.

Aesthetische Briefe yalnızca Platon'a değil, aynı zamanda Schiller'in kendi politika felsefesi içindeki bariz bir tutarsızlığa da verilmiş bir cevaptı. *Fiesco*'yu yazdığı tarihten itibaren Schiller, bir cumhuriyetin ahlaki ve toplumsal/sivil erdeme dayanması gerektiği fikrini savunuyordu. Dolayısıyla politika felsefesi zorunlu olarak eğitime çok fazla vurgu yapıyordu. Kant'ın aksine Schiller'in bir cumhuriyetin basitçe tutkuların doğal işleyişi neticesinde ortaya çıkacağı yönünde bir beklentisi yoktu. İnsanların doğal eğilimlerinin bir toplum yaratmaktan ziyade var olanı yıkmaya meyilli olduğunu yazıyordu.[61] Fakat Schiller bir yandan eğitime bu denli önem verirken, diğer yandan bunun başarılmasını oldukça güçleştiriyordu; zira benimsemiş olduğu liberal ilkeler devletin sivil veya ahlaki erdemin yaratılmasında aktif bir rol üstlenmesine izin vermiyordu. Örneğin antik Sparta anayasası üzerine yaptığı çalışmada, Lykurgos'un katı yasalar aracılığıyla sivil erdem yaratma çabalarını eleştiriyordu. Bu tür bir politika, bütün bireyselliğin ve erdemin önkoşulu olan özgürlüğü kısıtlıyordu. Bu nedenle Schiller'in eğitim üzerindeki vurgusu, liberalizm savunusuyla pek bağdaşmamaktadır. Sanki bir cumhuriyetin kendi varoluş kaynakları olan ahlaki ve sivil erdemi yaratmaya hakkı yokmuş gibi bir tablo ortaya çıkmaktadır. Bu gerilim şu soruyu beraberinde getirir: Ahlaki ve sivil erdem devlet tarafından yaratılmayacaksa, nasıl yaratılacaktır? *Aesthetische Briefe*'nin asli görevi, işte bu soruya cevap bulmaktır.

Aesthetische Briefe'yi yazıldığı tarihsel bağlam içinde değerlendirdiğimizde, altında yatan politik maksat netlik kazanır. *Aesthetische Briefe*, muhafazakârların *Aufklärung*'a ve Fransız Devrimi'nin ideallerine karşı müşterek itirazlarına bir cevaptır. Muhafazakârların itirazı şudur: İnsanlar aklın ilkelerine göre hareket etmeye muktedir değildir, çünkü bütün davranışlarının altında yatan temel dürtü kişisel çıkardır. Muhafazakârların aksine Schiller, Kant'ın ahlak ilkelerinin politikada da bağlayıcı olduğu ve saf aklın politik dünyada da

61. Bkz. Schiller, *Aesthetische Briefe*, üçüncü mektup, *NA* XX, 315.

pratik olması gerektiği yönündeki öğretisini kabul ediyordu. Onun estetik eğitim programının amacı, insanın arzularını ve hislerini aklın ilkelerine uygun olarak geliştirip, arılaştırıp soylulaştırarak teori ile pratik arasındaki boşluğu kapatmaktı. Schiller, arzuların ve hislerin insan davranışının esas tetikleyicisi olduğu yönündeki muhafazakâr önermeye katılmakla birlikte, aklın politikanın alanında etkisiz olduğu çıkarımını kabul edemiyordu. Böyle bir çıkarımdan kaçınmak için, arzu ve hislerin eğitilebileceğini iddia ediyordu. Arzular ve tutkular, ilk günahın, ancak baskıyla denetim altına alınabilecek düzeltilemez kalıntıları değildir; bilakis onları geliştirmek, arılaştırmak ve aklın enstrümanlarına dönüştürmek mümkündür. Dolayısıyla, 1790'ların politik tartışmaları bağlamında değerlendirildiğinde Schiller'in tezi, ilham kaynağı açısından sağ-kanattan ziyade solda durmaktadır. Kimi yönlerden reformist olsa da, asli hedefi tutkuların zorunlu ve düzeltilemez rolüne başvurarak aklın taleplerini küçümseyen temel muhafazakâr görüşe karşı çıkmaktır.

Aesthetische Briefe'de, Augustenberg'e yazılan ilk mektuplarda yer alan politik meselelerin neredeyse tamamı hariç tutulsa da, temelde aynı politik hedef ön plana çıkar. Bu hedef bilhassa ikinci mektubun titiz bir okuması neticesinde berraklaşır. Schiller burada, kendisine karşı sık sık dile getirilen, estetik üzerine yürüttüğü tartışmada içinde yaşadığı çağın temel sorunlarına işaret etmeyip güzelliğin ideal dünyasına sığındığı yönündeki itiraza değinmektedir. Schiller bu itiraza, Augustenberg'e gönderdiği mektuplarda da yaptığı gibi, estetik üzerine eğildiğini, çünkü toplumsal ve politik problemlerin tek çözümünün estetik olduğunu iddia ederek cevap verir. Şöyle yazar: "Eğer insanoğlu politikanın deneyim alanındaki problemlerini çözmek istiyorsa, estetiğin problemiyle yola çıkmak zorundadır; çünkü özgürlüğü ancak güzellik üzerinden elde edebilir."[62] Bu nedenle, Schiller'in estetik üzerine eğilmiş olması, politik problematikten bir kaçış değil, bilakis onu çözme çabasıdır. Metnin ikinci kısmında politik boyut ne denli örtük bir hâl alsa da, bu strateji Schiller'in bütün tezine hâkimdir.[63]

62. *A.g.e.*, XX, 312.

63. *Geschichte der deutschen Literatur im achtzehnten Jahrhundert*, 4. Basım (Berlin, 1979), II, 444-5. Hermann Hettner, *Aesthetische Briefe*'nin birinci ve ikinci kısımları

Peki, Schiller'in *Aesthetische Briefe*'de işaret etmeye çalıştığı temel politik mesele nedir? Metnin kendisinde yeterince açık olmasa da, Schiller'in aklındaki mesele istikrarlı bir cumhuriyet anayasası yaratmaktır. Schiller, Fransa'daki olayların gündeme getirdiği bu sorunu, Augustenberg'e gönderdiği mektuplarda ele alıyordu. İkinci mektubunda bunu kastederek, "var olan şartlar altında", insanlığın asli meselesinin "insanın başarabileceği işlerin en mükemmeli olan hakiki politik özgürlüğü yaratmak" olduğunu yazıyordu.[64] Schiller'in bu işin alması gereken biçimi tam olarak belirtmemiş olması, özgürlüğü elde etme probleminin politikanın olmadığı bir zeminde ele aldığı anlamına gelmez. Daha önceki yazılarından, Schiller'in özgürlüğün ancak bir cumhuriyet içerisinde mümkün olduğuna inandığını biliyoruz. Bu nedenle, *Aesthetische Briefe*'nin ilk mektuplarını Schiller'in erken dönem fikirleri bağlamında okuduğumuzda, estetik eğitimin amacının istikrarlı bir cumhuriyet kurmak olduğu ortaya çıkar.

Schiller, bu temel probleme kısaca değindikten sonra, kendisine bunun nasıl çözülmesi gerektiğini soruyordu. Üçüncü mektupta, âni bir değişim uğruna kendi idealleri de dahil her şeyi tehlikeye atmakla suçladığı radikallerle tartışmaya giriyordu. Ahlak ilkelerinin gerektirdiği ideal devleti tek seferde kurmak için mevcut devleti ortadan kaldırdığımız durumda, hâlâ yalnızca problematik olan bir şey için var olanı yıkmış ve salt varsayımsal bir ahlaki ideal uğruna, fiziksel canlılar olarak insanların varlığını tehlikeye atmış oluruz. Schiller, tüm sorunlarına ve adaletsizliklerine rağmen mevcut devletin en azından insanların fiziksel varlıklarını, maddi ihtiyaçlarının karşılanmasını ve saldırılardan korunmalarını temi-

---

arasında bir tutarsızlık olduğunu iddia eder. Birinci kısımda estetik eğitim devletin bir aracı olarak, ikinci kısımdaysa kendinde bir amaç olarak düşünülmüştür. Hettner'e göre bu tutarsızlığın nedeni, Schiller'in, liberal ideallerinden ancak ilk kısmı yazmayı bitirdikten sonra haberdar olduğu Humboldt'un etkisidir. Hettner'in görüşleri başka yazarlar tarafından da hâlâ desteklenmektedir. Örneğin bkz. Regin, *Freedom and Dignity*, s. 100.

Bununla birlikte Hettner'in metnin iki kısmı arasında yaptığı ayrım yapaydır. Schiller açısından *Bildung*'un her zaman için ideal devletin hem aracı hem de amacı olduğunu görememektedir. Humboldt ile ilgili hipoteziyse konu dışıdır, zira Schiller kendi liberal ilkelerini Humboldt ile arkadaş olduğu 1792 yılından önce geliştirmiştir. Bkz. yukarıdaki 27. not.

64. Schiller, *NA* XX, 311.

nat aldığını iddia ediyordu. Ona göre bu teminat bir anda ortadan kaldırılamazdı, çünkü ahlaki ideallerimize doğru ilerleme kaydedebilmemizin önkoşulu bu teminattı. Dolayısıyla, mevcut devleti ortadan kaldırmaya çalışan radikaller, esasında kendi ahlaki ve politik ideallerinin altından, bizzat üzerinde yükseldikleri zemini çekip almış oluyorlardı. Bu nedenle Schiller'e göre yapılması gereken şey, ne kadar kusurlu da olsa, var olan devlet mekanizmasını hâlâ işler durumdayken ıslah etmekti.

Bu durumda tedrici bir reform nasıl mümkün olabilir? Mevcut yozlaşmış devletten ideal ahlak devletine nasıl yumuşak bir geçiş yapabiliriz? Schiller'in dördüncü mektupta toplumsal ve politik reformun anahtarı olarak ortaya koyduğu şey, insanların ahlaki ve fiziksel yönleri arasında bir "karakter bütünlüğü", "üçüncü bir karakter" yaratılmasıdır. Bu üçüncü karakter, rasyonel ve duyusal doğamızın bir sentezidir. Duyusal doğamız aklın ilkelerine göre hareket etmeye, rasyonel doğamız ise arzularımızı ve hislerimizi eğitmeye veya yüceleştirmeye hazırdır. Schiller, böylesi bir üçüncü karakter yaratabilmemizin tek yolunun, öncelikli olarak duyusal doğamızı eğitmek olduğuna inanıyordu. Arzularımızı ve hislerimizi disipline etmeyi, geliştirmeyi ve arılaştırmayı öğrendiğimizde, ahlaki ideallerimizi icra etmek için etkili bir enstrüman geliştirmiş oluruz. Sonrasında bu arzular ve hisler ödevimizi eğilime karşı değil, eğilimden dolayı yerine getirmemizi sağlayacaktır. İnsanlar ahlak ilkelerini baskıcı buyruklar yerine ilham verici idealler olarak göreceklerdir. Bu tür arzularla ve hislerle donanmış olan üçüncü karakter, mevcut devletten ideal ahlak devletine yumuşak bir geçiş yapabilecektir.

Schiller bu üçüncü karakterin yaratımını bir yandan basitçe bir reform enstrümanı, cumhuriyetçi bir anayasanın oluşturulması için bir araç olarak tanımlasa da, diğer yandan onu kendi içinde bir amaç olarak görüyordu. Rasyonel ve duyusal doğalarımızı bir araya getiren üçüncü karakter kavramlaştırmasıyla Schiller, en yüksek ahlaki idealini ve esasında kendi politika felsefesinin temel ilkesini oluşturmuş oluyordu. Schiller'in politika felsefesinin, Kantçı görünümüne rağmen nihai olarak Kantçı olmayan bir felsefe olduğunu görmek önemlidir; zira o, Kant'ın koşulsuz buyruğunu, toplumsal ve politik kurumların değerlendirilmesinde bir temel olarak kabul

etmemiştir. Daha ziyade hümanist geleneğe bağlı olan Schiller, bir kusursuzluk etiği benimsemiştir ki, buna göre devletin amacı, salt negatif anlamda da olsa, insanların ahlaki kusursuzluğunu ve bütün insani yetilerin ahenkli bir bütünlük içinde gerçekleşmesini sağlamaktır. Schiller'in Kant'tan ayrıştığı noktalar *Aesthetische Briefe*'de tam anlamıyla belirgin olmasa da, 1793 yılında kaleme aldığı ve *Aesthetische Briefe*'nin ilk versiyonuna başlamadan önce tamamladığı çalışması *Über Anmut und Würde*'de [*Zarafet ve Haysiyet Üzerine*] bariz bir biçimde ortadadır.[65] Schiller 1793 tarihli bu incelemesinde, kişiliğin tam olarak gelişmesine engel olduğu gerekçesiyle Kant'ın tek taraflı ahlakçılığını eleştiriyordu.[66] Bir eylemin ahlaki değerinin tamamen ilkeye göre edimde bulunma iradesine dayandığını iddia eden Kant, ahlaki irade ve duyusallığı ölümüne bir mücadele içerisinde hapsolmuş olarak görüyordu. Arzularımızı ve hislerimizi sürekli olarak ödev uğruna bastırdığımızda ahlaki olarak iyi oluruz ve bunun doğamızın duyusal yanına ne denli zarar verdiği önemli değildir. Schiller, Kant'ın duyusallıktan kaynaklanan dürtülerin bir eylemin ahlaki değerinin ölçülmesinde herhangi bir rol oynamaması gerektiği iddiasına karşı çıkmıyordu. Bununla birlikte bu dürtülerin, ahlaki kusursuzluğumuzun bütününde önemli bir rol oynadığını iddia ediyordu ve bu kusursuzluğu belirleyen şey, duyusallığımızın ahlaki niyetlerimizin icrasında ne ölçüde aktif bir rol oynadığı idi. Kant'ın ahlakçılığındaki temel güçlük, sunduğu sınırlı perspektiftir; neredeyse bütünüyle *eylemlerimiz*in ahlakiliğini tarif etmekle ilgilenir ve *insanlar*ın ahlaklılığı meselesini göz ardı eder. Buna karşılık Schiller, insanın ereğinin şu veya bu eylemi hayata geçirmek değil, belirli türde bir kişi olmak olduğu konusunda ısrar eder.[67] Biz bu insanın mükemmelliğini veya kusursuzluğunu, doğasının bütün yönlerini ne denli iyi bir şekilde gerçekleştirip gerçekleştirmediği üzerinden değerlendiririz. Schiller'e göre bu mükemmellik yalnızca estetik değil, aynı zamanda etik bir hedeftir. Doğamızın iki ayrı yönünü uyum içinde bir araya getirmek bizim

65. Schiller "Über Anmut und Würde"yi aşağı yukarı 20 Haziran 1793 tarihinde bitirdi. Bkz. Schiller'den Körner'e, 20 Haziran 1793, *Briefe*, III, 317. Augustenberg ile yazışmaya ise Temmuz 1793'te başladı.
66. Schiller, *NA* XX, 282-9.
67. *A.g.e.*, XX, 283.

için yalnızca bir olanak değil, aynı zamanda yapmamız gereken bir şeydir. Schiller *Über Anmut und Würde*'de bu etik ideali "güzel ruh" olarak adlandırır. Bu, ödevini eğilime karşı değil, eğilimden dolayı yerine getirmek suretiyle, doğasının rasyonel ve duyusal yönlerini bir araya getirebilen kişidir. *Über Anmut und Würde*'nin güzel ruhu, *Aesthetische Briefe*'de salt etik değil, aynı zamanda politik bir ideale dönüşür.

Güzel ruhların yaratılması arzulanan bir idealdir, peki aynı zamanda uygulanabilir midir? Schiller'e göre karakter bütünlüğü toplumsal reformun anahtarıdır, ancak görünen o ki bu bütünlüğü elde etmek oldukça zordur. Schiller bu soruna beşinci mektubunda değinir. İçinde yaşadığı çağın, insanın yeniden yaratılması konusunda çok az umut vaat ettiğini itiraf eder. Bu çağ, karakter bütünlüğü yerine insanın iki ayrı uçta yer alan günahlarını gözler önüne serer: Barbarlık ve ahlaki çöküntü. Sayıca daha fazla olan aşağı sınıflar arasında kültürsüzlüğün neticesi olan ilkel ve kanunsuz içgüdüler hâkimken, daha imtiyazlı sınıflarda çok fazla kültürden kaynaklanan uyuşukluk ve rahatına düşkünlük hâli egemendir. Modern ahlaki çöküntünün sınıfsal yapısıyla alakalı yorumlarına bakıldığında Schiller, modern toplumda yaşanan ahlaki gerilemeden sınıfları sorumlu tutuyormuş gibi görünür. Durum gerçekten de böyledir. "Etwas über die erste Menschengesellschaft" ["İlk İnsan Toplumu Üzerine Düşünceler"] isimli makalede, politik tahakkümün ve ahlaki yozlaşmanın kökenini servet eşitsizliklerine dayandırır.[68] Schiller, bu eşitsizliklerin nedeninin güç, yetenek ve zekâdaki farklılıklar olduğunu düşünüyor gibi görünmekle birlikte, bu eşitsizlikleri düzeltilemeyecek şeyler olarak addetmez. 1790'ların çoğu liberal düşünürünün aksine Schiller, mülkiyeti kutsal ve kesinlikle ihlal edilemez bir hak olarak görüyor değildir. Örneğin "Die Gesetzgebung des Lykurgus und Solon"da, Atina'daki tüm borçları sildiği ve haksızlığa yol açan iki ayrı uç olan zenginlik ve yoksulluğu ortadan kaldırdığı için Solon'u metheder.[69] Schiller'e göre, Solon'un mülkiyet haklarına müdahale etmesi meşrudur, çünkü devletin bekasını ancak bu şekilde sağlayabilir. Bununla birlikte Schiller, kendinden önceki romantik nesil gibi ilkel bir ko-

68. *A.g.e.*, XVII, 406-10.
69. *A.g.e.*, XVII, 430-2.

münist değildir. Solon'u övmeye ne denli hazırsa, Sparta'da serveti bölüştürmek adına radikal önlemler alan Lykurgos'u yermeye de o denli hazırdır. Schiller, Solon'un son derece doğru bir biçimde varsılların da hakları olduğunu fark ettiğine dikkat çeker. Bu nedenle erken dönem yazıları, Schiller'in yalnızca modern ahlaki çöküntünün nedeni olarak sınıfları gördüğünü değil, aynı zamanda keskin sınıfsal farklılıkları törpülemek için birtakım ılımlı önlemler alınmasını desteklediğini de ortaya koyar.

Aesthetische Briefe sınıf sorununu doğrudan tartışmıyor olsa da, Augustenberg'e gönderdiği daha önceki mektupları Schiller'in emekçi sınıfların içinde bulunduğu koşulların onları *Bildung* imkânından mahrum bıraktığının ciddiyetle farkında olduğunu ortaya koyuyordu.[70] Modern toplumda aydınlanmanın önündeki en büyük engellerden birinin, işçi ve köylülerin yoksulluğu olduğunu öne sürüyordu. İnsanların büyük bir çoğunluğu, geçimlerini sağlama mücadelesi içinde o denli yorgun düşüyordu ki, sonrasında önyargılar, batıl inançlar ve fanatizm ile mücadele etmeye ne zamanları ne de enerjileri kalıyordu. İşlerini bitirdikten sonra ihtiyaç duydukları ilk şey, seve seve din adamlarına veya devlet memurlarına bırakabilecekleri zihinsel uğraşlardan ziyade huzur ve rahatlama oluyordu. Schiller buradan yola çıkarak, aydınlanmanın asli hedefi olan zihinsel ve ahlaki otonominin gerçekleştirilebilmesinin tek yolunun, insanların koşullarının iyileştirilmesi olduğu yönünde radikal bir sonuca ulaşıyordu. "Bir insanın aklını özgürleştirebilmesi için ilk olarak ruhunun ihtiyacın boyunduruğundan kurtarılması gerekir."[71] Schiller, bu iyileştirmeden devletin sorumlu olduğunu söyleyecek kadar ileri gidiyordu. Fiziksel refah zihinsel otonomiye kavuşmanın önkoşulu olduğundan, aydınlanmış bir devlet kendi halkının fiziksel refahını teminat altına almak için birtakım önlemler almalıdır.[72] Ne yazık ki Schiller, ne burada ne de başka bir yerde, devletin emekçi sınıfların koşullarını iyileştirmek için neler yapması gerektiği meselesini detaylandırmamıştır. Bununla birlikte, inandığı liberal ilkelere rağmen, devletin ekonominin alanına müdahale etmesini tasvip etmiş olması son derece ilginçtir.

70. Bkz. Schiller'den Augustenberg'e, 11 Kasım 1793, *Briefe*, III, 371-2.
71. *A.g.e.*, III, 372.
72. *A.g.e.*

Schiller'in aydınlanmanın iktisadi koşullarının içyüzünü anlamaya çalışmamış olması, politika felsefesinin en zayıf noktalarından biri olarak kalmıştır.

Schiller, her ne kadar insanlığın ahlaki yozlaşmasının sorumlusu olarak sınıfsal ayrışmayı görse de, *Aesthetische Briefe*'nin bir yerinde başka bir suçluya daha işaret ediyordu. Altıncı mektupta, sorunun esas kaynağının bizatihi medenileşme süreci olduğunu iddia ediyordu. Ona göre medeniyetin ilerlemesi, bilimleri ve meslekleri ayrıştırmıştı. Giderek artan bu işbölümü, bireyleri de kendi aralarında bölmüş, diğer bütün kabiliyetler pahasına tek bir kabiliyetin gelişmesini teşvik etmişti. Birine iyi bir hafızaya sahip olması, diğerine hesap yapma yeteneği, bir başkasına ise mekanik kabiliyetleri üzerinden değer biçiliyordu. İnsanlar yoğunlaşmada ve derinleşmede kazandıklarını, kapsamda ve yaygınlıkta kaybetmişlerdi. Schiller bundan duyduğu üzüntüyü etkileyici bir pasajda şu şekilde anlatır: "Sonsuza dek bütünün tek bir parçasına mahkûm edilmiş olan insanın kendisi de yalnızca bir parçaya dönüşür; kulaklarında sonsuza dek dönen çarkın monoton sesi yankılanır, kendi varlığının uyumunu asla geliştiremez ve kendi doğası üzerine insanlığın damgasını vurmak yerine uğraştığı mesleğin veya bilimin mührüyle damgalanır."[73] Bunun gibi pasajların proto-Marxçı bir havası vardır ve genellikle de bu şekilde yorumlanmıştır.[74] Fakat Schiller ile Marx arasında temel bir fark olduğunu görmek gerekir. Schiller'e göre, işbölümünün nedeni kapitalist üretim değil, bizatihi medenileşme sürecidir.

Schiller'in bireyin bölünmüşlüğü üzerine yaptığı analiz, modern devleti sert bir şekilde eleştirmesine neden olmuştur.[75] İnsan ahenginin medenileşme süreciyle başlayan tahribatının, modern devlet tarafından tamamlanıp evrenselleştirildiğini söyler. Modern devlet muazzam bürokrasisi aracılığıyla, işbölümünü zorunlu kılar, destekler ve sömürür. Tek tek bireylerin yerine getirdiği etkinlikler, kurallar tarafından o denli kesin ve net bir biçimde belirlenir ki, son derece dar bir uzmanlık alanında bile kendiliğindenlik ve kendini ifade etmek için çok az alan kalır. Yalnızca kendilerine

73. Schiller, *NA* XX, 323-5.
74. Örneğin bkz. Abusch, *Schiller*, s. 198; Lukács, *Goethe und seine Zeit*, s. 108-9.
75. Schiller, *NA* XX, 323-5.

verilen görevleri hakkıyla yerine getiren itaatkâr bireyler ödüllendirilir; yetenekleri ve enerjileri tanımlanan rutinin ötesine geçen daha yaratıcı bireylerse cezalandırılır. Daha sonraları romantikler tarafından kullanılan bir metaforda Schiller, modern devleti, vatandaşlarını yalnızca sayılar olarak tanıyan dev bir hesap makinesine benzetir. Bu tür bir yönetim biçimi, birey ile devlet arasında son derece sağlıksız bir ilişki geliştirir. Bireyler, toplumun bütünüyle özdeşleşmek yerine onu kayıtsız ve soyut bir varlık olarak görürler. Kendilerini sömüren işbilir bir makineden ibaret olan devlete karşı büyük bir şüpheyle yaklaşırlar. Dolayısıyla yöneten ile yönetilen arasında büyük bir boşluk oluşur ve devlet ortak iyinin enstrümanı olmak yerine, var olan taraflardan birine dönüşür.

Schiller, modern toplumda *Bildung*'un olanaklılığı konusunda karamsar olsa da, karakter bütünlüğünün ulaşılamaz bir ideal olduğuna inanmayı reddediyordu. Altıncı mektubun başında, kendini gerçekleştirme konusunda hatırı sayılır bir ilerleme kaydetmiş bir ulus olan antik Yunanlardan bahsediyordu. Schiller'e göre antik Yunanlar gelişmiş bir kültüre sahipti, fakat bu kültür onları yozlaştırmamıştı. Bir yandan felsefe, matematik ve edebiyat alanında en büyük eserleri vermişler, diğer yandan gençliğe has enerjilerini ve hayal güçlerini muhafaza etmeyi başarmışlardı. Modern insanın tam tersi bir biçimde, karakter bütünlüğüne ulaşabilmişlerdi. Keskin bir zekâyı samimi bir yürekle, estetik duyarlılığı fiziksel enerjiyle, toplumsal nezaketi naiflikle birleştirebilmişlerdi. Modern insanlar da insanlığın tüm bu yönlerini ortaya koyuyorlar ve fakat bunları ayrı ayrı bireylere dağıtıyorlardı; oysaki Yunanlar bu özelliklerin tamamını tek bir insanda birleştirebilmişlerdi.

Yunanların *Aesthetische Briefe*'de oynadığı rolün mahiyetini tam olarak anlamak önemlidir. Yunanlar, karakter bütünlüğünün ulaşılabilir bir toplumsal ve politik ideal olduğunun kanıtıdır; bununla birlikte Schiller tarafından taklit edilecek bir model olarak kurgulanmamışlardır. Schiller, medeniyetin gelişmesi ve işbölümüyle birlikte kültürleri çoktan tarihe karışmış olan Yunanların yaşadığı o altın çağa geri dönülemeyeceğinin farkındaydı. Modern insanlar Yunanları kendilerine model almak yerine kendi idealleri için mücadele vermeliydiler. Yunanlar kendi yerelliklerine ve şehir devletlerine sadıkken, modern insan kozmopolittir ve bütün ulusla-

rın vatandaşıdır.[76] Yunanlar topluluğa/cemaate duyulan sadakati her şeyin üzerinde tutarken, modern insanlar daha büyük bir özgürlük ve bireysellik anlayışına sahiptir. Nitekim "Die Gesetzgebung des Lykurgus und Solon"da Schiller'in, antik Yunan kurumlarının taklit edilmemesi gerektiği yönündeki uyarısını hatırlamamız gerekir. Bu ayrımları aklımızda tuttuğumuzda, Schiller'in neden bundan yalnızca birkaç yıl sonra Friedrich Schlegel'i sergilediği "Grekomani" nedeniyle sert bir biçimde eleştirdiğini anlamak zor olmayacaktır.[77]

Mademki karakter bütünlüğü erişilebilir bir idealdir, modern toplumda bu ideale ulaşılmasa bile ona yaklaşmanın yolu ne olabilir? Bu soruyla yedinci mektupta meşgul olan Schiller, devletin *Bildung*'da aktif bir rol üstlenmesi ihtimalini bir çırpıda devre dışı bırakır. Devletin aktif bir rol oynaması beklenmez ve hatta arzu da edilmez; çünkü modern devlet işbölümünü dayattığı için, modern insanlığın bölünmüşlüğünün kaynağını sona erdireceğine daimi kılar.[78] Schiller'in devletin rolünü reddedişi biraz aceleci bir karar gibi görünür; nitekim bunu yaparak, devletin *Bildung*'un önündeki servet eşitsizliği gibi engelleri kaldırabileceği yönündeki geçmiş içgörüsünü de bir kenara bırakmaktadır. Yedinci mektuba baktığımızda, savunduğu liberal ilkeleri inkâr etmek veya sınırlandırmak konusunda kendisini pek de ikna edememiş olduğunu görürüz; zira devletin müdahalesinin özgürlüğe engel olacağı yönündeki korkusu her şeye rağmen ağır basmaktadır. Bu durumda, *Bildung*'dan egemen yahut devlet adamı sorumlu olmayacaksa, kim sorumlu olacaktır? Soyut ilkeleri insanların kalplerine hitap edemeyeceği için bu rolü filozoflar üstlenemez. Dogmalarıyla toplumda safdil bir muhatap bulamayan din adamlarının da bu konuda yapabileceği bir şey yoktur. Bu durumda tek alternatif sanatçıdır. Filozofun aksine sanatçı insanların ruhuna hitap edebilir ve din adamının aksine önceden belirlenmiş ve modası geçmiş dogmalarla bağlı değildir. Fakat modern çağın diğer tüm sorunları düşünüldüğünde, sanatçı

76. Bkz. Schiller'den Körner'e, 13 Ekim 1789, *Briefe*, II, 343.

77. Bkz. Schiller, *Xenien*, no. 321, 324, 325-6, *NA* I, 348-9. Yunanların taklit edilmesine karşı bu ihtiyatlı duruş, *Aesthetische Briefe*'den sonra gelişmiş, geç bir tavır değildi. Schiller henüz 1790 yılında, Forster'i Yunanlara karşı duyduğu tek yönlü hayranlık hususunda eleştirmişti. Bkz. Schiller'den L.W. Huber'e, 13 Ocak 1790, *Briefe*, III, 18.

78. Schiller, *NA* XX, 328-9.

yozlaşmadan nasıl muaf kalmış olabilir? Schiller hiç dolandırmadan "bu fikri reddederek" cevabını verir. Sanatçı içinde yaşadığı çağın kirli gerçekliğini yok saymalı ve yüzünü sonsuz ve evrensel olana dönmelidir. Sanatçı basitçe ideal olanın alanını mesken tutarak saf insanlığın lekelenmemiş imgesini muhafaza etmeyi başarabilir.[79]

Özellikle de modern toplumdaki ahlaki yozlaşmanın bütün kaynakları hesaba katıldığında, sanat ahlaki eğitim için gerçekten de önemli bir güç olabilir mi? Onuncu mektupta tam da bu soruyu soran Schiller, güzelliğin ahlaki değerler açısından yararlı mı yoksa zararlı mı olduğu üzerinden dönen asırlık tartışmaya girmeyi reddediyordu. Salt deneyimin tanıklığına başvurduğumuzda, sanatın yükselişinin sağlıklı ahlaki değerlerle ilişkili olduğu yönünde herhangi bir kanıt olmadığını itiraf ediyordu. Sanatın etkisiyle ilgili tartışmaların tek başına deneyim düzeyinde yürütülemeyeceğini iddia ediyordu; zira deneyimlerimiz sayesinde bildiğimiz güzelliğin saf güzellik kavramıyla aynı şey olup olmadığını kim bilebilirdi ki? Schiller bu nedenle farklı bir strateji denemeye karar verdi. "Was kann eine gute stehende Schaubühne eigentlich wirken?" isimli makalesinde hâlihazırda yapmış olduğu gibi, güzelliğin etkilerini deneyim üzerinden tartışmak yerine güzellik kavramını insan doğasının özünden çıkarsamaya çalışacaktı. Daha Kantçı bir dille ifade edecek olursak, güzellik kavramına "transendental bir dedüksiyon" yoluyla ulaşacak ve böylece bunun insanın kendini gerçekleştirmesinin zorunlu bir koşulu olduğunu gösterecekti. Şayet güzelliğin insanlık idealine içkin bir şey olduğunu ve bir kişinin bütün potansiyellerinin gelişimi neticesinde güzelliğin ortaya çıktığını gösterebilirse, güzelliğin empirik etkilerine dair herhangi bir detaylı tartışmanın ötesinde, güzellik iddialarının doğruluğunu kanıtlamış olacaktı.

Schiller'in güzellik kavramını dedüksiyonla çıkarsamasının merkezinde, on dördüncü ve on beşinci mektuplarda izah ettiği "oyun dürtüsü" (*Spieltrieb*) mefhumu yer alır. Bu dürtü, Schiller'in Reinhold'un izinden giderek insan doğasında var olduğunu farz ettiği diğer iki dürtünün,[80] maddi dürtü (*Stofftrieb*) ile form dür-

79. *A.g.e.*, XX, 325.

80. Bkz. K.L. Reinhold, *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens* (Prag, 1789), s. 561-2.

tüsünün (*Formtrieb*) bir sentezidir. Form dürtüsü, şeylere form vermeye, onlara belirli bir yasa atfetmeye çalışırken, maddi dürtü formu cisimleştirmek, evrenselliğini ve soyutluğunu belirgin ve somut bir hâle çevirmek için uğraşır. Her dürtü, ben(lik) içerisinde derin bir eğilime tekabül eder: Form dürtüsü, kendi dışında olanları *içselleştirme*, şeyleri kendi içsel yasalarına uygun hâle getirme eğilimine sahipken, maddi dürtü kendi içinde olanı *dışsallaştırma*, kendini duyusal dünyada cisimleştirme yönünde bir eğilim gösterir. Maddi dürtü bizi fiziksel yasanın dışsal sınırlamalarına maruz bırakan pasif bir dürtü iken, form dürtüsü bizi ahlak yasasının içsel sınırlamalarına maruz bırakan aktif bir dürtüdür. Oyun dürtüsünün yaptığı şeyse, duyusal ve rasyonel bir varlık olarak *doğamızın bütünü*ne uygun bir biçimde edimde bulunarak formel ve maddi dürtüleri birleştirmektir. Ödevimizi eğilime aykırı kılmak yerine ona uygun hâle getirerek akıl ile duyusallık, ödev ile eğilim arasındaki çelişkiyi ortadan kaldırır. Zihinsel ve duyusal doğalarımızın bu tür bir sentezi, her bireyi diğerinin sınırlamasından kurtarır. Ahlak yasasına uygun edimde bulunmak *hoşumuza gittiğ*inden, duyusallık ahlaki sınırlamadan, rasyonellikse fiziksel sınırlamadan kurtulmuş olur. Schiller bu birliği, özgürlük ile yasanın –ahlak ve doğanın sınırlamalarından özgürleştiğimiz için özgürlüğün, doğamızın bütününün gerektirdiği şekilde artık edimde bulunduğumuz için de yasanın– bir sentezi olarak düşünüyordu. Schiller böyle bir sentezi "oyun dürtüsü" olarak adlandırabileceğimizi söylüyordu; zira oyun, ahlaki ve fiziksel sınırlamalardan azade olma karakterine sahipti, diğer yandansa kurallarla bağlıydı.

Peki, neden maddi ve formel dürtülerin sentezini güzellik olarak adlandırmak zorundayız? Schiller'in *Aesthetische Briefe*'de bu soruya verdiği cevap epey kısa ve anlaşılmazdır. Bunu anlayabilmek için, estetikle ilgili erken dönem yazılarına dönmemiz gerekir. Schiller *Kallias Briefe*'de [*Kallias Mektupları* (1793)], güzelliği "görünüşteki özgürlük" olarak tanımlar. Bu tanıma, tamamıyla kendi-kendini belirleyen ve dışsal sınırlamalara tabi olmaz görünen şeylere güzellik atfettiğimizi iddia ederek ulaşmıştır; diğer bir deyişle, bir şey yalnızca kendi doğasının yasalarına uyuyorsa güzeldir. Bu tanım, Schiller'in oyun dürtüsüne neden bir güzellik atfetmiş olduğunu da açıklar; zira oyun dürtüsü bizi, kendi kendini belirleyen [bir varlık]

kılar; onu gerek ahlakın gerekse duyusallığın sınırlamalarından kurtarır ve bir bütün olarak kendi doğamızın yasalarına göre hareket etmemize olanak tanır. Oyun dürtüsü böylelikle görünüşteki özgürlüğü yaratmış olur.

Aesthetische Briefe'de, sanatın rolüyle ilgili dikkat çekici bir paradoks söz konusudur. Schiller, reformun enstrümanı olarak sanata büyük bir ahlaki, toplumsal ve politik önem atfeder, fakat bir yandan da Kantçı bir öğreti olan sanatın otonomisini, yani sanatın ahlak ve faydadan bağımsız olduğunu savunur. Buradan hareketle, sanatın en büyük toplumsal ve politik etkisi propagandaymış gibi görünür; oysaki Schiller, sanatçının politikacının emirlerine veya çağın ihtiyaçlarına boyun eğmesini kati surette yasaklamıştır. Peki, bu öğretiler nasıl uzlaştırılacaktır? Schiller'in maruz kaldığı, Kant'ın öğretilerini takip ettiği için sanatın ahlaki değerine inancını yitirdiği yönündeki suçlamalar bağlamında bu soru bilhassa önemlidir.[81]

Schiller elbette bu gerilimin farkındaydı ve *Aesthetische Briefe*'nin yirmi ikinci ve yirmi üçüncü mektuplarında bunu gidermeye çalıştı. Sanatın zihni ve iradeyi nasıl etkilediği tartışmaları bağlamında Schiller, sanatın bizi içeriğiyle değil, bilakis tamamen formu aracılığıyla harekete geçirdiğini iddia ediyordu.[82] Estetik deneyim eğitsel işlevini, saf formun alanını duyusal bireye görünür kılarak gerçekleştirmektedir. Saf formun farkına varmayı ve onda haz almayı sağlayan sanat, bizi kendi doğrudan ihtiyaçlarımıza itaat etmekten özgürleştirerek son derece toy ve tecrübesiz olduğumuz düşünme ve karar alma alanlarındaki gücümüzü harekete geçirir. Kısacası sanat, otonomimizi gerçekleştirmemiz konusunda bize yardımcı olur. Fakat Schiller, sanatın yalnızca düşünme ve karar alma *gücü*nü verdiğini, bu yetilerin tam olarak nasıl kullanılacağını söylemediğini vurgular.[83] Zihin ve irade için belirli neticeler üretmez, dahası düşünme ve karar alma faaliyetlerine de karışmaz. Ne düşündüğümüzü ve ne karar aldığımızı belirleyen şey, sanat değil, yalnızca zihnimiz ve irademizdir. Bir başka deyişle, estetik deneyimin etkisi yalnızca zihni ve iradeyi doğurmaktır, onları ikna etmek veya yönlendirmek değildir. Yaptığı bu ayrımlar, Schiller'in

81. Örneğin bkz. Abusch, *Schiller*, s. 184-92.
82. Schiller, *NA* XX, 381-2.
83. *A.g.e.*, XX, 384.

sanatın otonomisiyle eğitsel işlevini bir araya getirmesine olanak tanıyan, dolayısıyla da pozisyonundaki bariz gerilimi bir nebze olsun çözmesine yardımcı olan adımlardır. Schiller, sanatın bizi yalnızca formuyla etkilediğini vurgulayarak, sanatçıyı politik ereklerden özgürleştirmiş, sanatın düşünme ve karar alma kabiliyetimizi nasıl canlandırdığını göstererekse sanatçının güçlü bir toplumsal ve ahlaki etkiye sahip olmasına imkân tanımıştır.

Aesthetische Briefe'de estetik eğitim ile otonomi arasında var olan gerilimi, bu öğretilerin Schiller'in erken dönem estetik yazıları içerisinde nasıl bir araya getirilmiş olduğuna bakarak biraz daha azaltabiliriz. Bu gerilim en bariz biçimiyle *Kallias Briefe*'de karşımıza çıkar. Bununla birlikte metin üzerinde yapılacak titiz bir okuma, bu öğretilerin birbirini tamamlar nitelikte olduğunu gözler önüne serecektir. Schiller ilk olarak, Kant'ın bir nesnenin estetik değeri hakkında hüküm verebilmek için onu pratik değerinden soyutlamamız gerektiği öğretisini savunur.[84] Sormamız gereken şey o nesnenin sağladığı fayda veya ahlaki değeri değil, basitçe hoşa giden bir görünüşe sahip olup olmadığıdır. Schiller aynı zamanda güzelliğin pratik aklın alanına ait olduğunu iddia eder ve Kantçı bir yaklaşımla bu alanı, ahlaki iradeyle özdeş olarak tanımlar. Pratik akıl sahip olduğu özgürlük idealini doğal nesnelere uygular; bunu, kendi kendini belirliyormuş gibi görünen nesnelerde kendi benzeşimlerini bulmak suretiyle yapar. Eğer bir nesne herhangi bir dışsal sınırlamadan bağımsız ve yalnız kendi doğası tarafından belirlenmiş gibi görünüyorsa, bize güzel gelecektir. Schiller'in güzelliği "görünüşteki özgürlük" olarak tanımlaması da bu yüzdendir. Bu tanım, güzelliği yeniden görünüşe göre yasaklı olduğu ahlakın alanına dahil eder. Fakat burada var olan bariz gerilimin ortadan kalkmasının yolu, estetik bir nesnenin özgürlüğü temsil eden ahlaki değerinin kesinlikle otonom olmasından kaynaklandığını hesaba katmamızdır. Eğer bu nesne ahlaki bir amaç için kullanılacak olursa, dışsal bir sınırlama ile karşılaşacak ve böylelikle kendi kendini belirleyen bir nesne olarak görünmeyi bırakarak özgürlüğü temsil etme gücünü yitirecektir. Dolayısıyla Schiller'in sanatın ahlaki otonomisini vurgulamaktaki amacı, onu tüm ahlaki öneminden

84. Schiller'den Körner'e, 18 Şubat 1793, *Briefe*, III, 257.

mahrum bırakmak değildir. Yapmaya çalıştığı şey daha ziyade, sanatı belirli ahlaki erekler uğruna kullanılmaktan azade kılmaktır; zira sanatın temel ahlaki niteliğini, yani özgürlüğü simgeliyor oluşunu muhafaza etmek arzusundadır.

Schiller, güzelliği insan doğasından çıkarsamakta ve özgürlüğün simgesi olarak sanata ahlaki bir önem atfetmekte haklı dahi olsa şu soru bakidir: Acaba Schiller sanatçıdan çok fazla şey mi talep etmektedir? Schiller'in *Aesthetische Briefe*'nin ikinci kısmında uzun uzadıya tartıştığı gibi, güzelliğin doğamıza içkin olduğunu kabul etsek bile, sanatçı yine de estetik doğamızı gerçekleştirmemize yardımcı olmak gibi zorlu bir görevle karşı karşıyadır. Peki, sanatçı yalnızca sahnede, tuvalde, romanda ve şiirde özgürlüğü temsil ederek, ruhlarımızın güzelliğini ortaya çıkarma gücüne sahip midir? Ne yazık ki Schiller, bize bu konuda çok az umut verir, zira onun modern toplumla ilgili son derece karamsar tahlillerine baktığımızda, sanatçının aşılması güç sorunlarla mücadele etmek zorunda olduğunu görürüz. Schiller, bir yandan giderek artan işbölümünü insanın bölünmüşlüğünün temel nedenlerinden biri olarak görmüş, diğer yandan bu işbölümünü tam da medenileşme sürecinin doğasına içkin, kaçınılmaz bir durum addetmiştir. Modern toplumun sınıflı yapısının, insanların büyük bir çoğunluğu açısından *Bildung*'a çok az olanak tanıdığını teslim eder; bununla birlikte kendi liberal duruşu, devletin durumu iyileştirmek adına aktif birtakım önlemler almasını yasaklar. Devleti işbölümünün uygulayıcısı ve aynı zamanda sömürücüsü olarak görür, fakat yine de onun ortadan kalkması gerektiğini savunmaz. Peki, tüm bu zorluklar altında sanat, insanların hayatı üzerinde ne derece önemli bir etki yaratabilir? Elinde yalnızca fırçası ve kalemi olan sanatçı, işbölümü, baskıcı devlet ve sınıf çatışmasına karşı muzaffer olabilir mi? *Aesthetische Briefe*'nin sonlarına doğru Schiller, güzellik devletinin, tıpkı saf kilise ve cumhuriyet gibi, yalnızca seçilmiş bir avuç çevre içerisinde var olduğunu kabul eder. Bu çevrelerin toplumu yavaş yavaş etkisi altına almasını umar. Peki, bu tam da Schiller'in kendi toplum analizinin karşısında "donkişotvari bir idealizm" değil midir?

Daha derin bir düzeyde bu itirazın, Schiller'i sıkıntıya sokmamış olması gerekir. *Aesthetische Briefe*'de sanatın rolüyle ilgili iki

tez yer alır ve bu itiraz bu tezlerden yalnızca birini etkiler. Şayet Schiller estetik bir eğitimin insanın kendini gerçekleştirmesi ve bir cumhuriyet kurulması için -sanki sanat tek başına bütün engelleri aşabilirmiş gibi- *yeterli* bir koşul olduğunu düşünmüşse, gerçekten de son derece idealist bir tutum takınmıştır. Fakat Schiller'in onuncu ve on altıncı mektuplar arasında sanatla ilgili yaptığı çıkarımlar, onu bu türden donkişotvari bir teze teslim olmaktan alıkoyar; zira bu çıkarımlar, estetik eğitimin insanın kendini gerçekleştirmesinin ve bir cumhuriyet kurulmasının yalnızca *zorunlu* bir koşulu olduğunu gözler önüne serer. Schiller'in buradaki esas argümanı, "Eğer sanatın etkisi altına girersek, kendimizi gerçekleştirebilir ve bir cumhuriyet kurabiliriz" değil, "Eğer kendimizi gerçekleştirecek ve bir cumhuriyet kuracaksak, bunu ancak estetik bir karakter geliştirerek başarabiliriz"dir. Schiller'in gösterdiği şey, sanat dallarının bir cumhuriyet kurabileceği değil, fakat bunu gerçekleştirmek için zorunlu olduklarıdır.

Bununla birlikte Schiller'in esasında ikinci ve daha zayıf olan tezi kabul ettiğini düşünmek için elimizde bazı nedenler mevcuttur. Nitekim Schiller onuncu mektupta sanatın etkisiyle alakalı meselelerden tamamen uzak durmuş, yirmi ikinci ve yirmi üçüncü mektuplardaysa sanatın düşünme ve karar alma yetilerimize kesin bir yön veremeyeceğini itiraf etmişti. Gelgelelim, daha güçlü olan tezden feragat etmeye de gönüllü değildi, zira estetik eğitimin yalnızca devrimi dengelemesini değil, aynı zamanda onun yerine geçmesini istiyordu; bununla birlikte, her tür toplumsal değişimle uyumlu olan daha zayıf tez, devrimi dışlamıyordu. Nitekim Schiller bu iki tez arasında bocalıyordu; radikalleri eleştirmek için güçlü olan tez üzerinde ısrar ediyor, sanatın acizliğini itiraf ettiğindeyse zayıf olan teze geri adım atıyordu. Gerçi nihayetinde Schiller'in *Aesthetische Briefe*'nin temel argümanını desteklemek için güçlü olan teze ihtiyacı yoktu. Bütün eser boyunca savunduğu temel görüş, sanatın kendini gerçekleştirmenin zorunlu bir bileşeni olduğuydu. Sanatın ideal toplumu yaratabileceğini gösterememiş olsa da, en azından bunun içerisinde sanatın zorunlu bir rolü olması gerektiğini göstermişti.

Aesthetische Briefe ne denli idealist olursa olsun, bu idealizmin metni "apolitik bir hümanizm" olarak yorumlamayı meşrulaştırma-

dığı şu âna dek çoktan netlik kazanmış olmalıdır. Metnin maksadı ve bağlamına dair gördüğümüz her şey bu yorumu yalanlamaktadır. Schiller'in sanatı toplumsal ve politik sorunlardan bir kaçış olarak önerdiği doğru değildir. O daha ziyade, sanatın bu sorunların çözümü için bir araç olduğunu öne sürmüştür. Dahası, bu yorumun ima ettiğinin aksine, Schiller'in *Bildung*'u tek önemli toplumsal değer, dünyadaki en mühim şey olarak gördüğü de doğru değildir. *Bildung* onun için hem bir amaç hem bir araçtır, hem liberal devletin amacı, hem de bu devleti var edecek bir araçtır. Ayrıca, yine bu yorumun ima ettiğinin aksine, Schiller'in *Bildung*'un apolitik, politik koşullardan bağımsız olduğuna inandığı da doğru değildir. Schiller'in *Bildung*'un ancak liberal bir devlette gelişeceğine ve bu tür bir devleti destekleme eğiliminde olduğuna inandığım hâlihazırda gördük. Sonuç itibariyle, *Aesthetische Briefe* kesinlikle politik bir metindir ve "insanın sanatıyla başarabileceği tüm işlerin en mükemmeli" olduğunu düşündüğü "hakiki politik özgürlüğün yaratılması"na Schiller'in yapmış olduğu katkıdır.

5
Wilhelm Von Humboldt'un Erken Dönem Politik Teorisi

5.1. HUMBOLDT VE LİBERAL GELENEK

Wilhelm von Humboldt (1767-1835), 1790'lardaki liberal devlet kavramlaştırmasının en önde gelen savunucularından biriydi. On sekizinci yüzyılda yazılmış en büyük liberal öğreti yorumlarından biri olan *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen* [*Devlet Faaliyetinin Sınırlarını Belirlemeye Dair Bir Deneme İçin Düşünceler*] isimli çalışmasını, taslak hâlinde olmakla birlikte 1793 yılında tamamladı.[1] 1790'ların diğer liberal metinleriyle kıyaslandığında Humboldt'un çalışmasının en güçlü yanı, ortaya koyduğu titiz sistematik formudur. Schiller, Jacobi, Kant ve Forster yalnızca genel birtakım ilkeleri ortaya koymakla yetinirken, Humboldt liberal fikirlerini son derece detaylı bir biçimde vücuda getirmiş ve bunları eğitimden evliliğe, dinden uluslararası ilişkilere, medeni hukuktan ceza hukukuna kadar sivil hayatın her alanına uygulamıştır.

Humboldt'un *Ideen*'i hiçbir zaman tamamlanmamış ve sağlığında yayımlanmamış olsa da, zaman içerisinde klasikleşen bir

1. Humboldt kitabını hiçbir zaman yayımlamamış ve ilk taslaklarını hiçbir zaman gözden geçirmemiştir. Günümüze ulaşmış olan müsveddelerde de ciddi boşluklar vardır. Humboldt'un müsveddelerinin yazgısı ve durumuyla ilgili olarak bkz. Eduard Cauer derlemesinin giriş bölümü (Breslau, 1851), s. i-xvi. Humboldt çalışmanın bazı bölümlerini muhtelif dergilerde yayımlatmıştır. Eser bir bütün olarak ilk kez Cauer tarafından 1851'de yayımlanır. İngilizceye ise ilk kez 1854 yılında John Cailthard tarafından *The Sphere and Duties of Government* adıyla çevrilir (Londra, 1854) [*Devlet Faaliyetinin Sınırları*, Çev. M. Bahattin Seçilmişoğlu, Liberte Yay., 3. Basım, 2013].

eser oldu. 1851 yılında ilk kez yayımlanmasının ardından büyük bir başarı ede etti. 1848 yenilgisinin ardından savunmaya çekilmiş olan Alman liberalleri, Humboldt'un çalışmasına adeta bir manifesto gibi sıkı sıkı sarıldılar. Eser daha sonraları birçok kez yeniden yayımlandı; bunlardan en titiz ve aslına uygun olanları 1918 ve otoriter Alman devletinin yıkılmasından sonraki 1945 yılı basımları oldu. Humboldt'un çalışması, liberalizmin Almanya haricindeki gelişiminde de önemli bir rol oynadı. Fransa'da, Edouard Laboulaye'ye *L'État et ses limites* [*Devlet ve Sınırları*] isimli kitabında Humboldt'u öven bir bölüm yazması için ilham verdi.[2] İngiltere'de, J.S. Mill'in *Özgürlük Üzerine*'sinin [*On Liberty*] sloganı oldu. Mill kitabının muhtelif yerlerinde Humboldt'tan samimi bir övgüyle alıntılar yapıyor,[3] otobiyografisindeyse ona şık bir saygı duruşunda bulunuyordu. *Özgürlük Üzerine*'yi yazmasında etkili olan şeylerden bahsederken, "Benden önce gelen ve hakkında bir şeyler söylemenin uygun olacağını düşündüğüm tek yazar Humboldt'tu" diye yazıyordu.[4]

Humboldt'un *Ideen*'inin tarihsel önemi, büyük oranda daha sonraki liberalizm üzerinde yarattığı etkiden kaynaklanıyor olsa da, bu çalışmayı sonraki yılların liberal öğretisi ışığında okumamak önemlidir, ne de olsa Humboldt 1848 yılının barikatlarında yer alacak bir figür değildi. Daha sonraki liberallerin aksine Humboldt, bir demokrasi savunucusu da değildi. Ona göre bir monarşi veya aristokrasi, özgürlüğü, kolayca bir ayaktakımı tiranlığına dönüşebilecek olan demokrasiden çok daha iyi koruyabilirdi. Ayrıca Humboldt, daha sonraki yılların liberalizminin bir diğer ideali olan serbest ticaret, yani *laissez-faire* ilkelerine dayanan bir ekonomi üzerine de çok az kafa yormuştu. Bu tür bir ekonomi onun teorisinin bir neticesi olmakla birlikte, ona rehberlik eden bir motivasyon değildi. Humboldt, milli refahtan ziyade bireyselliğin gelişimiyle ilgilenmişti.

Fakat tüm bu farklılıklara rağmen, Humboldt'u modern Avrupa liberalizminin öncüsü olarak görmek yanlış olmayacaktır; zira o,

2. Bkz. Edouard Laboulaye, *L'État et ses limites*, 2. Basım (Paris, 1863), s. 48-53.
3. Bkz. J.S. Mill, *Collected Works*, der. J.M. Robson ve J. Stillinger (Toronto, 1981N), XVIII, 215, 261, 300, 304 [*Özgürlük Üstüne ve Seçme Yazılar*, Çev. Alime Ertan, Belge Yay., 2014].
4. *A.g.e.*, I, 261.

daha sonraki yılların liberal öğretisinin temel ilkelerinin öncüsü olmuş, asgari devleti ve azami özgürlüğü, bütün bireylerin diğerlerinin benzer haklarına müdahale etmemek kaydıyla istediklerini yapmaya hakları olduğunu savunmuştur.

1790'larda hümanist ve rasyonalist liberalizmler arasında yaşanan büyük kopuşta Humboldt sıkı sıkıya hümanist cenaha bağlı kaldı. Tıpkı Schiller, Forster ve Jacobi gibi, kendi politika felsefesini koşulsuz buyruğun saf aklı yerine kusursuzluk etiği üzerinde temellendiriyordu. İnsan hayatının ereği, ahlaki ödevini yerine getirmek ya da mutluluğun peşinden koşmak değildi. Bu erek daha ziyade "bütün insani yetilerin en yüksek seviyede ve en orantılı şekilde gelişerek bir bütüne dönüşmesi"ydi. Hümanist geleneğe bağlı olan Humboldt, Kant ve Fichte'nin ahlak felsefesini aşırı rasyonalist, duyusallığı geliştirmekten ziyade onu bastıran bir etik anlayışı sunduğu gerekçesiyle eleştiriyordu.[5] Kant'ın teorik akıl eleştirisini rahatlıkla kabul etmekle birlikte, pratik akla daha büyük güçler atfetmek konusunda haksız olduğuna inanıyordu.[6] Humboldt'a göre etik, saf aklın bir metafiziği yerine, empirik bir antropolojiyi temel almalıydı. Kant'a karşı benimsediği eleştirel duruş, aklın politika alanındaki kudreti konusunda şüpheci bir tavır takınmasına neden olmak suretiyle, Humboldt'un daha sonraki politik görüşleri üzerinde önemli bir etki yarattı. Ona göre bir devlet adamının, tek başına aklın, ne ahlaki ilkeler için yeterli bir ölçüt ne de insan eylemi için yeterli bir harekete geçirici olabileceğini dikkate alması gerekiyordu.

Erken dönem Alman liberallerinin birçoğu gibi Humboldt da *Aufklärung*'un atmosferi içerisinde yetişti. Aydınlanma Çağı'nın simgesi hâline gelen Filozof Kral II. Friedrich'in Berlin'inde büyüdü. Berlin'deki gençlik yıllarında, kendi çağının en önde gelen *Aufklärer*'lerinden J.J. Engel, C.W. Dohm, E.F. Klein ve J.H. Campe

5. Humboldt'un Kant'ın ahlak öğretisine yönelik eleştirileri için erken dönem makalelerinden "Über Religion"a bkz.; Jacobi'nin *Woldemar*'ı üzerine değerlendirmeleri için bkz. Wilhelm von Humboldt, *Gesammelte Schriften*, der. Albert Leitzmann yönetiminde Prusya Bilimler Akademisi (Berlin, 1906-1936), I, 55-63, 303-4. Humboldt'un yazılarına verilecek referanslar mümkün olduğunca bu standart derlemeden yapılacaktır.

6. Bkz. Humboldt'tan Jacobi'ye, 12 Mart 1789, *Briefe von Wilhelm von Humboldt an Friedrich Heinrich Jacobi*, der. Albert Leitzmann (Halle, 1892), s. 14.

gibi filozoflardan ders alacak kadar şanslıydı.[7] Genç bir adamken sık sık, *Aufklärer*'lerin kurduğu özel bir edebiyat kulübü olan *Mittwochgesellschaft*'ın [Çarşamba Topluluğu] toplantılarına katıldı ve burada Mendelssohn, Selle, Garve ve Svarez'in yazılarından haberdar olma fırsatı buldu. *Aufklärung*'un ışığında aldığı ilk eğitim, Humboldt'a ömür boyu sadık kalacağı düşünce özgürlüğü, dinî hoşgörü ve hukukun üstünlüğü gibi temel idealleri öğretti. Her şeyden önemlisi, insan ilişkilerinde vazgeçilmez bir rehber olan akla sarsılmaz bir inanç geliştirmesini sağladı. Humboldt kaleme aldığı ilk makalelerinden birinde şöyle yazıyordu: "Düşünen insanın tüm hakiki kusursuzluğu ve mutluluğu akla dayanır, çünkü akıl araçları ve amaçları buyurur ve de seçer; diğer tüm güçlerin göreviyse bunları icra etmektir."[8] Humboldt aklın tek başına yeterli değilse de zorunlu bir kılavuz olduğu üzerinde ısrar etmekten bir an bile yorulmamıştır. Aklı inkâr etmek, batıl itikada, hoşgörüsüzlüğe ve *Schwärmerei*'a [gözü dönmüş coşkuya] kapı aralamaktır. Nitekim Jacobi'nin inanç sıçramasını, aklın sınırlarının ötesine geçtiği gerekçesiyle kesin olarak reddetmektedir.[9]

Genç Humboldt, üzerinde sahip olduğu onca etkiye rağmen, bir süre sonra *Aufklärung*'un daha dar görüşlü birtakım yönlerine karşı çıkmaya başladı. Tıpkı Schiller, Forster ve Herder gibi o da *Aufklärung*'un kuru zihinselciliğini, banal eudaimoníacılığım ve kaba faydacılığını benimseyemiyordu. Her biri son derece dünyevi olan bu görüşler, daha yüksek bir idealizme, hakiki, güzel ve iyi olanın aranılışına hiç yer bırakmıyormuş gibi görünüyordu.[10] Humboldt Berlin'de geçirdiği gençlik yıllarından itibaren *Aufklärung*'un sınırlamalarından kurtulup zihinsel ufkunu genişletmeye çalıştı. Henriette Herz'in okuma salonunun müdavimlerindendi; burada başta Friedrich Schlegel, Schleiermacher ve Tieck olmak üzere

7. Humboldt'un eğitimi hakkında bkz. Rudolf Haym, *Wilhelm von Humboldt: Lebensbild und Charakteristik* (Berlin, 1856), s. 1-31 ve Robert Leroux, *Guillaume de Humboldt: La formation de sa pensée jusqu'en 1794, Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg*, no. 59 (Paris, 1932), s. 107-50.

8. Bkz. Humboldt, "Über Religion", *Schriften*, I, 60.

9. Bkz. Humboldt'tan Jacobi'ye, 3 Haziran 1789 ve 20 Haziran 1790, *Briefe an Jacobi*, s. 17-8, 30-3.

10. Humboldt bu minvalde *Aufklärer* Campe'nin faydacılığıyla olan fikir ayrılığını ifade etmişti. Bkz. Humboldt, *Tagebuch*, *Schriften*, XIV, 86.

genç romantiklerden bazılarıyla tanışma fırsatı buldu. Berlin'deki bu genç romantik çevrenin idealleriyle Humboldt'unkiler arasında birtakım önemli benzerlikler vardır: Bireylerin kendilerini yalnızca diğerleriyle girdikleri özgür ve açık iletişim aracılığıyla gerçekleştirebileceklerini iddia eden bir toplum etiği; *Bildung*'a, yani kişiliğin çok yönlü gelişimine yapılan vurgu; bireyselliğin değeri ve bireyin toplumsal mutabakatın baskılarına karşı direnme hakkı üzerindeki ısrar; bütün bir kişiliğin eğitiminde sanatın oynadığı rolün takdiri; modern kültürün faydacılığına ve materyalizmine karşı duyulan hiddetli nefret; güzelliğe ve hakikate olan coşkun bir adanmışlık. Humboldt'un kendini *Aufklärung*'un sınırlamalarından azade kılmasında etkili olan bir diğer figür de arkadaşı F.H. Jacobi idi. Humboldt Jacobi ile 1788 yılı sonbaharında, Jacobi'nin Pempelfort'taki malikânesinde kaldığı sırada tanıştı. Biester'in genç dostu ve bir Mendelssohn hayranı olan Humboldt, bu figürlerin en büyük düşmanının evinde kendini rahatsız hissetse de, hocası olarak kabul ettiği Jacobi'den çok şey öğrendi.[11] Jacobi Humboldt'u Wolffçu metafiziğin skolastik düşüncesinden özgürleştirerek ona aklın sınırları hakkında çok fazla şey öğretti. Bunlar, Humboldt'un daha sonraki politika teorisi için önemli olacak derslerdi. Politikadaki rasyonalizmi eleştirdiği erken dönem makalelerinden "Ideen über Staatsverfassungen, durch die neue französische Constitution veranlasst"ta ["Yeni Fransız Anayasası Vesilesiyle Devletlerin Anayasalarına İlişkin Düşünceler"] Pempelfortlu ustanın bariz etkilerini görmek mümkündür.[12]

Humboldt, diğer liberallerle birlikte çoğu kez, Weimar kültürünün apolitik ahlak öğretisinin en önemli temsilcilerinden biri olarak görülmüştür.[13] Bu görüşü desteklemek için genellikle şu iki gerçeğe gönderme yapılır: İlk olarak Humboldt'un devlet ile kültür arasında keskin bir ayrım yapmış olması; ikinci olaraksa, ruhunu beslemek için zaman zaman kendini aktif politik yaşamdan çekmiş olması. Bununla birlikte, daha dikkatli bakıldığında bu olgulardan hiçbiri bu görüşün altını dolduracak bir kanıt sunmamaktadır.

11. Bkz. Humboldt'tan Jacobi'ye, 17 Kasım 1788, *Briefe an Jacobi*, s. 14.
12. Bkz. Humboldt, *Schriften*, I, 77-85, özellikle s. 80.
13. Örneğin bkz. Haym, *Humboldt*, s. 35, 39; Aris, *History*, s. 145, 154, 163; Peter Berglar, *Wilhelm von Humboldt* (Hamburg, 1970), s. 88-9, 96-7.

Humboldt gerçekten de kültürü devletten ayırmıştı, fakat bunu yapmasının nedeni politikaya olan ilgisizliği değil, bilakis politik inanışıydı. Bu tür bir ayrım, devletin vatandaşın özel hayatına mümkün olduğunca az karışması gerektiği yönündeki görüşünün neticesiydi. Dahası Humboldt kimi durumlarda politik yaşamdan elini eteğini çekmiş olsa da, kimi durumlarda da kendini oraya geri dönmek zorunda hissetmişti. Devlet hizmetinde geçirdiği onca yıldan sonra, onu politikaya ilgisiz olmakla suçlamak son derece absürddür. 1809 yılında Prusya kültür ve eğitim bakanı oldu; 1814'te Paris'teki barış görüşmelerinde Prusya ataşesiydi; 1815 ve 1818 yıllarındaysa, Prusya'nın mülkiyet işlerinden sorumlu bakanı olarak görev yaptı.[14] Erken yaştan itibaren devlette kariyer yapması için yetiştirilen bir aristokrat olan Humboldt, doğal olarak politikayı ilk ve son uğraşı olarak görüyordu. Politikadan kaçmak için kendisini sık sık başka konularla ilgili çalışmalara adamış olsa da, bunu yapmasının nedeni biraz ara verip soluklanabilmekti. Hem mesleği hem eğilimi icabı, politikanın hayatını tamamen tahakküm altına alıp kendisini her zaman nefret ettiği tek yönlü bir uzmana çevirebileceğini gayet iyi biliyordu.

Humboldt'un erken ve geç dönem liberal gelenekler içerisindeki merkezî rolü göz önüne alındığında, ilk dönem çalışmalarından *Ideen*'in ortaya çıkışını, bağlamını ve temel argümanını incelemek yararlı olacak; metin üzerinde yapılacak detaylı bir analiz, belki de Almanya'da liberalizmin erken dönemdeki gelişimine ışık tutacaktır. Humboldt'un entelektüel geçmişi, birinci sınıf bazı akademisyenler tarafından sıklıkla incelenmiştir;[15] bununla birlikte, yeni keşfedilen kaynakların ışığında yeniden bir değerlendirme yapmak gerekmektedir.

14. Humboldt'un politik faaliyeti üzerine bkz. Friedrich Meinecke, "Wilhelm Humboldt und der deutsche Staat", *Staat und Persönlichkeit* (Berlin, 1933), s. 81-97.

15. Humboldt'un entelektüel gelişimini konu alan bellibaşlı eserler şunlardır: Leroux, *Humboldt*; Haym, *Humboldt*; Siegfried Kaehler, *Wilhelm von Humboldt und der Staat*, 2. Basım (Göttingen, 1963); Eduard Spranger, *Wilhelm von Humboldt und die Humanitätsidee* (Berlin, 1909). Bu çalışmaların tamamı, mühim birtakım birincil kaynakların keşfedilmesinden, özellikle Leitzmann'ın yayımladığı Humboldt'un Gentz (1935) ve Brinkmann'a (1939) gönderdiği mektuplardan önce yazılmıştır. Bu kaynaklar, büyük oranda Humboldt'un 1793 öncesi felsefi gelişimine ışık tutmaktadır.

5.2. DEVRİM'E KARŞI TEPKİSİ

Humboldt'un Fransız Devrimi karşısındaki tavrı, 1790'ların Alman reformizminin tipik duruşunu yansıtıyordu. II. Friedrich Wilhelm'in gerici politikalarından ne kadar nefret ediyorsa, Jakobenlerin devrimci yöntemlerinden de o kadar nefret ediyordu. Bir yandan Devrim'in ideallerini destekliyor, ancak bunların yavaş ve tedrici bir reformla gerçekleştirilmesini savunuyordu. Diğer tüm reformistler gibi Humboldt da eğitimin önemini vurguluyordu. Köklü bir toplumsal ve politik değişim öngören hiçbir programın, halk buna hazır hâle getirilmediği müddetçe başarılı olamayacağına inanıyordu. Bu nedenle *Aufklärung*'un temel amacı, insanları eğitmek, temel hak ve ödevleri konusunda bilgilendirmek suretiyle onları özgürlüklerine hazırlamaktı. Bununla birlikte, Humboldt'unki son derece muhafazakâr bir reformizmdi. Özgürlük ve eşitlik ilkelerini kabul etmekle birlikte, bunları muhafazakâr bir açıdan yorumluyordu. Bu ilkeler insanların yalnızca kanun önünde eşit haklara sahip olması anlamına geliyor, devlet yönetimi ve mülkiyet konusunda eşit haklara sahip olmaları gerektiğini ifade etmiyordu. Ve daha önce de gördüğümüz üzere Humboldt, bir halk egemenliği veya demokrasi savunucusu değildi. Devlet yönetimini seçkinlerin, soylu bir aileden gelmeseler bile en iyi eğitimi almış olan kişilerin uzmanlık alanı olarak görüyordu. Prusya Devleti'nin paternalizminin en azimli muhaliflerinden biri olsa da, monarşik devlet yönetimini asla sorgulamıyordu. Devletin yetkilerini kısıtlayarak halka haklarını bağışlayacak aydınlanmış bir yöneticiye –II. Friedrich'in yeni bir bedende vücut bulmuş hâline– duyduğu inanç her zaman bakiydi. Humboldt Fransa'da da en iyi devlet şeklinin anayasal bir monarşi olacağına inanıyordu. Dolayısıyla, kralın infazı onun gözünde, Devrim'in alnından "asla temizlenmeyecek bir leke"ydi.[16]

1790'larda yaşamış çok az politik düşünür Devrim'in ilk günlerinde Fransa'da olmakla övünebilirdi. Humboldt işte bu ender düşünürlerden biriydi. Neredeyse Bastille düşer düşmez, Paris'i ziyaret ederek yaşanan çığır açıcı olaylara kendi gözleriyle tanık olmaya karar verdi. Temmuz 1789'da, eski hocası J.H. Campe'nin eşliğinde Paris'e doğru yola çıktı. Humboldt ve Campe Paris'te yal-

16. Bkz. Humboldt'tan F.A. Wolf'a, 6 Şubat 1793, *Gesammelte Werke*, der. Alexander von Humboldt (Berlin, 1843), V, 34.

nızca, 4 Ağustos ile 26 Ağustos tarihleri arasını kapsayan bir üç hafta geçirdiler. Fakat bu onlar açısından son derece hareketli ve macera dolu bir ziyaret oldu. Bastille'in yıkılışını gördüler, Ulusal Meclis'teki tartışmaları izlediler ve 14 Ağustos günü vekillerin XVI. Louis'yi Fransa'ya özgürlüğünü geri kazandıran kral olarak selamladıkları konuşmalarını dinlediler. Kaçınılmaz olarak Ermenonville'e duygusal bir ziyaret gerçekleştirdiler ve Rousseau'nun mezarı başında gözyaşı döktüler. Hem Humboldt hem de Campe, seyahatlerini kayıt altına almışlardı. Campe, almış olduğu notları mektup formuna dönüştürdü ve 1789 yılında bunları, Fransız Devrimi üzerine Alman bir yazar tarafından kaleme alınmış en coşkulu eserlerden biri olan *Briefe aus Paris* [*Paris'ten Mektuplar*] adıyla yayımladı.[17] Humboldt ise bu süreçteki deneyimlerinden bahsettiği, fakat birçok boşlukla malul olan günlüklerini hiçbir zaman yayımlamadı.

Humboldt'un günlükleri, politik olaylarla ilgili çok az şeyden bahseder ve kendi politik inançlarını ortaya koyan pek fazla şey söylemez. Bu durum, Humboldt'un politikaya olan ilgisizliğinin veya toyluğunun bir göstergesi olarak kabul edilmiştir.[18] Fakat günlüğün genel itibariyle eksik olduğu düşünüldüğünde bu, mesnetsiz bir yorumdur. Humboldt'un politikaya olan ilgisi, Paris seyahatinden gerek önce gerek sonra, devlet ve Devrim üzerine yürüttüğü tartışmalarında fazlasıyla kanıtlanmıştır. Nitekim Jacobi'ye yazdığı üzere, politikaya duyduğu ilgi olmasaydı, Paris'e yaptığı yolculuk kendisi açısından tam bir can sıkıntısı olurdu.[19]

Humboldt'un günlüklerini yakından incelediğimizde, Devrim'e karşı büyük oranda olumlu bir tavır takınmış olduğu belirginlik kazanır. Bu olumlu tavır, Bastille'in yıkılışıyla ilgili yorumlarında kendini belli eder. 9 Ağustos günü şu satırları kaleme almıştır: "Bastille artık bir harabeye dönmüş durumda ve şimdi yerinde, zafer kazanmış özgürlüğün heykeli yükseliyor." Bastille ortaçağ kalelerinin kusursuz bir örneği olduğundan, yıkılışı Humboldt'u üzmüş olsa da, bunun gerekli olduğunu vurguluyordu. "[Bastille] despotizmin siperiydi; yalnızca acımasız bir hapishane değil, aynı

17. Joachim Heinrich Campe, *Briefe aus Paris zur Zeit der Revolution geschrieben* (Braunschweig, 1790).
18. Haym, *Humboldt*, s. 28; Berglar, *Humboldt*, s. 42; Gooch, *Revolution*, s. 104.
19. Bkz. Humboldt'tan Jacobi'ye, 17 Ağustos 1789, *Briefe an Jacobi*, s. 24.

zamanda bütün Paris'e hükmetmiş olan bir kaleydi." Humboldt daha sonra, Bastille'de hapis yattığı süre boyunca devamlı *İncil* okuyan Marchal Bassompierres'in hikâyesini anlatıyordu. Bassompierres, kendisine neden böyle harıl harıl *İncil* okuduğunu soran müdüre, "Je cherche un passage pour sortir d'ici"* cevabını veriyordu. Humboldt'un bu dokunaklı hikâye üzerine yaptığı yorumlar, [devrime karşı] beslediği olumlu hisleri açığa vurmaktadır: "Fakat *İncil* ona, şimdi artık vatandaşlar tarafından keşfedilmiş olan o görkemli çıkışı gösteremezdi; ümitsizlik içinde başlayan bu arayışa o zaman ilham veren şey, sahip oldukları özgürlük hissi olmuştu. Hak edildiği düşünülen bir ıstırabı sabırla çekmek, doğaüstü bir mükâfat için sonsuza dek beklemek, insanın direnme gücünü ve dolayısıyla özgürlük hissini baskılayan, tam da Hıristiyanlığa özgü fikirlerdir."[20]

Fakat Humboldt'un [devrim karşısındaki] ilk tepkisi bütünüyle olumlu da değildi. Bilhassa mülkiyet hakları konusunda Devrim'in gidişatına dair kafasında hâlihazırda bazı şüpheler vardı. Zenginler ile yoksullar arasındaki eşitsizliğin bütün kötülüklerin kaynağı olduğuna inanıyor olmakla birlikte, devletin mülkiyet haklarına müdahale etmeye hakkı olmadığı konusunda hâlâ ısrarcıydı.[21] Humboldt bir aristokrat olarak, kendi toplumsal ve iktisadi konumunu tehdit altında görüyordu. Humboldt'un bu korkusuna, çıktığı kısa İsviçre turu sırasında tanıştığı oralı bir hukuk profesörüyle 1 Kasım günü gerçekleştirdiği bir sohbette tanık oluruz.[22] Sohbetin konusu, Ulusal Meclis üyelerinin serfliği, feodal hakları, vergi muafiyetlerini ve diğer toplumsal imtiyazları kaldırdığı 4 Temmuz gecesiydi. Humboldt profesöre açıkça, hak ve imtiyazlarından feragat eden aristokrat vekillere hayranlık duyamadığını söylüyordu; zira gerçekte olan şey şuydu: Daha yoksul olan soylular yalnızca, zaten zenginlere ait olan hak ve imtiyazlardan vazgeçmişlerdi. Vekiller, bu tür haklardan feragat edilmesi konusunda yetkili değillerdi ve bu feragat, "gerçekdışı bir eşitlik mefhumu" olan mülkiyet eşitliğini teşvik edeceğinden, olumsuz birtakım sonuçlar doğuracaktı. Humboldt, pek çok durumda aristokrasinin sahip olduğu gelenek-

* (Fr.) "Buradan çıkmanın bir yolunu arıyorum." (ç.n.)

20. Humboldt, *Schriften*, XIV, 120-1.

21. *A.g.e.*, XIV, 129.

22. *A.g.e.*, XIV, 221.

sel hakların gaspedilmiş haklar olduğunu ve bu nedenle esasında birer hak olarak sayılamayacaklarını kabul ediyordu. Fakat hemen akabinde şunu soruyordu: Yüzyıllardır hak olarak görülen, devletin onayıyla ve onun koruması altında edinilmiş olan bu hakların tek kalemde ve tamamen ortadan kaldırılması meşru muydu? Birçok durumda din adamları ve aristokrasi sahip oldukları arazileri kendi paralarıyla ıslah etmişlerdi; şimdi hiçbir tazminat ödenmeden bu arazilerden öylece çıkarılacaklar mıydı? Hisleri ne denli asil olursa olsun, vekillerin özellikle böylesi hassas bir zamanda, eski hak ve imtiyazları ortadan kaldırmak konusunda daha ihtiyatlı davranmaları gerekirdi; zira şimdi insanların çoğu mülkiyete saygı duymamaya başlamıştı. Humboldt'un profesörle olan sohbetinde son derece bariz bir gerilim seziliyordu. Humboldt bir yandan mülkiyet haklarının kutsal olduğunu söylemek istiyor, fakat diğer yandan gasp yoluyla elde edildikleri için esasında birer hak olmadıklarını itiraf ediyordu. Sonraları bu gerilimi, gelenek ve tarihsel süreklilik iddialarının önemi üzerinde durarak aşmaya çalışacaktı.

Devrim'in gündeme getirdiği meselelere Humboldt'un dikkate değer ilk cevabı, 1792 yılının Ocak ayında *Berlinische Monatsschrift*'te yayımlanan makalesi "Ideen über Staatsverfassungen"de karşımıza çıkar.[23] Sarahati ve özlülüğü nedeniyle bu makale, 1790'ların Alman reformist yaklaşımını en iyi ifade eden çalışmalardan biridir. Humboldt'un temel argümanı, saf aklın istikrarlı ve daimi bir politik anayasa tesis etmek için yetersiz olduğudur. Humboldt Burke'ü okumaksızın, Fransız vekillerin tek başına aklın ilkelerine dayanan bir devlet kurma girişimlerini reddediyordu. Ona göre, yalnızca aklı temel alan hiçbir anayasa ayakta kalamazdı; çünkü halkın inançları ve gelenekleri, toplumsal ve iktisadi koşulları, daha önceki hukuki kurumları ve sözleşmeleri gibi deneyime dayanan birtakım gerçekleri de göz önünde bulundurmak zorundaydı. Humboldt, Jacobi'yi andıran bir tarzda, aklın tek başına yaratamayacağını, yalnızca kendisine verilen materyali kabul etmek zorunda olduğunu ilan ediyordu. Akıl kendi planlarını deneyime dayatmak yerine, kendini deneyime adapte etmelidir. Sözün özü, "anayasalar, insanlara ağaçlara aşı yaparmış gibi nakledilemez. Bu, zamanın ve

23. Bkz. *Berlinische Monatsschrift* 19 (1792), 84-98. Humboldt, *Schriften*'de (I, 77-85) yeniden yayımlanmıştır.

doğanın önceden kendi hazırlığını yapmadığı yerde adeta çiçekleri iplikle [bir yere] bağlamak gibidir. İlk öğlen güneşi onları sarartır."[24] Humboldt, politikada ilerlemenin iki yolu olduğundan bahsederek devam eder. Rasyonel bir planla yola çıkıp bunu deneyime uygulayabiliriz veya deneyimin tikel olgularından yola çıkıp aklımıza bunların rehberlik etmesine çabalayabiliriz. Humboldt, insan bilgisinin sınırlarıyla uyumlu olan, faydalı ve kalıcı sonuçlar üreten tek yöntemin ikincisi, yani empirik yöntem olduğu kanaatindedir. İlk yöntem, deneyimin bütün olgularını hesaplayabileceğimizi farz eder (ki bu elbette imkânsızdır); ikincisiyse, bunları basitçe verili olarak alıp yola buradan devam eder.

Humboldt'un Ulusal Meclis'e yönelik eleştirileri bu kadarla da kalmıyordu. Tereddütlerinin soyut bir planı hayata geçirmenin güçlükleriyle sınırlı olmadığını söylüyordu. Ulusal Meclis'in planını uygulayabileceğini kabul etsek bile, deneyimin tikel olgularıyla alakalı her şeyi bir şekilde hesaplayabilecek olsa bile, planının başarıya ulaşması ihtimali yok denecek kadar azdır. Sorun şudur: Yeni anayasa uygulamaya konduğu vakit, birbirine tamamen zıt iki anayasa peş peşe yürürlüğe girmiş olacaktır. Eski anayasa bütünüyle mutlak monarkın hırslarına, yenisi ise vatandaşların özgürlüğüne dayanmaktadır. Bu iki zıt anayasayı ne bir arada tutabilir? Birinden diğerine barışçıl ve tedrici bir geçişi ne garanti altına alabilir?

Humboldt'un makalesi bir mektup formunda yazılmıştı ve "Aus einem Briefe an einem Freund von August 1791" [Ağustos 1791'de Bir Dosta Gönderilmiş Mektuptan"] alt başlığını taşıyordu. Bu dost, dönemin önde gelen muhafazakâr düşünürlerinden olan Friedrich Gentz'den başkası değildi. Humboldt ile Gentz 1790 yılı yazında tanışmışlar ve kısa süre içinde yakın arkadaş olup sık sık görüşmeye başlamışlardı. Sürekli olarak felsefe, din ve sanattan bahsediyorlardı. Bununla birlikte en sevdikleri tartışma konusu politika, özellikle de Fransız Devrimi idi. Politika tartışmanın kendisi için "gerçek bir iptila" olduğunu itiraf etmesinin ardından Humboldt, Gentz'e gönderdiği bazı mektuplarda kendi politik görüşlerini ortaya koymaya başlamıştı.[25] Çok yakın arkadaş oldukları hâlde, görüşleri genellikle

24. Humboldt, *Schriften*, I, 80.

25. Bu mektuplardan günümüze ulaşmış olanları Albert Leitz tarafından "Politische Jugendbriefe Wilhelm von Humboldts an Gentz" adıyla yayımlandı; bkz. *Historisches Zeitschrift* 152 (1935), 48-89.

birbiriyle uyuşmuyordu. Humboldt Ağustos 1791 tarihli mektubunu, muhtemelen Gentz Fransız Devrimi davasına hâlâ sıkı sıkıya bağlı olduğu sırada kaleme almıştı; zira Gentz, 1791 yılının Nisan ayı gibi geç bir tarihte *Berlinische Monatsschrift*'te insan haklarını savunan ve Kant'ın teori ile pratik arasındaki ilişkiye dair görüşlerini geliştiren bir makale yayımlamıştı.[26] Dolayısıyla, Fransa'daki Devrim'in gidişatını ilk eleştirmeye başlayan kişi, daha muhafazakâr bir şahsiyet olan Gentz değil, Humboldt olmuştu. Bununla birlikte, Gentz'in Devrim'e dair görüşlerini 1792 yılı sonbaharında değiştirdiğini, Humboldt'un ise arkadaşının nevzuhur muhafazakârlığına şüpheyle yaklaşmaya devam ettiğini göz önünde bulundurmak son derece önemlidir. Humboldt, Gentz'in *Fransa'daki Devrim Üzerine Düşünceler* isimli kitabını bizzat Almancaya çevirdiği Burke'ün tarafını tutmasını bir türlü kabullenemiyordu. 1792 sonbaharında ortak arkadaşları Brinkmann'a şu satırları yazmıştı: "Zavallı Gentz'e öyle acıyorum ki... Burke'ün kitabı bir başyapıt olabilir, ama yine de tek taraflı ve fevri... Kitabı hiç okumadım. Fakat sadece Gentz'in bana okuduğu kısımları düşünüyorum da; eski İngiliz kilisesine övgü, İngiltere'nin hukuk sistemi, Fransa'nın kralları ve saire, bu kadarı bile yetti. Böyle bir kitaba kesinlikle hayranlık duyabilirim, ancak onu Almancaya çevirmek benim ahlaki hislerime ters... zira Devrim ile ilgili hakikatler, 1200 tane ahmak tarafından kirletilmiş olsa bile, hakikat olarak kalmaya devam edecek."[27] Nitekim Humboldt Devrim'e yönelttiği onca eleştiriye rağmen, temel ilkelerine her zaman bağlı kaldı. Ne Gentz'in muhafazakâr hassasiyetlerini, ne de Burke'ün gerici unsurlarını kabul etmeye yanaştı.

Humboldt'un Gentz'le olan yazışmalarının birçoğu günümüze ulaşmamış olmakla birlikte, 9 Ocak 1792 tarihli mevcut birkaç mektup, Humboldt'un Devrim ile ilgili düşüncelerine dair bize biraz olsun fikir vermektedir. Montesquieu'nün *principes* [ilkeler] öğretisine referansla Humboldt şu soruyu soruyordu: "Fransa halkı neye dayanarak yasalara itaat edecek?" Montesquieu'nün öğretisinde bir cumhuriyetin makul ilkesi, sivil erdemdi. Halk şayet kendi anayasasını seviyorsa, onun kanunlarına da itaat edecekti.

26. Bu makaleyle ilgili olarak bkz. 12.5. Kısım.

27. *Wilhelm von Humboldts Briefe an Karl Gustav von Brinkmann*, der. Albert Leitzmann, Bibliothek des historischen Vereins in Stuttgart, no. 288 (Leipzig, 1939), s. 41.

Fakat Humboldt Fransızların böyle bir sivil erdem geliştirebileceklerinden oldukça şüpheliydi. Böyle bir erdemin yalnızca antik cumhuriyetlerde olduğunu ve yalnızca insanların ortak bir dava etrafında birleşme ihtiyacı hissettikleri zaman ortaya çıkabileceğini iddia ediyordu. Büyük modern devletlerdeyse nadiren böyle bir ortak dava söz konusuydu. Modern devletlerde, insan ile vatandaş arasında keskin bir ayrım vardır; aradaki fark ne denli açılırsa, cumhuriyetin temelleri o denli çabuk parçalanır. Dahası Fransızlar sivil erdemi basitçe emir yoluyla, a priori yasalarla da yaratamazlar; zira anayasaya sevgisinin halkın karakteri içerisinde doğal olarak yeşermesi gerekir ve Fransızların karakteri yüzyıllardır devam eden mutlakıyetçi bir baskıya alışkındır. Ulusal Meclis'in yeni anayasanın bekasını teminat altına almak için başvurabileceği bir diğer önlem, bir kuvvetler dengesi yaratmak olabilirdi. Oysaki yeni anayasada, yasama erkine karşı durabilecek hiçbir şey yer almıyordu. Kral ve bakanlar veto yetkilerini kaybetmişlerdi. Yasama ile monarşi, aralarındaki anlaşmazlıkları çözmek için halkın gücüne başvurmak zorundaydı; fakat halkın müdahalesi her zaman için hukukun üstünlüğü ilkesinin ve anayasal hükümetin sonu anlamına geliyordu. Humboldt, Ulusal Meclis'in yeni anayasayı istikrarlı hâle getirmek için hiçbir yöntem bulamayışı üzerinde kafa yorduktan sonra, anayasanın varlığını devam ettirmesinin imkânsız olduğu kanaatine vardı: "Fransız anayasasında eyleme geçirecek herhangi bir saik, kralda herhangi bir yetki, mecliste kendisini zaptedebilecek herhangi bir mekanizma, halkın içinde en ufacık bir coşku kıvılcımı mevcut değil."[28]

1790'ların başında Humboldt'un Fransız Devrimi'ne yönelik tavrını en iyi yansıtan şey, Mainz cumhuriyetinin kurulması karşısında vermiş olduğu tepkidir. 1792 yılının Ekim ayında General Custine komutasındaki Fransız Ren Ordusu Mainz'ı işgal etmiş ve Alman topraklarında ilk cumhuriyeti kurulmuştu. Tam da bu olayların ortasında kalan Humboldt'un yakın arkadaşı Georg Forster çok geçmeden yeni cumhuriyet adına aktif bir biçimde çalışmaya başladı. Humboldt, Ren Nehri boyunca yaşanan gelişmelerden büyülenmişti ve bu yeni cumhuriyetçi deneyin başarılı olup ola-

28. Humboldt, "Jugendbriefe an Gentz", s. 58.

mayacağını merak ediyordu. 11 Kasım 1792 tarihinde Forster'e şu satırları yazdı: "Özgürlüğe ya da daha ziyade bireysel erke kavuşma gayesi, kültürlü her insanın gayesi olmalıdır; bu nedenle yeni kurulan cumhuriyetin ileriye doğru attığı her adım, beni son derece alakadar ediyor."[29] Fakat Humboldt, Schiller'e yazdığı 7 Aralık tarihli mektupta, Mainz Cumhuriyeti'ne karşı çok daha çelişkili bir tavır ortaya koyuyordu. Schiller'e, bu cumhuriyetin başarılı olmasını gerçekten isteyip istemediğini bilmediğini itiraf ediyordu. Bir taraftan Fransızların yenildiğini görmeye dayanamıyordu, diğer taraftansa Mainz'ın geri alınmasını umuyordu; çünkü hem Mainzlıların bir cumhuriyet için henüz hazır olduklarına inanmıyordu hem de Mainz piskopos yardımcısı olarak görev yapan arkadaşı Dalberg için endişeleniyordu. Ancak Fransız ulusunu ele geçiren yeni heyecan dalgası onu memnun ediyordu ve bunun eylemleri üzerinde olumlu bir etki yaratacağından emindi. Humboldt Mainz Cumhuriyeti ile ilgili çelişkili duygular taşımakla birlikte, Fransızların tarafını tutan arkadaşı Forster'e duyduğu öfke tartışmasızdı ve bu öfkenin altında yatan nedenler konusunda son derece sarihti: "Fransız Devrimi'ne verdiğim desteğe rağmen, Forster'in herkesin gözü önünde Fransızların tarafına geçmesini ve onlar adına çalışmasını affedemiyorum. Bunun basiretsizce olduğunu söylemiyorum, zira belki de Forster'in finansal durumu böyle bir adımı zorunlu hâle getirmiştir; yine de ona cömertlikten başka bir şey göstermemiş ve şimdi bariz bir biçimde zayıf bir konumda olan prense karşı bu sadakatsizliği, onun adına son derece ahlakdışı ve haysiyetsiz bir tavırdır."[30] Esasında burada devrede olan şey eski aristokratik ahlak anlayışı, prensin hizmetinde olma idealiydi. Bu etik anlayışı, Humboldt'un hiçbir zaman Forster gibi bir devrimci olamayacağı anlamına geliyordu. Bir centilmen için, tek politika yapma yöntemi reformizm olabilirdi.

Humboldt'un reformizminin en gelişkin ve nihai ifadesi, büyük olasılıkla 1792 yılı başlarında yazılmış olan *Ideen*'in ilk ve son bölümlerinde karşımıza çıkar. Humboldt, birinci bölümde tedrici

29. *Georg und Therese Forster und die Brüder Humboldt: Urkunden und Umrisse*, der. Albert Leitzmann (Bonn, 1936), s. 99.
30. *Briefwechsel zwischen Schiller und Wilhelm von Humboldt*, 3. Basım, der. Albert Leitzmann (Stuttgart, 1900), s. 49.

reformun bir tür doğa yasası olduğunu ilan eder. En iyi insan eylemleri doğayı takip eder ve elbette ki doğa yavaş ve tedrici bir biçimde işler. Canlılar, içinde yaşadıkları çevreyi organik büyümenin yasalarına uyumlu hâle getirirler ve bunlar doğada olduğu kadar toplumsal dünyada da geçerli olan yasalardır. Şüphesiz ki Humboldt, tedrici değişimin aşağıdan değil yukarıdan geleceğini varsayıyordu. Yaşadığı aydınlanma çağında, egemenin aklın ilkelerine göre hareket etmek adına elinden geleni yapacağı ve de halkın hak ve özgürlüklerini gözetmek gibi bir yükümlülüğü olduğunu kabul edeceği konusunda kendinden son derece emindi. Schiller'in bir halkın haklarını tiranın elinden almak için mücadele vermesinin asil ve ilham verici bir hareket olduğunu vurgulayan meşhur satırlarına[31] referansla Humboldt, aydınlanmış bir yöneticinin kendi halkına haklarını bahşetmesinin çok daha ilham verici bir davranış olduğunu söylüyordu. Yalnızca bu tür yukarıdan bir reformun, uzun vadeli bir toplumsal değişimi gerçekleştirebileceğine inanıyordu. Ona göre devrim aracılığıyla kazanılacak özgürlük ile reform sayesinde elde edilecek özgürlük arasındaki ilişki, umut ile haktan istifade etme, potansiyel-olan ile fiiliyat arasındaki ilişkiye benzetilebilirdi. Bununla birlikte, Humboldt'un reforma olan inancını her şeyden çok yöneticinin iradesine dayandırdığını söylemek gerekir. Peki, prensin reform yapmak yerine kendi mutlak imtiyazlarını devam ettirmek istediği durumda halk ne yapmalıdır? Bu noktada Humboldt'un önerebileceği şeyler sınırlıdır, zira başkaldırı hakkı ve bunun koşullarıyla ilgili herhangi bir teorisi yoktur.

Bu tür muhafazakâr hassasiyetlerine rağmen Humboldt'un reformizmi, gerici bir zihniyetin üzerini örten basit bir kılıf değildir. Katı idealizmi başka hiçbir yerde *Ideen*'in son bölümündeki kadar belirgin bir biçimde karşımıza çıkmaz. Humboldt burada esaslı toplumsal ve politik değişimlere ihtiyaç olduğu konusunda ısrarcıdır. Prusya'nın monarşik anayasasının değiştirilmesini savunmamakla birlikte, devletin paternalist politikaları terk etmesi ve yetkilerini büyük oranda sınırlaması gerektiği konusunda ısrarcıdır. Prusya Devleti, çok geç kalmadan, ciddi ve sürekli bir çaba sarf ederek vatandaşlarına giderek daha fazla özgürlük tanımalıdır; herkes

31. Schiller'in satırları üzerine bkz. 4.2. Kısım.

azami özgürlüğe, diğerlerinin benzer haklarına müdahale etmeden istediğini yapma hakkına kavuşuncaya dek bu çabasını devam ettirmelidir. Humboldt bir yandan bunun sorumluluğunu taşımayacak olanlara özgürlük bahşedilmemesi gerektiğini söylerken, diğer yandan insanların haklarıyla ilgili olarak aydınlatılmasının zorunluluğu üzerinde durmaktadır. Haklarının bilincinde oldukları ve bunları talep ettikleri zamansa, bu hakları onlara bağışlamak egemenin yasal görevidir. Humboldt, reformcuların ideallerini gerçekleştirmelerini teminat altına alacak iki yöntem önerir: Birincisi, reformcular kendi ilkelerini yalnızca başarılı olacağını bildikleri durumda uygulamadırlar; ikincisi, halkın karakteri, koşullarından önce değiştirilmelidir. Bu öneriler doğrudan ve âni bir değişimi yasaklamakla birlikte, amaçları reformcuların ideallerinin uzun vadede gerçekleşmesini sağlamak olduğundan, taşıdığı ruh itibariyle muhafazakâr değildir.

Humboldt'un yorulmaz idealizmine, Devrim'e olan bitmez tükenmez ilgisi ve iyimserliğinden daha iyi bir kanıt olamaz. Devrim'in gidişatının rahatsız ettiği birçok çağdaşının aksine Humboldt, bunun pozitif bir güç olduğuna inanmaya devam etti. Kralın infazını onaylamamış ve Terör döneminde dökülen kanları esefle karşılamış olsa da, Devrim'in değerine inanmayı sürdürdü. Terör rejiminin yarattığı tüm o trajik sahneler üzerine kafa yorduktan sonra, 19 Aralık 1793 günü Brinkmann'a, "Bu kaostan iyi ve daha güzel bir şey çıkacağından eminim" diye yazıyordu.[32] Hâlâ devam eden iyimserliği, 1796'da kaleme aldığı, içinde yaşadığı çağa dair bir yaklaşım ortaya koymaya çalıştığı *Das achtzehnte Jahrhundert* [*On Sekizinci Yüzyıl*] isimli çalışmasında da kendini belli etmektedir. Bütün bir on sekizinci yüzyılı ve Devrim ile yaptığı dramatik finali inceleyen Humboldt, devam eden bir ilerleme olduğu, yaşanan kargaşadan bir düzenin ortaya çıkacağı sonucuna varıyordu. Sorgulama hürriyetinin ve bireysel özgürlüklerin büyük oranda genişlediği bu yüzyılı ziyadesiyle takdir ediyordu.[33] Bütünüyle kuralsız bir özgürlüğün tehlikelerine karşı uyarmaktan geri durmasa da, kendi yaşadığı yüzyıl içerisinde gerçekleşen gelenek, batıl itikat ve despotizmden özgürleşmenin bireyin kendini gerçekleştirmesini teşvik ettiğini

32. Humboldt, *Briefe an Brinkmann*, s. 72.
33. Humboldt, *Schriften*, II, 9-10, 21-3.

öne sürüyordu. 1790'lar artık sona ererken, Humboldt'un Devrim'e olan ilgisi hâlâ tazeydi. 1797-1799 yılları arasında Paris'te, Devrim'in kalbinin attığı yerde yaşadı.[34] Burada, *Moniteur* okuyup meclisteki tartışmaları izlemek suretiyle yaşanan politik gelişmeleri yakından takip etti. Ayrıca dönemin önemli figürlerinden bazılarıyla tanıştı ki, bunlar arasında Napoléon, Sieyès, Necker ve Metternich de yer alıyordu. Almanya'daki hemşerilerinden çok azı, Devrim ile ilgili bu denli detaylı ve ilk elden bir bilgiye sahip olma iddiasında bulunabilirdi.

5.3. HUMBOLDT'UN POLİTİK TEORİSİNİN ORTAYA ÇIKIŞI

Humboldt'un *Ideen*'inin ortaya çıkışı basit bir hikâye değildir. Bu çalışma uzun bir mücadelenin ürünü, yıllar boyu üzerinde kafa yorulan fikirlerin bir birikimidir. Humboldt devlet faaliyetinin sınırları üzerine düşünmeye 1786 gibi erken bir tarihte başladı ve bu konunun karşısına çıkardığı meseleleri çözmesi ancak 1792 yılı başlarında mümkün oldu. *Ideen*'in oluşum sürecinin bu denli karmaşık ve hatta dramatik bir hikâye olmasının nedeni, Humboldt'un düşüncesinde gerçekleşen bir tersine dönüşün neticesi olmasıdır; zira 1786 yılında savunmuş olduğu düşünceler tam da 1791 yılında saldırdıklarıdır. Peki, bu tersine dönüşün nedeni ne olmuştur? Humboldt görüşlerini neden bu kadar radikal bir biçimde değiştirmiştir? Bu sorulara cevap bulmadan, Humboldt'un çalışmasını tam olarak anlayamayız.

Berlin'deki ilk yıllarında Humboldt, Berlinli *Aufklärer*'ler arasında son derece yaygın olan paternalist devlet teorisini benimsemişti. Mart 1785'ten Şubat 1786'ya kadar, kendisini Prusya bürokrasisi içerisinde bir mevkiye hazırlayan eğitimin bir parçası olarak, *Aufklärer* F. Klein'ın verdiği bir dizi derse katıldı.[35] Bu derslerde, L.J. Höpfner'in yazdığı popüler bir ders kitabı olan *Naturrecht des einzelnen Menschen, der Gesellschaften, und der Völker* [*Bireylerin, Toplumların ve Milletlerin Doğal Hukuku*] oku-

34. Humboldt'un Devrim'e karşı daha sonraki tavrının detayları hakkında bkz. Ulrich Muhlack, *Das zeitgenössische Frankreich in der Politik Humboldts, Historische Studien*, no. 400 (Lübeck, 1967), s. 68-100.

35. E.F. Klein hakkında bkz. *Bildnisse jetzt lebender Berliner Gelehrten*'deki kendi otobiyografik ifadeleri, der. M.S. Lowe (Berlin, 1806), s. 3-92.

tuluyordu.[36] Klein, yetenekli öğrencisinden alıştırma mahiyetinde, Höpfner'in metninin temel argümanı üzerine yorum yapmasını istemişti. Humboldt'un Höpfner'in devlet görüşü üzerine yaptığı yorumlar son derece açıklayıcıdır.[37] Humboldt Höpfner'in bilhassa devletin yalnızca vatandaşlarının güvenliği ve maddi refahı ile meşgul olması gerektiği tezini eleştiriyordu. İçsel mutluluğun en az dışsal olan kadar önemli olduğunu söylüyor, sahip oldukları huzurun önemli bir kaynağı olduğu gerekçesiyle, devletin vatandaşlarının erdemini de ihmal etmemesi gerektiği üzerinde duruyordu. Erdemi ve içsel mutluluğu doğrudan zor yoluyla yaratamayacağımızı teslim eden Humboldt, yine de bunların daha dolaylı yollarla desteklenebileceğini iddia ediyordu. Devlet, vatandaşlarının ahlaki karakterini, kilise ve okul gibi örgütleri desteklemek suretiyle geliştirebilirdi. Humboldt, güvenlik ile pozitif refah meselelerini birbirinden ayırma çabasına şüpheyle yaklaşıyordu. Suçluları cezalandırdığımızda yalnızca güvenliği sağlamakla kalmayıp aynı zamanda refahı da artırdığımızı, ulusun refah düzeyini müreffeh ve zengin bir yaşam süreceği şekilde artırdığımızdaysa, vatandaşların güvenliğini daha iyi sağlayabileceğimizi öne sürüyordu. Güvenlik ile refah arasında bir ayrım yapabilsek bile (ki bu esasında mümkün değildi), güvenliği devletin tek amacı olarak görmememiz gerekiyordu. Devletin amacını güvenlikle sınırlayanlar özgürlüğü muhafaza edebileceklerini umuyorlardı; fakat devletin refahını artırmak da vatandaşların ahlaki kusursuzluğunu geliştirmek anlamına geliyordu ki, bu da özgür olmalarının başlıca dayanağıydı. Humboldt'un erken dönem notlarında öne çıkan ve esasında bir süre sonra *Ideen* bağlamında savaşmak zorunda kalacağı argümanlar esas itibariyle bunlardı.

Humboldt'u başlangıçta benimsemiş olduğu paternalizmden uzaklaştıran en önemli figürlerden biri de Georg Forster'di. Humboldt ve Forster 1788 yılında Göttingen'de tanışmış ve kısa süre içinde yakın arkadaş olmuşlardı. Humboldt'un 1788 yılı sonbaharında Forster'i Mainz'da ziyaret etmesinin ardından ikili, mektuplaşmaya

36. Humboldt kitabın birinci basımını okumuştur (Giessen, 1780).
37. Bkz. Humboldt, "Aus Kleins Vorträge über Naturrech", *Schriften*, VII/2, 478-81. Humboldt'un bu erken dönem görüşlerinin önemi ilk kez Kaehler tarafından vurgulanmıştır; bkz. *Humboldt*, s. 135-6.

başladı. Forster ile olan sohbetleri ve yazışmaları sayesinde Humboldt, on sekizinci yüzyıl Almanya'sının en radikal ve ilerici birtakım fikirleriyle tanışma fırsatı buldu. 1780'lerin sonunda Forster, *ancien régime*'in paternalizminin taban tabana zıddı olan politik felsefesinin ana hatlarını hâlihazırda geliştirmiş bulunuyordu. Humboldt ile Forster arasındaki yazışmaların çoğu kaybolmuş olsa da, Forster'in Humboldt üzerinde hatırı sayılır bir etki yarattığını biliyoruz; zira Humboldt daha sonra, *Ideen*'i tamamladığı 1792 yılı başlarında arkadaşına yazdığı mektupta, kitaptaki fikirlerin çoğunun kendisine tanıdık geleceğini söylüyor ve şöyle yazıyordu: "Göttingen'de bu meseleler üzerine yazışmalarımızda sen de benimle aynı fikirdeydin."[38]

Humboldt'un düşüncesindeki değişimin ilk işaretlerine, büyük olasılıkla 1788 yılı sonu veya 1789 yılı başlarında kaleme almış olduğu erken dönem makalelerinden "Über Religion"da ["Din Üzerine"] rastlamak mümkündür. Bu makalede Humboldt, Wöllner'in 1786 yılında din üzerine yayımladığı fermana karşı inanç özgürlüğünü savunuyor, vicdan özgürlüğü konusunda Forster'den öğrenmiş olduğu argümanları sıralıyordu. Tüm hakiki inancın kaynağı inanan kişinin kalbi olduğundan ve içsel inanç yasayla denetlenemeyeceğinden, devletin dinî vicdan konusunda herhangi bir tasarrufu olamazdı. Humboldt çok geçmeden, erdemin de özgürlükten kaynaklandığı ve onun da yasalar tarafından dayatılamayacağı fikrinden hareketle bu argümanı genelleştirmeye başladı. Daha sonraları *Ideen*'de bu fikri, bütün devlet faaliyetlerini kapsayacak şekilde genişletti. Humboldt ayrıca, devletin amacına dair sonraki yıllarda benimseyeceği görüşün ilk taslaklarını yine bu dönemde ortaya koydu. Ona göre devletin amacı vatandaşlarının *Bildung*'unu geliştirmekti; devlet yalnızca bu amacın gerçekleştirilmesi için bir araçtı ve asla kendi içinde bir amaç olarak düşünülmemeliydi. Fakat tüm bu erken imalara rağmen Humboldt, başlangıçtaki paternalist inanışlarından henüz tamamen kopmuş değildi. *Bildung*'un ve mutluluğun

38. *Forster und die Brüder Humboldt*, s. 88. Kaehler bu mektubu temel alarak, Humboldt'un görüşlerindeki esas değişimin 1788 yılında gerçekleştiğini varsayar (*Humboldt*, s. 135). Bu varsayım "Über Religion" makalesiyle Humboldt'un Dohm ile olan konuşmasında karşımıza çıkan paternalizm kalıntılarını görmezden gelmektedir.

geliştirilmesinde devletin hâlâ aktif bir rol üstlenmesi gerektiğine inanıyordu.[39] Yasa koyucu, yalnızca yasaların uygulandığı ve mutluluğun teşvik edildiği değil, aynı zamanda insanların kendi doğal ereklerini gerçekleştirdikleri ve ahlaki kusursuzluğa ulaştıkları bir devlet kurmak zorundaydı. Yasa koyucu bizatihi ulusun eğiticisi olmak zorunda değilse bile, *Bildung* araçlarını geliştirmek için elinden geleni yapmalıydı.

Humboldt'un yaşadığı dönüşümün tam olarak ne zaman ve nerede gerçekleştiğini günlükleri sayesinde bilebiliyoruz: 24 Temmuz 1789'da, Aachen'ın birkaç mil uzağında bulunan Bel Oeil adında küçük bir handa.[40] Campe ile Paris'e yaptığı seyahat sırasında Humboldt, önde gelen Berlinli *Aufklärer*'lerden biri ve *Deutsches Museum*'un editörü olan eski hocası Christian Wilhelm Dohm'u görmek üzere Aachen'a uğradı. O mukadder günün öğleden sonrasında Humboldt, Dohm ile devletin makul sınırları üzerine bir sohbet başlattı. Devletin yalnızca vatandaşlarının güvenliğiyle meşgul olması gerektiği tezini ortaya atan kişi Dohm oldu. Humboldt bu görüşe karşılık bilindik birtakım itirazlar öne sürdü, fakat sonrasında Dohm'u yanlış anlamış olduğunu fark ederek bu itirazları hemen bir kenara bıraktı. Dohm'un tezinin gücü şimdi kafasına dank etmişti: "Çok geçmeden, başlangıçta onu tamamen yanlış anlamış olduğumu fark ettim; fikirleri basmakalıp değil, bilakis tamamen orijinal, hatta kusursuzdu... Temel fikri şuydu: Devletin [vatandaşlarının] fiziksel, zihinsel ve ahlaki refahını artırmak için kullandığı tüm araçlar, müdahale etmediği durumda çok daha iyi işler; aynı şey, tarım, fabrikalar, aydınlanma ve ahlak için de geçerlidir."[41] Humboldt'un o an görmeye başladığı şey, devlet müdahalesinin gereksiz olduğuydu. İnsanlar, devletin onlar için yapmaya çalıştığı her şeyi esasında kendileri de yapabilirlerdi. Dohm'un tezini kabul etmeye dünden razıydı, zira bu, "Über Religion"da geliştirmiş olduğu argümanın uzantısı niteliğindeydi. Nitekim Humboldt'un görüşlerindeki belirgin dönüşümün esas faili Dohm oldu. Temmuz ayındaki o öğleden sonranın ardından

39. Humboldt, *Schriften*, I, 54, 69-70.
40. *A.g.e.*, XIV, 90-1. Bu kritik hadise Kaehler ve Leroux tarafından görmezden gelinmiştir.
41. *A.g.e.*, XIV, 91.

Humboldt, Dohm'un devletin amacının yalnızca vatandaşlarının güvenliğini sağlamak olduğu tezini daha da geliştirecekti.

Humboldt yeni fikirlerini ilk kez, Ağustos 1791 ile Ocak 1792 tarihleri arasında Friedrich Gentz'e gönderdiği mektuplarda açıklamaya başladı. Bu yazışmalarm çoğu kayıp olmasına rağmen, günümüze ulaşabilmiş üç mektup Humboldt'un görüşlerinin gelişimiyle ilgili bize bir fikir vermektedir. *Berlinische Monatsschrift*'te yayımlanan Ağustos 1791 tarihli mektubunda Humboldt daha ziyade Fransız Ulusal Meclisi'ne yönelik eleştirilerinden bahsediyor, devlet faaliyetinin sınırlarıyla ilgili görüşlerini açıklamıyordu. Bununla birlikte mektupta, geçmişteki paternalizmini tamamen terk ettiğine dair güçlü bir emare yer alıyordu. Devletin vatandaşlarının refahından sorumlu olması gerektiği ilkesinin, "en acınası ve baskıcı despotizm" olduğunu ilan ediyordu.[42] Muhtemelen 1791 yılı sonbaharında yazılmış olan sonraki mektubundaysa Humboldt, politika felsefesinin temel ilkesi olan devletin amacının insanların kusursuzluğunu sağlamak olduğu fikrini ana hatlarıyla ortaya koyuyordu. İnsan doğasının temel unsurlarını –akıl ve duyusallık– açıklayarak duyusallığı insanların bütünlüklü gelişimine entegre etmenin önemini vurguluyordu. Humboldt'un 9 Ocak 1792 tarihli son mektubu, artık olgunlaşmış olan öğretisinin doğuşuna işaret eder. Bu mektubun ilk bölümünde Fransız Ulusal Meclisi'ne yönelik eleştiriler yer alır; daha uzun ikinci bölümse adeta *Ideen*'in bir prototipidir. Daha sonra yayımlanacak olan kitabın ilk altı bölümü ile sekizinci ve on beşinci bölümlerinin en önemli kısımları burada tartışılmaktadır. Nitekim 1792 yılı başlarında Humboldt, devlet faaliyetinin sınırları teorisinin birtakım detaylarını geliştirmiş durumdadır.

Humboldt yeni politika teorisinin bazı detaylarını hâlihazırda ortaya koymuş olsa da, yeni tanıştığı bir arkadaşının telkinleri olmasaydı muhtemelen *Ideen*'i hiçbir zaman yazmamış olurdu. 1792 yılının Ocak ayında Humboldt Berlin'den, Karl Theodor von Dalberg ile tanışacağı Erfurt'a taşındı. Dalberg, Mainz valisi ve piskopos yardımcısıydı. Bu etkileyici adam hem Katolik bir din adamı hem de radikal bir *Aufklärer*, hem Alman ülkülerinin ateşli bir savunucusu hem de Napoléon'un naçiz bir hizmetkârıydı. Pa-

42. *A.g.e.*, I, 83.

ternal devlete sıkı sıkıya bağlı olan Dalberg, kendi ilkelerini Mainz şehrinde pratiğe aktarmayı umuyordu. Niyeti, kendi yönettiği kenti, halkın fiziksel, zihinsel ve ahlaki refahını aktif bir biçimde yükselterek abat etmekti. İnsanların içinde var olan keşfedilmemiş yetilerin, devlet tarafından uyandırılmadığı ve yönlendirilmediği müddetçe ortaya çıkamayacağına inanıyordu. Bu nedenle, Humboldt'un, devletin vatandaşlarının ahlaki ve fiziksel refahını geliştirmeye dönük her tür çabasını en acınası ve baskıcı despotizm olarak nitelediği *Berlinische Monatsschrift*'te yayımlanan provokatif makalesi Dalberg'de büyük bir şoke etkisi yarattı. Humboldt gerçekten de Dalberg'in Mainz için öngördüğü planların tiranlıkla sonuçlanabileceğini mi söylemek istiyordu? Nitekim Dalberg Humboldt ile buluştuğunda, ondan hemen bu görüşleri açıklayıp savunmasını istedi.[43] Humboldt'tan talep ettiği şey, esasında devlet faaliyetinin sınırlarıyla ilgili detaylı bir teoriydi. Gerçek anlamda politik erk sahibi birini etkileyebilme ihtimaliyle heyecanlanan Humboldt, Dalberg'in isteğini yerine getirmek için kolları sıvadı. Elindeki bütün taslakları ve notları bir araya getirerek, bunlardan bütünlüklü bir tez ortaya çıkarmak için yazmaya koyuldu. 1792 yılının Mayıs ayı ortalarında taslak bir metin hazırladı ve bunu, her noktasına itiraz edecek olan Dalberg'e bölüm bölüm okudu. Dalberg, Humboldt'un metni karşısında kendini o denli tehdit altında hissetmişti ki, onun tezlerine cevaben hemen *Von den wahren Grenzen der Wirksamkeit des Staats* [*Devletin Faaliyetinin Gerçek Sınırlarına Dair*] başlığını taşıyan bir metin kaleme aldı.[44] Humboldt'un kitabının hiçbir zaman yayımlanmadığı düşünüldüğünde bu esasında anlamsız bir kendini savunma çabası olmuştu.

Humboldt *Ideen*'i pek fazla parlatıp güzelleştirmeden de olsa bitirdi, fakat mücadelesi burada bitmiyordu. Şimdi karşısındaki sorun bir yayıncı bulmaktı. Kitabı Berlin'de yayımlatma girişimi başarısızlıkla sonuçlandı. Dinle ilgili olan bölüm fazlasıyla ihtilaflıydı

43. Humboldt 1 Haziran 1792 tarihinde Forster'e yazdığı mektupta, Dalberg ile arasında geçen hadisenin tamamını anlatır. Bkz. *Forster und die Brüder Humboldt*, s. 87-93.

44. Bu ender bulunan risale 1793 yılında Leipzig'de basılır. Robert Leroux'nun *La Théorie du despotisme éclairé chez Karl Theodor Dalberg* isimli çalışmasının ekler bölümünde yeniden yayımlanmıştır; bkz. Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg, no. 60 (Paris, 1932), s. 45-54.

ve Wöllner'in sıkı sansüründen geçmeyi başaramadı.[45] Humboldt bunun üzerine kitabı Prusya dışında yayımlatmaya karar verdi. Bu konuda Schiller'in yardımına başvurdu; kitap için bir önsöz ya da bir sonsöz yazmasını umuyordu.[46] Fakat Schiller nihayet kitabı Humboldt'un istediği şartlar altında basacak bir yayıncı bulduğunda, bu kez Humboldt korkuya kapıldı ve kitabın yayımlanmasının süresiz olarak ertelenmesini istedi.[47] Taslakları tekrar okuduktan sonra, pek çok yerde değişiklik yapması gerektiğine kani oldu. Erkek kardeşi, Schiller, Biester ve Brinkmann'dan aldığı tüm eleştiriler onu, bir revizyonun elzem olduğu konusunda ikna etti. Bununla birlikte Humboldt'u endişelendiren tek şeyin anlatım ve üslup olmadığını söylememiz gerekiyor, zira bir yandan da savunduğu temel fikirlerle bir mücadele hâlindeydi. Tereddütleri ona azap vermeye başlamıştı. Ortaya koyduğu minimal devletin ayakta kalacak yeterli güce sahip olup olmadığını, bu durumun *Bildung* için gerekli koşulları ortadan kaldırıp kaldırmadığını sorguluyordu.[48] Eser, tüm bu şüphelerle birlikte bir kenarda bekliyordu. Üzerinde baskı yaratan diğer endişeler de eklenince Humboldt, taslakları hiçbir zaman revize etmedi. Kafasını meşgul eden meseleleri hiçbir zaman çözmeye uğraşmadı. Özenli ve titiz yazarların birçoğu gibi, her kitabın esasında yalnızca üretim-içinde-bir iş olduğu konusunda kendisini bir türlü ikna edemedi.

5.4. PRUSYA BAĞLAMI İÇERİSİNDE HUMBOLDT

Humboldt'un politik felsefesini anlayabilmek için, onu daha geniş bir bağlamda, on sekizinci yüzyıl Prusya'sı içerisinde incelememiz gerekiyor. Humboldt'un fikirlerini harekete geçiren şey yalnızca Forster, Dohm ve Dalberg gibi ahbapları değil, aynı zamanda içinde yaşadığı çağda, başta memleketi Berlin'de yaşanan daha kapsamlı politik sorunlar ve gelişmelerdi.

45. Humboldt'tan Schiller'e, 12 Ekim 1793, *Briefwechsel zwischen Schiller und Humboldt*, s. 44-5.

46. Schiller'in Humboldt'un taslaklarının yayımlanmasında oynadığı rol hakkında bkz. Humboldt'tan Schiller'e, 7 Aralık 1792; 14 ve 18 Ocak 1793, *Briefwechsel zwischen Schiller und Humboldt*, s. 48, 50, 51-2.

47. Humboldt'tan Schiller'e, 18 Ocak 1793, *Briefwechsel zwischen Schiller und Humboldt*, s. 51-2.

48. Humboldt'tan Brinkmann'a, 8 Şubat 1793, *Briefe an Brinkmann*, s. 53-4.

Humboldt'un *Ideen*'deki temel sorusunu –Devletin makul sınırları nedir?– on sekizinci yüzyıl sonu Almanya'sında dönen daha eski ve kapsamlı tartışmalar bağlamında yorumlamak gerekir. Humboldt kendi bakış açısını, Höpfner'in *Naturrecht*'i üzerine yaptığı ilk yorumlarda, devletin amacının yalnızca güvenlik mi yoksa güvenliğin yanı sıra vatandaşlarının refahı mı olması gerektiği üzerine dönen "meşhur tartışma"ya referansla ortaya koymuştu. Peki, bu meşhur tartışma neydi ve neden on sekizinci yüzyıl Berlin'inde ortaya çıkmıştı?

On sekizinci yüzyıl Berlin'inde devletin sınırları konusunda yaşanan tartışmalar, büyük olasılıkla yeni fizyokratik öğreti bağlamında ortaya çıkmıştı.[49] Fransa'da 1760'larda formülleştirilmiş olan bu öğretiye, Almanya'da 1770'lerin ortasında yoğun bir ilgi hâsıl olmuştu. Berlin, bu düşünceler üzerine yürütülen tartışmaların en önemli merkezlerinden biriydi. Fizyokratik öğreti Alman üniversitelerinde hiçbir zaman gözde bir konu olmasa da, salonlarda ve kahvehanelerde sık sık tartışılıyordu ve Berlin bunun için ideal bir ortam sunuyordu. Almanya'da fizyokratik öğretinin en önemli savunucusu, 1789'un hareketli günlerinde Fransız Ulusal Meclisi'nin liderliğini üstlenmiş olan meşhur Kont Mirabeau'dan başkası değildi. Bu arada Mirabeau, Berlin'e yabancı bir figür de değildi. 1786 ve 1787 yıllarında Prusya sarayını iki kez ziyaret etmişti ve yaşadığı deneyime dayanarak yazdığı *De la monarchie prussienne* [*Prusya Monarşisi*] ve *Histoire secrète de la cour de Berlin* [*Berlin Sarayının Gizli Tarihi*] isimli kitapları herkesçe biliniyordu.[50] Mirabeau'nun fizyokratik öğretisinin başlıca dayanağı, doğal ekonomik düzenin kendi kendini düzenleyen ve içsel mekanizmasıyla servet üreten bir yapı olduğuydu. *Philosophie rurale* [*Kırsal Felsefe*] isimli çalışmasında Mirabeau, "Düzenli bir toplumun sırrı, herkesin diğerleri için çalışırken yalnızca kendisi için çalıştığına inanmasıdır" diye yazıyordu.[51] *Laissez-faire* ve *laissez-passer*, fizyokratların parolasıydı; Mirabeau'nun en sevdiği slogansa, *Pas trop gouverner* ["çok fazla

49. Fizyokratik öğretinin Almanya'da nasıl karşılandığı hakkında bkz. Keith Tribe, *Governing Economy: The Reformation of German Economic Discourse, 1750-1840* (Cambridge, 1988), s. 119-31.

50. Mirabeau'nun Berlin'deki deneyimleri hakkında bkz. Henry Welschinger, *Mirabeau als geheimes Agent der französischen Regierung* (Leipzig, 1900), s. 1-78.

51. Mirabeau, *Philosophie rurale* (Amsterdam, 1763), I, 138.

yönetmeyin/denetlemeyin"] idi. *Sur l'education publique*'de şu satırları kaleme almıştı: "En büyük güçlük, yalnızca zorunlu yasaları uygulamak ve her topluma gerçek bir temel teşkil eden bu ilkeye sonsuza dek sadık kalmaktır; modern devletin en ölümcül illeti olan yönetme hevesi karşısında tetikte olmaktır."[52]

Mirabeau'nunki gibi fizyokratik fikirler, Almanya'nın ekonomiye dair özünde kameralist olan iktisadi bakış açısına meydan okuyordu. Paternalist devlet tezi, esasında devletin ekonomiyi düzenlemesi gerektiği fikri üzerinde yükseliyordu. Bu nedenle, 1770'lerde fizyokratik öğretinin hararetli bir tartışmaya yol açmış olmasına şaşırmamak gerekir.[53] Bu tartışma içerisinde dile getirilen meselelerden biri de kaçınılmaz olarak devletin ekonomiye müdahalesi ve dolayısıyla da genel itibariyle devletin sınırlarıydı.

Humboldt'un fizyokratik öğretiyle ilgili tartışmalardan haberdar olduğu su götürmez bir gerçektir; zira Dohm fizyokratik öğretinin Almanya'daki en önde gelen eleştirmenlerinden biriydi.[54] Humboldt 1785 sonbaharı ile 1786 yazı arasında, Dohm'un verdiği, fizyokratik öğretinin artı ve eksi yönlerinin tartışıldığı politik iktisat derslerini almış ve dersler sırasında, bir kısmı günümüze de ulaşmış olan birçok not tutmuştu.[55] Bu derslerde Dohm'un fizyokratik sisteme karşı alışılandan daha olumlu bir tavır takınmış olduğunu görmek ilginçtir. Dohm, ticaret serbestisini savunduğu gerekçesiyle bu sistemi övüyordu. Ona göre "ticaret sınırlamaları ve düzenlemeleri, salt vatandaşın kesesi ve huzuru üzerinde değil, aynı zamanda vicdanı ve ahlakı üzerinde de olumsuz bir etki" yaratıyordu.[56] Humboldt'un 1789 yazında Dohm'un yanında yaşadığı dönüşümün zeminini hazırlayan şey pekâlâ bu dersler olabilir. Her halükârda, Humboldt'un devletin sınırlarıyla ilgili olarak Dohm ile girdiği tartışmada yaptığı şey muhtemelen geçmişte eski hocasının sorduğu bir soruya geri dönmek olmuştur. Ne yazık ki elimizde, Humboldt'un fizyokratik öğretiye reaksiyonunun ne olduğuna

52. Mirabeau, *Sur l'education publique* (Paris, 1791), s. 69.
53. Bu tartışma hakkında bkz. Tribe, *Governing Economy*, s. 124-30.
54. Bkz. Christian Dohm, "Über das physiokratische System", *Deutsches Museum* 2 (1778), 289-324.
55. Bkz. Humboldt, "Aus Dohms national-ökonomischen Vortragen", *Schriften*, VII/2, 507-39.
56. *A.g.e.*, s. 538.

dair doğrudan bir kanıt bulunmamaktadır. Buna rağmen, düşüncesinin bu öğretiden beslendiğine dair oldukça çarpıcı bir işaret mevcuttur: Yukarıda Mirabeau'dan yaptığımız alıntı, *Ideen*'in de düsturu olmuştur.[57]

1790'ların başında Berlin'de dönen bir diğer önemli politik tartışma da, Prusya genelinde yasaların kodifikasyonu ve sistemleştirilmesini öngören ve 1791 yılı sonbaharında yayımlanan *Allgemeine Landsrecht* [*Genel Memleket Kanunu*] ile ilgiliydi.[58] Bu kanun Prusya devletinin merkezileşmesi ve rasyonelleşmesi için hayati önemdeydi, çünkü devletin eski hukuki yapısı son derece kaotikti; öyle ki, her vilayette geleneksel Alman hukuku ile feodal Roma hukukunun ucube bir karışımı olan birbirinden farklı yasalar uygulanıyordu. Kodifikasyon çalışmaları, Grosskanzler H.C. von Carmer'e "hukuk sistemini yeniden düzenleme ve Prusya yasalarını yenileme" konusunda tam mesuliyet verildiği 1780 yılı gibi erken bir tarihte başladı. Carmer'in bu işteki baş asistanı ve esasında baş teorisyeni, C.G. Svarez'di. Svarez'in birlikte çalıştığı kişi ise Humboldt'un eski hocası E.F. Klein'dı. Kanun taslak hâlinde ilk kez 1784 yılında tamamlandı ve yeniden gözden geçirilmiş versiyonu 1791'de yayımlandı; birtakım başka önemli revizyonlardan geçmesinin ardından ancak 1794 yılının Haziran ayında memleket kanunu olarak yasalaştı.[59]

Allgemeine Landsrecht'i yazanların niyeti kısmen de olsa bunun kralın gücünü sınırlayan bir anayasa olmasıydı.[60] Devletin vatandaşlarının doğal özgürlüğünü sınırlamaya yalnızca bir bütün olarak toplumun refahının gerektirdiği durumlarda izni vardı; bütün yeni yasaların belirli yasal komiteler tarafından onaylanması gerekiyordu; keyfî emirlerinse yasalaşması yasaklanmıştı. Fakat tüm bu liberal eğilimlerine rağmen *Allgemeine Landsrecht* özünde muhafazakâr bir belgeydi. Prusya toplumunun uymakla yükümlü olduğu hukuki

57. Krş. *Schriften*, I, 98, 244.

58. Bu tartışmayla ilgili bkz. Epstein, *Genesis*, s. 372-87.

59. Kanunun farklı versiyonlarıyla ilgili bkz. Hermann Conrad, *Die geistigen Grundlagen des Allgemeinen Landrechts für die preussischen Staaten von 1794* (Köln, 1958), s. 44-9.

60. *Allgemeine Landsrecht*'i kaleme alanların liberal eğilimleri hakkında bkz. Hermann Conrad, *Rechtsstaatliche Bestrebungen im Absolutismus Preussens und Österreichs am Ende des 18. Jahrhunderts* (Köln, 1961), s. 11-26.

bir norm ortaya koymaktan ziyade, statükoyu dayatıyordu. Kanun önünde eşitlik ilkesini getirmiyor, serfliği ortadan kaldırmıyor ve vatandaşların özgürlüklerini tanımlamıyordu. Hâl böyle olunca, yeni kanunun radikaller kadar muhafazakârlar tarafından da yerden yere vurulması sürpriz değildi. Radikaller yeni yasayı doğrudan statükoyu yücelttiği ve vatandaşların doğal haklarına saygısızlık ettiği için yok hükmünde sayıyor, muhafazakârlarsa onu tehlikeli bir liberal anayasa örneği olarak görüyorlardı. Muhafazakârların yeni yasaya ilişkin saldırılarının temelinde, bu yasaya ilham veren *Aufklärung* ilkelerinin tam da Fransız Devrimi'ne yol açan ilkeler olduğu argümanı vardı. 1792 yılı baharında Fransız Devrimi'nin gidişatı neticesinde oluşan histerik atmosferde bu argümanın da payı vardı. 5 Mayıs 1792 tarihinde II. Friedrich Wilhelm, yeni yasanın süresiz olarak askıya alınmasına karar verdi.

Humboldt *Ideen*'de yeni *Landsrecht*'in bahsini yalnızca bir kez geçirmiş olsa da,[61] ilkesel olarak ona son derece karşıydı. Onu en çok rahatsız eden şey, yasanın şu veya bu bölümü yahut maddesinden ziyade, bir bütün olarak ardında yatan felsefeydi; zira *Allgemeine Landsrecht* ile yapılmaya çalışılan şey, Humboldt'un artık kesinlikle tasvip etmediği paternalist devlet yaklaşımını yasalaştırmaktı. Yasayı kaleme alanlar, devletin amacının vatandaşlarının yalnızca güvenliğini değil, aynı zamanda refahını sağlamak olduğunu düşünüyorlardı. Yasa egemen açısından, vatandaşlarının refahı için gerekli gördüğü her şeyi yapmayı yalnızca bir hak değil, aynı zamanda bir ödev olarak tanımlıyordu. 1791 yılına ait revize edilmiş ilk taslakta, eudaimoníacı devlet fikrini ortaya koyan son derece bariz ifadeler yer alır: "Genel olarak devletin, özel olarak vatandaşlarının refahı, sivil teşekkülün maksadı ve yasaların genel amacıdır"; veya daha net bir ifade olan, "Yasaların temeli, genel refahtır"[62] gibi. Bu pasajlar 1794 yılında yasalaşan son versiyondan silinmiş olsa da, eudaimoníacı devlet fikri baki kaldı. Genel olarak devletin hak ve ödevlerinden bahsedilen bölümde şu ifade yer alıyordu: "Vatandaşların kapasitelerini ve yetilerini geliştirecek ve bunları refah seviyelerini yükseltmek için kullanmalarını sağlayacak

61. *Schiften*, I, 210. Humboldt yasayı, devlete vatan hainlerinin çocuklarını cezalandırma izni verdiği için eleştirmektedir.
62. Conrad, *Grundlagen*, s. 49.

araç ve fırsatları sunan bütün kurumlarla meşgul olmak egemenin görevidir."[63] Esasında Svarez'in, yeni yasa için kendi felsefi gerekçelerini ortaya koyduğu çalışması *Vorträge über Recht und Staat*'ta [*Hukuk ve Devlet Üzerine Dersler*] aydınlanmış despotizm öğretisini savunmuş olması dikkat çekicidir. Svarez'e göre, toplum sözleşmesi mutlak iktidarı, çıkarları bir bütün olarak toplumunkilerle aynı olan kalıtsal bir monarka bahşeder.[64]

Dolayısıyla 1790'larda paternalizm kesinlikle eski ve yok olmak üzere olan bir öğreti, "der alte Fritz" ile birlikte ölüp gitmiş bir yaklaşım değildi. Bilakis canlı ve güçlüydü ve hatta ülkenin resmî yasası olma noktasındaydı. Dolayısıyla, Humboldt'un *Ideen*'i 1791 baharında yazmış olmasının haklı bir nedeni vardı; zira yasa bir önceki sonbaharda yayımlanmıştı ve görünüşe göre ülkenin yasası olmanın eşiğindeydi.

1790'ların başında Berlin'deki açık ara en büyük politik tartışma konusu, Wöllner'in din politikasıydı.[65] Wöllner'in politikasının amacı, Prusya'da II. Friedrich'in tanrısız saltanatı altında büyük oranda zayıflamış olan dini yeniden canlandırmaktı. Wöllner, 1788 yılından itibaren, Prusya'ya sansürü getiren bir dizi ferman çıkardı.[66] Wöllner'in fermanları etrafında dönen tartışmalar 1788'de başladı ve 1790'ların başında doruk noktasına ulaştı. *Aufklärer*'ler, fikirlerini özgürce ifade etmelerine ve yayımlamalarına engel olacak fermanların etkilerine karşı kendilerini korumak için derhal safları sıklaştırdılar. En temel hakları olan ifade ve basın özgürlüğüne alçakça bir saldırı olarak gördükleri fermanları sert bir dille yermeye başladılar. Fakat birçok muhafazakâr düşünür Wöllner'in yanında yer aldı. Bu emirlerin insanların inancını korumak için gerekli olduğu konusunda ısrar ediyorlar, yalnızca hâlihazırda kiliselere girmiş olan ateistlere ve vaizlere karşı izlenecek yöntemi ortaya koyduğunu iddia ettikleri bu emirlerin, vicdan hürriyetine tehdit oluşturduğunu kabul etmiyorlardı.

Wöllner'in politikaları bizatihi hükümet içerisinde, başta II.

63. Bkz. *Allgemeines Landrecht für die preussischen Staaten* (Berlin, 1832), 2. Kısım, 2. Cilt, "Von den Rechten und Pflichten des Staats überhaupt", no. 3, s. 208.
64. Bkz. C.G. Svarez, *Vorträge über Recht und Staat*, der. H. Conrad ve G. Kleinheyer (Köln, 1960), s. 433-77.
65. Bu tartışmanın detaylarına dair bkz. Epstein, *Genesis*, s. 142-53.
66. Wöllner'in fermanlarının doğasına dair bkz. Epstein, *Genesis*, s. 142-53, 360-9.

Friedrich döneminde atanmış olan bürokratlar arasında hatırı sayılı bir direnişle karşılaştı. Wöllner'in politikalarını içeriden baltalamaya çalışanlar arasında, yüksek adalet mahkemesinde (*Kammergericht*) çalışan genç bir kâtip olan Wilhem von Humboldt da vardı. 1790'larda bu mahkemeler, Wöllner'in politikalarına karşı en büyük muhalefet odaklarından biriydi. Genç Humboldt kısa süre içinde kendini, Berlinli bir kitapçının sansür nedeniyle uğradığı zarar için açtığı dava üzerinde çalışırken buldu.[67] Çıkan karar Wöllner'in aleyhineydi ve Humboldt karanlığın güçlerine karşı verilen savaşta üzerine düşeni yapmış olmakla övünebilirdi.[68]

Ideen'in en tartışmalı ve provokatif bölümü olan "Staat und Religion" ["Devlet ve Din"] başlığını taşıyan VII. Bölümün konusunu,[69] Wöllner'in fermanları etrafında dönen tartışmalar oluşturuyordu. Bu bölüm, Humboldt'un Wöllner'e cevabı niteliğindeydi. Devletin kiliseden, dinin ahlaktan tamamen ayrılması gerektiğini iddia eden Humboldt, bu tartışmada son derece cesur ve radikal bir duruş benimseyerek çoğu *Aufklärer*'in fikirlerinin ötesine geçiyordu. Bu tartışmalar ışığında incelediğimizde, bu bölümün Wöllner'in ve muhafazakârların argümanlarının madde madde bir reddiyesi olduğu açıklık kazanır.

Wöllner'in en önemli iddialarından biri, devletin dini desteklemesinin *ve aynı zamanda* vicdan hürriyetini muhafaza etmesinin mümkün olduğuydu. Dinin yalnızca belirli bir biçimi yerine genel itibariyle dini koruduğu müddetçe, devletin bu ikisini aynı anda yapabileceğini iddia ediyordu. Buna karşılık Humboldt, devletin dini desteklemeye dönük her tür girişimini kesinlikle reddediyor, genel itibariyle din ile dinin belirli bir biçimi arasında yapılan ayrımın pratikte anlamsız olduğunu öne sürüyordu. Devlet bir kez dinin ahlak için zorunlu olduğunu varsaydığında, ahlakın temeli olarak gördüğü din her ne ise kaçınılmaz bir biçimde onu tercih edecektir; bir başka deyişle, nihayetinde belirli bir dini desteklemiş

67. Bu davanın detaylarına dair bkz. Haym, *Humboldt*, s. 33-4.

68. Humboldt'un Forster'e yazdığı 1792 yılına ait tarihsiz mektuptan; bkz. Humboldt, *Werke*, I, 291.

69. Humboldt bu tartışmaya ilk kez 1788 yılında kaleme aldığı "Über Religion" ile dahil olmuştu. Bu makalenin çok büyük bir kısmı *Ideen*'in 7. Bölümünde tekrarlanmaktadır. *Schriften* içindeki pasajlar (I, 149-52, 156-62) daha önce yazılmış olan makaleyle neredeyse tamamen aynıdır.

ve böylece vicdan hürriyetini ihlal etmiş olacaktır. Humboldt, devletin din ile ilgili tek tasarrufunun dinî eğitimin önündeki engelleri kaldırmak ve dinî sorgulamaları teşvik etmek olduğunu iddia eder. Devlet bundan bir adım bile öteye geçtiğinde, yalnızca otoriteye dayanan düzmece bir dini desteklemiş olur.

Wöllner ve muhafazakârların sevdikleri bir diğer argüman da, ahlakın ve nihayetinde devletin kendisi için gerekli bir payanda olan dinin, devlet tarafından desteklenmesi gerektiğiydi. Birkaç filozof, devlet adamı ve aristokratın dinin dogmaları olmadan yaşayabileceğini kabul ediyorlar, fakat bu durumun, ahlaki ve hukuki kaidelere ancak ve ancak ruhun ölümsüzlüğü ve ebedi ödül ve ceza gibi öğretilere inandıkları vakit riayet eden halkın büyük çoğunluğu için mümkün olamayacağını iddia ediyorlardı. Humboldt bu argümana, din ile ahlak arasında keskin bir ayrıma giderek karşı çıkıyordu. Ona göre ahlakın, ne meşrulaştırılması ne de zorunlu tutulması için dine ihtiyacı vardı. Gerçek anlamda ahlaklı bir insan, bir otonomi anlayışına, ödül ve ceza beklentisinden bağımsız olarak ilkeye uygun edimde bulunma kudretine sahiptir. Ahlaklı insan, erdemi kendi ödülü olarak görür ve yaptırımlarla gözünün korkutulmasına gerek yoktur. Humboldt, bireyin ahlaki otonomisini vurgularken yalnızca bir seçkinden, filozoftan, devlet adamından yahut bir aristokrattan bahsetmediğini söylüyor, insanların büyük çoğunluğunun otonomi anlayışına sahip olabileceğini iddia ediyordu. Çoğu insan yüreğinde erdem hissini barındırır ve kendi anlama yetisi sayesinde ahlakın yalın hakikatlerini ayırımsayabilir. Her durumda, ebedi ödül ve ceza öğretisi çoğu insan için artık muteber değildir.

Wöllner ve muhafazakârların son bir argümanı da, aydınlanmanın belirli sınırlar dahilinde tutulması gerektiğidir; zira aydınlanma, özgür sorgulamaların neticesinde ortaya çıkan şeyleri neşretmek suretiyle halkın inancım ve nihayetinde ahlakını bozmaktadır. Humboldt buna, gerçekte tam tersi bir durumun geçerli olduğunu söyleyerek cevap verir. Aydınlanma, dine ve ahlaka karşı tehdit oluşturmaktan ziyade, sadece o hakiki ahlakı ve dini güvence altına alır; zira ahlakın ve dinin hakiki kaynağı olan insanların deruni düşünce ve hisleri üzerinde etki yaratabilen tek şey aydınlanmadır; devletin kullandığı zor, onların yalnızca dışsal eylemlerini etkiler,

en iyi ihtimalle suç işlemelerine engel olabilir, fakat içsel motiflerine/içteki hareket ettiricilerine kesinlikle etki edemez. Humboldt buna dayanarak aydınlanmanın yalnızca bir avuç seçkinle sınırlandırılmaması ve bütünüyle kamuya yayılması konusunda ısrar ediyordu. Hiç kimsenin daha yüksek bir kültür seviyesine ulaşmak için kendini geliştiremeyecek denli düşük bir kültür seviyesinde olmadığını iddia ediyordu. Herkesin dinî dogmaları sorgulamaya ve bunları kendi aklının süzgecinden geçirip kabul etmeye veya reddetmeye hakkı olmalıydı.

Humboldt'un Wöllner'in argümanlarına verdiği cevapları gördükten sonra, yazdığı taslakların Berlin sansür memurluğu tarafından neden reddedildiğini anlamak kolaylaşır. Anlaması güç olan şeyse, Humboldt'un bunları neden daha en başında [yayımlatmak için] sunma zahmetine girdiğidir.

5.5. DEVLET TEORİSİ

Humboldt'un *Ideen*'de yaptığı sorgulamaları anlayabilmek için, temel sorusu olan "Devletin makul sınırları nedir?" sorusunun kapsamını tam olarak netleştirmemiz gerekiyor. Humboldt'un niyeti, devletin makul yönetim şeklinin ne olduğunu tartışmak değildi. Devletin yönetim şekliyle –"yöneten ile ulusun yönetilen kesimleri arasındaki ilişki"– faaliyetlerinin sınırları –"müesses bir devletin faaliyetlerini genişletmesinin ya da sınırlandırmasının koşulları"– arasında dikkatli bir ayrım yapıyordu.[70] Devletin yönetim şekli türe dair, devletin sınırlarının ne olacağıysa seviyeye dair bir soruydu. Humboldt, bu iki soruyu ayrı ayrı ele alabileceğini düşünüyordu; çünkü aynı yönetim şekli, bireyin özel yaşamına tam anlamıyla müdahale etmekten o alandan bütünüyle çekilmeye kadar farklı seviyelerde faaliyet gösteriyor olabilirdi. Humboldt *Ideen*'in başından sonuna kadar, makul yönetim şekline karşı tamamen tarafsız bir tavır takınmaya çalışmıştı. Devlet faaliyetinin sınırlarıyla ilgili teorisinin genel bir geçerliliği olmalıydı ki, monarşiye de, aristokrasiye de, demokrasiye de uygulanabilsin. Bu tarafsızlık Humboldt'un reformist stratejisiyle de gayet örtüşüyordu. Niyeti mevcut herhangi bir devletin anayasasını sorgulamak,

70. Humboldt, *Schriften*, I, 99-100.

hele hele ortadan kaldırmak değil, yalnızca devlet faaliyetlerinin seviyesini değiştirmekti.

Humboldt'un *Ideen*'deki meselesi ilk bakışta, Mill'in *Özgürlük Üzerine*'deki meselesiyle aynıymış gibi görünür. Humboldt da Mill de devlet faaliyetini sınırlandırmak ve devletin gücü karşısında bireyin hakkını savunmakla ilgilenmektedir. Ne var ki bu meselenin ikisi açısından farklı bağlamlarda ve farklı nedenlerle ortaya çıkmış olduğunu görmek gerekir. Mill ve Humboldt kendi yaşadıkları döneme özgü farklı tehditlere cevap veriyorlardı. Humboldt paternalizm tehdidine, yani mutlak monarkın tebaası için iyi olana karar verme iddiasına karşı çıkarken, Mill halk tiranlığı ihtimaline, yani çoğunluğun bireyin hakları üzerindeki diktatörlüğüne tepki gösteriyordu. Bununla birlikte Humboldt'un esas kaygısı paternalizme karşı mücadele etmek olsa da, daha sonraları Mill'i de rahatsız etmiş olan bir meselenin izlerini de taşıyordu; zira Humboldt, devletin yetkilerini genişletme ve bireyin özgürlüğünü ihlal etme noktasında demokrasinin monarşiden çok daha büyük bir tehdit olabileceğinden endişeleniyordu. 7 Aralık 1792 tarihli mektubunda Schiller'e şu itirafta bulunuyordu: "Doğrusunu söylemek gerekirse, özgür anayasalar bana mühim ya da sağlıklıymış gibi gelmiyor. Ilımlı bir monark, bireyin eğitimine çok daha az boğucu engeller koyar."[71]

Humboldt'a göre devlet faaliyetinin makul sınırlarını belirlemenin tek yolu, ilk olarak devletin amaçlarının neler olduğu sorusunu ele almaktı. Humboldt bu soruya iki olasılıklı bir cevap veriyordu. Devlet ya erdemi ya da mutluluğu, ya *Bildung*'u ya da vatandaşlarının refahını gözetebilirdi. Bu tercih, antik devletle modern devlet arasındaki farkı yansıtıyordu. Antik çağların klasik devleti öncelikli olarak vatandaşlarının erdemi veya *Bildung*'u ile meşgulken, modern devlet temelde onların refahını veya mülkiyetini gözetiyordu. Peki, bu durumda hangisi daha üstündü, modern devlet mi yoksa antik devlet mi? Humboldt'un antik devletin üstünlüğü konusunda en ufak bir şüphesi yoktu. Vatandaşlarının karakterini geliştirmeye çalışan antik devletlerin, bunu yaparak devletin makul amacını yerine getirdiğine inanıyordu. Yönetim erkine yönelik tüm eleştirilerine rağmen Humboldt, devletin belirli birtakım amaçlar gütmek

71. Humboldt, *Briefwechsel mit Schiller*, s. 48-9.

gibi bir sorumluluğu olduğu konusunda ısrar ediyordu. Devletin amacı, insanların kendi amaçlarına ulaşmalarına yardımcı olmak, birer insan olarak kendi doğalarını gerçekleştirmelerini sağlamaktır. Bununla birlikte, insanların amacı mutluluk yahut servet biriktirmek değil, kendilerine has güçleri/yetileri gerçekleştirmek, sahip oldukları tüm zihinsel, ahlaki ve fiziksel güçleri/yetileri ahenkli bir bütüne dönüştürecek şekilde geliştirmektir. Dolayısıyla devletin amacı da, insanların bu güçleri/yetileri geliştirebilecekleri şartları sunmaktır. Devlet bir *Bildungsanstalt*, insanlığın gelişimini sağlayacak bir kurum olmak zorundadır. Humboldt, kendi tezinin en yenilikçi ve orijinal unsuru olarak, bu uzlaşmaz klasisizmi, devletin insanların doğalarını kusursuzlaştırmalarına yardım etmesi gerektiği inancını görüyordu.[72] Devletin amacının vatandaşlarının refahı olduğunu düşünen modern politika teorisyenlerinin, politika teorisinin gerçek antropolojik ve etik temellerini görmezden geldiklerine inanıyordu.

Şayet devletin amacı mutluluktan ziyade kusursuzluksa, bu durumda faaliyetinin sınırları ne olmalıdır? Humboldt'un bu soruya verdiği cevap, *Bildung*'a yahut insanın kendini gerçekleştirmesinin koşullarına dair analizinin etrafında şekillenmektedir. Ona göre *Bildung*'un temel koşulu özgürlüktür. Humboldt'un özgürlüğü tamamen negatif bir anlamda, zorun yokluğu, tercih özgürlüğü olarak görmesi hayli dikkat çekicidir. Onun bu kusursuzluk etiğinden yola çıkarak özgürlüğü pozitif bir anlamda tanımladığı ve onu insanın dörtdörtlük veya kusursuz hâle gelme gücü olarak gördüğü varsayımında bulunabiliriz. Fakat bu kesinlikle doğru değildir. Humboldt'a göre, insanın özgürlüğü ne denli artarsa, tercihleri, yani önündeki seçeneklerin sayısı da o denli artar.[73] Devletin yetkileri ile bireyin özgürlüğü arasında sürekli bir çatışma olduğunu düşünmesinin nedeni de tam olarak budur.

Bildung neden negatif anlamda bir özgürlüğe ihtiyaç duyar? Neden sivil erdem ile zihinsel ve fiziksel ilerlemenin devletin kılavuzluğunda gerçekleştiği antik Sparta'nın *Bildung*'unu aynen kopyalamayalım? Humboldt'un antik devletlerin vatandaşlarının özel hayatına müdahale ederek daha yüksek bir *Bildung* standardı

72. Humboldt'tan Brinkmann'a, 8 Şubat 1793, *Briefe an Brinkmann*, s. 53-4.
73. Örneğin bkz. Humboldt, *Schriften*, I, 106, 118, 255.

yakalamış olduğunu itiraf ettiği düşünüldüğünde, bu onun için hayli zor bir soruydu. Bu soruya cevap verebilmek için Humboldt'un *Bildung* kavramlaştırmasını daha yakından incelemek gerekiyor. Humboldt için *Bildung*'un yalnızca sivil erdem ile zihinsel ve fiziksel mükemmellikten ibaret olmadığını görmek gerekir. Eğer *Bildung* salt bunlardan ibaret olsaydı, tıpkı antik Sparta'da olduğu gibi devlet aracılığıyla gerçekleştirilebilirdi. Fakat Humboldt *Bildung*'un bundan çok daha fazlası olduğuna inanıyordu. Şu iki unsuru daha içinde barındırıyordu: Ahlaki otonomi veya kendi kendimizi yönetme gücümüz/kudretimiz ile bireysellik (hususiyet, hassa, *Eigentümlichkeit*), yani her bireyin kendi eşsiz karakterini geliştirmesi. Bu unsurlardan ikisi de negatif anlamda özgürlüğe veya tercih yapma hakkına bağlıydı. Otonom olmamızın koşulu, eylemlerimizin bizim yaptığımız tercihler olması, kararlarımızın birer neticesi olmasıdır; bireyselliğimiziyse ancak birçok seçeneği keşfetme özgürlüğüne, yani kendi arzularımız üzerinde edimde bulunma hakkına sahip olduğumuz durumda gerçekleştirebiliriz. Bu nedenle Humboldt'un *Bildung* ideali, basitçe belirli faaliyet türlerini sıralayarak tanımlayabileceğimiz pozitif bir kavrayış değildir. Daha ziyade, bireylerin aralarında tercih yapabilecekleri her tür faaliyeti içeren, negatif ve açık uçlu bir kavrayıştır. Humboldt'a göre *Bildung* açısından önemli olan, *ne* yaptığımızdan ziyade *nasıl* yaptığımız, başka bir deyişle [eylemlerimize yön veren şeyin] tercih mi yoksa zor mu, uyumluluk mu yoksa bireysellik mi olduğudur. Ancak bu tür negatif bir *Bildung* kavramlaştırması, Humboldt'un bireyselliğin ve insan çeşitliliğinin değeri üzerine yapmış olduğu vurguyla bağdaşabilir.

Humboldt negatif özgürlüğün *Bildung*'un önkoşulu olduğunu öne sürmekle, devlet eyleminin sınırlarını belirleyecek bir konuma da erişmiş oluyordu. Şayet devlet vatandaşlarının *Bildung*'unu destekleyecekse ve şayet *Bildung*'un önkoşulu tercih yapma özgürlüğüyse, demek ki devlet faaliyetlerini en aza indirerek vatandaşlarının özel hayatlarına olabildiğince az müdahale etmelidir. Bir başka deyişle, devlet *Bildung*'u yalnızca negatif anlamda destekleyebilir. Yapabileceği tek şey, kendi *Bildung*'umuzun peşinde koşma özgürlüğümüzü teminat altına almak olabilir. Bununla birlikte, kendimizi nasıl gerçekleştireceğimizi dikte eden herhangi bir pozitif yasa

yürürlüğe koyamaz. Dolayısıyla devletin vatandaşlarının azami özgürlüğünü garanti altına almak, bütün insanların diğerlerine müdahale etmedikleri müddetçe kendi hedeflerinin peşinde koşmasına müsaade etmek gibi bir sorumluluğu vardır. Humboldt buradan hareketle, devletin yegâne makul işlevinin vatandaşlarının "güvenliği"ni (*Sicherheit*) sağlamak, diğerlerinin müdahalesine maruz kalmadan kendi güçlerini/yetilerini kullanmaları ve sahip oldukları mülkiyet üzerinde diledikleri tasarrufu yapmaları hakkını teminat altına almak olduğu sonucuna ulaşır.

Bu noktada neden devletin vatandaşlarının güvenliğinden sorumlu olması gerektiği sorusu sorulabilir. Humboldt neden devletin tamamen ortadan kaldırılması suretiyle mutlak azami özgürlüğü talep etmemiştir? Devletin gücünden onca nefret ettiği ve insan doğasının iyi olduğuna inandığı hâlde, Humboldt'un devletin ortadan kaldırılmasını öngören herhangi bir öğreti geliştirmemiş olduğunu görmek önemlidir. Herder'in veya Fichte'nin komünal anarşizmini onaylamayan Humboldt, devlete her zaman ihtiyaç olacağını öne sürüyordu.[74] Devlet bizim kendi başımıza yapabileceğimiz hiçbir şeyi yapmamalıdır ve kendi başımıza yapamayacağımız tek şey, güvenliğimizi sağlamaktır. Humboldt'a göre güvenlik ihtiyacının baki olmasının nedeni, bizatihi insan doğasıydı. Kendi payıyla yetinmeyip daha fazlasını istemek ve kendi çıkarına hizmet ettiği durumda diğerlerinin haklarını ihlal etmek, insanın doğasında olan eğilimlerdir. İnsanların haklarıyla ilgili birbirleriyle çatışma yaşamaları da yine kendi doğalarıyla alakalıdır. Bu durumda insanların haklarını koruyacak ve aralarındaki anlaşmazlıklarda hakemlik yapacak daha yüksek bir otoriteye ihtiyaç vardır. İnsanlar, belirli düzeyde bir güvenlik olmadan, sahip oldukları güçleri/yetileri geliştiremez veya kendi emeklerinin semeresinin keyfini süremezler. Humboldt bu noktadan hareketle, güvenlik olmadan özgürlüğün mümkün olamayacağı sonucuna ulaşır. Devletin sahip olduğu gücü özgürlüğü korumak için kullanması kaydıyla, özgürlük ve devlet kesinlikle birbiriyle bağdaşmaz değildir. Humboldt devletin varlığını, toplumda azami özgürlüğün sağlanması yönündeki talebine hâlel gelmeden meşrulaştırmayı bu şekilde başarabilmiştir.

74. *A.g.e.*, I, 133-5.

Ona göre devletin meşruluğunun kaynağı, insanların birbirlerinin özgürlüklerini sınırlandırmalarına engel olarak azami özgürlüğü garanti altına almasıdır.

Humboldt'un devlet eyleminin sınırları teorisi, şüphesiz ki yaptığı "güvenlik" tanımına bağlıdır, ne de olsa bu sınırlar kavramın ifade ettiği anlama göre genişletilip daraltılabilir. Humboldt bu sorunun şüphesiz farkındaydı ve bu nedenle kavramın kesin bir tanımını yapmaya çalıştı.[75] "Güvenlik" kelimesini genel bir biçimde "yasal özgürlüğün katiyeti" olarak tanımladı. İnsanlar, başkalarının müdahalesi olmadan kendi haklarından yararlanabildikleri zaman güvendedirler. Bununla birlikte, Humboldt'un "güvenlik" tanımının faydacı değil yasacı [*legalistic*] olduğunu görmek gerekir. Ona göre insanların güvenliği, çıkarları zarar gördüğünde değil, özgürlük ve mülkiyetleri rızaları dışında sınırlandırıldığında tehlikeye girer. Kişinin özgürlüğü ve mülkiyeti sınırlanmamışsa, çıkarları ne denli zarar görmüş olursa olsun, ortada bir hak ihlali yoktur. Humboldt'un yasacı tanım üzerinde ısrar etmesinin nedeni, zarar görme veya ihlal iddialarının özgürlüğe yönelik sınırlamaları rahatlıkla meşrulaştırabileceğinden korkuyor olmasıydı. Örneğin adabımuaşeret duygusu güçlü insanlar, diğerlerinin geleneksel olmayan veya alışılmışın dışında inançları nedeniyle incinip zarar görebilirlerdi. Humboldt bu gibi durumların özgürlüğün sınırlandırmasını meşrulaştırmadığını, zira hiçbir hakkın ihlal edilmediğini iddia ediyordu. Bu edep duygusu yüksek kimseler zarar görmüş olsalar bile, diğerlerinin özgürlüğünün sınırlandırılmasını talep edemezler, zira kendilerinin ne özgürlükleri ne de mülkiyetleri sınırlandırılmıştır.

Humboldt'un yaptığı güvenlik tanımının, faydacı tanımın kimi sorunlarını bertaraf etmiş olsa da kendine ait başka sorunlar yaratmış olduğunu söylemek gerekir. Bunlardan biri hak ihlalinin tanımıdır. Bir kişinin özgürlüğünü ve mülkiyetini kendi rızası dışında kısıtlamaya dönük *her tür* girişimin yanlış olduğu söylenemez, zira bir suçluyu rızası olmadan özgürlüğünden mahrum bırakmak müsaade edilebilir bir durumdur. Dolayısıyla soru, bir kişinin özgürlüğünün ve mülkiyetinin kısıtlanmasına *ne zaman* izin

75. *A.g.e.*, I, 177-83.

verilebileceği sorusudur. Bu soruya hemencecik, "o kişi diğerlerinin haklarını ihlal ettiğinde, onların özgürlüğünü ve mülkiyetini kısıtladığında" diye cevap veremeyiz; zira bu, hâlihazırda tanımlanmaya muhtaç kavramları yeniden gündeme getirmek olur. Bir diğer sorun, rıza kavramıyla alakalıdır. Şüphesiz ki, mülkiyetin ve özgürlüğün sınırlandırılmasının ne zaman müsaade edilebilir ne zaman edilemez olduğunun belirlenmesi için, bütün rıza veya rızasızlık halleri uygun değildir. Örneğin bir çocuk, ufak tefek mükâfatlar karşılığında sömürüldüğü bir işte çalışmaya güle oynaya rıza gösteriyor veya bir suçlu, haklarının elinden alınmasına rıza göstermiyor olabilir. Dolayısıyla mevzubahis rıza, *fiili* rızadan ziyade *ideal* bir rıza olmak zorundadır; bir başka deyişle bu, *şayet* kişinin rasyonel olması, *şayet* tüm olguları biliyor olması, *şayet* bütün seçeneklerin ve bunların neticelerinin farkında olması vs durumunda göstereceği rızadır. Bununla birlikte, ideal rızanın tamamen tarafsız bir tanımının mümkün olup olmadığı tartışmaya açıktır. Bir kişinin ideal rıza olarak gördüğü şey, onun hayata dair etik anlayışına ve genel görüşüne bağlı olacaktır. Örneğin Büyük Engizisyon Yargıcı kurbanlarını kendi rızalarıyla yakmıştır; çünkü bu insanlar tüm olguların ve bunların doğuracağı neticelerin farkında oldukları hâlde, ruhlarını kurtarmak adına onun cezasına boyun eğmişlerdir.

Bu güvenlik tanımı ne denli sorunlu olsa da, Humboldt devletin işlevini bununla sınırlandırmak konusunda oldukça kararlıydı. Devleti, iktisadi, toplumsal ve dinî alanlarda sahip olduğu tüm geleneksel rollerinden mahrum bırakıyordu; devlet tarımı, endüstriyi ve ticareti desteklememeliydi; gençlerin eğitiminin sorumluluğunu üstlenmemeliydi; herhangi bir kilisenin öğretilerini desteklememeliydi. Humboldt bu *laissez-faire* ilkeleri konusunda bazı hususlarda daha da aşırıya kaçıyordu. Devletin insanları suça teşvik eden yoksulluk ve önyargı gibi koşulları denetlemek gibi bir yükümlülüğü olmadığım söylüyor, doğal afet gibi durumlarda vatandaşlarına yardım etmemesi gerektiğinde ısrar ediyor ve hasta veya ihtiyaç sahipleri için darülaceze veya hastaneler kurmasını yasaklıyordu. Humboldt bu tür devlet faaliyetlerine itimat etmiyordu, çünkü bunların bireyin otonomisini ve kendi kendine yeterliğini ortadan kaldırmasından korkuyordu. Bireyler verdikleri hayatta

kalma mücadelesinde kendi güçlerini/yetilerini kullanmak yerine pasifleşerek devlete bağımlı hâle gelebilirlerdi.[76]

Humboldt'un *laissez-faire*'e dair düşüncelerini ve kendine-yeterlilik öğretisini fazla ön plana çıkardığımızda, *Ideen* kulağa, Almanya'da ortaya çıkan burjuva ekonomisinin bir tür savunusu gibi gelmeye başlar. Hatta *Ideen*'i, Mandeville'in *Arıların Masalı* [*The Fable of the Bees*] ve Smith'in *Ulusların Zenginliği* [*Wealth of Nations*] kitaplarının yanma bir hür teşebbüs ve modern ticaret toplumu savunusu olarak koymak son derece cezbedici gelebilir. Fakat bu cezbe kesinlikle karşı koymak gerekir. Humboldt'un liberal görüşlerini başlangıçta tetikleyen şey fizyokratik fikirler olsa da, kendisi temelde ekonomik meselelerle ilgilenmemiştir. Esasında *Ideen*'de serbest ticaret ve sanayiye dair tek bir argüman bulunmuyor oluşu oldukça dikkat çekicidir. Humboldt bu tarz argümanlar ortaya koymak yerine, politik iktisat ilkeleri konusunda yeterli bilgiye sahip olmadığını kabul eder.[77] Bu nedenle serbest ticaret Humboldt'un ilkeleri için bir motivasyondan ziyade bunların bir sonucudur. Daha da önemlisi, Humboldt ile modern burjuva geleneğin düşünürleri arasında savundukları değerler bağlamında mühim farklılıklar vardır. Smith ve Mandeville, refah seviyesi ve genel mutluluğu artırmanın en etkili yolu olarak piyasa ekonomisini savunurlarken, Humboldt mutluluğun devletin amacı olması gerektiğini düşünmemiştir. Humboldt fakir ve eğitimli bir ulusu, zengin ve mutlu bir ulusa yeğlerdi. Nitekim *Ideen*'de, giderek büyüyen ticaret toplumunun *Bildung* hedefine zarar vermesinden duyduğu korkuyu muhtelif kereler ifade eder. Refahın, risk ve tehlike yokluğuna ve dolayısıyla ahlaki gevşekliğe yol açacağını zaman zaman dile getirmesinin,[78] mülkiyet ve maddi mutluluk hırsının faaliyet ve kendini-gerçekleştirme tutkusunun önüne geçmesine karşı çıkmasının nedeni de bu korkudur.[79] Ayrıca ticaret toplumunun faydacı etiğinden de pek hoşlanmamaktadır.[80] Bu nedenle, şayet

76. *A.g.e.*, I, 114, 116.
77. *A.g.e.*, I, 130, 132.
78. *A.g.e.*, I, 136-7, 109-10, 116.
79. *A.g.e.*, I, 103-5, 131, 176.
80. Örneğin bkz. Humboldt'un Campe'nin faydacılığına yönelik eleştirisi, *Tagebuch, Schriften*, XIV, 86. Krş. Humboldt'tan Forster'e, 1 Haziran 1792, *Forster und die Brü-*

niyetimiz onun incelemesinin altında yatan motivasyonu bulmaksa, yazdıklarında modern ekonominin savunusunu aramak yerine, antik Yunan kültürünü yeniden canlandırma tutkusuna bakmak bizim açımızdan çok daha yararlı olacaktır.

Humboldt'un teorisine yöneltilen yaygın itirazlardan biri, insan doğasına dair naif bir varsayıma dayandığı yönündedir. Bu itiraza göre, Humboldt'un devletin gücünü geri püskürtebilmiş olmasının tek nedeni, insanların kendilerini doğal olarak ve kendiliğinden kusursuzlaştırmak isteyeceklerini varsaymış olmasıdır.[81] Humboldt, insanların yaradılışları gereği bencillikten ziyade erdeme, aylaklık ve eğlenceden ziyade faaliyete ve başarıya eğilimli olduklarını gerçekten de iddia etmiştir,[82] fakat bu iyimserliğin onun argümanının temelini oluşturmadığını görmek gerekir; zira bireyler aylaklığa ve zevke yatkın olsalardı bile, Humboldt yine de devletin bireylerin hayatına karışmasına karşı çıkıyor olurdu. Bunun nedeni, onun için önemli olan şeyin erdem ve kültürel başarı değil, bireysellik ve otonomi oluşudur; bir başka deyişle, insanların ne yaptığından ziyade onu nasıl yaptığına değer vermiştir. Biri topluma uyum sağlamış başarılı kimselerden, diğeri birey olabilmiş tembellerden oluşan iki ulus olsaydı, o ikincisini tercih ederdi. Ona göre, özgürlük ve bireysellik kendi içlerinde birer amaçtı ve insanlar onlarla ne yapmaya karar verirlerse versinler, taşıdıkları değerleri muhafaza ediyorlardı.

Humboldt'un teorisine yönelik daha ciddi bir başka itiraz da sosyalist gelenekten gelir. Sosyalistler, devleti ekonominin alanından çıkaran Humboldt'un kendi *Bildung* idealine ihanet ettiğini, çünkü bunu yaparak insanın kendini gerçekleştirmesi için gereken maddi koşulları görmezden geldiğini iddia ederler.[83] Herkesin *Bildung* için gereken asgari koşullara (yeterli gıda, giysi ve barınma) sahip

---

der Humboldt, s. 90. Humboldt bu mektupta ekonomiye kesinlikle *Bildung*'dan daha az önem atfetmektedir.

81. Örneğin bkz. Gooch, *Revolution*, s. 112. Bu itirazı ilk dile getiren kişi muhtemelen Dalberg'di. *Von den wahren Grenzen der Wirksamkeit des Staats*'ta, devletin insanlığın daha yüksek güçlerini/yetilerini kusursuzlaştırması gerektiğini, çünkü insanların bu güçleri/yetileri kendi kendilerine geliştiremeyecek denli tembel ve kötü olduklarını iddia ediyordu. Örneğin bkz. s. 46, 48.

82. Humboldt, *Schriften*, I, 131, 156, 159-60, 176.

83. Örneğin bkz. Aris, *History*, s. 150.

olmasının tek garantisi, devletin ekonominin alanına müdahale etmesidir. Humboldt'un devletindeyse, yalnızca zengin bir azınlığın kendi bireyselliğini gerçekleştirecek zaman ve enerjisi vardır.[84]

Bununla birlikte, Humboldt'un bu tür bir itirazdan bihaber olduğunu varsaymak ona haksızlık etmek olur. Antik Yunan'daki kölelik pratiğini tartıştığı bağlam içerisinde, *Bildung*'un ekonomik önkoşulları meselesi üzerine kafa yormuştur. Antik Yunanların her tür ticareti veya bedensel çalışmayı onursuzluk olarak gördüklerini ve köleliği onaylamalarının nedeninin kendilerini daha yüce şeylere adayacak boş vakit yaratmak olduğunu söyler. Bu da elbette, köleliğin kabul edilemez olduğu ve insanların çoğunun geçimlerini sağlamak için ticaretle uğraşmak veya fiziksel olarak emek sarf etmek zorunda oldukları modern toplumda *Bildung*'un mümkün olup olmadığı sorusunu beraberinde getirir. Humboldt'un bu soruya cevabı ilginçtir ve on dokuzuncu yüzyılın daha sonraki dönemlerinde ortaya çıkmış olan *Arts and Crafts* akımını çağrıştırmaktadır. Humboldt, köylülerden ve zanaatkârlardan sanatçılar çıkarabileceğimizi iddia eder. İşçilerin gerekli becerilerini kullandıkları ve yeterince çaba harcadıkları durumda, icra ettikleri meslek en az sanat kadar yaratıcı olabilir ve mesleki faaliyetlerini iyileştirerek yetilerini en az bir sanatçı kadar geliştirebilirler. Humboldt'a göre, antik Yunanların göremediği şey, *her tür* faaliyetin insanın keşfedilmemiş yetilerini geliştirebileceğiydi.[85] Dolayısıyla Humboldt kendi *Bildung* idealiyle modern iktisadi düzen arasında bir çelişki görmüyordu. Toplumdaki eşitsiz işbölümüne rağmen, herkesin bir seviyede *Bildung*'a ulaşabileceğine inanıyordu. Devlet teorisinin *Bildung*'u seçkinlere özgü bir ayrıcalık hâline getirdiğini kesinlikle kabul etmiyordu.

Yine de, Humboldt'un verdiği cevabın sosyalistleri tatmin edip etmeyeceği şüphelidir; zira bu cevaba, Humboldt'un on sekizinci yüzyılın sonunda hâlihazırda kullanılmakta olan modern üretim biçimlerini göz ardı ettiğini söyleyerek karşı çıkabilirlerdi. Yeni orta-

84. Nitekim Haym, Humboldt'un "Bilde dich selbst" ["kendi kendini eğit/inşa et"] olarak ifade edilebilecek ahlak yasasını "ein sehr aristokratisches oder, eigentlicher zu reden, ein sehr timokratisches Gesetz" ["son derece aristokratik ya da daha doğru bir ifadeyle, son derece timokratik bir yasa"] olarak tanımlar. (*Humboldt*, s. 39)
85. Humboldt'tan Brinkmann'a, Humboldt, *Schriften*, I, 118-9.

ya çıkan kapitalizmde makineleşmenin artması ve giderek büyüyen işbölümü, bireyin geçimini sağlamak için sıkıcı ve monoton işler yapmak zorunda olması anlamına gelir. Bu nedenle, iktisadi alanda kendiliğinden/özgürce bir şeyler yapmak ve kendini ifade etmek için çok az alan vardır. İşçi ve zanaatkârın yaptığı iş, Humboldt'un umduğu gibi daha sanatsal bir hâle dönüşmek yerine, çok daha mekanik bir hâl almıştır. Bu sorunun tek makul çözümü muhtemelen devletin ekonominin alanına müdahale etmesi ve makine kullanımını, çalışma saatlerini ve koşullarını düzenlemesidir.

Humboldt'un bu güçlüklerin farkında olması takdir edilesi bir durumdur. Brinkmann'a yazdığı 8 Şubat 1793 tarihli mektupta, temel teziyle ilgili birtakım şüpheleri olduğunu, çünkü kurguladığı minimal devletin kendi vatandaşlarına, onların *Bildung*'u için zorunlu araçları sağlayamayacağını itiraf ediyordu.[86] Bu şüpheleri nedeniyle Humboldt eserini yeniden gözden geçirmeye ve yayımlanmasını ertelemeye karar verdi. Bildiğimiz gibi, bu hiçbir zaman yerine getirmediği bir iş oldu. Bizler Humboldt'un yaptığı düzeltmelerin neler olabileceği konusunda ancak akıl yürütebiliriz. Fakat Humboldt'un kendi çalışmasını en az gelecek nesiller kadar yargılamış olması ironiktir. Bu nedenle sonraki nesillerin bu esere kimi zaman yazarının vicdanından daha sert eleştiriler yöneltmeleri bir nevi had bilmezliktir.

86. *Briefe an Brinkmann*, s. 54.

6
F.H. Jacobi'nin Politik Düşüncesi

6.1. BİR POLİTİKA FİLOZOFU OLARAK JACOBI

1790'ların Alman politika felsefesi tarihi üzerine yapılacak hiçbir analiz, Friedrich Heinrich Jacobi'den (1743-1819) bahsetmeden geçemez. Jacobi en çok felsefi romanları *Allwill* ve *Woldemar* ile Kant felsefesine yönelik etkili eleştirileriyle bilinmektedir. Politika felsefesi neredeyse bütünüyle göz ardı edilmiş olsa da, onu bu kadar kolay yok saymak mümkün değildir; zira Jacobi 1790'ların yeni liberalizm akımının en eski ve lafını esirgemez temsilcilerinden biriydi. Devletin vatandaşlarının refahını artırmak yerine haklarını koruması gerektiği öğretisini Schiller, Humboldt ve Forster'den önce savunan kişi Jacobi olmuştu. Joseph'in reformlarının yürürlüğe girmeye başladığı, Friedrich yönetimi ve mutlakıyetçiliğin zirvede olduğu 1780'lerin başında, devletin halkının din, refah ve ahlakını geliştirmeye yönelik her tür adımına karşı sert bir saldırı başlatmıştı. Yeni fizyokratik fikirlerin ilk savunucularından olan Jacobi, aynı zamanda Alman devletlerinde hâkim olan merkantilizmi ilk sorgulayan düşünürler arasında yer alıyordu.[1] Ona göre ticaret serbestisi, vatandaşın özgürlüğünün temeliydi.

1. Jacobi sık sık Almanya'daki ilk Adam Smith savunucularından biri olarak gösterilir. Örneğin bkz. Prantl'ın *Allgemeine deutsche Biographie*'de yayımlanan makalesi, XIII, 580 ve Eberhard Zirngiebel, *Friedrich Heinrich Jacobis Leben, Dichten, und Denken* (Viyana, 1867), s. 31-2. Fakat bu görüşü destekleyen çok az kanıt mevcuttur. Jacobi şüphesiz ki *laissez-faire* ilkelerini savunuyordu, fakat bunun nedeni daha ziyade fizyokratik öğretilere olan bağlılığıydı.

Bununla birlikte Jacobi, yalnızca liberalizmin ilk savunucularından biri olduğu için önemli değildi. O aynı zamanda Fransız Devrimi'nin en etkili eleştirmenlerinden biriydi. Çağdaşları arasında çok az düşünür onunki kadar doğru, keskin ve sorgulayıcı bir eleştiri ortaya koyabilmişti. Jacobi Maistre'nin cehalet taraftarlığına düşmeden, aydınlanmış despotizm ve devrimci ideolojinin ardında yatan akla olan inancı sorguluyordu. Ona göre, II. Joseph'in despotizmiyle Robespierre'inki arasında çok az fark vardı: İkisi de "aklın tiranlığı"nın birer örneğiydi.

Dahası Jacobi, sonrası için de etki yaratmış olan bir figürdü. Erken dönem romantikler tarafından sert şekilde eleştirilmiş olsa da,[2] daha sonraki yıllarda onların politik düşüncesinin en önemli kurucu figürlerinden birine dönüşecekti. Yazıları, romantiklerin sonraki tartışma konularının öncülü niteliğindeydi: Eylemin kaynağı olarak duygu üzerine yapılan vurgu, sivil yaşamda pozitif dinin rolü konusundaki ısrar, sivil toplumun egoizmine yönelik eleştiri ile sadakat, sofuluk ve onuru temel alan eski etik anlayışına olan inanç. Jacobi'nin, romantik ekolün oluşumunda oynadığı rol –farklı açılardan da olsa– en az Möser ve Herder'inki kadar önemliydi. Möser ve Herder'in bu ekole yaptıkları temel katkı, savundukları milliyetçilik, tarihselcilik ve organizmacılıktan kaynaklanırken, Jacobi'nin katkısı ortaya koyduğu akıl eleştirisiydi. Daha sonraki romantik ekolü karakterize edecek olan rasyonalizme karşı tepkinin temellerini, Möser ve Herder'den çok Jacobi atmıştı. Jacobi'nin 1780'lerde dogmatik rasyonalizme karşı başlattığı sansasyonel kampanya olmasaydı, 1790'larda Jakobenlerin radikal rasyonalizmine karşı usanmadan dile getirdiği eleştirileri olmasaydı, 1800'lerdeki iman ve duyguya dair romantik kültü tahayyül etmek oldukça zor olurdu.[3]

1790'larda yaşamış ve yeniden analiz edilmeye Jacobi kadar acil bir biçimde muhtaç çok az düşünür vardır. Jacobi hiç hak etmediği kadar sık, bir "iman filozofu", aklın egemenliğine son

2. Bkz. 9.2. Kısım.

3. *The Political Thought of the German Romantics, 1793-1815* (Oxford, 1955) isimli çalışmasında H.S. Reiss, Herder'i romantizm okulunun rasyonalizm karşıtlığının kurucusu olarak görür (s. 2-3). Böyle bir etiket, Herder'in yanlış yorumlandığını gösterir. Panteizm tartışmaları sırasında Herder'in Jacobi'ye karşı Mendelssohn'un tarafını tutmuş olması önemlidir.

vermeye kararlı bir *Aufklärung* düşmanı olarak kategorize edildi.[4] Hatta zaman zaman, kendisi ve Schelling ile başlayıp Hitler ile sona eren bir gelenek olan modern "irrasyonalizm"in kurucularından biri olarak görüldüğü dahi oldu.[5] Ancak Jacobi'yi böyle okumak en hafif tabirle bir karikatürleştirmedir. Kendisi her ne kadar dinî bir mistik ve *Aufklärung*'un aşırı rasyonalizminin acımasız bir eleştirmeni olsa da, bizatihi aklın egemenliğini ortadan kaldırmak gibi bir niyeti hiç olmadı. Onun akıl eleştirisi, aklın egemenliğine yönelik bir saldırıdan ziyade, yanlış kullanımına, gayrimeşru bir biçimde doğanın ve deneyimin sınırlarının ötesine taşınmasına karşı bir tepkiydi. Aklın doğanın alanında oynadığı değerli ve hatta kaçınılmaz rolü vurgulamaktan hiçbir zaman yorulmadı. Ona göre akıl, insanın en üstün yetisi,[6] devletin ve tüm vatandaşlık ödevlerimizin temeliydi. Jacobi'yi *basit* bir anti-*Aufklärer* olarak görmek yerine, ikili karakterini vurgulamak çok daha doğru olacaktır. O *hem* bir *Aufklärer hem de* dinî bir mistikti, aynı anda hem aklı hem de imanı müdafaa ediyordu. Jacobi *Aufklärung*'un temel ilkelerinin –vicdan hürriyeti, dinî hoşgörü, kanun önünde eşitlik– yılmaz bir savunucusuydu ve dogmatizmin, despotizmin ve batıl itikadın her türüne düşmandı. *Aufklärer*'lere yönelttiği çoğu eleştirinin temelinde, onların kendi ideallerine ihanet ettikleri iddiası yer alıyordu. Daha da önemlisi, Jacobi hiçbir zaman *Aufklärung*'a direnen dinî ortodoksluğa karşı herhangi bir sempati beslemedi: Lessing ile ortodoks papaz Goeze arasındaki meşhur kavgada, tereddütsüz bir biçimde Lessing'in tarafını tuttu.

Daha geniş bir tarihsel perspektiften bakıldığında, Jacobi'nin *Aufklärung*'un yaygınlık kazanmasında oynadığı rol neredeyse ona yönelik eleştirileri kadar önemlidir. Jacobi yalnızca Almanya'daki ilk liberalizm savunucularından değildi, aynı zamanda İskoç Aydınlanması'nın fikirlerini ilk yaygmlaştıranlardan ve dolayısıyla

4. Bu yorumun tipik bir örneği için bkz. Hettner, *Geschichte*, II, 244-50. Bu yorumu ilk kez dillendiren kişi Hegel'den başkası değildir. Bkz. *Enzyklopädie*'sinin "Vorbegriff" kısmı, *Werke*, VIII, 146-68, 61.-78 kısımlar.

5. Özellikle bkz. Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, IX, 101-8. Ayrıca bkz. I. Berlin, "The Counterenlightenment" ve "Hume and the Sources of German Anti-rationalism", s. 17, 181-5.

6. Bkz. 6.2. Kısım. Jacobi, daha sonraları aklı sezgisel bir kapasite olarak kavramlaştırmasından önce bile bu görüşe sahipti.

Hume, Reid ve Ferguson'un daha geniş çevrelerce tanınmasını sağlayanlardan biriydi. Dahası *Mercure de France*'ın çizgisini kendine model alan *Teutsche Merkur* projesini ilk tasavvur eden kişi Wielend değil, Jacobi'ydi.[7] Jacobi'nin arkadaşları arasında Dohm, Wieland, Lessing ve Forster gibi *Aufklärer*'ler yer alıyordu. Arkadaşlarından bazılarının tıpkı daha sonraki tarihçilerin yapacağı gibi, onu bir *Schwärmer* olarak yaftalamaya bu denli teşne olmaları elbette oldukça ilginçtir. Jacobi ise, karanlığın güçlerine karşı verilen ortak mücadelede arkadaşlarıyla ittifak hâlinde olduğuna inanmıştır.

6.2. JACOBI'NİN POLİTİK DÜŞÜNCESİNİN GELİŞİMİ, 1778-1788

Ruhani bir mistik olarak sahip olduğu üne rağmen Jacobi politika dünyasına hiç de yabancı değildi. Devlet hizmetinde yıllarca aktif olarak görev yapmıştı (1772-1779) ve sahip olduğu iktisat bilgisi açısından Almanya'da dönemin en etkili kişilerinden biri olarak görülüyordu. 1772 yılında Ren Nehri kenarında yer alan Jülich ve Berg dükalıklarının hazine üyesi olarak tayin edilmişti. Görevi bu dükalıkların varlıklarına değer biçmek ve komşu bölgelerle olan ticaretlerine dair beklentileri belirlemekti.[8] Bu görevde o denli başarılı oldu ki, 1779 yılında Bavyera gümrük ve ticaret departmanına bakan ve özel danışman olarak atandı. Burada serfliği ortadan kaldırmayı, gümrük ve vergileri rasyonalize etmeyi kendine amaç edinecekti. Fakat Jacobi bu görevi ancak birkaç ay sürdürebildi. Bavyera gümrüklerinin Jülich ve Berg'i de kapsayacak şekilde genişletilmesi planına karşı çıkması nedeniyle, üstleriyle derin bir fikir ayrılığına düştü. Ayrıca Bavyera sarayında da, politikalarını uygulamasına engel olmak için elinden geleni yapan nüfuzlu düşmanları vardı. Arkasında hiçbir destek olmadığını ve planlarını hayata geçiremeyeceğini fark eden Jacobi, 1779 baharında görevinden istifa etti.

7. Jacobi'den C.M. Wieland'a, 10 Ağustos 1772, *Friedrich Heinrich Jacobis Briefwechsel: Gesamtausgabe*, der. M. Brüggen ve diğ. (Stuttgart-Bad Cannstadt, 1981N), I/1, 159. Jacobi'nin mektuplaşmalarından yapılacak alıntılarda, mümkün olduğunca bu muhteşem fakat hâlâ eksik olan derlemeden yararlanılacaktır.

8. Jacobi görevinin detaylarını 29 Kasım 1772'de Sophie von La Roche'a gönderdiği mektupta anlatıyordu; bkz. *Gesamtausgabe*, I/1, 178.

Jacobi'nin politikaya olan ilgisinin ilk işaretleri, Jülich ve Berg'deki görevine başlamasından hemen önce karşımıza çıkar. 1771 yılının yaz ve sonbaharında, Münster ve Köln piskoposluklarında vaiz olarak görev yapan nüfuzlu arkadaşı Franz Friedrich Fürstenberg'e iki tane mektup yazmıştır.[9] Bu mektuplar yalnızca erken dönem politik görüşlerini ortaya koymakla kalmaz, aynı zamanda daha sonraki görüşlerine dair ilk ipuçlarını da içinde barındırır. Mektuplardaki temel politik mesele, Jacobi'nin antik ve modern devlet arasında yaptığı mukayesedir. Erken dönem Yunan ve Roma cumhuriyetleri, modern dünyada geri dönülmez bir biçimde kaybolmuş gibi görünen bir topluluk/cemaat idealini, bir tür kültürel başarıyı temsil etmektedir. Antik devlet, vatandaşlarının eğitilmesi, karakterlerinin geliştirilmesi gibi oldukça asil hedeflere sahipken, modern devlet servet ve itibar peşinde koşmak gibi son derece basit hedeflerle karakterize olur. Kişisel kazanım için durmadan mücadele veren modern birey, tüm toplumsallık hissini yitirmiş, en yüce yetileri/güçleri bir nevi uyku durumuna geçmiştir. Jacobi'nin antik devletlerle ilgili en büyük hayranlığı vatanperverlikleri, vatandaşlarının ortak iyiye olan adanmışlıklarıydı. Yunanlar ve Romalılar, modern kozmopolit toplumun en önemli niteliği olan kişisel çıkar ile ortak iyi arasındaki çatışmadan bihaberlerdi; çünkü onlar en büyük itibarı ve mutluluğu, kendilerini vatanlarına adamakta bulmuşlardı. Ülkelerini genel olarak insanlıktan daha fazla seviyor olsalar da, yaptıkları bu tercih, sevgiye hiç yer olmayan modern alternatifinden evlaydı. Jacobi, "Modern insan bu vatanperverliğin yerine ne koymalıdır?" diye soruyordu. Modern çağın yozlaşmış koşulları altında bir Timoleon veya bir Aristides yaratmaktan yana herhangi bir umudu yoktu. Modern yaşamın egoizmi ve materyalizmine yakılan bu ağıt, sonraları Jacobi'nin ahlak ve politika üzerine yazılarının ana motiflerinden biri olacaktı. Fürstenberg'e yazdığı mektupların ilginç olmasının nedeni, bu ağıtın salt Hıristiyan değil, aynı zamanda pagan birtakım kaynakları olduğunu gösteriyor olmasıdır. Jacobi'nin politika felsefesi, başka türde bir "Hellas mersiyesi"dir.

9. Jacobi'den Franz Friedrich Fürstenberg'e, 17 Temmuz 1771 ve 16 Ekim 1771, *Gesamtausgabe*, I/1, 119-21, 143-4.

Jacobi'nin erken dönem mektupları daha sonra severek kullanacağı bir başka temayı daha önceliyordu: Politikada saf teorinin ve genel ilkelerin geçersizliği. Ona göre, nasıl ki insanlara genel ahlak kurallarını aşılayarak onları ahlaklı yapamıyorsak, doğru yasaları koyarak da iyi vatandaşlar yaratamazdık. Ahlakçıların ve politikacıların tasavvur ettiği kusursuz insan ideali herhangi bir şekilde gerçekleşecek olsaydı, insanlar dünya üzerindeki en acınası varlıklara dönüşürdü. Jacobi, insanların iyi olmaya zorlanamayacağma inanıyordu, çünkü erdem ve iman insanın kalbinden gelmeli, doğal ve bireysel hislerinden kaynaklanmalıydı. Nitekim henüz 1771 yılında Jacobi, yasa zoruyla yaratılacak bir ütopyanın yalnızca bir tiranlıkla sonuçlanacağını düşünüyordu. Bu hususu, Fransız Devrimi ile ilgili eleştirilerinde tekrar tekrar vurgulayacaktı.

Jacobi'nin devlet hizmetinde geçirdiği yılların semeresi, 1779 yılında Münih'te yaşadığı sırada kaleme aldığı ve politika teorisi üzerine ilk iki makalesi olan "Eine politische Rhapsodie" ["Politik Bir Rapsodi"] ve "Noch eine politische Rhapsodie" ["Bir Başka Politik Rapsodi"] olacaktı.[10] Her iki makale de, bir serbest ticaret savunusu ve Bavyera hükümetinin merkantilist politikalarının sert bir eleştirisiydi. Jacobi, devletin servetinin alışveriş ve ticarete dayandığını, bu nedenle vergi ve gümrüklerin ulusun refah seviyesini korumak yerine düşürdüğünü iddia ediyordu. Jacobi'nin serbest ticaret savunusu, son derece basit ve anlaşılır kavramlarla açıkladığı fizyokratik iktisat görüşüne dayanıyordu. Servet, ihtiyaç ve lüks ürünlerinin büyük ölçüde toprağın işlenmesi yoluyla üretilmesi neticesinde oluşur; dolayısıyla toplumdaki servetin temel kaynağı tarımdır. Diğer bütün iktisadi faaliyetler tarımdan türemiştir. Zanaatkârlar yalnızca toprağın ürettiklerini yeniden biçimlendirirler; tüccarlar yalnızca malları üretildiği yerden tüketildiği yere taşırlar. Bu nedenle diğer tüm sınıflar, toplumun en üretici sınıfı olan toprak sahiplerinin üzerinden geçinir. Bütün servet nihai olarak onlardan kaynaklandığı için, devletin gerçek çıkarını toprak sahipleri temsil eder.[11] Böyle bir mantık yürütme, elbette yalnızca fizyokratik ortodoksinin bir yansımasıdır. Ancak yine de ilginçtir, çünkü Jacobi'yi karşımıza aristokrasinin sözcüsü sıfatıyla çıkarır -ki

10. Jacobi, *Werke*, VI, 345-62, 363-418.
11. *A.g.e.*, VI, 353.

bu tavrı, Fransız Devrimi'ne yönelik daha sonraki eleştirilerinde de hâkim olacaktır. Jacobi, toprak sahibi sınıfların eski birtakım imtiyazlarından ne denli rahatsız olsa da, sahip oldukları mülkiyet hakkının ihlal edilemez olduğuna inanıyordu.

Jacobi'nin makalelerinin en dikkat çekici özelliği, ekonomiye atfettikleri önemdir. Mülkiyetin korunması ve ticaretin teşvik edilmesi, toplumun temel ihtiyaçları ve hatta "bütün hak ve ödevlerimizin temeli" olarak görülür. Jacobi'ye göre toplumun öncelikli ihtiyacı, mülkiyeti, özellikle de toprak sahiplerinin mülkiyetini koruyacak yasalardır. Toprak sahipleri bütün servetin kaynağı olduğundan ve devletin ulusun refahını teminat altına almak gibi bir sorumluluğu olduğundan, devletin öncelikli yükümlülüğü toprak sahiplerinin mülkiyetini korumaktır. Devletin ikinci ihtiyacıysa ticaret, yani emtianın alınıp satılmasıdır. Sivil toplumun bir üyesi olmak, ticaretin içinde yer almak anlamına gelir. Ticaretin dışında kalmaya, yalnızca en temel ihtiyaçlarını karşılayarak idare etmeye çalışan insan, hayvandan farksızdır. Ekonominin önemine dair bu tür bir vurgu Jacobi'yi, 1780'lerin Alman politika teorisi içerisinde ön saflara yerleştirir. İşin ironik tarafıysa, Jacobi'nin bir yandan da toplumun giderek ticarileşmesini ahlaka ve dine karşı en ciddi tehdit olarak yerden yere vuracak olmasıdır.

Jacobi devletteki görevinden ayrıldıktan kısa bir süre sonra, felsefi romanları *Woldemar* ve *Allwill*'in ilk tam versiyonlarını bitirdi.[12] İkisi de politika felsefesine dair meselelerle doğrudan ilgilenmiyor olsa da, Jacobi'nin ahlak felsefesinin ve mevcut top-

12. İki çalışmanın da muhtelif erken versiyonları mevcuttur. *Allwill*'in bir kısmı ilk kez 1775 yılında *Iris* dergisinde, devamıysa 1776 yılında *Teutsche Merkur*'de yayımlandı. Bir bütün olarak ilk kez 1781 yılında, en son versiyonuysa 1792 yılında basıldı. *Woldemar*'ın bir kısmı ilk kez 1777'de "Freundschaft und Liebe" başlığıyla *Teutsche Merkur*'de yayımlandı, gözden geçirilmiş başka bir versiyonu ise 1779'da *Woldemar: Eine Seltenheit aus der Naturgeschichte* (1. Kısım), başlığıyla basıldı. Jacobi aynı yıl *Deutsches Museum*'da "Ein Stück Philosophie des Lebens und der Menschheit: Aus dem zweiten Bande von Woldemar" başlığını taşıyan bir metin yayımladı. Bu ikinci metin yeniden gözden geçirilmiş hâlde *Der Kunstgarten* başlığıyla, Jacobi'nin *Vermischte Schriften*'inin (Cilt 1) içinde 1781 yılında yeniden yayımlandı. 1779 yılının *Woldemar*'ı ile 1781 yılının *Kunstgarten*'i birleştirilerek *Woldemar* adıyla 1794 yılında yayımlandı; yeniden gözden geçirilmiş bir versiyonu 1796'da basıldı. Jacobi'nin romanlarının yayımlanma süreciyle ilgili bu detaylar için McGill Üniversitesi'den Profesör George di Giovanni'ye müteşekkirim.

lumsal sorunlar karşısındaki tavrının özünü ortaya koymaktadır. Bu çalışmalar bir nebze haklı olarak, Jacobi'nin felsefesinin kalbi olarak görülmüştür.[13] Romanların temel felsefi konusu, erdemin doğası ve özellikle de erdemli olanın toplumsal yasalara itaat mi, yoksa bireyin kendi vicdanının sesini dinlemesi mi olduğudur. Birey ile toplum arasındaki o klasik gerilimi irdeler: Bireysel otonomi talebi, toplumsal sorumluluk ihtiyacıyla nasıl uzlaştırılabilir? Jacobi bu sorunu, 1770'lerin Almanya'sında *Sturm und Drang* [*Fırtına ve Coşku*] akımıyla birlikte popülerleşen "güzel ruh" (*die schöne Seele*) öğretisi üzerinden ele alır. Güzel ruh, kendi vicdanının emrettiği şekilde davranan, kendini gerçekleştirmek, yalnızca kişiselliğini/şahsiyetini geliştirmek için yaşayan kişidir. Dolayısıyla bu kişi, bireysel otonominin en uç örneğini temsil eder. Güzel ruh, toplumun teamüllerine uymak yerine kendi ahlak ilkelerini yaratır. Diğerlerinin ne düşündüğünü önemsemek yerine, sonuçlarından bağımsız olarak vicdanının kendisine söylediği şeyleri yapar. *Sturm und Drang*'a ait bu öğreti çoğu zaman Alman burjuvazisinin giderek artan öz-bilincinin, feodal geleneklerden, aristokratik teamüllerden ve on sekizinci yüzyıl Alman toplumunun despotik yasalarından özgürleşme ihtiyacının bir ifadesi olarak görülmüştür. Dolayısıyla Jacobi'nin bu olguya karşı yaklaşımı, toplumsal ve politik açıdan son derece önemlidir.

Jacobi'nin güzel ruh karşısındaki tavrı ikircikliidir. Güzel ruh onu hem çeker hem iter, hem büyüler hem de tedirgin eder. Jacobi onun muhtelif erdemlerini ve kusurlarını, güçlü ve zayıf yönlerini yalnızca bir romanda tanımlayabileceğini düşünmüştür; zira yalnızca bir kurgu, ruhun günlük hayattaki tüm ahlaki nüanslarını gözler önüne serebilir. *Allwill*'de Jacobi, güzel ruhu olumsuz bir hikâye içerisinde ele alır.[14] Karakterlerin birbirlerine kendi ruh hallerini anlatıp üzerine yorumlar yaptıkları mektuplardan oluşan bu romanda herhangi bir olay örgüsü yoktur. Ana karakter, *Sturm und Drang*'ın ideallerini temsil eden Eduard Allwill'dir. Allwill günün ahlaki teamüllerine aldırmadan hayattan sonuna kadar zevk alma-

13. Zimgiebel, *Jacobis Leben*, s. 25, 27-8.

14. Forster'e yazdığı 5 Kasım 1781 tarihli mektupta Jacobi, romanının olumsuz tarafını, "Deha kültüne karşı daha sert ne söylenebilir bilmiyorum" sözleriyle vurgular (*Gesamtausgabe*, I/2, 370).

ya, her tür deneyimi yaşamaya, her tür tutkusunu tatmin etmeye ve her yetisini geliştirmeye heveslidir. Bir hedonisten ziyade, bu ona acı verse bile karakterini geliştirmek isteyen bir bireycidir o. Hissedeceği şey sevinç de olsa, hüzün de olsa, bütün deneyimleri sonuna kadar yaşamak arzusundadır. Allwill, diğerlerinin acı ve kaygılarına duyarsız, ahlakdışı biri de değildir, fakat soyut ilkeleri takip etmeyi reddeder ve yalnızca kalbinin sesini dinler. Jacobi'nin Allwill karakterine sempati beslediği ve Allwill'in felsefesini cazip bulduğu aşikârdır.[15] Daha sonraki yazılarının birçoğunda, duyguların ve hislerin değerini vurgulayan bir ahlak felsefesi ortaya koymuştur. Bununla birlikte, Jacobi'nin Allwill'in felsefesini sorunlu ve hatta ahlaki olarak yanlış bulduğu da ortadadır. Allwill'in ahlaki değerlerine yönelik sert azarlamalarıyla kitapta son sözü söyleyen kişi Luzie karakteridir. Allwill'e, felsefesiyle ilgili sıkıntının, insanın karakterinden bütün ilkeleri kazımak istemesi olduğunu söyler. İnsanları anlık dürtülerine göre değil, ideallerine göre değerlendiririz. Anlık hislerle iyi şeyler yapmak çok kolaydır; esas zor olan şey kötülükten uzak durmaya çalışmaktır, çünkü bu nefsine hâkim olmayı gerektirir. Luzie'nin Allwill'e yönelik eleştirisi, esasında toplumsal sorumluluğun gerekliliği üzerine bir nasihattir. Bencil oluşu, sırf daha büyük deneyimler uğruna aşk ilişkileri yaşaması yüzünden Allwill'e sitem eder. Bu bencil aşk ilişkileriyle insanları kullanmakla kalmıyor, aynı zamanda gerçek aşk için gereken sebat ve sadakati de görmezden geliyordur. Luzie'ye göre gerçek bir güzel ruh, karakterini geliştirmeye değil, iyi şeyler yapmaya çalışır. Komşu kasabada yaşayan namuslu ve dürüst bir ihtiyarı, tutumluluğu, çalışkanlığı ve yeteneğiyle müreffeh bir topluluk/cemaat yarattığı için yere göğe sığdıramaz. Bahsettiği bu karakter, ne denli sıradan da olsa, yalnızca kendi hislerine kulak asan bin tane gözü yaşlı Werther'in bir araya gelse yapamayacağı kadar çok iyilik yapmıştır. Özetle Luzie'ye göre, topluma katkıda bulunmak, onunla bağdaşmayan kendini gerçekleştirmenin peşinden koşmaktan daha iyidir.

Şayet *Allwill* Jacobi'nin güzel ruha yönelik eleştirisiyse, *Woldemar* onu ıslah etme çabasıdır. *Woldemar*'ın olay örgüsü de yine son derece zayıftır, salt Jacobi'nin ahlaki görüşlerini aktarmak için

15. Jacobi'nin Allwill'e olan sempatisi Reimarus'a yazdığı 23 Ekim 1781 tarihli mektupta son derece barizdir (*Gesamtausgabe*, I/2, 359).

kullandığı bir araç vazifesi görür. Woldemar Alwina ile evlenmesinin ardından arkadaşı Henriette'ye daha fazla âşık olduğunu fark eder. Fakat çok geçmeden aralarındaki dostluk bir kriz dönemine girer, zira Woldemar üçüncü bir kişiden, Henriette'nin ölmekte olan babasına kendisi ile asla evlenmeyeceğine dair söz verdiğini öğrenmiştir. Henriette ve Woldemar, birbirlerinin güvenini yeniden kazanma mücadelesi verirlerken, kendi ruhlarını anlamaya çalıştıkları bir dizi felsefi sorgulama aşamasından geçerler. Süreç içerisinde Woldemar'ın karakteri ve felsefesi dikkatlice incelenip sınanır. Tıpkı Allwill gibi Woldemar da bir güzel ruhtur. Onun ahlak felsefesine göre, insanlar diğerlerinin görüşlerine aldırmadan yalnızca kendilerine karşı dürüst olmalı ve kendi mutluluk yollarını aramalıdırlar. Gerçek ahlaki failler kendi ilkelerini yaratırlar ve kendi irade ve beğenilerinin üzerinde herhangi bir otoriteye aldırış etmezler. Woldemar'ın felsefi rakibi, toplumsal sorumluluk etiğini savunan erkek kardeşi Biderthal'dır. Biderthal, neyin iyi neyin kötü olduğunun irademiz tarafından değil, toplumdaki genel mutabakat tarafından belirlenmesi gerektiğini düşünmektedir. Woldemar ile ilgili son hüküm, ikinci kitabın sonlarına doğru, bütün karakterlerin Henriette ile Woldemar arasındaki gerilimi tartışmak üzere bir araya toplandıkları zaman verilir. Herkes, Woldemar'ın ahlak ilkelerinin, sebat ve istikrardan yoksun olan kendi tutku ve hislerine fazla bel bağladığı konusunda hemfikirdir. Kendi his ve duygularını toplumun üzerinde konumlandıran Woldemar'm kibirli olduğuna hükmederler. Ne var ki Woldemar'ın karakteri ve felsefesinin imdadına son anda Henriette ve Dorenburg yetişir. Henriette, erdemin salt doğru hislere sahip olmak ve ona uygun davranmakta olmadığını, fakat salt kendi içlerinde son derece baskıcı olabilecek kurallara bağlı kalmakla da erdemli olunamayacağını söyler. Dorenburg, savunduğu ahlak felsefesinin ahlaki otonomiye, yani hepimizin sahip olduğu, kendi adımıza düşünme ve kendi vicdanımızın dikte ettiği şekilde edimde bulunma hakkına hak ettiği değeri verdiğini söyleyerek Woldemar'ı müdafaa eder. Dorenburg'a göre, Biderthal'inki gibi bir ahlak felsefesi bizi otonomimizden vazgeçmeye zorlayacak ve bu da kendi insanlığımızı inkâr etmek anlamına gelecektir. "Kendi kendini belirleme ve özgürlük, doğanın ruhu ve aynı zamanda bütün yasa, kurum, ahlak ilkeleri ve geleneklerin

birincil kaynağıdır."[16] Dorenburg buna benzer ifadelerle son sözü söylemiş olur. Onun dile getirdiği bu görüşleri dinleyen Henriette sevinçten çılgına döner ve konuşmayı şu coşkulu cümleyle noktalar: "Evet, özgürlük erdemin köküdür ve erdemin meyvesidir. İyiye dair saf sevgidir ve bu sevgiye ilişkin her şeye kadirdir."[17]

Jacobi ne *Woldemar*'da ne de *Allwill*'de, birey ile toplum arasındaki gerilimin nasıl çözüleceğine dair kolay bir çözüm sunar. Dorenburg'un ağzından, bu gerilimin yaratıcı olmanın yanı sıra, kalıcı ve çözümsüz olduğunu söyler.[18] Bireyin arzularına ve hislerine tam anlamıyla güvenemeyiz, fakat diğer yandan otonomi talebimizden de vazgeçemeyiz. Dahası eylemlerimizin tutarlı ve güvenilir olması adına ahlak kurallarına göre yaşamamız gerekir; fakat içimizdeki enerjiyi bastırmadan ve özgürlüğümüzü bir kenara atmadan bu kurallara körü körüne bağlı kalmamız mümkün değildir. Bu çözümsüz gerilim, Jacobi'nin *Sturm und Drang* karşısındaki nihai ikircikli tutumunu yansıtmaktadır. Ahlaki özgürlüğün değeri konusundaki ısrarı, bu hareketin ilerici yönüne olan sempatisi konusunda şüpheye yer bırakmaz. Fakat daha çok toplumsal sorumluluk talep etmesi, özgürlüğün bireysel değil toplumsal amaçlar doğrultusunda yönlendirmesi gerektiği yönündeki inancını gözler önüne serer. Tıpkı Hegel gibi[19] Jacobi de, güzel ruhun ilhamını nefsine düşkünlükten alan hallerini onaylamamaktadır.

Jacobi *Allwill* ve *Woldemar*'ı tamamlamasının ardından yeniden politik meselelere eğildi ve 1780'lerde kayda değer birkaç makale kaleme aldı. Bunlardan en ilginç olanı, 1781 yılında *Deutsches Museum*'da yayımlanan "Über Recht und Gewalt" ["Hukuk ve Şiddet Üzerine"] isimli makalesiydi.[20] Bu makale özünde Wieland'ın ilahi hak öğretisini yeniden canlandırma çabasına karşı bir polemik

16. Jacobi, *Werke*, V, 426.
17. *A.g.e.*, V, 447.
18. *A.g.e.*, V, 429-30.
19. Hegel *Phänomenologie des Geistes*'te güzel ruhu, abartılı duyguculuğu ve bireyciliği yüzünden sert bir biçimde eleştirir (*Werke*, VIII, 464-94, 580) [*Tinin Görüngübilimi*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., 2011]. İşin en ironik yanı, Hegel'in hedefinde Jacobi olduğu hâlde, yaptığı eleştirilerin Jacobi'nin görüşleriyle büyük oranda örtüşüyor olmasıdır.
20. F.H. Jacobi, "Über Recht und Gewalt, oder philosophische Erwägung eines Aufsatzes von dem Herrn Hofrath Wieland über das göttliche Recht der Obrigkeit", *Deutsches Museum* 1 (1781), 522-54. Krş. Jacobi, *Werke*, VI, 419-64.

niteliğindeydi. "Über das göttliche Recht der Obrigkeit" ["Otoritenin İlahi Hakkı Üzerine"] makalesinde Wieland, güçlülerin zayıflara liderlik etmesi zorunlu olduğundan, en güçlü olanın diğerlerini yönetmesinin onun doğal hakkı olduğunu iddia ediyordu.[21] Jacobi, Wieland'ın bu argümanına yasal ve fiili zorunluluk kavramlarını birbirine karıştırdığı gerekçesiyle karşı çıkıyordu. Doğada zorunlu olarak gerçekleşen şeyler ile ahlakın yasalarına göre gerçekleşmesi gereken şeyler aynı değildir; zira bir taşın düşmesi veya bir ağacın büyümesi gibi doğal olayların o şekilde gerçekleşmeye hakkı olduğunu söyleyemeyiz. Hak kavramını yalnızca rasyonel failin gönüllü eylemlerine uygulayabiliriz. Jacobi kendini bu kavram karmaşasını ifşa etmek zorunda hissediyordu, çünkü Wieland'ın bu argümanının en arsız tiranlıkları bile meşrulaştırmak için kullanılabileceğinden endişeleniyordu. Esasında Jacobi'yi inciten ve bu polemiği yazmaya sevk eden şey, Wieland'ın politik pozisyonu olmuştu. Jacobi, Wieland'ın mutlakıyetçiliği meşrulaştırmak yönündeki bu bariz girişimini hazmedemiyordu; bu tavır, kendisinin liberal görüşleriyle taban tabana zıttı. Jacobi'nin çok daha liberal olan duruşu, bu makalede sık sık kendini belli ediyordu. Wieland, toplumun daha güçlü olan bireyin daha zayıf olan çoğunluk üzerinde hâkimiyet kurması neticesinde ortaya çıktığını iddia ederken, Jacobi buna toplumun bizatihi insanların kolektif eylemiyle ortaya çıktığını söyleyerek karşı çıkıyordu. Toplum, Wieland'ın düşündüğü gibi yönetici ile tebaa arasındaki ilişki üzerinde değil, eşitler arasındaki sözleşme temelinde kurulmuştu. İlk yöneticiler iktidarı fetih yoluyla değil, seçim yoluyla elde etmişlerdi. Jacobi ayrıca Wieland'ın, insanların her zaman bir yöneticiye ihtiyaç duydukları ve kendi kendilerini yönetemeyecekleri iddiasına da şiddetle karşı çıkıyordu. Bütün sözümona barbarlar (*Wilden*), eşitlik ve bağımsızlık içerisinde yaşıyorlardı ve bir yönetici mefhumuna sahip değillerdi. İnsanların zaman zaman tutkuları tarafından yönetildiği doğruydu, fakat aynı zamanda bunları kontrol altına alacak ve kendi çıkarlarının ne olduğunu bilecek kadar da rasyonellerdi. Cumhuriyetçi eğilimleri Wieland'a nazaran daha fazla olsa da, Jacobi'nin de demokrasiyi savunmak gibi bir niyeti olmadığını görmek önemlidir.[22] Tıpkı Wie-

21. "Über das göttliche Recht der Obrigkeit" üzerine bkz. 13.3. Kısım.

22. Jacobi demokrasiyi savunduğu yönündeki suçlamalara, "Etwas, das Lessing

land gibi Jacobi de bir Britanya hayranıydı. Wieland ile anlaşmazlığa düştüğü tek husus, Wieland'm insanları kendi devletlerini denetleme hakkından mahrum bırakarak mutlakıyetçilik doğrultusunda aşırıya kaçmış olmasıydı. Jacobi'ye göre bu tür bir denetim yokluğu, yalnızca derinden nefret ettiği despotizme davetiye çıkarırdı.

Jacobi'nin erken dönem politik inançlarını ifade ettiği en önemli metin, ilk kez 1782'de *Deutsches Museum*'da yayımlanan "Etwas, das Lessing gesagt hat" ["Lessing'in Söylemiş Olduğu Bir Şey"] isimli makalesidir.[23] Jacobi burada devletin amaçlarına dair genel liberal amentüsünü ortaya koyar. Argümanının başlangıç noktası, devlet iktidarının sınırlarıyla ilgili görüşleridir. Toplum içerisinde gücün kullanımıyla ilgili bariz bir paradoks mevcuttur.[24] Bir yandan, toplumun var olması için bir ölçüde güç kullanımı zorunludur, çünkü insani tutkular yıkıcıdır ve dizginlenmeleri gerekir; diğer yandansa, tek başına güç, toplumun mutluluk, erdem, dindarlık gibi temel değerlerinden hiçbirini yaratamaz, çünkü bu değerler kendiliğinden ve bireylerin özgür tercihleri neticesinde ortaya çıkmak zorundadır. Bu nedenle, anarşi ve tiranlık gibi iki aşırı uç arasında, gücün hiç kullanılmamasıyla sürekli kullanılması arasında bir ortayol bulmamız gerekir. Peki, bu ortayol ne olabilir? Jacobi'ye göre bu paradoksun tek çözümü, gücün toplum içinde yalnızca negatif bir amacı olduğunu teslim etmektir. Gücü iyiyi teşvik etmek için değil, kötüyü engellemek için kullanmamız gerekir. Bir başka deyişle güç, bireyleri ahlaklı, dindar veya mutlu yapmak için değil, birbirlerini zorlamalarını önlemek için kullanılmalıdır. Güç kullanılmasının tek gerekçesi gücü engellemek olduğundan, diğerlerinin benzer özgürlüklerine karışmamak kaydıyla herkesin azami özgürlüğe sahip olması gerekir. Jacobi buradan yola çıkarak, devletin tek amacının bireylerin hakkını korumak olduğu sonucuna ulaşır.[25] Devlet herkese, "kendi şahsına ait ihlal edilemez mülkiyet"in, yani bütün güçlerini/yetilerini özgürce kullanabileceğinin ve emeğinin semeresinin keyfini sürebileceğinin garantisini vermek zorundadır.

---

gesagt hat" makalesinin "Anhang" [Ekler] kısmında yanıt verir (*Werke*, II, 404-7. Krş. Jacobi'den Dohm'a, 3 Aralık 1782, *Gesamtausgabe*, I/3, 100).

23. Jacobi, *Werke*, II, 325-88.

24. *A.g.e.*, II, 351, 373.

25. *A.g.e.*, II, 347, 364.

Toplumda azami özgürlük olması gerektiğini savunan Jacobi'nin niyeti, elbette ahlaki ve dinî özgürlüğü korumaktır. Fakat diğer yandan, bireylerin kendi çıkarlarının peşinden koşma, özellikle servet biriktirme haklarını da teminat altına almak istemektedir.[26] Onun bu liberal devlet kavrayışı büyük oranda *laissez-faire*'i temel alan fizyokratik ilkelerinden kaynaklanmaktadır.

Jacobi'nin "Etwas" makalesi bir *pièce d'occasion*, yani günün yakıcı bir meselesi olan, Avusturya Kralı II. Joseph'in reformlarına karşı verilmiş bir cevaptı. Joseph 1781 yılından itibaren Avusturya Katolik kilisesini *Aufklärung*'un idealleri doğrultusunda yenilemeye çalışıyordu. Kilisenin arkaik batıl inanç ve ritüellerden arındırılması ve topluma daha yararlı olacak bir rol üstlenmesi gerektiğine inanıyordu. Kilisenin esas amacı inananların ebedi kurtuluşunu sağlamak değil, mutlu, itaatkâr ve üretken vatandaşlar yaratmak olmalıydı. Buna uygun olarak, eğitim ve hayır işleriyle meşgul olmayan manastırlar kapatıldı, yeni kadrolar rasyonalist teoloji ilmihalinden geçmiş adaylarla doldurulduldu ve kiliselerin ritüel ve dinî bayramlarının sayısını azaltarak bunları sadeleştirildi. Joseph'in reformları, *Aufklärer*'ler arasında yaygın bir destek buldu, zira bu reformları karanlığın güçlerine karşı verdikleri mücadelede bir zafer olarak görüyorlardı. Fakat az da olsa aynı görüşte olmayanlar da vardı. Bunlardan biri de, son kitabı *Die Reisen der Päpste*'de [*Papaların Seyahatleri*] Joseph'in reformlarının diktatörce tarzım sert bir biçimde eleştiren, İsviçreli tarihçi Johannes von Müller'di. Müller 1782 yılının Mayıs ayında bu kitabı, eleştirilerinin bir kısmına can-ı gönülden katılan Jacobi'ye gönderdi. Jacobi Katolikliğe karşı herhangi bir sempati beslememesine rağmen, Joseph'in reformlarının vicdan hürriyetini kabul edilmez bir biçimde ihlal ettiğine inanıyordu. Daha da kötüsü bu reformlar, kiliseyi adeta bir devlet kurumuna dönüştürerek dini tamamen ortadan kaldırmaya kararlı gibi görünüyordu. Jacobi artık prenslerin tiranlığının papalarınkinden daha kötü olduğuna inanıyordu; çünkü papalar en azından dinin bir biçimini koruyorlardı, oysaki prensler onu tamamen ortadan kaldırmaya dünden razıydılar.[27] Giderek büyüyen dünyevi despotizm karşısında endişelenmeye başlayan Jacobi, devletin

26. *A.g.e.*
27. Bkz. Jacobi'den Forster'e, 26 Ocak 1783, *Gesamtausgabe*, I/3, 118.

gücünün sınırlarının ne olduğunu tek seferde ortaya koyabilmek adına bir makale yazmaya karar verdi. Böylece ortaya her şeyden önce aydınlanmış despotizme karşı bir eleştiri olan "Etwas" çıktı.

Jacobi'nin makalesi, *Aufklärung*'a karşı yürüteceği kampanyanın başlangıcı olacak, *Aufklärung*'un kibirli rasyonalizmine karşı başlattığı saldırı 1785 yılında yayımlanan *Briefe über die Lehre von Spinoza* [*Spinoza'nın Öğretisi Üzerine Mektuplar*] isimli metinle doruk noktasına ulaşacaktı.[28] Bu kampanyanın ardındaki temel güdü esasında tamamen politikti; Jacobi'nin Joseph'in reformlarına tepkisinden kaynaklanıyordu. Jacobi'yi "aklın tiranlığı"na, yani özgürlüğün akıl adına keyfî bir biçimde sınırlandırılmasına karşı öncelikli olarak harekete geçiren şey, Joseph'in aydınlanmış despotizmiydi. Jacobi, Joseph'in reformlarının aklın emirleri olduğunu iddia eden *Aufklärer*'lerin, en kaba despotizme kapı araladıklarını düşünüyordu; çünkü bunu yaparak imparatorun sivil ve dinî özgürlükleri baskı altına almasını meşrulaştırmış oluyorlardı. Jacobi'nin Berlinli *Aufklärer*'lere yönelik 1786 yılında yaptığı daha sonraki eleştirileri, esasında 1782'de Joseph'in reformları bağlamında dile getirdiklerinin bir uzantısıydı. Jacobi Berlinlilere –Mendelssohn, Gedike, Engel, Nicolai ve Biester– şüpheyle yaklaşıyordu; çünkü onların başka bir aydınlanmış büyük despot olan II. Friedrich'le işbirliği içerisinde olduklarına inanıyordu ki, bu konuda yanılmıyordu. Berlinliler, "der alte Fritz"e ve onun paternal yönetim yöntemlerine duydukları hayranlığı gizlemiyorlardı. Ne var ki Jacobi'yi en çok endişelendiren şey, Berlinlilerin kendi muhaliflerini cezalandırmak ve ateşe atmak konusunda sergiledikleri kendinden hoşnut halleriydi. Jacobi açısından durumu açıklığa kavuşturan şey, Biester ve Nicolai'ın Katolik eğilimleri olduğundan şüphe ettikleri herkese karşı giriştikleri entrika ve kumpaslar olmuştu. *Berlinische Monatsschrift*'te masum bir Katolik papazı rezil etmişler, bir Katolik ile mektuplaşıyor diye Lavater'e iftira atmışlar, Katolik bir rahip olduğunu kanıtlamak üzere J.A. Starck hakkında kanuni takibat

28. Moses Mendelssohn Jacobi'nin makalesi üzerine eleştirel birtakım yorumlar yapar ve Jacobi bunlara kısaca yanıt verir. Bkz. "Gedanken Verschiedener bey Gelegenheit einer merkwürdigen Schrift", Jacobi, *Werke*, II, 396-400; "Erinnerungen gegen die Gedanken Verschiedener über eine merkwürdige Schrift", *Werke*, II, 400-11. Mendelssohn ile Jacobi arasındaki bu ufak münakaşa, 1786 yılında girecekleri büyük tartışmanın habercisidir.

yapılmasını sağlamışlardı. Kısacası, Berlinliler gittikleri her yerde bir "kripto-papacılık" ve sessizce yayılan bir cizvitlik kokusu alıyorlardı ve bunların kökünü kazıması için devlete yardım etmeye dünden razıydılar. Jacobi'ye göreyse bu tavır, *Aufklärung*'un ideallerinden olan dinî hoşgörü ve vicdan hürriyetine ihanet etmek anlamına geliyordu.

Jacobi'nin *Aufklärung*'a karşı başlattığı kampanyanın amacının, bizatihi aklın egemenliğine son vermek değil, bu egemenliğin gayrimeşru bir biçimde genişletilmesini engellemek olduğunu görmek gerekir. Jacobi bu kampanyanın "irrasyonalizm" olarak nitelenemeyeceğini, çünkü aklın makul sınırlarının ötesine geçmesine engel olmanın son derece rasyonel bir davranış olduğunu iddia ediyordu.[29] *Aufklärer*'ler, ilk olarak, yalnızca kendi inançlarının rasyonel olduğunu iddia ederek, ikinci olaraksa, bunlara yasal bir yaptırım atfetmeye çalışarak aklın egemenliğini istismar ediyorlardı.[30] Bunlar aklın istismar edilmesiydi; çünkü akıl yalnızca saf formel bir güç, bir çıkarımlar yapma kapasitesiydi. Aklı belirli birtakım inançlarla ve eylemlerle özdeşleştiremeyiz; çünkü salt bir soruşturma aracı olan akıl, bunların hepsiyle bağdaşır, hepsiyle uyumludur. Nitekim *Aufklärer*'lerin temel yanlışı, saf formel bir gücün tözel olduğunu varsaymalarıdır. *Aufklärer*'lere bu hususta karşı çıkan Jacobi'nin niyeti, bizatihi *Aufklärung*'un ideallerine saldırmak değildi. Jacobi daha ziyade, bu ideallere yalnızca kendisinin sadık olduğunu düşünüyordu; zira yalnızca kendisi, içlerindeki en büyük *Aufklärer* olan Lessing'in izinden gidiyordu. Lessing, herhangi bir önesürümü mutlak hakikatle özdeşleştirmeyi her zaman reddetmiş ve soruşturmayı teşvik etmek için her tür inancı savunacak olan bir figürdü.

Jacobi'nin Mendelssohn'la olan meşhur tartışmasını da yine benzer bir minvalde değerlendirmemiz gerekir. Jacobi'nin burada da amacı yalnızca aklın yanlış kullanımına karşı çıkmaktı. Mendelssohn'a ve Wolffçu ekole karşı verdiği kavgada Jacobi, her tutarlı metafiziğin Spinozacılığın ateizmi ve kaderciliğiyle netice-

29. Jacobi bu hususu "Über den frommen Betrug"un sonunda vurgular; bkz. *Werke*, II, 493. İrrasyonalizm suçlamalarınaysa, "Vorrede zugleich Einleitung"da uzun uzadıya cevap verir; bkz. *Werke*, II, 329.

30. Jacobi'nin bu konuyla ilgili ilk eleştirileri için bkz. *Wider Mendelssohns Beschuldigungen*, *Werke*, IV/2, 269-70; "Über den frommen Betrug", *Werke*, II, 488-9.

lenmek zorunda olduğunu iddia ediyordu. Ona göre Wolffçuların deizmi ve determinizmi, Spinoza'nın sistemine giden yolu ancak yarısına kadar katedebilmişti. Bununla birlikte Jacobi'nin argümanının temel noktası, haddizatında rasyonel soruşturmanın tehlikelerine karşı uyarmak değil, aklı deneyimin sınırlarının ötesine genişletmeye dönük her tür girişimin utanç verici sonuçlarını ortaya koymaktı. Bir başka deyişle, Jacobi'nin hedefinde bizatihi akıl değil, metafizik vardı. Tıpkı Kant gibi o da, aklın deneyimin sınırlarını aşmaya hakkı olmadığına inanıyordu.[31] Çıkarımlarda bulunan saf formel bir güç/yeti olan akıl, yalnızca önermeler arasındaki mantıksal ilişkileri belirleyebilir, onların doğruluğunu veya yanlışlığını değil. O olguları yaratamaz, deneyimde onları bulması gerekir.

Jacobi'nin amacının aklın egemenliğine son vermek olmadığı, "Etwas" makalesindeki temel argümanından da anlaşılmaktadır. Jacobi burada açıkça toplumdaki bütün otoritenin akıldan kaynaklanması gerektiğini iddia ediyordu.[32] Teokrasiyi, yani politik otoritenin *İncil* veya vahiy iddialarıyla meşrulaştırılması girişimini tasvip etmiyordu. Esasında onun inandığı liberalizmin kaynağı, akla olan inancı ve onunla ilgili tahliliydi. Akıl toplumdaki bütün otoritenin kaynağı olduğundan ve bize belirli bir şekilde eylememizi veya belirli önesürümlere inanmamızı emretmediğinden, bizim insanlara belirli şeyleri yapmalarını veya belirli şeylere inanmalarım emretmek konusunda herhangi bir otoritemiz yoktur. Bu nedenle tek meşru otorite, insanların birbirlerini belirli eylemleri yapmaya, belirli önesürümlere inanmaya zorlamalarına engel olacak negatif bir otoritedir. Jacobi bu liberal ilkenin, yalnızca belirli birtakım eylemlerin ve inançların meşru olduğunu iddia eden bazı *Aufklärer*'ler tarafından ihlal edilmesinden korkuyordu. Esasında Jacobi'nin akla olan inancı o denli büyüktü ki, aklın kendi liberal ilkelerini meşrulaştırmakla kalmayıp, aynı zamanda insanların bu ilkelere göre edimde bulunmalarını garanti altına alabileceğini düşünüyor-

31. Bkz. Jacobi, "Beylage an den Herrn Moses Mendelssohn", *Werke*, IV/1, 223, 210-1; "Beylage VII", *Briefe über die Lehre von Spinoza*, *Werke*, IV/2, 159. Jacobi daha sonraki yıllarda anlama yetisinin (*Verstand*) saf gidimli/diskürsif güçleri ile aklın (*Vernunft*) sezgisel güçlerini birbirinden ayırmak suretiyle pozisyonunu yeniden tanımlar. Bkz. "Vorrede zugleich Einleitung", *Werke*, II, 3-29. Fakat Jacobi, kavrayışımızın -daha önce akılla özdeşleştirdiği- gidimli/diskürsif güçlerinin, deneyimin sınırlarını aşamayacağı konusunda hâlâ Kant'la hemfikirdir. Bkz. *Werke*, II, 29-45.
32. Jacobi, *Werke*, II, 340-1, 346.

du. Akla uygun edimde bulunan bir insanın asla diğerlerine zarar vermeyeceğini veya onları herhangi bir şeye zorlamayacağını iddia ediyordu.[33] İnsanlar yalnızca tutkularının güdümünde oldukları vakit, diğerlerinin haklarından menfaat sağlama eğilimi gösterirler. Jacobi'nin aklı aşağılamaktan ne denli uzak olduğunu, ona övgüler düzdüğü şu satırlardan da anlayabiliriz:

> Elbette ki akıl, doğamızın tam ve hakiki yaşamı, tinin ruhu, tüm güçlerimizin/yetilerimizin [birbiriyle] bağlantısı, tüm hakikatin [ve de], kendini algılayan ve kendinden memnun olan tüm varlığın ebedi değişmez nedeninin bir imgesi, kendisini idrak eden ve kendisinden memnun olan herkesin imgesidir. Akıl olmadan, kendimize karşı edimde bulunmak dışında bir şey yapma imkânımız yoktur... Akıl sayesinde, ayrılmaz bir biçimde kendimizle bir oluruz... Mutluluk arzusu, mutluluğa yalnızca akıl yoluyla ulaşılabileceği inancına dayanır; çünkü akıl, kişinin bütünü için iyi olanı, yani bütün parçalarıyla gerçekten en iyi olanı hatasız bir biçimde emreder.[34]

6.3. DEVRİM ELEŞTİRİSİ

Devrim kısa bir süre içerisinde Jacobi için adeta bir saplantı hâline gelecekti. Bu son derece ciddi olayın ortaya çıkardığı yakıcı meselelere eğilebilmek adına, diğer tüm çalışmalarını bir kenara bıraktı. Henüz 1789 sonbaharında Forster'e, artık tamamen politik meselelere gömüldüğünü yazıyordu.[35] 1790 yılı yazında radikal ideolojiyi eleştiren ilk makalesini kaleme aldı.[36] Bunun ardından devletin ilkelerini konu alan sistematik bir tez üzerinde kafa yormaya başladı.[37] Jacobi'nin 1790'ların başında yazdığı hemen hemen her şey, öyle veya böyle Devrim'in etkilerini yansıtmaktadır.[38]

Devrim çok geçmeden Jacobi için salt felsefi değil, aynı zamanda pratik bir mesele hâlini almıştı. Fransız sınırından çok uzak olma-

33. *A.g.e.*, II, 345. Jacobi burada, aklın yetersizliğine dair daha önceki görüşlerini unutmuş gibi görünmektedir.
34. *A.g.e.*, II, 343-4.
35. Bkz. Jacobi'den Forster'e, 12 Kasım 1789, *Jacobis auserlesener Briefwechsel*, der. F. Roth (Leipzig, 1825), II, 7, 11.
36. Jacobi, "Bruckstück eines Briefes an Johann Franz Laharpe", *Werke*, II, 513-44.
37. Jacobi'den J.L. Ewald'a, Thomastag [21 Aralık] 1790, *Briefwechsel*, II, 46.
38. Örneğin bkz. *Allwill*'in Ekler kısmında yer alan *Zugabe: an Erhard O...*, *Werke*, I, 227-53. Ayrıca bkz. Jacobi, "Zufällige Ergiessungen eines einsamen Denkers", *Werke*, I, 254-305; "Fliegende Blätter", *Werke*, VI, 210-31.

yan Düsseldorf kentinde yaşayan Jacobi, savaşların başlamasıyla birlikte kendini bir anda olayların girdabına kapılmış bir hâlde buldu. Aachen'ın Fransızlar tarafından fethedilmesine tanık oldu ve Fransızların bölgeyi ele geçirmesiyle birlikte evini terk etmek zorunda kaldı. Jacobi Devrim'in arkasındaki bazı önemli şahsiyetlerle temas hâlindeydi: Necker ve Forster ile yazışıyor, Dumouriez ile samimi sohbetler gerçekleştiriyordu.[39]

Jacobi'nin Devrim'i kendine meşgale edinmesinin en önemli neticesi, devrimci ideolojinin rasyonalizmine yönelttiği eleştiriler oldu. Devrim'in, *Aufklärung*'un rasyonalizmine karşı yürütmekte olduğu kampanyayı daha da meşru bir hâle getirdiğine inanıyordu. Aşırı rasyonalizmin tüm tehlikeleri, şimdi hiç olmadığı kadar belirgin bir hâl almıştı. Geçmişte aydınlanmış mutlakıyetin despotizmini meşrulaştırmış olan akıl, şimdi de halk demokrasisinin despotizmini destekliyordu. Jacobi 1789 yılının ilk günlerinden itibaren Devrim'e son derece şüpheyle yaklaştı, çünkü onun akla dayanan devlet yönetimine olan inancını paylaşması mümkün değildi. Nitekim 7 Kasım 1789'da arkadaşı K.L. Reinhold'a yazdığı mektupta şunları ifade ediyordu: "Fransa'da şu an yaşanmakta olanlar bana azap veriyor ve belki de zihinsel açıdan beni Fransızlarınkinden bile daha fazla meşgul ediyor. Şu 1200 Lykurgos'un, Kont Mirabeau'nun tanımına göre 'une maniere fixe d'être gouverné par la raison'* bir anayasa yaptıklarını zannetmeleri karşısında sinirlerim altüst olmuş durumda... Bu felsefi püritenlerin/bağnazların çabalarının nasıl sonuçlanacağını görmek için ne denli yanıp tutuştuğumu sana anlatamam."[40]

Jacobi devrimci ideolojinin rasyonalizmine karşı ne tür argümanlar dile getirdi? Mirabeau'nun rasyonel yönetim ideallerine karşı hangi itirazlarda bulundu? Jacobi'nin metinlerini dikkatli incelediğimizde,[41] eleştirilerini şu üç madde ile özetleyebiliriz:

---

39. Bkz. Jacobi'den Necker'e, 2 Mayıs 1793; Necker'den Jacobi'ye, 26 Mayıs 1793, *Briefwechsel*, II, 129-34, 134-5. Jacobi'nin Dumouriez ile karşılaşması hakkında bkz. Jacobi'den Heinrich Schenz'e, 25 Haziran 1796, *Briefwechsel*, II, 228-31.

* (Fr.) "Akıl tarafından yönetilmenin sarsılmaz bir yolu." (ç.n.)

40. Bkz. K.L. Reinhold, *Karl Leonhard Reinholds Leben und litterärisches Wirken, nebst einer Auswahl von Briefen Kants, Fichtes, Jacobis, und andrer Zeitgenossen an ihn*, der. Ernst Reinhold (Jena, 1825), s. 226. Krş. Jacobi'den Forster'e, 14 Ekim 1789; Jacobi'den C.G. Heyne'ye, 19 Nisan 1790, *Briefwechsel*, II, 7-10, 23-5.

41. Birinci maddeyle ilgili olarak bkz. Jacobi'den J.F. Laharpe'ye, 5 Mayıs 1790, *Wer-*

1. Akıl tözel değil formel bir güç, sadece yargıda ve çıkarımda bulunma yetisi olduğundan, amaçları değil, yalnızca o amaçlara ulaşılacak araçları belirleyen bir yetidir. Mirabeau'nun idealiyle ilgili sorun, saf formel bir güç olan aklı, sanki yalnızca belirli ilke ve yasalar rasyonel olabilirmiş gibi, tözel varsaymasıdır. Oysaki saf formel bir güç olarak akıl, *her tür* ilke ve yasayla uyumludur, dolayısıyla hiçbir şey aklın *belirli* ilkeleri ve yasaları olduğu iddiasında bulunamaz.
2. Gerçek mutluluk, erdem ve inanç özü itibariyle bireyseldir; failin veya inananın kalbinden ve kendiliğinden etkinliğinden kaynaklanır. Bu nedenle, ortak iyi, ahlak ve dinle alakalı evrensel yasalar yapmaya kalkışmamak gerekir. Bu yönde bir çaba, insan çeşitliğine yapay bir tektiplik ve baskıcı bir homojenlik dayatmak olacaktır.
3. İnsan eyleminin esas kaynağı, soyut ideal ve ilkeler değil, doğal arzular ve hislerdir. Aklın iradeyi yönettiğini varsaymak yerine, iradenin aklı yönettiğini kabul etmemiz gerekir, çünkü rasyonel olarak adlandırdığımız şey, esasında çıkarlarımız tarafından belirlenir.

Fakat bu eleştiriler, Jacobi'nin konumuyla ilgili ciddi birtakım soruları beraberinde getirir. Eğer bu eleştirileri, sanki bütün rasyonel iktidarlar tiranlıkla sonuçlanıyormuş gibi, akla dayanan her tür yönetime karşı bir saldırı olarak yorumlarsak, o zaman Jacobi esasında kendi liberalizmini baltalamış olmaktadır; zira o, tiranlığa karşı temel koruma mekanizmaları olarak gördüğü kendi liberal ilkelerinin akla dayandığını düşünmektedir. Dolayısıyla şöyle bir soru gündeme gelir: Jacobi devrimci ideolojiye en başta neden saldırmıştır? Her şeyden önce, savunduğu liberal ilkeler, Ulusal Meclis'in ilan ettiği insan haklarına oldukça benzemektedir. Belki de devrimci ideolojiye yönelik eleştirisinin ardında daha az felsefi kimi motifler yatmaktadır.

---

ke, II, 516-9, 529-30. Bu argümanlar, Jacobi'nin Berlinli *Aufklärer*'lerle olan tartışması bağlamında okunmalıdır. Bkz. Jacobi, "Über den frommen Betrug", *Werke*, II, 485, 486, 488-90, 491-3. İkinci maddeyle ilgili olarak bkz. Jacobi, "Zugabe an Erhard O...", *Werke*, I, 236; Jacobi'den Dohm'a, 4 Mayıs 1790, *Briefwechsel*, II, 29-30. Üçüncü maddeyle ilgili olarak bkz. Jacobi'den Laharpe'ye, 5 Mayıs 1790, *Werke*, II, 516-8; "Fliegende Blätter", *Werke*, VI, 150, 167, 177, 205, 207, 214.

Jacobi'nin erken dönem iktisadi yazıları, Devrim'e karşı gösterdiği reaksiyonun altında esasen maddi birtakım nedenler olduğunu gözler önüne serer. "Eine politische Rhapsodie" ve "Noch eine politische Rhapsodie"de Jacobi, servetin birincil kaynağının toprak olduğunu iddia eden eski fizyokratik öğretiyi temel alarak aristokratların çıkarlarını savunur. Yalnızca toprak servet yarattığından ve devletin amacı serveti korumak ve teşvik etmek olduğundan, toprak sahibinin çıkarları devletin gerçek çıkarlarıdır.[42] Bu iktisadi görüşler göz önüne alındığında, Jacobi'nin Fransa'daki *tiers état*'nın taleplerine sıcak bakmaması beklenebilecek bir durumdur. Hatta Devrim'e karşı tepkisini belirleyen şeyin mülkiyete dair endişeleri olduğunu destekleyen güçlü kanıtlar mevcuttur. Örneğin 7 Kasım 1789 tarihinde Reinhold'a yazdığı mektupta Jacobi, Ulusal Meclis'in aristokrat bir üyesinin "müthiş" bir cümlesinden alıntı yapar: "C'est une si belle chose que la liberté, qu'on veut avoir à la fois la sienne et celle des autres."*[43] Yine Reinhold'a yazdığı 11 Şubat 1790 tarihli başka bir mektupta, hukuki eşitlik talebinin iktisadi eşitlik talebine dönüşmesinden ve böylece "kutsal mülkiyet hakları"nın ihlal edilmesinden duyduğu korkuyu ifade eder.[44] Jacobi bilhassa toprak mülkiyetinin kaderinden yana endişelidir; yayımlanmamış bir notta binlerce yıldır aynı ailelerin elinde olan malikânelerin nasıl mahvedildiğinden yakınır.[45]

Jacobi'nin Devrim'den duyduğu hoşnutsuzluğun ardında salt ekonomik değil, aynı zamanda ahlaki ve dinî kaygılar da vardı. Romantiklerin işlediği temaların öncülü niteliğindeki "Zugabe: an Erhard O..." ["Ek: Erhard O...'ya"] başlıklı makalesinde Jacobi, Devrim'in ardında yatan bütün bir ahlak felsefesine karşı çıkıyordu. "Devrim'in ardındaki ahlaki ilkeler nelerdir?" diye soruyordu. En kaba egoizm ve materyalizmden başkası değildi. Fransızlar, insan-

42. Krş. "Über Recht und Gewalt", *Werke*, VI, 456. Jacobi burada kurulan ilk devletin bir aristokrat yönetimi olduğunu iddia eder.

* (Fr.) "Özgürlük öyle güzel bir şeydir ki, hem kendimizinkine hem de başkalarınınkine sahip olmak isteriz." (ç.n.)

43. Reinhold, *Reinholds Leben*, s. 226.

44. *A.g.e.*, s. 232.

45. Jacobi, *Werke*, VI, 214. Bu notun tarihini kestirmek zor olmakla birlikte, *Werke*'de Devrim zamanında yazılmış olan notlarla birlikte karşımıza çıkar.

ların amacının, başka kimsenin çıkarlarına aldırış etmeden kendi maddi çıkarlarının peşinden koşmak olduğunu varsayıyorlardı. İnsan hakları, düpedüz bencilliği korumak için yapılmış bir yasal çerçeveydi. Jakobenler bir yolunu bulsalar, bütün toplumu herkese açık bir yarışmaya dönüştüreceklerdi. Böylelikle bütün ahlaki değerler ortadan kaybolmuş olacaktı. Hayırseverlik, onur, sevgi veya dindarlığa yer olmayacaktı. Radikallerin ahlak felsefesinde Jacobi'yi en çok rahatsız eden şey, dinî bir yönelimi olmamasıdır. "Maneviyat"ın, kişinin kendi üzerine refleksiyonunun, hayatın gizemleriyle ilgili kafa yormasının bu ahlak anlayışında yeri yoktur. Oysaki her bireyin içinde özgürlüğe ve kusursuzluğa duyulan tinsel bir özlem vardır; bu özlem maddi şeylerle giderilemez ve ancak doğanın ötesinde, ölümde nihai tatminini bulur.

Mülkiyeti, dini ve eski ahlak anlayışını savunuyor oluşu, Jacobi'nin de Maistre veya yaşlı Gentz çizgisinde bir gerici gibi görünmesine neden olur. Ancak Jacobi'yi bu şekilde değerlendirirsek, ona çok büyük haksızlık etmiş oluruz. De Maistre ve Gentz'in aksine Jacobi'nin zamanı 1789'dan öncesine döndürmek gibi bir niyeti yoktu. Devrim'i sevinçle karşılamıştı, çünkü Fransa'nın daha fazla sivil özgürlüğe ve anayasal bir hükümete ihtiyacı olduğuna inanıyordu, Devrim'e düşman olmaya başlamasıysa, İngiltere'deki gibi bir anayasal monarşi tesis edilemeyeceği netlik kazandıktan sonra olmuştu.[46] Dohm, Reinhold ve Laharpe'ye yazdığı mektuplarda, yaptığı devrim eleştirisinin hakkıyla anlaşılması gerektiği konusunda ısrar ediyordu: Gerçek anlamda özgürlükten yanaydı ve Fransa'da anarşinin hâkim olmasından duyduğu korkunun nedeni de buydu.[47] Dahası Jacobi esasında *ancien régime*'e karşı hiçbir zaman sevgi beslememişti, hatta çöküşünün kaçınılmaz olduğunu düşünüyordu. Despotizmin her türünü sert bir biçimde eleştiriyor[48]

46. Jacobi'nin anayasal monarşiyi tercih etmesiyle ilgili olarak bkz. Jacobi'den Laharpe'ye, 5 Mayıs 1790, *Werke*, II, 524-5; Jacobi'den A.W. Rehberg'e, 1 Ekim 1789, *Briefwechsel*, II, 5-6; Jacobi'nin XVI. Louis'nin infazının ardından yazdığı makalesi, "Zufällige Ergiessungen eines einsamen Denke", *Werke*, I, 254-66.

47. Jacobi'den Dohm'a, 4 Mayıs 1790, *Briefwechsel*, II, 28-30; Jacobi'den Reinhold'a, 11 Şubat 1790, Reinhold, *Reinholds Leben*, s. 231-2; Jacobi'den Laharpe'ye, 5 Mayıs 1790, *Werke*, II, 527-8.

48. Jacobi'den J.W. Gleim'a, 31 Mayıs 1782, *Gesamtausgabe*, I/3, 36.

ve aristokrasinin sahip olduğu imtiyazları onaylamıyordu. "Daha fazla karanlık için ellerini uzatan" [devrimden kaçan] göçmenlerin gerici zihniyetini en ağır şekilde kınıyordu.[49] Jacobi'nin liberal tavrının en önemli ispatı, serbest ticaret, vicdan hürriyeti ve sivil özgürlükler konusunda uzlaşmaz bir duruş sergilediği erken dönem politik yazılarıdır. Devrim'le ilgili daha sonraki algısını şekillendiren şey, büyük oranda bu liberal ilkeler olmuştu; zira Fransız radikallerinin akıl adına özgürlükleri ortadan kaldırmasından endişeleniyordu.[50]

Şüphesiz ki Devrim, Jacobi'nin politik düşüncesinde derin bir krize neden olmuştu. Erken dönem yazılarında devletin yalnızca aklı temel alması gerektiğini savunurken, devrimci ideolojiye karşı düşmanlığı onu bu pozisyonunu terk etmek zorunda bırakmıştı. Peki, devletin temeli akıl olmayacaksa ne olacaktı? Jacobi bu soruya bir cevap bulmaya çalışıyordu. Son dönem romantiklerin bulduğu çözüm olan gelenek ve tarihi kabul etmek istemiyor, Möser, Herder ve Rehberg'in tarihselciliğinden pek hoşlanmıyordu. Bu tavrı, Rehberg'e yazdığı 28 Kasım 1791 tarihli ilginç mektubundan da anlaşılmaktadır:

> Mevcut durumda tarihsel bir sistemin metafizikten daha savunulur olduğunu nasıl düşünebildiğini bir türlü anlayamıyorum. Şu anki durumun geçmiştekinden daha rasyonel bir zemini yok ki. Şarabı dökmektense bakır kazanlarda muhafaza etmek elbette evladır; ancak kazan kazanlığını yitirmişse, artık hiçbir şeyi içinde muhafaza edemez; bu durumda ne yapılabilir ki? –Evet dostum, muhafaza etmek salt tarih uğrunadır; fakat eski tarih çoktan sona erdi ve senin devam ettirmeye çalıştığın peri masalları, bizim aklımızın alamayacağı kadar budalaca. Asıl soru şu: Yeni bir tarihi nasıl başlatacağız?"[51]

Romantiklerin yine aksine Jacobi, vatanperverliğin, devletle duygusal bir bağ geliştirmenin değerli olduğunu düşünmüyordu. Gerçek bir *Aufklärer*'in olması gerektiği gibi o da bir kozmo-

49. Bkz. Jacobi'den J.G. Schlosser'e, 10 Ocak 1793, *Aus Jacobis Nachlass, Ungedruckte Briefe von und an Jacobi*, der. Rudolf Zoeppritz (Leipzig, 1869), 1, 168-9.
50. Bu endişenin bilhassa belirgin olduğu mektup: Jacobi'den C. Dohm'a, 4 Mayıs 1790, *Briefwechsel*, II, 29-30.
51. Jacobi, *Briefwechsel*, II, 72-3.

politti ve *Weltbürgertum*'un [dünya yurttaşlığı, kozmopolitlik] değerlerine inanıyordu. Küçük despotların ekmeğine yağ sürmesinden korktuğu vatanperverliğe şüpheyle yaklaşıyordu.[52] Kutsal Roma İmparatorluğu'na, ortaçağdan kalma o her yanı dökülen emanete sadakati canlandırmanın ne anlamı vardı? Jacobi'nin vatanperverlikle ilgili kaygıları, Johannes von Müller'e gönderdiği 16 Temmuz 1790 tarihli mektupta gün yüzüne çıkıyordu: "Seninle gerçekten hemfikir olamayacağım bir konu varsa, o da senin şu Alman milliyetçiliğindir. Biz zavallı bir milletiz ve gelecekte işlerin bizim açımızdan düzeleceğini pek sanmıyorum. İnsanlık duygusu anayasamızdan yavaş yavaş kayboluyor; bütün düzenlemeleri o kadar budalaca ve gülünç ki, insan bunlardan ancak "Tanrım, lütfen bizi kurtuluşumuz olan krallığına al!" diye yakararak kurtulabilir.[53]

Jacobi'nin karşısındaki çetrefil soruya vereceği bir cevabı vardı, gerçi bunun tam anlamıyla tatmin edici olmadığını itiraf ediyordu. Devletin gerçek temelinin din, özellikle de pozitif din, yani *İncil*'de yer alan tarihsel vahye olan inanç olduğunu iddia ediyordu.[54] Her sivil toplum, insanların verdikleri sözü tutmalarına ihtiyaç duyar; ancak insanların bunun için motive olmalarının tek koşulu, Takdir-i İlahi'ye ve şahsi bir Tanrı'ya imanlarıdır. Fakat böylesi bir iman yalnızca vahiyle, *Kitab-ı Mukaddes*'te geçen mucizelerle sağlanamazdı. Zaten Jacobi de bunun artık makul bir çözüm olmadığının farkındaydı. İçinde yaşadığı çağın giderek artan rasyonalizmi yüzünden eski dinin ölmekte olduğunu gayet iyi görebiliyordu. Din, toplumsal ve kişisel mutluluğumuz için gerekli olsa da, artık bir peri masalından farksız görünüyordu. Bu vaziyet, Jacobi'yi oldukça rahatsız ediyordu. Nitekim 24 Mart 1794 tarihli mektubunda Pestalozzi'ye şu satırları yazmıştı: "*İncil* bu zamana kadar, imanımızı muhafaza etmemizi sağladı... Oysa şimdi ilahi bir kitap olarak tüm otoritesini yitirdi ve ben onun yerine ne koyacağımızı bilemiyorum. Bu düşünce beni son derece melankolik bir ruh hâline

52. Jacobi, *Werke*, II, 348-9.
53. Jacobi, *Briefwechsel*, II, 33.
54. Jacobi, *Zufällige Ergiessungen eines einsamen Denkers*, *Werke*, I, 268-9; Jacobi'den J.H. Pestalozzi'ye, 24 Mart 1794, *Aus Jacobis Nachlass*, I, 178.

sürüklüyor ve hayata küstürüyor; ben tercihimi mahşer gününden yana kullanıyorum."[55]

Jacobi'nin pozisyonunun ne denli zayıf olduğu, vicdan hürriyetinin tutkulu bir savunucu olarak dinî inanç üzerinde herhangi bir sivil kısıtlamaya sıcak bakmadığını fark ettiğimizde daha da belirginlik kazanır. Hakiki iman tinin armağanına ihtiyaç duyar; fakat tin, hukuki formlar içerisinde kodlanabilecek bir şey değildir. Bu durumda, dinî iman nasıl devletin temeli olabilir? Toplumsal ve politik istikrar dine dayanıyor olsa da, dinî imanın varlığını teminat altına almak için herhangi bir hukuki araç kullanılamaz. Teokrasi, Jacobi'de nefret uyandıran bir fikirdi. Son kertede bir *salto mortale* [ölüm saltosu] ile bütün inancını bir *deus ex machina*'ya* bağlıyordu. Dinî iman bir şekilde her iman sahibinin kalbinden doğal olarak ve kendiliğinden kaynaklanacaktı. Bu, epey ütopyacı ve hatta anarşik bir öğretiydi. Fakat Jacobi bu tür sonuçlara varmakta tereddüt etmiyordu. Lessing'in politik inançlarıyla ilgili Elise Reimarus'a yazdığı 15 Mart 1781 tarihli mektubunda şöyle diyordu: "O, ahlaki işleyişi [*moralische Maschinereien*] teminat altına alacak her tür yasanın ne denli gülünç ve talihsiz bir çaba olduğunu gayet net bir biçimde görüyordu. Sohbetlerimizden birinde bir an heyecana kapılarak bütün sivil toplumun tasfiye edilmesi gerektiğini söylemişti; bu kulağa delilik gibi gelebilir, ama yine de gerçek bu. İnsanlar ancak bir yönetime artık ihtiyaç duymadıkları zaman iyi bir şekilde yönetilebilirler. Bu, eğilip bükülemeyecek bir gerçek."[56]

Nitekim artık yaşlanmakta olan Jacobi, daha sonraları romantik ekolü epey sıkıntıya sokacak olan meşakkatli meselelerin bazılarını net bir biçimde görüyordu. Aklın boş, [maneviyata dayalı büyüleyici bir] karizmanınsa kanunlaştırılamadığı bir durumda devletin temeli ne olmalıydı? Devletin temelini akıl olarak koyduğumuzda despotizm tehlikesini göze almış oluyor, [söz konusu] karizmadan

55. Jacobi, *Aus Jacobis Nachlass*, I, 178. Krş. Jacobi'den Elise Reimarus'a, 6 Ağustos 1792, *Briefwechsel*, II, 95.

* (Lat.) "Makine Tanrı." Bilhassa antik Yunan tragedyalarında, olayların içinden çıkılmaz bir hâl aldığı anda birden ortaya çıkarak sorunları çözüme kavuşturan mucizevi varlık. (ç.n.)

56. Jacobi, *Briefwechsel*, I, 320.

medet umduğumuzdaysa anarşi riskiyle karşı karşıya kalıyorduk. Jacobi'nin politik felsefesinin sonunda iflas ettiği nokta işte bu ikilemdi. Ne zaman bunun üzerine tefekkür etse, o melankolik ruh hallerinden birine bürünüyordu. Meselenin ağırlığı göz önüne alındığında, onu böyle kendi içine kapandığı için suçlayamayız.

7
Georg Forster: Bir Alman Jakobeni

7.1. FORSTER VE LİBERAL GELENEK

1790'ların Alman politika felsefesi içindeki en radikal figürlerden biri Georg Forster (1754-1794) idi. Forster, o yıllarda Fransa'daki Jakobenlerin tarafını tutan bir avuç politika teorisyeninden biriydi. Dönemin tüm önde gelen politika düşünürleri arasında, yalnızca Fichte onun kadar radikaldi. Dahası Forster radikal ilkeleri yalnızca savunmakla kalmamış, aynı zamanda onları pratikte de uygulamıştı. Fransızlar 1792 sonbaharında Ren bölgesini işgal ettiklerinde Forster, Mainz'da bir cumhuriyet kurulması girişimleri içerisinde yer aldı. Yeni kurulan cumhuriyette etkin bir rol üstlenerek 1792 yılının Mart ayında başkan yardımcısı olarak görev yapmaya başladı. Forster çağdaşlarının gözünde Alman Jakobenizminin simgesine ve Mainz cumhuriyetinin vücut bulmuş hâline dönüşecekti.

Bu radikalliği Forster'i aynı zamanda 1790'ların en tartışmalı figürlerinden biri kılıyordu. 1770'lerin sonunda, yaşadığı çağın en önde gelen gezgin, doğabilimci ve yazarlarından biri olarak ün kazanmıştı. Fakat Mainz'daki faaliyetleri, sonraki yıllarda sahip olduğu bu şöhrete gölge düşürecekti. Forster Jakobenliği nedeniyle itibarsızlaştırılacak ve Mainz'ı Fransız cumhuriyeti topraklarına katma girişimi nedeniyle bir hain olarak yaftalanacaktı.[1] 1790'larda Forster'i savunan tek kişi, onu Alman edebiyatının klasik figürlerinden biri olarak gören Friedrich Schlegel'di.[2]

1. Forster'in radikalizmine karşı ilk tepkiler ve eserlerinin yarattığı genel algı üzerine bkz. Thomas Saine, *Georg Forster* (New York, 1972), s. 9-17.
2. Schlegel'in makalesi hakkında bkz. 10.2. Kısım.

Ancak Schlegel'in çığlığı, boşlukta yankılanan bir ses olmaktan öteye gidemedi.

Forster'i bilinmezlikten kurtarmaya yönelik ilk adımlar, 1840 ve 1850'lerin liberal yazarları tarafından atıldı. C.G. Gervinus, derlediği Forster külliyatı için, onu öven bir makale kaleme aldı;[3] Hermann Hettner, *Geschichte der deutschen Literatur im 18. Jahrhundert* [*On Sekizinci Yüzyıl Alman Edebiyat Tarihi*] isimli çalışmasının hatırı sayılır bir bölümünü Forster'e ayırdı.[4] Ancak Forster'i yeniden canlandırmaya dönük, hakkındaki yaygın intibayla örtüşmeyen bu ilk girişimler, Forster'in Mainz'daki "haince" faaliyetlerini ifşa eden arşiv materyallerini bulup çıkaran yerel tarihçi Karl Klein'ın sert eleştirilerinin hedefi oldu.[5] Alman milliyetçiliğinin yeniden dirildiği on dokuzuncu yüzyıl sonu ve yirminci yüzyıl başlarında Forster, itibarsızlaştırılmasa bile yeniden bir kenara itildi. Yalnızca iki akademisyen, Albert Leitzmann ve Paul Zincke,[6] Forster'in Alman edebiyatı için önemini fark ederek yazışmalarından derledikleri önemli birtakım eserler yayımladılar. Bununla birlikte İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Forster, Almanya'daki Marksist akademisyenler arasında yeniden tartışılmaya başlandı. Bir avuç Alman devrimcisinden biri olarak görülen ve diyalektik materyalizmin öncüsü addedilen Forster adeta bir azize dönüştürüldü.[7] Lukács 1949 yılında Forster'in "faaliyet ve eserlerinin etkin bir Marksist araştırma"ya tabi tutulmasını talep ediyordu.[8] Bu talep,

3. C.G. Gervinus, "Johann Georg Forster", *Georg Forsters Sämtliche Schriften*, der. Gervinus (Leipzig, 1843), VII, 3-78.

4. Hettner, *Geschichte*, II, 579-94.

5. Karl Klein, *Georg Forster in Mainz, 1788 bis 1793* (Gotha, 1863), s. 215-334.

6. Bkz. Albert Leitzmann, *Georg Forster: Ein Bild aus dem Geistesleben des achtzehnten Jahrhunderts* (Halle, 1893) ve *Forster und die Brüder Humboldt*; Paul Zincke, *Georg Forster nach seinen Originalbriefen* (Dortmund, 1915); Zincke ve Leitzmann, *Georg Forsters Tagebücher* (Berlin, 1914).

7. Örneğin bkz. Gerhard Steiner'in *Forsters Werke in zwei Bänden* için yazdığı Giriş bölümü (Berlin, 1968), s. v-lvi, özellikle s. lv-lvi; ve Sonsöz kısmı olan "Naturerkenntnis und praktische Humanität: Georg Forsters kleine Schriften zur Naturgeschichte, Länder- und Völkerkunde, und die Ansichten vom Niederrhein", Georg Forster, *Werke in Vier Bänden* (Frankfurt, 1967-1970), II, 907-52, özellikle s. 911-2, 925, 944. Steiner'in daha popüler Forster derlemeleri için kaleme aldığı Giriş ve Sonsöz bölümleri, Marksist yorumlamalara genel bir yaygınlık kazandırdı.

8. György Lukács, *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft* (Berlin, 1954), s. 21.

muhtelif Marksist monografi, makale ve derlemelerle[9] yerine getirildi; içlerinden en önemlisi, Forster'in çalışmalarının ustalıklı ve anıtsal bir koleksiyonu niteliğindeki Akademie derlemesiydi.[10] Birkaç önemli istisna haricinde,[11] Marksistlerinki en yaygın Forster yorumu olarak kaldı.

Forster'i yeniden canlandırmış olan Marksistlerin haklı olup olmamalarından bağımsız bir biçimde, onu liberal gelenek içerisine yerleştirmek için elimizde güçlü deliller mevcut. Tıpkı Kant, Schiller, Humboldt ve Jacobi gibi Forster de paternalizmi acımasızca eleştiriyor ve sonuna kadar liberal devlet fikrini savunuyordu. Devletin vatandaşlarının haklarını korumak için güçlerini sınırlandırması gerektiğini iddia ediyor, onların din, ahlak ve mutluluklarını teşvik etmek için atacağı her adımı despotizme bir bahane olarak görüyordu. Forster aynı zamanda *laissez-faire* ilkelerinin Almanya'daki en önemli savunucularındandı. Bir tür tiranlık olduğu gerekçesiyle eski merkantilizme saldırıyor, ticaret üzerindeki kısıtlamaların kaldırılmasını tembellik ve yoksulluk probleminin tek mümkün çözümü olarak görüyor ve İngiliz ticari anlayışının bütün Avrupa için model oluşturması gerektiğine inanıyordu.[12] Şüphesiz ki son yıllarında Forster, kontrolsüz servet peşinde koşmaya ve sınırsız özel mülkiyet hakkına şüpheyle yaklaşmaya başlamıştı; fakat bu şüpheler savunduğu liberal ilkeleri tamamen terk ettiğine değil,

9. Marksist monografiler için bkz. Heinrich Reintjes, *Weltreise nach Deutschland: Georg Forsters Leben und Bedeutung* (Düsseldorf, 1953) ve *Friedrich Thoma, Georg Forster: Weltreisender, Forscher, Revolutionär* (Berlin, 1954). Ayrıca bkz. *Georg Forster in seiner Epoche* içinde yer alan makaleler, der. Gerhardt Pickerodt, *Argument Sonderband* 87, *Literatur im historischer Prozess*, neue Folge, 4.

10. *Georg Forsters Werke: Sämtliche Schriften, Tagebücher, Briefe*, der. Akademie der Wissenschaften der DDR (Berlin, 1958-1982). Bu derleme kısaca *AA* olarak anılacaktır.

11. Bu mühim istisnalar şunlardır: Ralph Wuthenow, *Vernunft und Republik: Studien zu Georg Forsters Schriften* (Bad Hamburg, 1970) ve Ludwig Uhlig'in muhteşem çalışması *Georg Forster: Einheit und Mannigfaltigkeit in seiner geistigen Welt* (Tübingen, 1965).

12. Forster'in *laissez-faire* savunusu için bkz. "Vorläufige Schilderung des Nordens von Amerika", *AA* V, 512-84, özellikle s. 512-5 ve *Ansichten vom Niederrhein, Werke in vier Bänden* (bundan böyle kısaca *Werke*), II, 470, 485-7, 489-90. Forster'e verilecek referanslar uygun olan yerlerde, daha geniş olan Akademie baskısını temel alan bu daha erişilebilir derlemeden yapılacaktır.

sınırlandırdığına işaret ediyordu.[13] Forster'in liberal gelenekle olan bağı, reform ve itidal konusundaki ısrarından da belli olmaktadır.[14] Mainz'daki Devrim'e olan bağlılığının öncesinde ve hatta bir nebze de olsa sonrasında, yukarıdan reformu savunuyor, itidalin erdemlerini övüyor ve demokrasi ile despotizm arasında bir ortayol bulunmasını salık veriyordu.

Forster'in Marksist yorumu, düşüncesinin bu liberal veçhelerini bilerek göz ardı ederken diğerlerini haksız yere abartmıştır. Bu yorum, Forster'in Jakobenizme bağlılığım, sanki bu yalnızca onun ilkelerinden kaynaklanıyormuş gibi, ön plana çıkarıyordu.[15] Oysaki Forster'in radikalliği salt bir tercihten öte, şartların gerektirdiği bir durumdu. Mainz'daki Devrim'e katılmasının nedeni, hemşerilerinin mülkiyetini korumanın tek yolunun bu olduğunu düşünmesiydi. Jakobenlere duyduğu sempati hiçbir zaman eleştiriden muaf değildi, hatta sonraları bu sempatinin sarsılmaya başlamasıyla birlikte Forster, artık bir seçenek olmadığına kani olarak reformizmin ortayolunu tercih etti.[16] Marksist yorum ayrıca Forster'i diyalektik materyalizmin öncüsü ilan etmekte yine oldukça aceleci davranmıştır. Oysaki Forster materyalist bir metafizikten bilinçli olarak uzak durmaya çalışmış ve bir kültürü salt maddi koşullarıyla açıklamaya çalışan materyalistleri eleştirmişti.[17]

Forster 1790'larda yalnızca Mainz cumhuriyetinde oynadığı rol nedeniyle değil, aynı zamanda toplumsal ve politik görüşleri açısından da önemliydi. Herder, Schiller ve Goethe ile birlikte, Weimar hümanizminin önde gelen figürlerinden biriydi. O da bir kusursuzluk etiğini savunuyor, insanın bütün yetilerinin gelişmesi gerektiğini vurguluyordu. Ve yine o da, insanların bir bütün olarak gelişimi açısından çok dar görüşlü olduğunu düşündüğü Kant'ın ödev etiğini sert bir biçimde eleştiriyordu. 1790'ların rasyonalist

13. Bkz. 7.5. Kısım.
14. Forster'in erken dönem reformizmi için bkz. *Ansichten vom Niederrhein*, *Werke*, 11, 474-7, 542, 573-4; Ayrıca 7.4. Kısım.
15. Örneğin bkz. Hans Geerdts, "Ironie und revolutionärer Enthusiasmus: Zu Georg Forsters Erinnerungen aus dem Jahr 1790", *Weimarer Beiträge* 1, (1955), Heft 3, 296-312. Geerdts, Forster'in Mainz'dan önce bile bir "devrimci" olduğunu iddia etmektedir.
16. Bkz. 7.4. Kısım.
17. Bkz. 7.3. Kısım.

ve hümanist liberalizm ayrımında Forster, bariz bir biçimde hümanistlerin tarafına düşüyordu.

Forster'in 1790'ların toplumsal ve politik düşüncesine en büyük katkısı, felsefi antropolojisiydi. O bir ölçüde haklı olarak, modern antropolojinin kurucusu olarak görülür.[18] Yerli kültürler üzerine bilimsel bir çalışmanın temellerini oluşturmaya çalışmış olan Forster, titiz ve tarafsız gözlemin gerekliliği üzerinde duruyor, natüralist açıklamanın değerini vurguluyordu. Fakat onun bilimsel açıklama yönündeki talebi hiçbir zaman materyalizmi benimsemesine neden olmadı. Çoğu on sekizinci yüzyıl materyalistinin yaptığı gibi bir kültürün her bir veçhesini içinde bulunduğu çevre üzerinden açıklamak yerine, kültürün bütün veçhelerini incelemenin ve onu entegre bir bütün olarak görmenin önemini vurguluyordu. Ayrıca kültürel farklılığın değerini teslim etmesi ve yerel kültürlerin haklarını savunmasıyla, modern antropolojinin değerlerini önceliyordu. Avrupa kültürünün üstünlüğüne olan inancıyla bir yandan hâlâ kendi çağının insanıydı, fakat diğer yandan ırkçılığa ve emperyalizme yönelik eleştirileriyle oldukça modern bir tınıya sahipti.

Forster'in antropolojisi, on sekizinci yüzyıl toplumsal ve politik düşüncesi açısından bir dönüm noktasıdır; zira disipline çok daha sofistike bir argüman üretme ve tartışma standardı kazandırmıştır. Forster, eski tartışmaların ve teorilerin tamamının en kapsamlı ve en son empirik bulgular ışığında incelenmesi gerektiği üzerinde duruyordu. Geçmişin müphem soyutlamalarına ve beylik gözlemlerine başvurmak artık yeterli olmuyordu. Politika teorisinin şimdi bilimsel antropolojinin ölçütlerini karşılaması gerekiyordu.[19] Kant'a ve Fichte'ye bilinçli olarak karşı çıkan Forster, politika teorisini çok daha empirik bir çizgiye çekmeye çalışmıştır. Aşağıda detaylarıyla inceleyeceğimiz, Kant ile arasındaki meşhur tartışmanın nedeni de tam olarak budur.[20]

18. Forster'in modern antropoloji için önemi hakkında bkz. Wilhelm Mühlmann, *Methodik der Völkerkunde* (Stuttgart, 1938), s. 42-52; Wolf Lepenies, "Eine vergessene Tradition der deutschen Anthropologie: Wissenschaft vom Menschen und Politik bei Georg Forster", *Saeculum* 24 (1973), 50-78.

19. Örneğin bkz. Forster, "Rezension zu C. Meiners anthropologischen Abhandlungen im Göttingischen Historischen Magazin", *Werke*, III, 255-71 ve bir Kant eleştirisi olan, "Noch etwas über die Menschenrassen", *Werke*, II, 71-102.

20. Bkz. 7.3. Kısım.

7.2. KAPTAN COOK İLE DEVR-İ ÂLEM

Majestelerine ait *Resolution* ve *Adventure* gemileri 1772 yılının 13 Temmuz günü Plymouth'tan Güney Denizlerine doğru yola çıktı. Gemilerin idaresini, ikinci keşif gezisini gerçekleştirmekte olan Kaptan James Cook üstlenmişti. Bu gezinin amacı, ılıman kuşağın sınırları içerisinde, denizcilerin sık sık rapor ettiği gibi bir güney kıtasının var olup olmadığını keşfetmekti. Cook'un ikinci seyahati Haziran 1772'den Temmuz 1775'e kadar tam üç yıl sürdü. Bu gezide, Pasifik Okyanusu'nun Ümit Burnu'ndan Horn Burnu'na kadar olan erişilebilir en güney noktaları keşfedildi ve dünyanın çevresini üç kez dolanmaya yetecek kadar mesafe katedildi. Başarılanlar hiç de azımsanacak gibi değildi: Daha önceki hiçbir keşif gezisinde olmadığı kadar uzun mesafeler alındı ve hiç olmadığı kadar güneye inildi; Sosyete Adaları, Yeni Kaledonya ve Antarktika'nın buzul kütleleri keşfedildi; birçok yeni bitki ve hayvan türü bulundu; o güne kadar bilinmeyen birçok halkla temas kuruldu.

Bu önemli gezi sırasında *Resolution* gemisinde iki Alman doğabilimci de bulunuyordu, Johann Reinhold Forster ve oğlu Georg Adam. Görevleri, gittikleri yerlerde karşılaştıkları doğa tarihiyle alakalı nesneleri toplamak, nitelendirmek ve çizmekti. Cook'un ikinci seyahati, genç Forster için bir *Bildungsreise* [eğitim gezisi] olacak, bu seyahat sırasında tanık olduğu, düşündüğü ve hissettiği her şey, ahlak ve politikaya dair daha sonraki görüşlerine temel oluşturacaktı.

Genç Forster İngiltere'ye döndükten sonra deneyimlerini iki ciltten oluşan ve Londra'da 1777 yılında yayımlanan *A Voyage around the World* [*Dünyanın Çevresinde Seyahat*] isimli bir kitapta topladı. Bu eser, "ölümsüz bir şaheser",[21] "bütün diller ve çağlarda yazılmış en muhteşem gezi günlüklerinden biri"[22] ve "bilim yolculuğunda yeni bir çağın başlangıcı"[23] gibi ifadelerle tanımlandı. İngiltere'de oldukça iyi tepkiler alan kitabın *Reise um die Welt* (Berlin, 1778-1780) adıyla yayımlanan çevirisi, sonraları Almanya'da oldukça popüler oldu.[24]

21. Hettner, *Geschichte*, II, 580.
22. Robert L. Kahn, "The History of the Work", Ekler bölümünde, Forster, *AA* I, 677.
23. Alexander von Humboldt, *Kosmos: Entwurf einer physischen Weltbeschreibung* (Stuttgart, 1847), II, 71.
24. *Reise um die Welt*'e yönelik ilk tepkiler için bkz. Khan, "History", Forster, *AA* I,

Genç Forster çok geçmeden kendisini bütün Avrupa'da tanınan ve övgülerle karşılanan ünlü bir adam olarak bulacaktı.

İklim, coğrafya, bitki ve hayvan çeşitliliğine dair detaylı tasvirlerin yer aldığı *A Voyage* ilk bakışta tamamen doğa tarihi üzerine, ahlak ve politika felsefesiyle en ufak bir ilgisi olmayan bir çalışma gibi görünür. Ancak Forster'in yazdığı önsözün okunmasının ardından, bu yüzeysel intiba hemen dağılır. Forster burada doğa tarihini salt olgulardan oluşan bir koleksiyon olarak gören ve onu insani amaçlardan bağımsız, kendi içinde bir amaç addedenleri eleştiriyordu. Olguların yorumlanması, bunlardan genel birtakım sonuçlar çıkarılması ve doğa tarihinin ahlaki bir amacı olması gerektiğini vurguluyordu. Bu çalışmasında hâkim olan ahlaki perspektifiyse şu satırlarla açıklıyordu: "Karşılaştığım muhtelif insan kabilelerinin her birine, aynı iyi niyeti hak ettiklerini düşünerek ve bununla birlikte içlerindeki her bir bireyle eşit haklara sahip olduğumun bilincinde olarak yaklaştım; onlarla ilgili tespitlerimi, bizim geçirmiş olduğumuz genel ilerleme ve refah sürecini göz önünde bulundurarak yaptım; belirli bir millete karşı duyduğum dostluk veya nefret, onlarla ilgili övgü ve yergilerimi kesinlikle etkilememiştir."[25] Forster bu çalışmanın yalnızca gelecekteki gezginlere ve doğabilimcilere rehberlik etmesini değil, aynı zamanda Avrupalılar ile yerli kültürler arasındaki karşılıklı anlayışı ve ticari ilişkileri geliştirmesini umuyordu. Avrupalıların yerli halklardan öğrenebileceği şeylerin, en az diğer Avrupalılardan öğrenebilecekleri kadar çok olduğuna yürekten inanıyordu. Esasında *A Voyage*, kültürel farklılıklara karşı daha hoşgörülü ve açık fikirli bir tavır takınılması, ırklarından ve inançlarından bağımsız bütün insanlara insanca davranılması için bir çağrıydı. Avrupalılar ancak bütün insanları kendi kardeşleri olarak gördükleri zaman o gerçek kozmopolit ruha sahip olacaklardı.

A Voyage sadece ahlaki değil, aynı zamanda politik bir perspektifle de kaleme alınmıştı. Forster insanın ilerlemesine dair bir bakış açısıyla yazdığına göre, politikayı görmezden geliyor olamazdı; zira *A Voyage*'da geçen birçok pasaj, insani ilerlemenin

700-8 ve Gerhard Steiner, "Georg Forsters Reise um die Welt", Forster, *Werke*, I, 1032-3.

25. Forster, *AA* I, 105.

aydınlanmış ve iyicil bir devlete bağlı olduğuna inandığını gözler önüne serer. Ona göre, bir halkın kendi kapasitesini geliştirememesinin nedeni iklim veya ırk değil, devletinin kabiliyetsizliği veya adaletsizliğiydi.[26] Forster *A Voyage* boyunca, halkına baskı yapan devletleri eleştirmekten geri durmuyordu; Tahiti'nin asalak yöneticileri, Cape Verde Adaları'nın Portekizli sömürgecileri veya emperyalist Avrupa monarkları onun eleştirilerinden aynı şekilde nasibini alıyordu. Forster, "Doğadaki güçler her tür baskıya karşı ses çıkarır" diye yazıyordu.[27] Demek ki, eğer bir halk da çok fazla baskıya maruz kalırsa, çektiği sefaletin nedenini sonunda anlayacak ve "insanlığın genel haklarına dair makul bir bakış açısı" kazanarak bir devrim başlatacaktı.[28]

Forster'in bir doğabilimci olarak temel ilgisi, bitki ve hayvan türlerinden ziyade insan doğasıydı. Anlatısının maksadının "insan zihnine daha fazla ışık tutmak" olduğunu yazıyor,[29] "gezginlerin öncelikli amacı"nın "insanları ve davranışlarını gözlemlemek" olması gerektiğine inanıyordu.[30] Fakat Forster yalnızca etnolojik tanımlarla yetinmiyordu. Seyahat boyunca edindiği deneyimlerden, on sekizinci yüzyıl politika teorisinin temel birtakım meseleleri üzerine kafa yormak adına istifade ediyordu. İnsan doğası bütün kültür ve iklimlerde aynı mıdır, yoksa tamamen yapay, eğitim ve çevrenin bir ürünü müdür? İnsanlar, Grotius ve Shaftesbury tarafından iddia edildiği gibi doğuştan iyi, yaradılışları gereği toplumsal ve sempatik midir, yoksa Hobbes ve Mandeville tarafından söylendiği gibi, doğuştan kötü, rekabetçi ve bencil midir? Ve son olarak, medeniyet ahlak ilkelerini geliştirir mi, yoksa yozlaştırır mı? İnsanlar Tahitili yerliler gibi yaşayarak mı daha mutlu ve erdemli olurlar, yoksa doğalarını tam anlamıyla yalnızca gelişmiş kültürlerde mi geliştirebilirler? Forster *A Voyage* boyunca işte bu tür sorular üzerinde kafa yormaktadır.

Elbette bir gezginin bu sorulara cevap bulmaya çalışması yeni bir şey değildi. Keşif seyahatlerinin yapılmaya başlandığı on altı ve

26. Örneğin, Forster'in Cape Verde Adaları halkının menfi durumu hakkındaki yorumlarına bkz. (*AA* I, 38-9).
27. Forster, *AA* I, 105.
28. *A.g.e.*, I, 217.
29. *A.g.e.*, I, 14.
30. *A.g.e.*, I, 451.

on yedinci yüzyıllardan itibaren pek çok gezgin bu soruları cevaplamaya çalışmıştı. Fakat Forster bu soruları yeniden ele almak için geçerli sebepleri olduğunu düşünüyordu. Öncelikle katıldığı gezide çok fazla yeni ülke ve halk keşfedilmişti; dahası, sabık gezginlerin çoğu doğabilimi alanında oldukça amatörlerdi. Gözlemleri çok plansızdı ve cevaplamaya çalıştıkları sorular hakkında çoğu kez net bir fikirleri dahi yoktu. Forster'in *A Voyage*'ında yeni olan şey, bu soruları daha sistematik ve yöntemli bir şekilde cevaplamaya çalışmış olmasıydı.

Forster, *A Voyage*'da bu sorular üzerinde sürekli kafa yormasına rağmen hiçbir zaman net cevaplar ortaya koymadı. Nitekim bu kitapta, başlangıçtaki inançlarıyla daha sonraki gözlemleri arasında mühim bir gerilim olduğu dikkati çeker. Forster yolculuğa başladığı sırada, *Aufklärung*'un bellibaşlı birtakım öğretilerine bire bir sadıktı: Sabit bir insan doğası vardır, insan doğuştan iyi kalplidir, medeniyet iyiye götüren bir güçtür. Fakat son derece yabancı olduğu kültürlerle yaşadığı deneyimlerle birlikte bu inançlar bir süre sonra sarsılmaya başladı. Forster'in *A Voyage*'daki felsefi yorumları, bu inançları deneyimle örtüştürmek konusunda her zaman başarılı değildir. Kitabın en enteresan kısımları, Forster'in inançlarını bir kenara bırakıp doğrudan kendi gözlemlerinden sonuçlar çıkarmaya başladığı pasajlardır.

A Voyage'da teori ile gözlem arasındaki bu tutarsızlık, bilhassa Forster'in insan doğasının iyiliğine olan inancı söz konusu olduğunda belirginlik kazanır. Shaftesbury, Hutcheson ve Hume gibi Forster de, insan kalbine içkin bir sempati duygusu olduğuna, dolayısıyla insanların diğerlerine yardım etmekten doğal olarak zevk aldıklarına ve diğerlerinin bedbahtlığı karşısında acıma hissi duyduklarına inanıyordu. Yaşadığı çoğu deneyimin bu doğal hissin varlığına kanıt oluşturduğunu düşünüyordu. Tahitililerin misafirperverliği, zalimlik karşısında duydukları üzüntü ve İngiliz dostlarıyla yeniden bir araya geldiklerinde gösterdikleri doğal sevinç ifadesi, Forster'i şu fikre ikna etmişti: "Yardımseverlik insanın doğasında vardır."[31] Güvensizlik, art niyet ve intikam ise yalnızca toplumsal çürümenin ve yozlaşmanın birer sonucudur. Yardımseverlik, kendini koruma hissiyle beraber, insan doğasına

31. *A.g.e.*, I, 192. Krş. *AA* I, 199, 410.

içkin temel bir güdü, toplumun temeli ve tüm toplumsal bağları bir arada tutan bir tür çimentodur.[32] Fakat insanın içini rahatlatan bu fikirler, kimi zaman Forster'in açıklayamadığı birtakım deneyimler tarafından çürütülüyordu. Onun için, örneğin Yeni Zelandalıların ve Bora Bora yerlilerinin agresifliğini anlamak zordu.[33] Yaşadıkları çevre gereksinim duydukları her şeyi onlara sağladığı hâlde yine de savaştan ve fetihten keyif alıyorlardı. Tahitili kadınların cinsel âdetlerini açıklamaksa çok daha zordu. Çiviler veya kırmızı tüyler gibi ufak tefek eşyalar karşılığında iffetlerinden seve seve ödün veriyor, geceler boyu Cook'un denizcileriyle oynaşabiliyorlardı. Dinî bir eğitimden geçmiş olan deneyimsiz Forster, onların bu ahlaksızlıklarının kendisini "çok üzdüğünü" itiraf ediyordu. Hatta bu durum ona o denli sıkıntı veriyordu ki, diğer türlü çok iyi olduğuna inandığı insan doğasıyla ilgili melankolik fikirlere kapılıyordu: "Kendi basitliği içerisinde çok mutlu bir hayat sürebilecek, bu denli az şeye ihtiyaç duyan bir toplumda ahlaksızlığın bu kadar yüksek olması, bilhassa burada son derece iyi olması gerekirken bu denli kusurlu olan genel insan doğası açısından gerçekten utanç verici bir durum. Cömert bir yaratıcının insana verdiği en güzel hediyelerin istismara bu denli açık olması ve insanın bu kadar kolay hataya düşmesi kahredici bir durum değil midir?"[34]

Forster'in deneyimleri, insanların yaradılıştan iyi olup olmadıklarının ötesinde, bizatihi insan doğası diye bir şeyin var olup olmadığını sorgulamasına yol açtı. On sekizinci yüzyıl *Aufklärer*'lerinin birçoğu gibi Forster de, başlangıçta sabit bir insan doğası olduğuna inanıyordu. Seyahati sırasında, farklı kültürlerden ve toplumsal konumlardan insanların davranışlarındaki benzerlikleri ortaya koyarak bu teoriyi doğrulamaya çalıştı. Bir Tahiti prensesinin cinsel zevkleriyle ilgili kulağına çalınanların ardından şu satırları kaleme aldı: "İnsanların tutkuları her yerde aynı, aynı aktif içgüdülere bir kölede de bir prenste de rastlamak mümkün; sonuç olarak bunların yarattığı etkinin tarihi her ülkede aynı olmalı."[35] İnsan doğasının her yerde aynı olduğuna dair bu inancı, Forster'in, bütün kültürler

32. *A.g.e.*, I, 515.
33. *A.g.e.*, I, 112, 230.
34. *A.g.e.*, I, 201.
35. *A.g.e.*, I, 397. Krş. *AA* I, 402.

hakkında hüküm vermek için kullanabileceğimiz evrensel değerler olduğunu savunan on sekizinci yüzyılın ortak doğa yasası öğretisine olan bağlılığını doğruluyordu. Örneğin doğa yasası, ister Tahitililer isterse Londra'nın Grub Sokağı'nda kürtaj yaptıranlar tarafından işlenmiş olsun, her tür çocuk cinayetini mahkûm etmemizi olanaklı kılıyordu.[36]

Ancak tek bir insan doğası ve onu temel alan bir doğa yasası olduğuna dair bu inanç, tam da inatçı birtakım olgular karşısında kısa süre içinde sarsılmaya başladı. Bu olgulardan biri de, on sekizinci yüzyıl gezgin yazarlarının en ürkütücü favorisi olan yamyamlıktı. Yeni Zelanda'ya ayak basan bir ekip, parçalarına ayrılmış ve görünüşe göre kaynatılmış bir genç oğlan cesedi buldu. Yeni Zelandalıların gerçekten yamyam olup olmadığını öğrenmek isteyen Cook'un mürettebatı, korkunç bir deney için kolları sıvadı: Etin bir kısmını kendilerini ziyarete gelen savaşçılara ikram ettiler. Savaşçılar beklenildiği üzere eti büyük bir iştahla bir çırpıda yiyip bitirdiler. Bu deneye ve Cook'un adamlarının yaşadığı dehşete tanık olan Forster şu sonuca vardı: "İnsan eti yeme davranışı, aldığımız eğitim bize bunun tam tersini öğretmiş olsa da, kendi içinde ne gayritabii ne de bir suç."[37] Binlerce insanın sırf bir prensin hırslarını tatmin etmek için birbirlerini öldürmelerine aldırış etmeyen Avrupalıların, ölü bir adamı yeme fikrinden duydukları tiksintinin nedeni yalnızca önyargıydı. Buradan hareketle Forster, insan eti yemekten duyulan tiksinti kadar güçlü bir ahlaki duygunun bile salt geleneklerden kaynaklanabileceği sonucuna varıyordu. Benzer bir durum, kendi çocuklarını öldürmek zorunda olan Tahitili seçkin savaşçılardan oluşan bir grup olan Arreoylar örneğinde de yaşanmıştı. Forster, doğal dürtülere aykırı bulduğu bu gelenek karşısında dehşete kapılmış, fakat bunun için de yine mantıklı bir açıklama bulmuştu. Tahitililer, Arreoyların kendilerini korumalarına ihtiyaç duyuyor ve bunun karşılığında onlara çok büyük maddi imtiyazlar tanıyorlardı; fakat bu grubun üremesine izin veremezlerdi, çünkü bu, sıradan insanların omzuna daha fazla yük binmesi anlamına gelirdi.[38] Forster burada bir kez daha, davranışların belirlenmesin-

36. *A.g.e.*, I, 417n.
37. *A.g.e.*, I, 297.
38. *A.g.e.*, I, 415.

de toplumsal ihtiyacın ve eğitimin gücünü teslim etmek zorunda kalıyordu. Seyahatin sonraki aşamalarında, Forster'in sabit bir insan doğası olduğuna dair inancı zayıflamış ve sonunda bununla ilgili mühim birtakım sonuçlara varmıştı. Maillicola yerlilerinin çıplaklığını gözlemledikten sonra, tevazu ve iffet ile ilgili şu satırları kaleme alıyordu: "Aldığımız eğitimin erken yaştan itibaren zihnimize doğuştanmış gibi işlediği ilkeleri görmeye fazla teşneyiz ve genellikle ahlaki duyguyu fiziksel içgüyle karıştırmaya meyilliyiz. Eğitimsiz yerliler üzerine tefekkür ederken, uzunca bir zamandır insan zihninde yaradılıştan var olduğu farz edilen tevazunun ve iffetin esasında doğa durumunda var olmayan ve medeniyetin farklı seviyelerine göre değişen yerel fikirler olduğunu fark ediyoruz."[39] Forster'in bütün bir doğa yasası geleneğini çürütmek için ihtiyaç duyduğu tek şey bu sonucu genellemekti. Nitekim *A Voyage*'da, tam anlamıyla relativizme doğru kaydığı bazı anlar mevcuttur. Örneğin 1774 Mayıs'ında Tahiti'den ayrılırken şu satırları kaleme almıştır: "Her millette, davranış kalıplarına, ilkelerine ve medeniyet seviyelerine bağlı olarak değişen sonsuz sayıda farklı mutluluk fikri mevcut."[40]

Bununla birlikte Forster, medeniyetin değerine olan inancını *A Voyage*'m başından sonuna kadar muhafaza ediyordu. Farklı kültürlerle yaşadığı onca deneyime ve etnik farklılıkların değerine olan inancına rağmen, Avrupa kültürünün üstünlüğüne olan güveni bakiydi. Bu üstünlüğün nedeni Avrupalılarm daha yüksek bir ahlaka sahip olmaları değil -ki Forster Avrupalıların ahlaksızlığını eleştirmekten bir an olsun yorulmuyordu-, bilgiye sahip olma ve teknolojiyi kullanarak yaşamlarını iyileştirme becerileriydi. Yerli kültürlerin hiçbiri, Avrupalılarm sahip olduğu doğa bilgisine, tarım, denizcilik ve üretim konusundaki becerilerine sahip değildi. Dinleri batıl, sanatları ilkel, gelenekleri barbarcaydı. Esasında Cook'un seyahatinin bir amacı da Avrupalıların bilgi ve teknolojisini Güney Denizlerine tanıtmaktı. Nitekim Cook ve Forsterler, Tahiti ve Yeni Zelanda yerlilerinin Avrupa'ya özgü bitkileri ve hayvanları yetiştirmeleri için uğraştılar ve onlara verdikleri nasihatlerle rastgele cinsel ilişki gibi "ahlaksız gelenekler"inden bazılarını ortadan kal-

39. *A.g.e.*, I, 468-9.
40. *A.g.e.*, I, 405.

dırabilmeyi umdular.[41] *A Voyage*, Güney Denizi üzerine bir cennet miti yaratmak için çok müsait olduğu hâlde,[42] bizatihi Forster'in primitivistlere karşı tavrı oldukça eleştireldi. Tahiti yaşamının masumiyetine ve basitliğine hayran olsa da, bunu romantize etmeyi reddediyordu. Tahitililerin cinsel teamüllerini onaylamıyor, tembel, asalak, sorumsuz yöneticilerini eleştiriyor, kendi çıkarları uğruna batıl ibadetleri devam ettiren rahiplerini ayıplıyordu.[43] Tahiti'yi bir ütopya olarak görmek yerine, yönetim şeklini ve toplumsal yapısını ortaçağ Avrupası ile kıyaslıyordu. Ekibin Tahiti'yi ikinci ziyareti sırasında, adada kalmak için kaçmaya çalışan bir denizciyle ilgili olarak Forster, "yalnızca basit ve sınırlı bir karaktere sahip insanlar için uygun olan bu sonsuz sükûnet ve süreğen monotonluktan bir süre sonra sıkılacaktı" diye yazıyordu.[44] Forster'in medeniyetin değerine olan inancı, hiçbir yerde Tierra del Fuego halkıyla karşılaşmasında olduğu kadar belirgin değildir. Bu insanlar soylu savaşçılardan ziyade hayvanlara benziyorlardı. Meraksız ve aptallardı; güç bela konuşabiliyorlardı; çetin bir iklimde yaşadıkları hâlde üzerlerine neredeyse hiçbir şey giymiyorlardı. Bu insanların doğa durumunda sefil bir hayat sürdüklerini anlamak için onlara bakmak yetiyordu. Onların bu durumu üzerine kafa yoran Forster şu sonuca varıyordu:

> Medeni yaşamın yabanıl yaşama olan üstünlüğü mantık çerçevesinde tartışılabilmiş olsaydı şayet, bu zavallı insanlar üzerine tefekkürümüzden, onlardan çok daha mutlu olduğumuz yönünde çarpıcı bir sonuca ulaşmamız mümkün olurdu. Son derece zorlu bir iklimde yaşayan ve sürekli acı içerisinde olan bir adamın mutlu olduğu ispat edilinceye dek, ya insan doğasının bütün farklı halleri üzerine düşünme fırsatı bulamamış veya tanık olduğu şeyleri idrak edememiş olan filozofların hiçbir güzellemesine itibar edemem.[45]

Bu seyahat sırasında Forster'in medeniyetin değerine olan inancı dahi sorgulanır bir hâl almaya başladı. Avrupa değerlerini ve

41. *A.g.e.*, I, 133.
42. Forster'in bu bağlamdaki etkisi üzerine bkz. "Forsters Reise", Forster, *Werke*, I, 1032-3.
43. Forster, *AA* I, 215-6.
44. *A.g.e.*, I, 405.
45. *A.g.e.*, I, 618.

teknolojilerini Güney Denizlerinin halklarına tanıtmanın tehlikeli birtakım sonuçlar doğurduğunu fark etti. Bu insanların basit ve masum hayatları yok olma riskiyle karşı karşıyaydı. Cook'un denizcilerinin Yeni Zelandalı kadınları değersiz süs eşyalarıyla nasıl baştan çıkarabildiklerini gören Forster, Avrupalıların yerli kültürlerle olan her tür temasından umudunu kesmeye başlamıştı: "Korkarım, şu zamana kadarki münasebetimiz, Güney Denizi halkları için bütünüyle dezavantajlı bir durum yarattı; bu temastan en az zarar görenlerse, bizden her zaman uzak duran, kıskanç yaradılışları gereği denizcilerimizin onlarla fazlaca yakınlaşmasına izin vermeyen topluluklar oldu."[46] Bu keşif gezilerinin gerçekten yararlı olup olmadığını bile sorguluyordu: "Eğer bir avuç adamın edineceği bilgi, bütün bir halkın mutluluğuna mal oluyorsa, hem kâşifin hem de keşfedilenin iyiliği açısından, Güney Denizi Avrupa ve onun o doyumsuz sakinleri tarafından keşke hiç bilinmiyor olsaydı."[47]

Nitekim Cook'la çıktığı seyahat Forster'i problematik bir felsefi mirasla baş başa bıraktı. Doğa yasasına ve evrensel insani değerlere olan inancını, kültürel çeşitlilik deneyimiyle nasıl bağdaştırabilirdi? Yerli kültürlerin yozlaşması karşısında, medeniyetin değerine olan inancını nasıl muhafaza edebilirdi? Avrupa'nın bilgi ve becerisini, özgün karakterlerini yok etmeden diğer kültürlere nasıl tanıtabilirdi? Elbette ki bu zor sorular, son derece titiz bir incelemeye ihtiyaç duyar. *A* Voyage'ın önemi, bu soruları cevaplamasında değil, bunları yeni bulgular ışığında yeniden ele almasındadır. Forster'in bu meseleleri, 1780'lerde kaleme aldığı daha olgun yazılarında nasıl çözmeye çalıştığını birazdan göreceğiz.

7.3. POLİTİKA VE ANTROPOLOJİ

Forster *A Voyage*'ı politik bir maksatla yazmış olsa da, politik inançları henüz tam anlamıyla şekillenmiş değildi. Aydınlanmış ve insaniyetli bir devlet yönetimini savunmak, yabancı kültürlere karşı daha insansever [*philanthropic*] bir politika izlenmesini teşvik etmek arzusundaydı. Fakat aydınlanmış bir devlet yönetiminin nasıl olması gerektiğine dair fikirleri son derece sınırlıydı. Sık sık III. George'un

46. *A.g.e.*, I, 133.
47. *A.g.e.*, I, 217.

bilge yönetimini övüyor, İngiliz devletini bilge bir yönetim modeli olarak kabul etmekten memnunmuş gibi görünüyordu.[48] Yeni gittiği ülkede kendini evinde hissetmek isteyen bir yabancı olan Forster, sadık bir İngiliz tebaası olmakla gurur duyuyordu.

İngiltere'ye dönmesiyle birlikte, Forster'in İngiliz hükümdarlığına olan sadakati zorlu bir teste tabi tutulacaktı. Devlet, Cook'unkine rakip olmaması için Forster'in babasının seyahati konu alan bir kitap yazmasını yasaklamıştı. Bu, çaresizce paraya ihtiyacı olan yaşlı Forster için oldukça yıkıcı bir karardı. Genç Forster, babasını ve ailesini kurtarmak için, yaptıkları seyahate dair kitabı kendi yazmak zorunda kaldı.[49] Hayatının geri kalanında İngiliz devletinin kötü niyetle hareket ettiğine ve babasının bilime olan hizmetlerini gerektiği gibi takdir etmediğine inandı. Genç Forster'in sadakatini sınayan bir diğer olay da Amerikan Devrimi oldu. Forster başlangıçta Amerikalı isyancıları eleştirmiş, sonralarıysa meseleye karşı kayıtsızlaşmıştı;[50] fakat Güney Denizlerindeki İngiliz emperyalizmiyle olan deneyimleri, George'un Amerikalı sömürgecilere karşı sergilediği zorbaca tavır karşısında negatif bir tutum takınmasına neden oldu. 1777 yılı başlarında kendisini Amerikalıların tarafını tutan "bir özgürlük yanlısı" olarak tanımlıyordu.[51]

Forster'in bu yeni politik eğilimleri, 1777 yılı sonbaharında Paris'e gerçekleştirdiği sekiz haftalık macera dolu seyahatin ardından daha da güçlendi. Forster Paris'te, o dönemde Amerika'nın Fransa elçisi olarak görev yapan Benjamin Franklin tarafından Les neuf Soeurs [Dokuz Kız Kardeş] isimli mason locasına takdim edildi.[52] Üyeleri arasında Sieyès, Brissot, Condorcet, Lalande ve Diderot gibi önemli figürlerin yer aldığı bu loca, özgürlük ve eşitlik ilkelerinin yanı sıra Amerikan Devrimi'ni savunuyordu. Forster, bu ayrıcalıklı ahbaplıklar neticesinde, 1789'a kılavuzluk eden ilkeleri, Devrim'den

48. Forster'in İngiliz devletinin yönetim şekliyle alakalı erken dönem görüşleri için bkz. J.K.P. Spener'e yazdığı 30 Ocak 1780 tarihli mektubu, *AA* XIII, 280.

49. Forster'in hayatındaki bu elim ve karmaşık hadise için bkz. Robert L. Khan'ın *A Voyage* ile ilgili tespitleri, *AA* I, 677-87.

50. Forster'den J.K.P. Spener'e, 22 Ekim 1776, *Werke*, IV, 38; Forster'den F.A. Vollpracht'a, 31 Aralık 1776, *Werke*, IV, 45.

51. Forster'den F.A. Vollpracht'a, 28 Şubat 1777, *Werke*, IV, 48.

52. Forster'in Franklin'e olan minnettarlığı hakkında bkz. *Erinnerungen aus dem Jahr 1790*, *Werke*, III, 450-2.

on yıl kadar önce öğrenme şansı buldu. Fransız Devrimi'ne olan daha sonraki sempatisi, 1777 Paris'inde Les neuf Soeurs locasında öğrendiği ilkelerin neticesiydi.[53]

1778 Ekim'i ile 1779 Mart'ı arasında beş ay süreyle devam eden Avrupa başkentleri turunun ardından Forster, Kassel'de bulunan Kollegium Carolinum'da doğa felsefesi profesörü olarak görev yapmaya başladı. Şehre yerleşir yerleşmez, Zum gekrönten Löwe [Taç Giymiş Aslan] isimli yerel mason locasına katıldı. Forster bu locanın atmosferi içerisinde kendi liberal ideallerine destek bulacaktı. Tıpkı Neuf Soeurs gibi bu yeni loca da özgürlük ve eşitlik ilkelerine bağlıydı. Bununla birlikte, radikal bir politik değişimden ziyade prense itaat etmeyi savunuyorlardı. Hâlihazırda localarının üyesi ve aydınlanmış yöneticiler olan prenslerin, savunmakta oldukları ideallere ulaşmak için gayret edeceklerini varsayıyorlardı. 1783 yılının Ocak ayında Forster locada, 1780'lerin başında sahip olduğu politik görüşleri tüm açıklığıyla ortaya koyduğu bir konuşma yaptı.[54] Ele aldığı konu, masonların devletle olan ilişkisiydi. Forster locanın amacının, üyelerini ahlaki erdem ve Hıristiyan inancı konusunda eğitmek ve böylelikle bu insanların toplumun geneline örnek olmalarını sağlamak olduğunu ilan ediyordu. Böylece loca, toplumsal ve ahlaki reformun öncüsü olabilir ve devlete nihai amacını gerçekleştirmesi konusunda yardım edebilirdi: Bütün vatandaşların içindeki insanlığı geliştirmek. Forster'in liberalizminin hâlihazırda bu konuşmada kendini belli ediyor olması önemlidir, zira devletin amacına yalnızca negatif araçlarla ulaşabileceğini vurgulamaktadır. Ona göre, devletin erdemi ve dindarlığı tesis edebilmesinin tek yolu, yeni yasalar yapmaktan ziyade, bütün vatandaşlarına azami özgürlük sağlamaktır.

Forster'in 1780'lerin başındaki politik görüşleriyle ilgili bir diğer enteresan belge de, Kassel'deki Société des antiquités [Eski Eserler Cemiyeti] önünde yaptığı "De la felicité des êtres physiques" ["Fiziksel Varlıkların Mutluluğu"] başlıklı konuşmadır. Bu konuşma, esasında Buffon-Shaftesbury çizgisinde bir tür kozmoloji taslağıydı.

53. Forster'in Neufs Soeurs'a katılması hakkında bkz. Gerhard Steiner, *Freimaurer und Rosenkreuzer: Georg Forsters Weg durch Geheimbünde* (Berlin, 1985), s. 11-20.
54. "Über das Verhältnis des Mauerordens zum Staate" başlığını taşıyan bu konuşma Steiner tarafından *Freimauerer und Rosenkreuzer*'de yayımlanmıştır, s. 129-44.

Forster konuşmasında *A Voyage*'da üzerinde durduğu meseleye yeniden dönüyordu: Medeniyetin değeri. Rousseau'nun takipçilerini şimdi daha fazla eleştiriyor, onları fahiş birtakım hatalar yapmakla suçluyordu. Mutluluğu hissizlikle karıştırdıklarını, zira medeniyetle birlikte gelen tüm ihtiyaç ve arzuların kökünü kazımak istediklerini iddia ediyordu.[55] Onların hesabına göre, dünyanın en mutlu varlığı en az ihtiyaç ve arzuya sahip olan bir istiridye olabilirdi ancak! Ayrıca Rousseaucuların yerli kültürlerle ilgili çok az reel bilgiye sahip olduklarını belirtiyordu. İlkel halklarla ilgili en temel gerçeklerin bile farkında değillerdi: Bu halklar komşularıyla sürekli bir savaş hâlindeydiler, ikamet ettikleri yerler çoğu zaman mezbelelikten farksızdı, korkunç hava şartlarına maruz kalıyorlardı ve yoksulluk çekiyorlardı. Sivil toplumun doğa durumuna tercih edilmiş olmasının nedeni, insanların hayatlarını çekilmez kılan engelleri nasıl aşacaklarını öğrenmiş olmalarıydı. Forster'in vülger Rousseauculuğa karşı giriştiği bu bir nevi acemi polemik, öne sürdüğü argümanı detaylandırmak zorunda kaldığında çok daha ilginç bir hâl alıyordu.[56] Sivil toplumun *her zaman* doğa durumuna tercih edilemeyeceğini itiraf ediyordu, zira toplumdaki iş yükü eşit bir biçimde dağılmıyordu. Esasında sivil toplum içerisinde çok büyük adaletsizlik ve eşitsizlikler vardı ve de bu durum yalnızca bir avuç insanın yeteneklerini geliştirmesine imkân tanırken, çoğunluğu oluşturan kitleleri angarya işlere mahkûm ediyordu. Forster şu soruyu soruyordu: Durum genel itibariyle böyleyse, sivil toplumun, en azından geçimini sağlamak için çalışmak zorunda olan halkın büyük çoğunluğu için, doğa durumundan daha tercih edilir olduğunu nasıl iddia edebiliriz?[57] Forster, bu adaletsizlik ve eşitsizliklerin doğal ve kaçınılmaz olmadığının, bilakis politik örgütlenmenin, özellikle de "ölçüsüz ve sorumsuz yönetimler"in bir neticesi olduğunun farkındaydı. Nitekim ona göre, medeniyetin değeri meselesinin temelinde yönetim biçimi ve pratiği yer alıyordu. O zaman gündeme şu soru geliyordu: "Sivil toplum içerisinde özgürlüğü ve eşitliği teminat altına alacak bir yönetim biçimi tesisi etmek nasıl mümkün olabilir?" On sekizinci yüzyıl *Kleinstaat*'ının

55. Forster, *AA* VIII, 100.
56. *A.g.e.*, VIII, 104.
57. *A.g.e.*, VIII, 106.

[küçük devlet] baskıcı atmosferinde yaşamakta olan Forster, somut birtakım adımlar önermeye cesaret edemiyor, yalnızca Takdir-i İlahi'den medet umabiliyordu. Bundan tam on yıl sonraysa, devrimci eylemi salık veriyor olacaktı.

1780'lerin başında Forster kendisini henüz politika felsefesinin klasik meselelerine doğrudan adamış değildi. Öyle ki, bu alanda yeterli profesyonel uzmanlığı olmamasından yakınıyordu. Jacobi kendisinden politik bir makale üzerine yorum yapmasını rica ettiğinde bunu, Swift'in, aşçısının önünde kendi şiirlerini okumasına benzetmişti. Bununla birlikte 1780'ler, Forster'in politik düşüncesinin gelişimi açısından son derece önemli yıllar oldu; zira o bu on yıl boyunca, daha sonraki toplumsal ve politik görüşlerine temel oluşturacak olan felsefi antropolojisinin ana hatlarını oluşturmaya başladı. Bu antropolojinin parçalarına 1780'lerde kaleme aldığı bir dizi makalede rastlamak mümkündür. En önemlileri arasında, "Ein Blick in das Ganze der Natur" (1780), "Noch etwas über die Menschenrassen" (1786), "Cook, der Entdecker" (1787), "Leitfaden zu einer künftigen Geschichte der Menschheit" (1789), "O-Tahiti" (1780), "Über die Pygmaen" (1785) ve biraz daha geç kaleme aldığı "Über lokale und allgemeine Bildung" (1791) isimli makaleleri yer alır.*

Forster'in antropolojisinin temel önermesi natüralizmi, yani yaratılmış olan her şeyin doğa yasalarına tabi olduğu ilkesiydi. Forster her şeyin –bu ister bir toz zerresi isterse en cesur düşüncelerin yaratımı olsun– doğrudan zorunluluk veya neden-sonuç yasaları tarafından belirlendiğini iddia ediyordu.[58] Bu nedenle ona göre, yaratılmış olan her şey gibi insanlar da doğa yasalarına tabiydi. Forster, zihin ile madde, insanlar ile doğa arasında keskin ayrımlar yapmayı reddediyordu. Doğada bir *lex continui* [süreklilik yasası] işliyordu ve bu, fiziksel yaratımdan bizatihi insan aklma kadar her şey için geçerliydi. Düşünme yetimizin gelişimi, vücudumuzun oluşumu ve biyolojik fonksiyonlarımıza bağlıydı.[59]

---

* Sırasıyla, "Doğanın Bütününe Bir Bakış", "İnsan Irkları Üzerine Bir Şey Daha", "Kâşif Cook", "Gelecekteki İnsanlık Tarihi İçin Bir Kılavuz", "O-Tahiti", "Pigmeler Üzerine" ve "Yerel ve Genel Eğitim Üzerine." (ç.n.)

58. Forster, *Werke*, II, 107.

59. *A.g.e.*, II, 85.

Bu natüralist yaklaşım aynı zamanda Forster'in sivil toplum ile doğa durumu arasında katı bir ayrım olduğu fikrini de reddetmesi anlamına geliyordu.[60] Sivil toplumun gelişimi, tesadüfi teamül ve sözleşmelerin değil, doğa durumunun zorunlu organik gelişiminin bir neticesiydi. Forster bu temeller üzerinden, yalınlığa/basitliğe ve doğa durumunun ahengine/uyumuna geri dönüş çağrısı yapan Rousseaucuları alaya alıyordu. Onlar, geriye dönüş diye bir şeyin olmadığını, sivil toplumun gelişiminin tam anlamıyla bir zorunluluk olduğunu göremiyorlardı.

Forster'in antropolojisini, natüralist olsa da, sanki diyalektik materyalizmin öncüsüymüş gibi "materyalist" olarak tanımlamak yanıltıcı olacaktır.[61] Forster her şeyin doğa yasalarına tabi olduğunu söylerken, yalnızca maddenin bu yasalara tabi olduğunu iddia etmiyordu. Kendisini doğanın nihai bileşenlerine dair belirli metafizik bir görüşle sınırlandırmayı reddediyor, çünkü bu bileşenlerin bilinemeyeceğine inanıyordu. Örneğin "Ein Blick in das Ganze der Natur" makalesinde, doğadaki her şeyin, bizim bilmediğimiz, canlı bir kuvvetin veya gücün sonucu olduğunu belirtiyordu.[62] Hemen ardından, bu gücü materyalist ilkelerle açıklamanın zor olduğunu ekliyordu. Canlı bir varlığı, onu oluşturan bileşenlere ayırarak analiz eden bir kimyacı, yaşamın kaynağını açıklayamaz ve bu nedenle her tür şeye "içsel özsel bir güç" atfetmeye mecbur kalır.[63] Forster esasında zihin ile beden arasında temel bir ayrım olmadığında ısrar ediyor olsa da, zihinsel olanı fiziksel olana indirgemiyor, fakat bu ikisini, özsel nitelikleri hâlâ bilinmiyor olan tek bir yaşayan gücün veçheleri olarak düşünüyordu. Metafizik meselelerle ilgili agnostikliği, Lichtenberg'e yazdığı 5 Kasım 1786 tarihli mektubunda bilhassa belirgindir: "Bu meselelerle ilgili masumane bir biçimde düşünmeye başladığımdan beri, zihnin ve maddenin nitelikleri üzerine bu denli çok ihtilaf yaşanabilmesi bana çok tuhaf geliyor; zira ikisi de nihayetinde aynı şey ve birini ne kadar az biliyorsak diğerini de o kadar az biliyoruz."[64] Nitekim, Forster'i Fransız ve

60. *A.g.e.*, II, 107-8.
61. Steiner, "Forsters Reise", Forster, *Werke*, I, 1035-6.
62. Forster, *Werke*, II, 15.
63. *A.g.e.*, II, 19.
64. *A.g.e.*, IV, 435.

İngiliz hür düşünürlerinin materyalist geleneği içine yerleştirmek yanlıştır. O, dine saygısızlık ettiğini düşündüğü bu geleneğe hiç de hoş bakmıyordu.[65] Forster 1780'lerde artık daha az dindar olsa da, hiçbir zaman bir ateist olmadı ve deneyimi aşan her şey için geçerli olacak bir agnostikliği savundu. Aklın duyuların alanının ötesinde beyanlarda bulunmaya hakkı yoktu ve dinî inanç da bunlardan biriydi.[66]

Antropoloji için bilimsel bir temel oluşturmaya çalışan Forster, sarsılmaz bir empirizme ihtiyaç olduğunu vurguluyordu. Antropolog, sınıflandırmanın tüm metafizik ilkelerini ve a priori şemalarını bir kenara bırakmalı ve yalnızca olguları bir araya getirerek bunlardan sonuçlar çıkarmalıydı. Bu uzlaşmaz empirizm, kısa süre içerisinde Forster'i dönemin en ünlü filozofuyla, yani Kant'la karşı karşıya getirecekti.[67] 1785 tarihli "Bestimmung des Begriffs einer Menschenrasse" ["İnsan Irkı Kavramının Belirlenimi"] ve "Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte" ["İnsanlık Tarihinin Tahmini Başlangıcı"] makalelerinde Kant, Herder'in *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* [*İnsanlık Tarihi Felsefesi Üzerine Düşünceler*] isimli çalışmasında, antropolojiye yaklaşımındaki empirist ve natüralist tavrı eleştiriyordu. Forster kendini Herder'i savunmak zorunda hissetmişti, zira yaklaşımları birbirine çok benziyordu.[68] "Noch etwas über die Menschenrassen" makalesinde Forster, Kant'a karşı arenaya girmiş oluyordu. Aralarındaki tartışmanın esas meselesi, on sekizinci yüzyıl antropolojisinin en güncel ve çetrefil konularından biri olan ırk kavramıydı. Fakat tartışma aynı zamanda daha temel metodolojik meseleleri de kapsıyordu. Kant, yapılan keşif gezileri neticesinde ırkla ilgili ortaya çıkarılan tüm yeni olguları araştırmadan önce, ırk kavramının kendisinin tanımlanması gerektiğini iddia ediyordu.[69] Ona

65. Bkz. Forster'den Jacobi'ye, 7 Şubat 1781, *Werke*, IV, 150-1.
66. Bkz. Forster'den C.G. Heyne'ye, 10 Aralık 1791, *Werke*, IV, 680-4.
67. Forster'in Kant ile olan tartışması üzerine bkz. M. Riedel, "Historizismus und Kritizismus: Kants Streit mit G. Forster und J.G. Herder", *Kant-Studien* 72 (1981), 41-57 ve E. Lange, "Georg Forsters Kontroverse mit Immanuel Kant", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 12 (1964), 965-80.
68. Forster'in bu dönemde Herder ile olan ilişkisi üzerine bkz. Haym, *Herder*, II, 455-6.
69. Kant, "Bestimmung des Begriffs einer Menschenrasse", *Schriften*, VIII, 91.

göre deneyim içerisinde ne arayacağımızı bilebilmemizin koşulu, örnekleyeceğimiz kavramları hâlihazırda tanımlamış olmamızdı. Bu argüman elbette ki Kant'ın genel ilkelerinin bariz bir uygulamasıydı; bu ilkelere göre doğayla ilgili yapılacak bir araştırma, kavramların rehberliğinde yapılmalıydı. Forster Kant'ın ne anlatmak istediğini gayet iyi anlıyor olsa da, bu argümana, Kant'ın bu tür bir yöntemi tatbik etmenin risklerinden birini göz ardı ettiğini söyleyerek cevap veriyordu; bu risk, deneyimi daha önce düşünülmüş olan kalıplar içerisine sığdırmaya çalışmaktı.[70] Deneyime elimizdeki a priori kavramlarla gittiğimiz durumda zaten hâlihazırda aradığımız şeyi bulacaktık, çünkü olguları sadece bu kavramlar ışığında okuyacaktık. Forster, doğayı kendi saf mantıksal ayrımlarına uydurmaya, bunlara göre şekillendirmeye çalışan Kant'ın bütün filozofların düştüğü hatayı yinelediğini iddia ediyordu.[71] Kant'm a priori yaklaşımının kusurları, bilhassa ırk kavramında son derece bariz bir biçimde ortadaydı. Kant, doğadaki türlerin sabit veya değişmez olduğunu ve aralarındaki farklılıkların, sürekli olarak bir kuşaktan sonrasına aktarılan, önceden oluşmuş bir tohum veya orijinal bir özden kaynaklandığını iddia ediyordu.[72] Şayet doğadaki türler sabit olmasaydı, değişimin önünde herhangi bir sınır olmaz ve her şey kaosa dönüşürdü; bu durumda bizler bir varlığın hangi anne-babadan geldiğini bilemeyeceğimiz için, elimizde doğal türlerle ilgili herhangi bir kavram da olmazdı. Fakat Forster bütünüyle sabit bir tür veya ırk kavramını son derece sorgulanabilir buluyordu. Ona göre, olguları daha yakından incelediğimizde ve bu olguların kapsamını genişlettiğimizde farkına varacağımız şey, doğada sabit olan çok az farklılık olduğuydu. Bunlar yalnızca derece ve nüans ile ilgilidir, türsel farklılıklar değildir. Dahası, aktarılan tohumları veya dölleri temel alarak doğada bir değişmezlik olduğunu varsayamayız, çünkü bu miras alınan özelliklerin bile zaman içerisinde çevrelerine uyum sağlayacak şekilde değiştiklerini biliyoruz. Forster, şayet ırk kavramını kullanacaksak, bunu geçici bir şekilde tanımlamamız ve yaptığımız tanımın, yalnızca doğa üzerine konuşmamıza olanak tanıyan bir araç veya kurgu olduğunu unutmamamız gerektiğini

70. Forster, *Werke*, III, 75-6.
71. Forster'den S.T. Sömmering'e, 8 Haziran 1786, *Werke*, IV, 413.
72. Kant, *Schriften*, VIII, 97.

söyler. Makul bir biçimde tanımlandığında ırk yalnızca "ortak gelişimleri, onlara komşu sınıflarda hemen göremeyeceğimiz ayırt edici özellikler taşıyan insan sınıfı"dır.[73] Nitekim Forster'in Kant ile olan münakaşası ırk gibi dar bir konu etrafında dönse de, esasında rasyonalist ve empirist bilim felsefeleri arasındaki kapsamlı metodolojik farklılıkları resmetmektedir.

Forster'in antropolojisinin asli görevi, bir kültürün veya bir halkın gelişiminin ardındaki temel güçlerin neler olduğunu tanımlamaktı. Forster yaşadığı dönemde hâlihazırda hararetli bir tartışma konusu olan, kalıtımın ve çevrenin rolü meselesinde, tercihini daha ziyade çevreden yana kullanıyordu. *A Voyage*'da bu çetrefil meseleye değinmekle birlikte, kesin sonuçlar ortaya koymamıştı. Her şeyi iklim üzerinden açıklayanları eleştirmiş, zira kendisi aynı maddi koşullar altında yaşayan insanlar arasında mühim birtakım farklılıklar olduğunu saptamıştı.[74] Fakat daha sonraki yazılarında Forster, çevrenin rolüne çok daha büyük bir önem atfetmeye başladı. Tek faktörün çevre olduğuna inanmamakla birlikte, baskın ve belirleyici olanın o olduğunu düşünüyordu. Nihayetinde şu sonuca varıyordu: "Bir insanının neye dönüştüğü her yerde yerel koşullara bağlıdır."[75] Ya da daha basit bir ifadeyle, "Bir zenci, ancak kendi vatanında gerçek anlamda bir zencidir."[76] Modern biyolojinin aksine Forster, Lamarck'ın, edinilen özelliklerin geçmiş kuşaklardan miras alınmış olabileceği yönündeki teorisini kabul ediyordu. Her ne kadar Avrupa'daki zenciler, aynı özelliklere sahip olan çocuklar dünyaya getirseler de, iklimin etkisi nedeniyle bu durum, birkaç kuşak sonrasında böyle olmayacaktı. Bir insanın neye dönüştüğü nihai olarak kendini adapte etmek zorunda olduğu çevreye bağlıydı: "Doğadaki her yaratık, doğanın vücuda gelmesine izin verdiği yerde, olmak zorunda olduğu hâldedir."[77] Forster, ırklar arasında bariz farklılıklar olduğunu hiçbir zaman inkâr etmemiş ve hatta sonraki yıllarında ırkların farklı kökenleri olduğunu ve Yaradılış mitindeki gibi tek bir çiftten üremediklerini öne sürmüş olsa da,

73. Forster, *Werke*, III, 96.
74. Forster, *AA* I, 577. Krş. *AA* I, 467: "İklimlerin genel ve güçlü bir etki yarattığı konusunda kesinlikle ikna olmuş değilim."
75. Forster, *Werke*, III, 275.
76. *A.g.e.*, II, 82.
77. *A.g.e.*, II, 82.

esasında aralarındaki benzerlikleri ön plana çıkarmıştır.[78] Bütün insanlar aşağı yukarı aynı kapasitelerle doğarlar; yeterince uzun bir süre aynı şartlara maruz bırakıldıklarında, neticede kapasitelerini aynı oranda geliştirmiş olacaklardır.

Maddi çevreyi oluşturan onca unsur arasında Forster en çok geçim kaynaklarını vurguluyordu. *A Voyage*'da, bir kültürün bütün yaşam tarzının, doğal kaynaklarının kıtlığı veya bolluğuna bağlı olduğuna dikkat çekiyordu. Örneğin Tahitililerin bu denli basit ve ahenkli bir hayat sürmelerinin nedeni, adalarının hayatta kalmaları ve rahat etmeleri için gereken her şeyi onlara sunuyor olmasıydı. Toprağın verimli oluşu, bitki ve hayvan türlerindeki çeşitlilik çalışmayı lüzumsuz kılıyor ve toplumsal çatışmaya yol açabilecek konuları tamamen bertaraf etmiş oluyordu. 1784'te ekmekağacı üzerine yaptığı bir çalışmayı konu alan "Brodbaum" isimli makalesinde Forster, meseleyi basit ve net bir biçimde şöyle ifade ediyordu: "Yeryüzündeki mahsullerin tarihi, duyumlarını, düşüncelerini ve yapıp ettiklerini de kapsayacak şekilde insanın yazgısıyla derin ve yakın bir iç içe geçmişlik sergiler."[79] Dolayısıyla, Forster'in ayrıca ticaretin önemini de vurgulamış olması şaşırtıcı değildir. İnsanın en yüksek yetilerini/güçlerini geliştiren ve kültürünü ortak bir hayatta kalma uğraşının üzerine yükselten şey ticarettir:

> Doğanın mahsullerini ve onlardan üretilenleri sürekli olarak mübadele etme olgusu tartışmasız şekilde önemlidir, çünkü zihnin gelişimi bununla yakın bir ilişki içindedir. Bilimde ve politikada şu an geldiğimiz seviyenin esas nedeni ticarettir; ticaret olmasaydı, Afrika'nın çevresini gemiyle katedemez, Amerika'yı keşfedemez ve kendimizi diğer hayvanların seviyesinin üzerine yükseltemezdik. Yakın çevremizin bize sunduğunun ötesini kuşatma ihtiyacı insanın doğasında olmasaydı, tıpkı bizler gibi toplumsal bir hayat süren ve karşılıklı korunma için bir araya gelen maymunlardan bir farkımız olmazdı.[80]

Forster'in antropolojisinin, daha sonraki kimi politik yazılarında geliştirmekte tereddüt etmediği önemli birtakım politik

78. *A.g.e.*, II, 85-6.
79. *A.g.e.*, II, 57.
80. Forster, *Ansichten vom Niederrhein*, *Werke*, II, 487-8.

imaları vardır. Bunlardan en önemlisi, insanların dönüştükleri şeyin, toplumun ve nihai olarak devletin onlara sunduğu imkân ve kaynaklara bağlı olduğu yönündeki klasik liberal öğretidir. Kendilerine özgü insani yetileri geliştirememişlerse, bunun nedeni ırk veya din değil, devletin ihtiyaç duydukları ve hak ettikleri imkân ve kaynakları beceriksizce yönetmiş veya haksız bir biçimde manipüle etmiş olmasıdır. Forster bu öğretiyi, bilhassa nefret ettiği iki politik ideolojiyi eleştirmek için kullanıyordu: Emperyalizm ve kalıtsal eşitsizliklere olan inanç.[81] Emperyalistler ve aristokratlar kendi tiranlıklarını, insanlar arasında doğal ve doğuştan farklılıklar olduğu zemininde meşrulaştırırlar. Onlara göre, zenci veya serf, doğası veya ırkı gereği, angaryadan başka bir iş yapamaz. Forster bu varsayımların yanlış olduğunu, imkân ve kaynak sağlandığı sürece, kölelerin veya serflerin efendileriyle aynı kapasiteleri geliştireceklerini iddia ediyordu.

Forster daha sonraki antropolojik makalelerinde, *A Voyage*'da meşgul olduğu meselelerle ilgili kafa yormaya devam etti. Çevre üzerinde giderek daha fazla durması ve doğuştan gibi görünen şeylerin genellikle edinilmiş olduğuna dair artan farkındalığı, onu kaçınılmaz bir biçimde relativizme doğru itmeye başladı. Örneğin 1780 tarihli "O-Tahiti" makalesinde, her kültürün kendi koşulları içerisinde incelenmesi gerektiğini vurguluyor ve etnosentrizmin tehlikelerine dikkat çekiyordu. Artık şöyle düşünüyordu: "Erdem ve kötülük, bir ulusun karakteri için, ancak diğer uluslarla ilişkisi bağlamında geçerli olabilecek göreceli kavramlardır." Dahası, "kendi fikirlerimizi yabancı insanlara atfetmememiz ve onları kendi haksız varsayımlarımıza göre yargılama ve mahkûm etme gibi bir hakka sahip olduğumuzu düşünmememiz" konusunda uyarıyordu.[82] Bundan yaklaşık on yıl sonra 1791 yılında yazdığı "Über lokale und allgemeine Bildung" isimli makalesinde Forster, bu konuya geri dönüyor ve evrensel gibi görünen ahlak standartlarını farklı kültürlere uygulamanın tehlikelerini yeniden vurguluyordu.[83] Ahlaki

81. 1792 tarihli "Über das Verhältnis der Mainzer gegen die Franken" isimli makalesinde Forster, köle tacirleriyle aristokratlar arasında yakın bir analoji kurar. İkisi de, birilerinin itaat etmek birilerinin yönetmek için dünyaya geldiğine inanmaktadır (*Werke*, III, 590).
82. Forster, *AA* V, 64-5.
83. Forster, *Werke*, III, 275-6.

yargıların, bir kültürü anlamada hiçbir değeri olmadığını, çünkü o kültürün özgül koşullarını soyutladıklarını söylüyordu. Bir insanın şu anki hâli, çevresinin zorunluğu kıldığı bir şeydir, dolayısıyla bunun nasıl olması gerektiğini buyurmanın bir anlamı yoktur. Forster buna uygun olarak, "evrensel tekbiçimlilik hayali"ni de bir kenara bırakıyor ve kültürel farklılığın değerine vurgu yapıyordu.

Bu ve benzeri yorumları nedeniyle Forster, bütün bir doğa yasası geleneğini terk etmenin eşiğindeymiş gibi görünebilir. Fakat bu Forster'in atmaya hazır olduğu bir adım değildi. Giderek artan relativizmine ve soyut ahlak derslerine olan nefretine rağmen, doğa yasası ve evrensel insani değerlere olan inancını terk edemezdi. Kültürler arasında bir hiyerarşi olduğuna ve Avrupalıların bunun en tepesinde yer aldıklarına inanmaya devam ediyordu. Hatta "Über lokale und allgemeine Bildung"da, Avrupalıların insanlığa model oluşturduklarını iddia ediyordu.[84] Diğer tüm kültürler kendi yerel koşullarına tabiyken, Avrupalılar doğanın nasıl denetim altına alınacağının bilgisine sahip olduklarından bu koşulları aşabiliyorlardı. Sonunda yeni bir evrensel insanın ortaya çıkacağı Avrupa'da, ulusal farklılıklar hızla azalıyordu.

Peki, Forster bu işin altından nasıl kalkabildi? Diğer bir deyişle, evrensel ahlaki değerlere olan inancını, kültürel görecelilik vurgusuyla nasıl uzlaştırabildi? Bu soruna bulduğu çözüm Herder'inkine benziyordu: Farklı kültürler, tek ve aynı insan doğasını farklı yollarla gerçekleştirirler. Her ne kadar tek bir hedef veya insanın kusursuzlaşmasına dair tek bir ideal –bütün insani yetilerin/güçlerin bir bütün hâlinde geliştirilmesi– olsa da, farklı kültürler, bu hedefe kendi maddi koşullarına göre değişen farklı ve birbiriyle kıyaslanamaz yollarla ulaşırlar.[85] Başka bir deyişle amaç aynı, amaca ulaşmanın araçları farklıdır. Bununla birlikte Forster'in Avrupa kültürünün üstünlüğüne olan inancı, bulduğu çözümün içine kolayca oturmuyordu. Eğer bütün kültürler kendi insanlıklarım/hümanitelerini farklı yollarla da olsa aynı şekilde gerçekleştirebiliyorlarsa, neden diğer kültürler değil de Avrupalılar insanlığa örnek oluşturmak zorundaydı? Neden onlar *mâlûm* evrensel insanlar olsun ki? Forster

84. *A.g.e.*, III, 278.

85. Bkz. Forster, "Ein Blick in das Ganze der Natur", *Werke*, II, 22-3 ve "Über die Beziehung der Staatskunst auf das Glück der Menschheit", *Werke*, III, 713.

bu soruya muhtemelen, Avrupalılarm sahip oldukları bilim ve teknolojinin, onlara diğer kültürlerde olmayan bir güç kazandırdığını söyleyerek cevap verirdi. Diğer tüm kültürler, nasıl denetim altına alınacağını bilmedikleri kendi çevrelerine uyum sağlamak zorundayken, Avrupalılarm çevrelerini kendilerine uyumlu hâle getirmek gibi bir gücü vardı. Forster bu nedenden ötürü, diğer kültürlerin Avrupalılardan öğreneceği çok şey olduğuna inanıyor ve kendisinin de diğer milletlere medeniyet götürmek gibi bir misyonu olduğundan hiçbir zaman şüphe etmiyordu. Diğer yandan, bu hedefin kültürel çeşitlilikle son derece uyumlu olduğunu iddia ediyordu.[86] Avrupalılarm bilimlerini ve sanatlarını ithal etmek yerli kültürleri yok etmeyecek, bilakis güçlendirecekti. Tarım, hayvan yetiştiriciliği ve üretim konusunda Avrupalılarm yöntemlerini öğrenen diğer halkların yaşam tarzları, bu sayede çok da otonom, müreffeh ve Avrupa ile yapılacak olan ticarete daha az bağımlı olabilirdi. Örneğin Yeni Zelandalılar demir aletler yapmayı biliyor olsalardı, kızlarını Avrupalıların baltaları veya çivileriyle takas etmeye bu denli hevesli olmayacaklardı. Forster'in yerli kültürleri medenileştirme arzusunun samimiyetinden şüphe duymak için elimizde herhangi bir neden yok. Forster gerçekten de, Avrupa ticaretini geliştirmekten ziyade yerli kültürlerin yaşam tarzlarını korumakla ilgileniyordu. Ancak diğer yandan onun aşırı iyimser olduğu da iddia edilebilir; zira ilkel kültürlerin karakterinin yeni sanat, teknik ve yetenekleri kaldırıp kaldıramayacağı tartışmalıdır. Avrupa'nın bilimi yerli dinleri kolayca yok edebilir, teknolojisi eski yaşam tarzının bağlı olduğu çevreyi değiştirebilirdi. Esasında Forster bu noktada, yerli kültürlerin yaşam tarzının çevreye uyum sağlamalarına bağlı olduğu yönündeki kendi argümanını unutmuş oluyordu. Sonuç itibariyle, Forster'in Avrupa kültürünün üstünlüğüne duyduğu inanç, kültürel çeşitliliğin önemini kabullenişiyle örtüşemezdi.

7.4. BİR DEVRİMCİ YETİŞİYOR

Forster'in Fransa'daki Devrim'e karşı sempatisi, Bastille baskınıyla ilgili ilk haberlere yaptığı yorumlardan da bellidir. 30 Temmuz 1789 tarihinde kayınpederi C.G. Heyne'ye şu satırları yazmıştır:

86. Bkz. Forster, "Über lokale und allgemeine Bildung", *Werke*, III, 278-9.

> Fransa'daki Devrim ile ilgili siz ne düşünüyorsunuz? İngiltere'nin buna müsaade etmiş olması, çok fazla güven ve fakat çok az politika ortaya koyuyor. 20 milyonluk tebaasıyla bir despotizmdense, yine aynı sayıda vatandaşın yaşadığı bir cumhuriyet, İngiltere'nin daha fazla şeyi hesaba katmasını gerektiriyor. Fakat son tahlilde olgunlaşmış bir felsefenin devlet içerisinde neler başarabileceğini görmek çok güzel. Bu kadar az kan dökerek ve bu kadar az yıkımla gerçekleşen böylesi büyük bir değişimin emsali yok. Bu, insanları çıkarları ve hakları konusunda aydınlatmanın en emin yolu; diğer her şey bunu takip edecek.[87]

Ağustos ayı başında Ulusal Meclis'in icraatlarından haberdar olan Forster'in duyduğu sempati bir coşkuya dönüştü. 4 ve 5 Ağustos tarihlerinde feodalizmin ortadan kaldırılmasının verdiği ilhamla 15 Ağustos 1789 günü Heyne'ye şu satırları yazıyordu: "Fransız Ulusal Meclisi'nin 5 Ağustos'taki oturumu neydi öyle! Sanırım bunun dünyada bir örneği daha yok. Elbette artık insanın yaptığı şeylerin kusursuzluğuna inanmıyorum, ama kusursuzluğun da dereceleri ve aşamaları vardır ve şayet bundan daha iyisi başarılmışsa, insanlıktan beklenebilecek her şey yerine getirilmiş demektir. İdeal olanı düşünür ve bunu kendimize bir hedef olarak belirleriz, oysaki idealimiz olmadığı durumda da yine bir o kadar ilerleyebilir ve hatta o idealin ötesine geçebiliriz."[88]

Almanya'da Devrim'e karşı giderek büyüyen reaksiyona ve Fransa'da tırmanan kargaşaya rağmen Forster'in Devrim'e olan sempatisi sonraki yıllarda da artarak devam etti. 1790 yılı Temmuz'unda Fransa'ya yaptığı seyahat sırasında tanık olduğu *Fête de la fédération* [Federasyon Bayramı] hazırlıkları, Devrim'in pekiştirildiği ve karşıdevrimin son derece düşük bir ihtimal olduğu hususunda Forster'i ikna etmişti.[89] Halkın gerçekten de Devrim'in arkasında olduğuna ve bunun için en büyük fedakârlıkları yapmaya hazır olduğuna inanıyordu. Devrim adına birtakım zulüm ve taşkınlıklara başvurulduğunu kabul etmekle birlikte bunun, yüzyıllar boyu politik baskı altında yaşamış olmanın doğal bir neticesi olduğunda ısrar

87. Forster, *Werke*, IV, 569-70.
88. *A.g.e.*, IV, 571.
89. Forster'den Heyne'ye, 13 Temmuz 1790, *Werke*, IV, 609-10 ve Forster'den Dohm'a, 1790 yılı yazı, *Werke*, IV, 616.

ediyordu.[90] Hatta bu kadar uzun süre tiranlığa maruz kalmış olan Fransız halkının bu denli ılımlı ve erdemli oluşu onu şaşırtıyordu. Ona göre Devrim'in en yüce değeri, Fransa halkına ahlaki bir itibar duygusu, haklarıyla ilgili bir farkındalık kazandırmış olmasıydı. Maddi mutlulukları açısından onlardan çok fazla fedakârlık talep etse de, özgürlüğün kazanılması karşısında bu çok ufak bir bedeldi.

Forster, Devrim'e sempatiyle yaklaşmakla birlikte bir radikal de değildi. Hatta Devrim'in ilk yıllarında daha ziyade bir ortayolcu, *Aufklärung* geleneğinden gelen bir reformcuydu. 1789, 1790 ve 1791 yılının başlarında yazdığı mektuplar, onu doğrudan Humboldt, Jacobi ve Wieland ile birlikte anayasal monarşistlerin saflarına yerleştirir. Nitekim Forster'in aristokrasinin kaldırılmasıyla ilgili birtakım tereddütleri vardı;[91] Ulusal Meclis'in sahip olduğu yetkilerin ötesine geçmesini eleştiriyor,[92] monarşiyi savunan Mirabeau'yu destekliyordu.[93] Tüm ortayolcular gibi, politik değişimden önce bir ahlaki eğitim olması gerektiğini ve Almanya'nın yeni bir anayasaya henüz hazır olmadığını iddia ediyordu.[94] En enteresan olanı da, Ocak 1791 gibi geç bir tarihte, Burke'ün tarzını onaylamasa da, argümanlarına katıldığını yazıyor olmasıydı.[95]

Forster'in erken dönem reformizmi hiçbir yerde, 1790 yılı yazında Hollanda, Belçika ve Ren bölgesine gerçekleştirdiği seyahatlerden bahsettiği *Ansichten vom Niederrhein* [*Aşağı Ren Üzerine İzlenimler*] isimli çalışmasında olduğu kadar belirgin değildir. Forster'in bu çalışmada ortaya koyduğu politik görüşler, yukarıdan yapılacak tedrici bir reforma inanan, kararlı bir ortayolcunun görüşleridir. Öyle ki, âni değişimlere karşı yaptığı uyarı ve politikaya karşı pragmatik yaklaşımı, kulakta Burkecü tınılar bırakır. Örneğin kısa süre önce Aachen'da yaşanan toplumsal huzursuzlukla ilgili olarak Forster, "çağımızın en çok eksikliğini çektiği erdem" olan politikada itidalin önemine vurgu yapıyordu.[96] Aachen gibi bir kentin ihtiyaç

90. Forster'den Heyne'ye, 12 Temmuz 1791, *Werke*, IV, 573.
91. Forster'den Heyne'ye, 28 Ağustos 1789, *Werke*, IV, 573.
92. Forster'den Heyne'ye, 8 Aralık 1789, *Werke*, IV, 589.
93. Forster'den Jacobi'ye, 17 Ekim 1789, *Werke*, IV, 578. Krş. Forster'den Heyne'ye, 8 Aralık 1789, *Werke*, IV, 589.
94. Forster'den Dohm'a, 5 Nisan 1791, *Werke*, IV, 589.
95. Forster'den Heyne'ye, 1 Ocak 1791, *Werke*, IV, 642.
96. Forster, *Werke*, II, 475.

duyduğu şeyin, yöneticilerle vatandaşlar arasında arabuluculuk yapacak üçüncü bir kurum olduğunu öne sürüyordu. Yöneticilerle halk arasında, vatandaşlardan oluşan bir komite kurulmalıydı; bu komite halkı baskıdan koruyacak ve devrime engel olacaktı.[97] Forster, Aachen'ın çağdışı kalmış anayasasında temel bir reform yapılması gerektiğini kabul etse de, tıpkı Devrim'in daha sonraki eleştirmenleri gibi, genel birtakım planların zorla ve bir anda uygulamaya konmasının tehlikelerine karşı uyarıyordu.[98] *Soyut olarak* her şeyiyle hesap edilmiş olan planların *somutta* felaketle sonuçlanabileceğini, çünkü özel birtakım koşulların karmaşıklığını ve detaylarını göz önünde bulundurmanın güç olduğunu iddia ediyordu. Bu nedenle mevcut anayasanın kusurlarını gidermek, vaktinden önce yürürlüğe konduğu takdirde sorunları çözmekten ziyade yenilerini yaratacak olan yeni bir anayasa yapmaktan daha iyiydi. *Floreat justitia, pereat mundi!* ["Adalet yeşersin de, varsın dünya yıkılsın!"] diye bağıran bir halk, ahlaksızlığın dibine batmış demekti, çünkü böylesi uzlaşmaz ve ilkesiz bir tavır, bizi eninde sonunda doğa durumuna geri döndürürdü.[99]

Forster seyahatinin devamında, II. Joseph reformlarına karşı başlatılan ayaklanmanın sonuçlarına tanık olacağı Brüksel'e gitti. Joseph'in felaketle sonuçlanan politikalarına karşı eleştirel tavrı, ortayolcu pozisyonunu bir kez daha gözler önüne serer. Joseph'in geri kalmış Belçika'da aydın/açık fikirli birtakım reformlar gerçekleştirmekteki niyetini onaylasa da, yönteminin tamamen yanlış olduğunu düşünüyordu. Joseph çok aceleci davranmış, halkı nazikçe ikna edip eğitmek yerine zor kullanmıştı.[100] Forster'e göre iyi olanı bilmek bir şey, onu uygulamaksa başka bir şeydi. Akıl, ilkelerimize pratikte nadiren sahip oldukları, evrensel ve mutlak bir geçerlilik kazandırır. Reformlarımızın başarılı olması için onları tedricen hayata geçirmemiz ve yerel koşullara uyarlamamız gerekir.[101] Joseph'in reformlarının başarısız olmasının nedeni, son derece farklı koşullara yapay bir homojenlik dayatmaya çalışması,

97. *A.g.e.*, II, 481.
98. *A.g.e.*, II, 475.
99. *A.g.e.*, II, 476
100. *A.g.e.*, II, 542, 573-4, 578.
101. *A.g.e.*, II, 542, 574.

en iyi mevzuat ve yönetimlerin bir coğrafyanın özgül karakterini göz önünde bulunduranlar olduğunu fark etmemesiydi. Forster'in *Ansichten* boyunca, daha sonraki yıllarda yapacağı gibi popüler demokrasiyi savunmuyor oluşu dikkat çekicidir. Pozisyonunu detaylı bir biçimde açıklamasa da, despotizm ile demokrasi arasında bir ortayolu, hem "Fransız demokrasisi" hem de eski devletlerin "oligarşik tiranlığı"ndan kaçman, "temsiliyetin daha üstün bir biçimi veya halkın temsiliyeti"ni savunuyordu.[102]

Forster'in politik görüşleri, Almanya'da giderek tırmanan muhafazakâr reaksiyon karşısında radikalleşmeye başladı. *Ancien régime*'in utanmaz savunucuları olarak gördüğü muhafazakârlara karşı tavrı, son derece eleştireldi.[103] Halkın hakları ve menfaatleri, bu insanların kesinlikle umurunda değildi. 1790-1792 yılları arasında yazdığı mektuplarda, Forster'in giderek çoğalan muhafazakâr yazının önyargılarına karşı sert bir itiraz dili geliştirdiğini görürüz.[104] Muhafazakâr yazarların, ayaktakımının birkaç hunharca eylemini abartmak suretiyle Devrim'i itibarsızlaştırmalarını bilhassa onaylamamaktadır. Bir kralın sırf eğlence olsun diye kalesinden kullarına ateş etmesine kimse itiraz etmezken, ulusal muhafızlardan birinin başının mızrağın ucuna geçirilip dolaştırılması, karşı-devrim için bir mazeret olarak sunulmaktadır. Forster Devrim adı altında yapılan barbarlıkları inkâr etmiyor, fakat bunların *ancien régime*'in haklı olduğunu nasıl kanıtlayabildiğini soruyordu. Onu en çok öfkelendirense, Devrim'i salt gelip geçici bir temaşa, "eine Freiheitskomedie" ["bir özgürlük komedisi"] olarak görenlerin üstten bakan tavrıydı. Forster bu iddiaya, bu komedinin hakkıyla sahnelendiğini, öyle ki Fransa'nın her yerindeki köylülerin sırtlarındaki yükün yarısından kurtulduklarını ve eskisine göre çok daha iyi beslenip çok daha iyi giyindiklerini söyleyerek cevap veriyordu.

Forster'in muhafazakâr yazına karşı giderek artan düşmanlığı, Burke'e karşı değişen tavrında bilhassa belirgindir. 1791 yılının Ocak

102. *A.g.e.*, II, 606.

103. Örneğin, Forster'in Ernst Brandes'in *Betrachtungen über die Revolution* isimli eseriyle ilgili yorumlarına bkz. Forster'den Heyne'ye, 28 Mayıs 1790, *Werke*, IV, 605 ve Christoph Girtanner'in *Bemerkungen über die Revolution*'una yönelik eleştirileri, Forster'den Heyne'ye, 12 Temmuz 1791, *Werke*, IV, 665-6.

104. Özellikle bkz. Forster'den Heyne'ye, 12 Temmuz 1791, *Werke*, IV, 663-7. Krş. Forster'den Heyne'ye, 25 Temmuz 1791, *Werke*, IV, 667-8.

ayında Burke ile aynı fikirdeyken, bundan yalnızca altı ay sonra Thomas Paine'in *İnsan Hakları*'nı [*Rights of Man*] övüyordu.[105] Forster muhafazakâr yazma karşı saldırısında, Devrim'in daha bilinçli ve dengeli bir biçimde değerlendirilmesi gerektiğini vurguluyordu. Bu da kaçınılmaz olarak, bir dengesizliğin düzeltilmesi, sağ adına hâlihazırda yeterince şey söyledikten sonra sol adına da bir şeyler söylenmesi gerektiği anlamına geliyordu.

Forster'in muhafazakâr ülküye olan düşmanlığı, Alman prenslerinin ve [devrimden kaçan] göçmenlerin Fransa'daki olaylara müdahale etme planlarını öğrendiğinde daha da arttı.[106] Forster şu konuda uyarıyordu: Fransa'ya karşı yürütülecek bir kampanya yalnızca radikallerin ekmeğine yağ sürmekle kalmayacak, aynı zamanda Devrim'in henüz anayasal bir değişime hazır olmayan Almanya'ya sıçramasına neden olacaktı. Bu arada Forster, yeni Kayzer II. Leopold ve Prusya Kralı II. Friedrich Wilhelm başta olmak üzere, Alman prenslerine hâlâ inanıyor, fakat onların gerici aristokratlar ve kabinedeki bakanlar tarafından yanlış yönlendirildiklerini düşünüyordu. Felaketle sonuçlanacak bu politikadan onları vazgeçirebilmek için, prenslerle bizzat konuşabilmenin hayalini kuruyordu. Forster'i radikal cenaha iten en önemli mesele Alman prenslerinin askerî politikası olmuştu; çünkü bu, Almanya'da tedrici ve barışçıl bir reformdan yana olan tüm umutlarını baltalayan bir politikaydı. *Ansichten*'de karşımıza çıkan ortayolcu tavrın artık herhangi bir uygulanabilirliği kalmamıştı. Şimdi devrim ile gericilik arasında bir tercih yapmak gerekiyordu.

Forster radikalizme doğru meylediyor olsa da, Jakobenleri desteklemek konusunda müteredditti. Göttingen muhafazakârlarının, kendisinin Almanya'daki hükümetleri devirmeye kararlı bir radikal olduğu yönündeki imalarına sert bir biçimde karşı çıkıyordu. Heyne'ye gönderdiği 21 Şubat 1792 tarihli mektubunda, hiçbir partinin *enragé*'si [fanatik, düşkün] olmadığını ısrarla vurguluyordu.[107] Fransa'daki olaylara karşı objektif bir tavır benimsenmesi

105. Bkz. Forster'den C.F. Voss'a, 4 Haziran 1791, *Werke*, IV, 661. Krş. Forster'den Heyne'ye, 21 Şubat 1792, *Werke*, IV, 695.
106. Bkz. Forster'den Heyne'ye, 9 ve 25 Temmuz, 9 Ağustos 1791 ve 21 Ocak 1792, *Werke*, IV, 663, 667, 670-1, 688-9. Ayrıca bkz. Forster'den Voss'a, 21 Kasım ve 21 Aralık 1792, *Werke*, IV, 792-5, 808-10.
107. Forster, *Werke*, IV, 694.

gerektiğini savunuyor ve *Parteigeist*'ın [hizipçilik] Almanya'da yayılabileceği konusunda uyarıyordu. Alman hükümetlerini devirmek için entrikalar çevirmek şöyle dursun, can-ı gönülden bunların muhafaza edilmesini istiyordu. Ona göre Alman halkı, temel bir politik değişim için yeterince aydınlanmış bir seviyeye ulaşmış değildi. Forster Jakobenlere sempati duymaktan o denli uzaktı ki, Heyne'ye yazdığı 26 Mayıs tarihli mektupta onlara karşı belirgin bir mesafe ortaya koyuyor,[108] anayasal hükümete en ufak bir saygısı olmayan Jakobenlerin elini güçlendireceği gerekçesiyle, Avusturya ve Prusya'nın olaya müdahil olmasını sert bir dille eleştiriyordu.

Fakat bu tarafsız kalma çabası fazla uzun soluklu olmadı. Yalnızca on gün sonra 5 Haziran'da Heyne'ye yazdığı bir mektupta[109] Forster, Jakoben ülküye duyduğu sempatiyi açıkça ifade ediyordu. Fransa'daki hiçbir partinin kusursuz olmadığını, çünkü her birinin, ahlaki kaygılara pek de yer bırakmayan bir varoluş mücadelesi verdiğini yazıyordu. Bu koşullarda bir tarafı diğerinden daha fazla suçlamak, hâlihazırda taraf tutmak demekti. Forster sonraki can alıcı birkaç satırda şunları yazıyordu: "Eğer durum buysa ve başka türlü olamayacaksa, o zaman ben de ilk ve son kez memnuniyetle ifade etmeliyim ki, haklarında istedikleri kadar atıp tutsunlar, artık Jakobenlerin daha az aleyhinde, daha çok lehinde düşünüyorum." Jakobenlerin kimi zaman çok ileri gittiklerini itiraf etse de, güç kullanmakta haklı olduklarını, çünkü aksi hâlde düşmanları tarafından yok edileceklerini söylüyordu. Devrim'in kurtuluşu için tek umut artık Jakobenlerdi. Onlar olmadan bir karşı-devrim gerçekleşecek ve her şey 1789'dan önceki hâline geri dönecekti. Forster mektubunu şu dramatik ifadelerle noktalıyordu: "*Jacta est alea!* [Ok yaydan çıktı!] Artık ilkelerden bahsetmeyi bir kenara bırakacağız. En güçlü olanın en haklı olacağı aşamadayız. Şimdi artık bunun kim olacağını göreceğiz."[110] Sonuç itibariyle Forster'in mektubu, karşı-devrim tehdidiyle mücadele etmek için bir Jakobene dönüştüğünü açıkça ortaya koyuyordu. Eski güçlerin –Avusturyalıların, Prusyalıların, [devrimden kaçan] göçmenlerin, kraliyet kabinesinin ve kralın– *ancien régime*'i yeniden tesis etmek için entrikalar çevirdiğinden

108. *A.g.e.*, IV, 717.
109. *A.g.e.*, IV, 718-21.
110. *A.g.e.*, IV, 721.

emindi. Bu koşullar altında özgürlük ülküsünü savunmaya muktedir tek parti Jakobenlerdi.

Jakobenlere sempati beslemek bir şey, onlar adına faaliyet göstermek başka bir şeydi. Devrim onu kendi girdabı içine çekmemiş olsaydı, Forster muhtemelen yalnızca bir Jakoben sempatizanı olarak kalırdı. 21 Ekim 1792 tarihinde General Custine komutasındaki Fransız Kuzey Ordusu, Forster'in son dört yıldır üniversite kütüphanecisi olarak çalışmakta olduğu Mainz şehrini işgal etti. Mainz mücadelenin tam ortasında kalmışken, Forster duruma seyirci kalamayacağını düşünüyordu. İşgalin ilk günlerinde dostlarına yazdığı mektuplarda, Jakobenler için çalışma kararını izah etmeye çalışıyordu.[111] Çağdaşlarının birçoğunun kendisinden beklediği gibi, eski Mainz hükümetine sadık kalamazdı, çünkü hükümet *ancien régime*'in yoz ve baskıcı yönetiminin kusursuz bir örneğiydi. Zaten Fransızların yaklaştığına dair rivayetler ilk duyulmaya başladığında şehirden ayrılıp Mainzlıları kendi kaderine terk eden hükümetin herhangi bir meşruiyet talebi olamazdı. Nasıl ki savunduğu ilkeler eski hükümete biat etmesini engelliyorsa, koşullar onu yeni hükümete hizmet etmeye zorluyordu. Forster Mainz'ı terk edemeyeceğini, çünkü bunun kendisi ve ailesini savaşın ortasında son derece belirsiz bir yazgıya sürükleyeceğini söylüyordu. Fakat kaldığı durumda da bir şeyler yapması gerekiyordu. Mainz halkına karşı, özellikle de General Custine ile müzakere etmek için akıcı Fransızcasına bel bağlamış olmaları nedeniyle, kendini sorumlu hissediyordu. Nitekim artık soru şuydu: Askerî işgal durumunun bu sıkıntılı ve zorlu şartları altında, Mainz'ın menfaati için çalışmak nasıl mümkün olabilirdi? Şüphesiz ki Mainz, Custine'in işgali karşısında çok zor bir durumda kalmıştı. Eski hükümete bağlılığını ilan ettiği durumda, şartları kendisi için daha da zorlaştırmaya meyilli Fransız işgalciler karşısında kendisini riske atmış olacaktı. Diğer yandan Fransızlara bağlılık yemini etse, bu kez de Fransızlardan geri alındığı durumda sadakatsizliği nedeniyle cezalandırılacak ve Reich içerisinde son derece savunmasız bir duruma düşmüş olacaktı. Forster bu şartlar altında Mainz için en iyisinin Custine'in koruma teklifini kabul etmek ve Fransız cumhuriyetine katılmak

111. Forster bu kararını Voss'a yazdığı 27 Ekim 1792 ve Heyne'ye yazdığı 10 Kasım 1792 tarihli mektuplarda açıklar; bkz. *Werke*, IV, 772-6, 779-82.

olduğunu iddia ediyordu.[112] Hem bu şekilde, Müttefiklerin şehri yeniden ele geçirmesi hâlinde, daha ılımlı bir hükümet konusunda pazarlık yapmak için Mainzlılarm eli, eski rejime sadakatlerini ilan ettikleri duruma göre daha güçlü olacaktı.[113] Nitekim Forster Jakobenler için çalışma kararının, Mainz'ın menfaatlerine en iyi hizmet edecek şey olduğunu söylüyordu. Jakobenler için çalışmasının birçok çağdaşı tarafından onaylanmayacağını biliyordu ve Prusyalıların şehri yeniden ele geçirmesi hâlinde Fransa'ya sığınmak zorunda kalacağının farkındaydı.[114] Fakat Mainz halkına duyduğu sorumluluk karşısında, bunlar ödemeye razı olduğu bedellerdi.

Jakoben ülküsüne hizmet etmeye karar verdikten sonra Forster kısa sürede Mainz cumhuriyetinin etkili figürlerinden biri hâline geldi. 5 Kasım 1792 günü Mainz'da yeni kurulan Jakoben kulübü Gesellschaft der Freunde der Freiheit und Gleichheit'a [Özgürlüğün ve Eşitliğin Dostları Cemiyeti] katıldı ve yılın sonunda cemiyetin başkanı oldu. 9 Kasım günü, Bingen'den Mainz'a kadar olan toprakları kapsayan geçici yönetimin veya devrimci hükümetin başkan yardımcısı olarak atandı. Bu yönetimin görevi, insanlara Devrim'in ideallerini aşılamak ve seçimler için gerekli mekanizmayı kurmaktı. Forster ajitasyon ve propaganda işlerinde bilhassa aktifti, sık sık konuşmalar yapıyor, muhtelif makaleler kaleme alıyordu. 1793 yılının Ocak ayında *Die Neue Mainzer Zeitung oder der Volksfreund* isimli yeni devrimci gazetenin editörü oldu. Aynı yılın Mart ayında politik kariyerinde zirve yaparak, görevi Paris'teki Ulusal Konvansiyon'da Ren bölgesini temsil etmek olan Ren Ulusal Konvansiyonu'nun başkan yardımcısı oldu. Landau'dan Bingen'e kadar olan toprakların salt halk egemenliğine dayanan özgür ve bağımsız bir devlet olarak ilan edilmesi yönünde alınan kararda Forster'in imzası vardı.[115]

112. Forster'in durumla ilgili değerlendirmelerine bkz. "Über das Verhältnis der Mainzer gegen die Franken", *Werke*, IV, 587-608.

113. Bkz. Forster'den C.F. Voss'a, 10 Kasım 1792, *Werke*, IV, 786. Bununla birlikte "Über das Verhältnis der Mainzer gegen die Franken"de Forster, ortayolcu planı reddetmek konusunda daha uzlaşmaz bir tavır içindedir.

114. *A.g.e.*, IV, 786.

115. Bkz. "Dekret des zu Mainz versammelten Rheinisch-deutschen Nationalkonvents vom 18 März, 1793", *Mainz zwischen Rot und Schwarz: Die Mainzer Revolution 1792-1793* (*Schriften, Reden, und Briefen*), der. Claus Träger (Berlin, 1963), s. 448-9.

Forster'in Jakoben ülküye olan adanmışlığınm politik görüşlerini radikalleştirmesi son derece doğaldı. *Ansichten*'de benimsemiş olduğu daha ortayolcu olan çizgiyi şimdi reddediyordu. Aydınlanmış reformcu, artık devrimci bir aktiviste dönüşmüştü. 15 Kasım 1792'de Jakoben kulübünde yaptığı "Über das Verhältnis der Mainzer gegen die Franken" ["Mainzlıların Fransızlarla Olan İlişkisi Üzerine"] başlıklı konuşmasında, hemşerilerine net ve dramatik bir tercih sunuyordu: Fransızların özgürlük ve eşitliğine karşı eski düzenin baskısı ve imtiyazları. Forster, demokrasi ile despotizm arasında ortayolcu bir hükümetle ilgili sabık fikirlerini terk etmişti. Nitekim hemşerilerini, seçilmiş prensler, toprak sahibi zümreler ve İngiliz çizgisinde iki yapılı bir meclis öngören *Feuillantenprojekt** konusunda uyarıyordu.[116] Onun düşüncesinde bu proje, "yeni bir isim altında eski despotizm"den başka bir şey değildi. Halk egemenliği konusunda herhangi bir şey sunmuyordu, özgürlük ve eşitlik ilkeleriyle de uyumlu değildi. Fransızlar ve Müttefikler şimdi bir ölüm-kalım savaşma tutuşmuşken, Forster'e göre prensler hiçbir zaman bu projeye sadık kalmayacak ve eski imtiyazlarını yeniden tesis etmek için ellerinden geleni yapacaklardı. Forster bu noktada, *Ansichten*'deki duruşundan o denli uzaktı ki, politikada ortayolculuğun *tehlikeli* olduğunu vurguluyordu: Ortayolculuk taraflardan hiçbirini tatmin etmiyor, temel ilkeleri ihlal ediyor ve hiçbir soruna çare olmuyordu.[117] Pozisyonu artık o denli radikalleşmişti ki, Almanya'daki iktidar odaklarıyla yapılacak her tür müzakereye karşı çıkıyordu. Kutsal Roma İmparatorluğu'nun ruhu, "feodal kölelikten yana bir şeytan"dı ve bu şeytanı defetmenin tek yolu "eldeki hançer" olabilirdi.[118]

> Forster'in yeni radikalizmi, genel politik duruşuyla ilgili ciddi birtakım soru işaretlerini gündeme getirir; zira o yıllarda dostlarına yazdığı mektuplarda hâlâ Almanya'da gerçekleştirilecek bir tedrici reformu savunmaya devam etmektedir. Görünüşe göre Forster'in hitap ettiği kitleye göre değişen, biri radikal, diğeri ortayolcu iki yüzü vardı. Jakoben kulübü için bir radikalken, daha muhafazakâr olan arkadaşlarının gözünde

* Feuillantlar, Fransız Ulusal Meclisi içinde parlamenter monarşiyi savunan bir partiydi. (ç.n.)

116. Forster, *Werke*, III, 601-3.
117. *A.g.e.*, III, 601.
118. *A.g.e.*, III, 602.

hâlâ bir ortayolcuydu. Örneğin Berlinli *Aufklärer* C.F. Voss'a gönderdiği 21 Aralık 1792 tarihli mektupta şöyle yazıyordu:

Almanya'nın bir devrim için henüz yeterince olgun olmadığı ve zamanından önce bir devrime kalkışmanın ve bu sefil savaşı devam ettirmek için inat etmenin korkunç ve zalimce olacağı konusunda hâlâ aynı fikirdeyim... Bizim kaba, yoksul ve eğitimsiz halkımız yeni bir anayasa yapamaz, ancak ona karşı çıkabilir... Almanya'da yukarıdan bir iyileştirme, barışçıl ve nazik bir biçimde hazırlanıp icra edilebilir; olumsuz yönlerinin kahrını çekmeden Fransız deneyiminden rahatlıkla ve güle oynaya bir şeyler öğrenilebilir.[119]

Kendi bağlamı içinde değerlendirdiğimizde bu ifadelerin samimiyetinden kuşku duymamız yersizdir. Forster'in toplumsal ve politik değişim ideali hâlâ yukarıdan reformdu; ancak birçok prensin yoz ve kendi çıkarını düşünen aristokrat danışmanların etkisi altında olduğu 1790'ların gerici atmosferinde, bunun giderek daha da uygulanamaz bir hâle geldiğine inanıyordu. Bu koşullar altında, toplumsal değişimin tek aracı, yukarıdakilerin uzlaşmazlığı karşısında başvurulabilecek ehven-i şer çözüm yolu, devrimdi.

Forster'in Mainz'daki politik kariyeri yalnızca dört ay sürdü. 25 Mart 1792'de, Ren Ulusal Konvansiyonu'ndan iki delegeyle birlikte Paris'e gitti. Misyonları, Ulusal Konvansiyon'dan Mainz'ın Fransa cumhuriyetine dahil edilmesi için ricacı olmaktı. Forster 30 Mart günü mecliste taleplerini ifade ettiği bir konuşma yaptı. Konuşması gayet iyi karşılandı ve teklifi oybirliğiyle kabul edildi. Forster artık Mainz cumhuriyetinin güvenliğini teminat altına aldığına inanıyordu. Ne boş bir umut! Konuşmasını yaptığı gün Prusya birlikleri Mainz'ı geri aldılar. Forster kendini bir anda başına yüz dükalık ödül konulmuş bir hâlde Fransa'da sürgünde bulacaktı.

Sürgünde olduğu ve Mainz'ı savunmak için çok az çaba sarf eden Fransızların ihanetine uğradığı hâlde Forster, Devrim'e sadık kalmayı sürdürdü. Paris'teki ilk haftalarında davasını savunmaya devam etti. Mainz'daki deneyimleri ve Paris'te tanık olduğu olaylar, çok az insanın Devrim'in yüksek ideallerine göre davrandığını

119. *A.g.e.*, IV, 809. Krş. Forster'den Voss'a, 21 Kasım 1792 ve Forster'den Therese Forster'e, 26 Haziran 1793, *Werke*, IV, 794, 876.

fark etmesini sağlamıştı. Fakat o yine de bunların büyük bedeller ödemeye değer, geçerli idealler olduğuna inanıyordu. 31 Mart 1793 tarihli mektubunda karısına, "Çoğu insanın düşündüğünden çok daha farklı bir şey olsa da, hâlâ Devrim'den memnunum" diye yazıyordu.[120] Birkaç gün sonra yine karısına, sonuçları ne olursa olsun Devrim'e bağlılığını muhafaza etmesi gerektiğini söylüyordu: "Eğer insan bir kez taraf tutmuşsa, her şeyini riske atmış demektir; kazansa da kaybetse de oyunu oynamak zorundadır! Eğer insan yalnızca söyledikleri yüzünden ölecekse, neden davranışları yüzünden ölmesin ki?"[121] Devrim'in desteklenmesi gerektiğini, zira yenilgiye uğramasının *ancien régime*'in baskıcı ve adaletsiz yönetimine geri dönülmesi anlamına geleceğini söylüyordu.[122] Dahası Forster, Jakobenlere olan sadakatini de yeniden tasdik ediyordu. Hataları olsa da, düşmanlarına göre daha az yozlaşmış, daha kararlı ve güçlüydüler.[123]

Fakat zaman ilerledikçe Devrim'e karşı daha eleştirel bir tavır takınmaya başladı. Jakobenlerle Jirondenler arasında giderek büyüyen çatışma ve Nisan 1793'te kurulan Comité de salut publique [Kamu Güvenliği Komitesi] onu hayal kırıklığına uğratmıştı. Yaşanılan dönemin tarihini yazmasını tavsiye eden karısına şu cevabı veriyordu: "Bu korkunç zamanların tarihini yazmak mı? İşte bunu yapamam. Devrim'de en ufak bir erdem olmadığını anladığımdan beri, artık yalnızca midemi bulandırıyor. Tüm o idealist hayalleri bir kenara bırakıp, kusursuz olmadıklarını bildiğim insanlarla hedeflerimin peşinden koşabilirdim... Ama bu iblislerle, bu kalpsiz iblislerle -ki buradaki herkes böyle- böyle bir şey yapmak, insanlığa karşı günah işlemek olur."[124] Forster artık giderek şiddetini artıran fırtınadan uzak duruyor, tüm parti politikalarından elini eteğini çekiyordu. Nisan ayının sonlarına doğru, "Burada zulmetmiyorsan, mahkûm etmiyorsan, giyotinle kelle almıyorsan, bir hiçsin demektir"[125] diye yazıyordu. Hayatta kalmak için, göze çarpmaması gerekiyordu, çünkü artık Paris'teki tüm yabancılara şüpheyle yaklaşılıyordu;

120. Forster, *Werke*, IV, 839-40.
121. Forster'den Therese Forster'e, 5 Nisan 1793, *Werke*, IV, 842.
122. Forster'den Therese Forster'e, 8 Nisan 1793, *Werke*, IV, 843.
123. Forster'den Therese Forster'e, 13 Nisan 1793, *Werke*, IV, 846.
124. Forster'den Therese Forster'e, 16 Nisan 1793, *Werke*, IV, 847.
125. Forster'den Therese Forster'e, 27 Nisan 1793, *Werke*, IV, 851.

Forster'in yakın dostu Adam Lux, sırf Marat'nm suikastçısı Charlotte Corday için bir anma konuşması yazdı diye giyotine mahkûm edilmişti. Forster'in hayal kırıklığı ve pişmanlığı o denli büyüktü ki, 1793 yılı yazında, politikaya hiç bulaşmamış olmayı diliyordu.[126] Artık aklı başına gelmiş ve halkın mutlak özgürlüğe sahip olduğu bir yerde bir demokrasi yaratmanın mümkün olmadığına kani olmuştu; şimdi giderek artan bir biçimde, herhangi bir özgür anayasanın önkoşulunun erdem olduğu konusunda ısrar ediyordu.[127]

Fakat Forster'in Devrim'den yana uğradığı hayal kırklığı ona olan ebedi inancını hiçbir zaman sarsmadı. Ona kılavuzluk eden ilkelerden asla şüphe etmedi, bu ilkelere olan bağlılığından asla vazgeçmedi. Terör rejiminin tırmanışa geçtiği 1793 yılının Kasım ayı gibi geç bir tarihte karısına şöyle yazıyordu: "Bu dönemin azameti gerçekten müthiş ve sırf bu nedenle bile en büyük fedakârlıkları hak ediyor. Sonuç itibariyle, eğer insanlığım onun sayesinde kurtulacaksa, onun için ne gerekiyorsa feda etmeye hazır olduğumu sanıyorum."[128] Jakobenlerin zaferi, Vendée isyanının bastırılması ve Müttefiklere karşı alman galibiyetler, Devrim'e olan inancını daha da güçlendirmişti. İnsanların motivasyonları konusunda yaşadığı hayal kırıklığına rağmen, Devrim'i bir ahlaki yenilenme kaynağı olarak görmeye devam etti. Sansculotteların ahlaki değerleri ona ilham vermişti. Bununla ilgili karısına şu satırları yazıyordu: "Sansculotteculuğun halkın ruhunda zafer kazanacağını göremiyor musun? Parayı, zenginleri ve malı-mülkü küçümsemek, artık kıskançlık veya ikiyüzlülük değil; bizatihi zenginler bile bu ruhun etkisi altına girmiş durumda... Ben de bir Sansculotte gibi yemeli, yaşamalı ve giyinmeliyim; geri kalan her şey boş ve yararsız... Cumhuriyetin gücü, düşüncede gerçekleşen bu devrimde yatıyor."[129] Forster'in Devrim'e olan inancının sürmesini sağlayan şey, Fransa'nın sıradan halkının sonsuza dek onun arkasında duracağına inanıyor olmasıydı. *Parisische Umrisse*'de [*Paris Taslakları*], 1793 yılında Paris'i ziyaret edecek olan herkesin, insanların özgürlükleri uğruna savaşmaya hazır olduğunu ve eski monarşiye geri dönmek istemediklerini

126. Forster'den Therese Forster'e, 21 Ağustos 1793, *Werke*, IV, 886.
127. *A.g.e.*, IV, 886-7.
128. Forster, *Werke*, IV, 934.
129. *A.g.e.*, IV, 934-5.

göreceğini yazıyordu.[130] *Liberté ou la mort* ["Ya özgürlük, ya ölüm"] 1789'da ne kadar geçerliyse, 1793'te de o kadar geçerliydi. Forster, halkın iradesinin Devrim'in kalbi ve ruhu olduğuna inanıyordu. Devrim'e tüm gücünü, azmini ve adaletini veren ve düşmanlarına karşı zafer kazanmasını garanti altına alacak olan şey, bu iradeydi.

İyi mi yoksa kötü mü oldu bilinmez ama, Forster Jakobenlerin yenilgisini görecek kadar uzun yaşamadı. Aralık 1793'te zatürreye yakalanarak yatağa düştü. Yaşadığı depresyon, tecrit, hayal kırıklığı ve ailesinden uzak oluşu hastalığını daha da şiddetlendirdi. Fakat ölüm yatağında bile, ideallerinden vazgeçmedi. Ölümünden yalnızca birkaç gün önce karısına, "Devrim bir kasırga. Onun karşısında kim durabilir ki?" diye yazmıştı.[131] Önünde hep görmek istediği Hindistan haritasının serili olduğu bir yatakta hayata gözlerini yumdu.

7.5. OLGUN POLİTİK TEORİSİ

Daha sonraki politika felsefesi büyük oranda Devrim'in bir ürünü olsa da, Forster politik meselelerle ilgili yazmaya kendini Devrim davasına adamadan çok önce başladı. 1780'lerin sonunda, Wöllner rejiminin gerici politikalarına karşı düşünce özgürlüğünü savunduğu polemik makaleler kaleme aldı: 1789 yılının Mayıs ayında *Neue Literatur und Völkerkunde*'de yayımlanan "Fragment eines Briefes an einen deutschen Schriftsteller über Schiller's 'Götter Griechenlands' " ["Schiller'in 'Yunan Tanrıları' Şiiri Üzerine Alman Bir Yazara Yazılan Mektuptan Fragman"] ile 1789 yılının Aralık ayında *Berlinische Monatsschrift*'te yayımlanan "Über Proselytenmacherei" ["Din Değiştirme Üzerine"].[132] Bu makaleler, Forster'in daha sonraki liberal devlet görüşünün esas ilkelerini ortaya koymaları ve temel argümanlarına dair birer taslak olmaları nedeniyle önemlidir.

Forster'in "Fragment eines Briefes"i, Schiller'in "Yunan Tanrıları" isimli şiirinin 1788 yılında *Teutsche Merkur*'de yayımlanması üzerine yazılmış bir savunuydu. Schiller'in pagan dinini övmesi, aralarında muhafazakâr yazar Friedrich Leopold Graf'ın da bulunduğu birçok

130. *A.g.e.*, III, 734, 739-40. Forster, *Parisische Umrisse*'yi 1793 yılının sonlarında kaleme almıştır.
131. *A.g.e.*, IV, 959.
132. Bkz. *a.g.e.*, III, 31-48, 91-120.

ortodoks Hıristiyan'ı rahatsız etmişti. Graf, *Deutsches Museum*'da yayımlanan bir makalesinde, Schiller'i dine küfretmekle ve şiiri amacından saptırmakla suçlamıştı.[133] Forster'e göre bu provokatif bir tavır ve Wöllner Prusya'sında hâkim olan hoşgörüsüzlüğün üzücü bir örneğiydi. Bu nedenle, Graf'm dar görüşlülüğünün tehlikelerini ifşa etmeye karar verdi. Forster'e göre, Schiller'in şiirindeki duygular inançlara aykırı da olsa, yayımlanmasına izin verilmeliydi.[134] Herkesin düşüncesini özgürce ifade etmeye hakkı olmalıydı, çünkü herkesin kendi adına düşünmeye hakkı vardı ve kimse hakikatin tek sahibi olduğunu iddia edemezdi. Eğer hakikati gerçekten bilmek istiyorsak, bunu öğrenmenin en iyi yolu herkesin görüşlerini ifade etmesine imkân tanımaktı; zira hakikat yalnızca tartışma ve argüman üretmenin neticesinde ortaya çıkabilirdi. Forster, sansürün savunuluyor olmasını paternalist devlet geleneğine dayandırıyordu. Sansürü meşrulaştırmaya çalışanların devletin amacıyla ilgili yanlış fikirlere sahip olduğunu iddia ediyordu.[135] Onlar, devletin kendi vatandaşları arasında dindarlığı, mutluluğu ve ahlakı teşvik edebileceğini varsayıyorlardı. Oysaki bu varsayım bir yanılsamadan ibaretti, çünkü yasaların insanların inançlarını denetleme veya onları mutlu ya da erdemli kılma gibi bir gücü yoktu. Bunun nedeni, tüm hakiki dindarlık, erdem ve mutluluğun, bireylerin seçimlerinden ve kendiliğinden ortaya çıkıyor olmasıydı. Forster bu argümanından yola çıkarak, devletin maksat ve sınırlarıyla ilgili genel birtakım sonuçlar çıkarmaktan da geri durmuyordu. Devletin amacı vatandaşlarının iyiliği için uğraşmak değil, birbirlerine zarar vermelerini engellemek olmalıydı.[136]

Forster'in "Über Proselytenmacherei" makalesiyse, *Berlinische Monatsschrift*'in editörü J.E. Biester ile girdiği bir münakaşanın neticesiydi. Biester, öz vatanı Prusya'da bariz bir Cizvit komplosu tehdidi olduğunu kanıtlamak için kendi dergisinde, Katolik bir rahibin dul bir kadına yazdığı ve oğlunu Roma Katolik Kilisesi inançlarına göre yetiştirmesini salık verdiği bir mektubunu yayımla-

133. Friedrich Leopold Graf, "Gedanken über Herrn Schillers Gedicht: Die Götter Griechenlands", *Deutsches Museum* 2 (Ağustos 1788), 97-105.
134. Forster, *Werke*, III, 33.
135. *A.g.e.*, III, 34.
136. *A.g.e.*, III, 34-5.

mıştı. Biester'in yalnızca kendi inancının emrettiği şekilde davranan basit bir taşra papazını bu şekilde teşhir etmeye çalışması Forster'i çok öfkelendirmişti. Forster'e göre bu davranış, bizzat *Berlinische Monatsschrift*'in savunduğu değerlere –vicdan hürriyeti ve dinî hoşgörü– apaçık bir ihanetti. Daha da kötüsü, Protestan bir ülkede bir Katolik'e eziyet eden Biester bu davranışıyla, Katolik ülkelerde yaşayan ve Protestanlara hoşgörüyle yaklaşmak için çabalayan insanların cesaretini kırmış oluyordu. Bir Protestan olarak Katolik bir kent olan Mainz'da yaşayan ve çalışan Forster'in bundan müteessir olmak için kişisel nedenleri de vardı. Nitekim bizzat kendi ilkelerini ihlal ettiğinin farkına varması gereken Biester'i düzeltmeyi kendine görev addetmesinin nedeni de buydu. Bir Protestan'ın bir Katolik'ten diğer insanları kendi dinine kazandırmaktan vazgeçmesini beklemeye hakkı yoktu, çünkü herkesin diğerlerini kendi görüşlerinin doğruluğuna ikna etmeye hakkı vardı.[137] Bir kişi bir başka kişiyi kendi dinine döndürmeye çalışırken güç kullanmıyorsa ve iknanın sınırları içerisinde kalıyorsa bu, genel düşünce özgürlüğü hakkıyla uyumluydu. Forster düşünce özgürlüğünü ahlaki otonomi ilkesine dayandırıyordu; buna göre herkes hayatını kendi aklına göre idame ettirme hakkına sahipti. Kendi adımıza görme ve hissetme yetimizden vazgeçemeyeceğimiz gibi, kendi adımıza düşünme hakkımızdan da feragat edemeyeceğimizi iddia ediyordu.[138] Bu nedenle prens devletteki en bilge ve en iyi adam dahi olsa, bu bilgeliği veya iyiliği ona diğerlerine hükmetme hakkı vermiyordu. Forster'e göre, katılmasak dahi diğerlerinin görüşlerine karşı hoşgörülü davranmak zorunda olmamızın nedeni işte bu devredilemez haktı.[139] Sansürün her türü, diğerleri adına düşünme hakkına sahip bir tür otorite olduğu varsayımında bulunuyordu.

Forster'in erken dönem makaleleri, savunduğu liberalizmin bireyin ahlaki otonomisi inancına dayandığını ortaya koyar. Forster bu inancı yalnızca vicdan hürriyetini meşrulaştırmak için değil, aynı zamanda devleti negatif bir rolle sınırlandırmak için kullanıyordu. Ancak bu inanç, savunduğu liberalizmi desteklediği kadar ona zarar verme tehdidi de taşıyordu; zira Forster kimi zaman bunu,

137. *A.g.e.*, III, 97-8.
138. *A.g.e.*, III, 102.
139. *A.g.e.*, III, 113-4.

anarşizme yol açacak denli aşırı kavramlarla formülleştiriyordu. Örneğin "Über Proselytenmacherei"da, rasyonel bir insanın herhangi bir otoriteyi tanımasının mümkün olmadığını, çünkü bunun aklından feragat etmesi anlamına geleceğini öne sürüyordu. Her tür otorite talebi, şu kısır ikilemle maluldür: Otorite tanınma talep eder, oysaki tanınma yalnızca aynı rasyonelliğe sahip insanlar arasında mümkündür; bir başka deyişle, bir otorite yalnızca eşitler arasında tanınabilir ve zaten bu durumda da artık bir otorite değildir.[140] Forster buradan yola çıkarak otoritenin haktan değil, güçten kaynakladığı gibi radikal bir sonuca ulaşıyordu. Ve o zaman da şu rahatsız edici soru gündeme geliyordu: Meşru bir otorite nasıl mümkün olabilir, yahut da olabilir mi?

Forster bu soruyla yeni politik çalışması *Ansichten vom Niederrhein*'da meşgul oluyor, kitabın XI. Bölümünde devlet teorisinin temellerini ortaya koyuyordu. İşe daha önceki makalelerinde ortaya çıkan şu soruyla başlıyordu: Otorite bireysel otonomiyle nasıl uzlaştırılabilir? Eski radikalizmini terk etmiş olan Forster, şimdi meşru iktidar veya otorite diye bir şeyin var olabileceğini söylüyordu. Tek sorun bunun şartlarını belirlemekti. Ona göre, eğer otorite mümkünse, yalnızca güçten ibaret olamazdı, akıl tarafından tanınması gerekirdi.[141] Fakat sorun şudur ki, tek başına akıl otoriteyi meşrulaştırmak için kesinlikle *yeterli* olamaz, zira herkes tarafından tanından evrensel olarak geçerli bir akıl yoktur. Bir kişiye rasyonel görünen bir şey, bir başkasına irrasyonel gelebilir. Bu durumda, birbiriyle çatışan ve aklın kendi yanlarında olduğunu iddia eden iki taraf arasında nasıl karar verebiliriz? Neyin rasyonel olduğuna dair evrensel bir mutabakatın olmadığı bir dünyada otorite nasıl mümkün olabilir? Bu noktada Forster'in "politikanın antinomisi" dediği şeyle karşı karşıya kalırız. Meşru iktidar denen şey rıza gerektirir, oysaki insanların herhangi bir politika üzerinde hiçbir zaman tam olarak anlaşamayacağı göz önüne alındığında, rızaya dayanan yönetim imkânsızdır. Forster'e göre bu antinominin tek çözümü, bir kurguya başvurmaktır. Bu, bir kişinin vardığı yargıyı, herkesin yargısı olarak saymaktır. Yönetim ancak bu şekilde

140. *A.g.e.*, III, 103.
141. *A.g.e.*, II, 507-8.

mümkün olabilir, çünkü ancak o zaman ortak kararlar alınabilir.[142]

Fakat bu çözüm, Forster'in korumak için o kadar gayret ettiği otonomiden feragat ediyormuş gibi görünür. Sanki bir monarkın ağzından çıkan bir laf, bütün halkın sesi olabilirmiş gibi bir algı yaratır. Fakat Forster'in, *her* yargının herkesin *mâlûm* yargısı olarak sayılabileceği gibi bir iddiası olmadığını görmek gerekir; meşru güç kullanımının kati koşullarını belirlemek konusunda son derece dikkatlidir. Devletin meşruiyetinin ahlak yasasına uygunluğuna bağlı olduğunu vurgular.[143] Ahlak yasası, bütün güçlerimizi/yetilerimizi geliştirerek ahlaki kusursuzluğa hepimizin ulaşmasını gerektirir. Dolayısıyla devletin amacı, ahlaki kusursuzluğun gerçekleştirilmesinin koşullarını sağlamaktır. Ahlaki kusursuzluğun gelişiminin asli koşulu özgürlük olduğu için, meşru devlet herkese azami özgürlük sağlayan, yani diğerlerinin benzer haklarıyla tutarlı olmak kaydıyla istediğini yapma hakkı tanıyan devlettir.

Nitekim *Ansichten*'de Forster, daha önceki makalelerindeki anarşist imalarından kaçınmaya çalışır. Klasik toplum sözleşmesi mekanizmasına başvurur ve her rasyonel bireyin sivil topluma dahil olarak ortak bir otoriteyi tanımaya karar verdiğini öne sürer.[144] Bu tercihi yapmamızın nedeni, devletin yalnızca yaşamımızı ve mülkiyetimizi koruması değil, aynı zamanda ahlaki kusursuzluğu gerçekleştirmenin koşullarını bize sunmasıdır. Devletin içinde yer almak, otonomimizin bir kısmından feragat etmemiz ve tek bir kişinin herkes adına konuşmasına izin vermemiz anlamına gelir. Fakat egemenin ahlak yasalarına göre edimde bulunduğu durumda, kaybettiğimizden daha fazla otonomi kazanırız; çünkü bu durum, kendini gerçekleştirmek için gereken azami özgürlük seviyesini herkes için teminat altına alır.

1792 yılı sonbaharında Jakoben ülküye kendini adamasının ardından, Forster'in politik yazıları bütünüyle Devrim etrafında dönmeye başlar, hatta hepsi özünde birer Devrim'i meşrulaştırma çabasıdır. Bu yazılardan en önemlileri, "Über lokale und allgemeine Bildung" (1791), "Über das Verhältnis der Mainzer gegen die Franken" (1792), "Über die Beziehung der Staatskunst auf das

142. *A.g.e.*, II, 513-4.
143. *A.g.e.*, II, 505-6, 512.
144. *A.g.e.*, II, 505-6.

Glück der Menschheit" ["Politikanın İnsanlığın Mutluluğuyla İlişkisi Üzerine" (1794)] ve ölümünden sonra yayımlanan *Parisische Umrisse*'dir (1794).

Peki, Forster Devrim'e olan bağlılığını nasıl meşrulaştırıyordu? Onu hangi felsefi veya ahlaki ilkelerle savunuyordu? Forster'in olgun politika felsefesinin temeli, büyük oranda Herder'in tesiri altında geliştirmiş olduğu insanlık ideali, yani insanın kusursuzlaşması kavrayışıydı.[145] Tıpkı Herder gibi Forster de, Fransız *philosophe*'ların hedonizmiyle Kant ve Fichte'nin ahlaki katılığı arasında ortayolcu bir etik pozisyon benimsemişti. Ona göre ahlak yargısının standardı, bir kusursuzlaşma veya kendini gerçekleştirme etiğinden türetilmişti. İnsanlığın amacı zevk peşinde koşmak değildir, ne de ahlaki ödevi icra etmektir, karakteristik güçlerimizi/yetilerimizi gerçekleştirmektir. Hepimizin içinde, bizim için doğal olan ve bize doğuştan verili birtakım fıtri güçler/yetiler vardır, fakat bunlar ancak toplum içerisinde tam olarak gerçekleştirilir. Her toplumun amacı, bu güçlerin/yetilerin mümkün olduğunca gerçekleşmesini ve gelişmesini sağlamak olmalıdır. Nitekim insanlık, Forster'in bütün toplumları yargılamasına olanak tanıyan bir mihenk taşı konumundadır: Toplumların iyi veya kötü bir anayasaya sahip olmaları, insanlığımızı yükselttikleri dereceye bağlıdır. Forster'in Devrim'e olan bağlılığının temelinde büyük oranda bu ideal yer alıyordu. Devrim ülküsüne inanıyordu, çünkü onun özgürlük ve eşitlik idealleri insanlığın gelişiminin en önemli teminatıydı. Devrim insanları daha mutlu kılmayabilirdi, fakat onları daha iyi insanlar yapacaktı. Forster bu hususu karısına yazdığı 1 Ağustos 1793 tarihli mektubunda şöyle açıklıyordu:

145. Forster'in insanlık kavramlaştırmasını geliştirdiği makaleleri şunlardır: "Über lokale und allgemeine Bildung", *Werke*, III, 273-86; "Über den gelehrten Zunftzwang" (1791), *Werke*, III, 369-74; "Fragment eines Briefes an einen deutschen Schriftstelter über Schillers 'Götter Griechenlands' ", *Werke*, III, 33-47. Herder'in etkisi şu mektuplarda bariz bir biçimde ortadadır: Forster'den Jacobi'ye, 7 Aralık 1784, *Werke*, IV, 322 ve Forster'den Therese Heyne'ye, 25 Temmuz 1784, *Werke*, IV, 175. Bununla birlikte, Forster'in bir Herder taraftarı olmadığını vurgulamak gerekir; zira Herder yalnızca Forster'in hâlihazırda formülleştirmiş olduğu fikirleri sistematize edip genelleştirmesine yardımcı olmuştur. Hatta Forster Herder'i kimi yönlerden eleştirmektedir. Örneğin 21 Temmuz 1781'de Jacobi'ye gönderdiği mektupta, "Herder tam olarak benim adamım değil" diye yazar (*Werke*, IV, 157).

> Hâlâ cumhuriyetçi bir anayasanın desteklenmeyi ve korunmayı hak ettiği fikrindeyim; bunun nedeni, insanları daha mutlu edecek olması değil, zihinsel güçlerimize/yetilerimize yeni bir amaç, gelişim ve yön kazandıracak olması. Deneyim ve eylem insanlığın muazzam okullarıdır; bir insan ne kadar fazla şey yapar ve acı çekerse, güçlerini/yetilerini kullanmada ve kendine dair bilgisinde o denli kusursuzlaşır... Bana öyle geliyor ki, mevcut monarşik anayasamız içerisinde, halkın çoğunluğuna yönelik genel bir eğitim imkânı neredeyse ortadan kalkmış durumdadır... Oysaki bir cumhuriyette, herkes için geniş olanaklar mevcuttur.[146]

İnsanlığın amacı nedir? Kusursuzluk veya mükemmellik nerede bulunur? Forster'in bu soruya cevabı, Schiller, Herder ve Goethe'nin Weimar geleneği çizgisindedir: İnsanlığın amacı, onun bütün güçlerinin/yetilerinin birleşmesi veya sentezi olmaldır. Daha özel olarak, Forster'in insanlık için formülü, "aklın mümkün olan en üst seviyedeki tahakkümünün en yüksek hissî duyarlılıkla birleştirilmesi"dir.[147] İnsanlığın karşısındaki en büyük mesele, his ile aklı, duyusal ve rasyonel doğamızı nasıl birleştireceğimiz meselesidir. Doğamızın bu iki yönü birbiriyle sürekli bir çatışma içerisindedir, fakat kendimizi gerçekleştirmek istiyorsak bunları birleştirmemiz gerekir. Tıpkı bütün *Aufklärer*'ler gibi Forster de, ahlaki eğitimimizin birincil amacının insanların en büyük yetisi, bütün insan organizmasının örgütleyici ve yönlendirici gücü olan aklımızın gelişmesi olduğunu vurguluyordu. Bununla birlikte, Schiller ve Herder gibi o da, *Aufklärung*'un his ve hayal gücünü bir kenara bırakıp salt zihne odaklanan tek yönlü eğitimine karşı uyarıyordu.[148] Forster'e göre hayatta yalnızca duyulup hissedilebilecek fazlaca değer vardı ve duyusallığımız aklımız kadar eğitilmeyi ve arılaştırılmayı hak ediyordu. Forster henüz *A Voyage*'ı kaleme aldığı sırada, zihin uğruna hissiyatı baskılama eğilimi gösteren modern Avrupa eğitiminin tehlikelerini vurguluyordu. Tahitililerin ağlamalarına referansla şu yorumlarda bulunuyordu: "Genel itibariyle bizim medeni eğitimimiz, kalbimizdeki duyguları baskılama eğilimindedir; bize çoğu kez duygularımızdan utanmamız gerektiği

146. Forster, *Werke*, IV, 883-4. Krş. Forster'den Therese Forster'e, 5 Nisan, 26 Haziran ve 30 Eylül 1793, *Werke*, IV, 841, 875, 913.
147. Forster, "Über lokale und allgemeine Bildung", *Werke*, II, 280.
148. *A.g.e.*, III, 282-5.

öğretilmiş olduğundan, alışkanlığımız gereği ne yazık ki onları bastırırız. Buna karşılık, bu adalarda yaşayan doğanın çocukları, duygularını özgür bırakıyor ve kendi türlerine duydukları alakayı göstermekten keyif alıyorlar."[149] Duyusallığımızı eğitmemiz gerektiğini söyleyen Forster, sanatın rakipsiz önemine yaptığı vurgu konusunda Schiller ile aynı tarafta yer almaktadır. Ona göre, düşünen ve hisseden varlıklar olarak insanların ahengini ve birliğini yeniden tesis edebilecek tek şey yalnız ve yalnız sanattır.[150]

Forster, insanlığın his ve akıl gibi ortak veya evrensel birtakım özelliklerden müteşekkil olduğunu düşünmekle birlikte, insanın kusursuzluğunun tüm homojenliğe ve istikrara/tekdüzeliğe karşı koyduğunu öne sürüyordu. En fazla vurguladığı şey, bireysellik ve çeşitliliğin değeriydi. İnsanlığımızın farkına varmamız, duyusallığımızı ve rasyonelliğimizi kendi benzersiz ve bireysel yöntemimizle sentezlememiz gerekiyordu. Tıpkı arkadaşı Humboldt gibi Forster de insanlığı, bize özgü *Eigentümlichkeit*'ın, yani bireyselliğimizin ve biricikliğimizin gelişimi olarak görüyordu.[151]

Forster'in insanlığın zorunlu bir bileşeni olarak bireyselliğe yaptığı vurgu, çok geçmeden onu kendisi gibi liberal olan iki figürle, Kant ve Fichte ile karşı karşıya getirecekti. Forster'in politika felsefesi ile Kant'ın ve Fichte'ninki arasında ilk bakışta çok büyük bir benzerlik varmış gibi görünür. Tıpkı onlar gibi Fichte de, liberal devlet kavramlaştırmasını ahlaki otonomi ilkesine dayandırıyor, o da din ve ahlakın yalnızca bireyin karar verebileceği şeyler olması gerektiğini vurguluyordu. Fakat son tahlilde bu benzerlik oldukça aldatıcıdır. Forster otonomi ilkesini Kant ve Fichte ile aynı şekilde kullanmış olsa da, ona daha bireyci bir yorum katıyordu. Kant ve Fichte için otonomi, evrensel yasaların yaratılması ve bunlara itaat edilmesi, yani benim *herkesin* yapması gerektiğini düşündüğüm şey iken, Forster için bireyselliğin gelişimi ve ifadesi, yani *özel olarak benim* yapmam gerektiğini düşündüğüm şeydi. "Über lokale und allgemeine Bildung"da Forster, bu otonomi yorumunu Kant

149. Forster, *AA* I, 243.
150. Forster, *Werke*, III, 285.
151. Krş. Forster, "Über lokale und allgemeine Bildung", *Werke*, III, 281-3 ve *Ansichten vom Niederrhein*, *Werke*, II, 521-2.

ve Fichte felsefesinin karşısında konumlandırıyordu.[152] Onların ahlak konusundaki bu katı yaklaşımlarını, otonomiye bir tehdit olarak görüyordu; çünkü bu yaklaşım, hayatın tüm veçhelerini gayrişahsi ahlaki buyrukların emri altına sokuyor ve bireyselliğin kendiliğinden gelişimine hiç yer bırakmıyordu. İnsanların, Kant'ın ve Fichte'nin arzuladığı gibi saf ahlaki varlıklar hâline gelmeleri, onları herhangi bir kendiliğindenlik ve bireysellikten yoksun zihinsel ve rasyonel makinelere dönüştürüyordu. Bu nedenle Kant'ın ve Fichte'nin bu abartılı rasyonellik vurgusu, otonomiyi baltalamalarına yol açıyordu. Forster'in daha bütüncül ve bireysel nitelikteki otonomi kavrayışı, onu diğer radikal düşünürlerden ayıran temel hususlardan biri olarak kaldı.

Forster'in bireyselliğe yönelik ilgisi, zaman zaman cumhuriyetçiliğinin de önüne geçiyordu. Saf akla dayanan bir ahlak anlayışının, bizatihi kusursuz bir cumhuriyetçi anayasada geçerli olacak gayrişahsi ve soyut tüm normlarıyla, birey üzerinde tahakküm kurmasından korkuyordu. Tıpkı Jacobi gibi Forster de, devletin yönetim biçiminden bağımsız, "aklın despotizmi"nden nefret ediyordu. Aklın ilkelerinin eşit bir biçimde herkese ve her şeye uygulandığı kusursuz bir cumhuriyet kurduğumuz durumda ne olacağını soruyordu.[153] Ona göre böyle bir ütopya insanlar arasında olağandışı bir homojenlik ve aleladelik yaratacaktı. Kendiliğindenlikleri baskılanacak, bireysellikleri ortadan kalkacaktı. Bireyselliğin ve kendiliğindenliğin gelişimi bir dizi duruma, bir dizi yerel koşula ve tercih yapabilme olanağına ihtiyaç duyar; oysaki devletin yaşamın her alanına evrensel birtakım yasalar dayattığı durumda tüm bunlar yok olacaktır. Nitekim Forster, bir cumhuriyetin en az bir monarşi kadar merkezileşmiş, bürokratik ve aşırı düzenleyici olabileceğinin farkındaydı. "Monarşik bir despotizm olabileceği gibi, demokratik bir despotizm de olabilir."[154] Kusursuz bir cumhuriyet, ahlaki yetilerimizi/güçlerimizi gerçekleştirmemiz için gereken özgürlüğü sağlayabileceği gibi, bizi gerekli uyaran ve dürtülerden mahrum da

152. Forster, *Werke*, III, 281-3. Krş. "Über den gelehrten Zunftzwang", *Werke*, III, 371-2.

153. Bkz. Forster, "Ansichten vom Niederrhein", *Werke*, II, 521-3. Yayımlanmamış bir fragman olan "Kann die Welt je ganz vernünftig und durch Vernunft glücklich werden?" ile krş. (Forster, *AA* VIII, 358-61).

154. Forster, *AA* VIII, 360. Krş. Forster, *Werke*, II, 522-3.

bırakabilir. Böyle bir cumhuriyet, ahlaki kusursuzluk için zorunlu, fakat yeterli olmayan bir koşuldur. Bu durumda insanın tam anlamıyla kusursuzluğu nasıl sağlanabilir? Forster bu sorunun basit bir politik çözümü olduğunu düşünmüyordu. "Bütün insanları mutlu ve erdemli kılabilecek evrensel bir norm yoktur" diye yazıyordu.[155] Ona göre, karakter yüceliğini meydana getiren, yeni enerjiler ortaya çıkaran ve yeni güçler/yetiler yaratan sıradışı durumlar, düzenden ziyade toplumsal kabarmalar/âni ve büyük değişimler neticesinde ortaya çıkıyordu. Nitekim Forster olanca idealizmine rağmen, asla bir ütopyacı değildi.

Forster'in tanımladığı hâliyle insanlığın ahlaki olarak arzulanan bir ideal olduğunu varsaydığımızda, ona nasıl ulaşacağımız sorusu bakidir. Servetin eşitsiz bölüşüldüğü, büyük bir çoğunluğun zamanının neredeyse tamamını geçimini sağlamak için mücadele etmekle geçirdiği modern toplumda, insanın insanlığını gerçekleştirmesi nasıl mümkün olabilir? Forster daha sonraki yazılarında bu sorunun ciddiyetle farkındaydı. Bir halkın ahlaki gelişiminin maddi koşullara, bilhassa ekonomiye ve servet bölüşümüne bağlı olduğunun her zaman bilincinde olmuştu. Fakat artık bu meseleye daha fazla önem atfediyor ve onu belirli bir politik koşul bağlamında tartışıyordu. Köylülerin, kol gücüyle çalışanların ve emekçilerin insanlıklarını geliştirememelerinin nedeni doğuştan yeteneksiz oluşları değil, politik baskıydı. Forster "Über die Beziehung der Staatskunst auf das Glück der Menschheit"ta, insanların büyük bir çoğunluğunun açgözlü varsıl sınıflar tarafından kendi emeklerinin semeresinden mahrum bırakıldıklarını ve bu nedenle "ekmek paralarını kazanmak için ter dökmeye mecbur olduklarını ve daha yüce güçlerini/yetilerini geliştirmeye zamanları olmadığını" yazıyordu.[156] Sonrasında *Parisische Umrisse*'de, devletin karşı karşıya olduğu sorunun, kaynakların daha eşit dağılımını teminat altına alarak herkesin kendi insanlığını geliştirmesine olanak tanımak olduğunu öne sürüyordu.[157] Peki, devletin bu sorumluluğu yerine getirmesi nasıl mümkün olabilirdi? Daha önceki yazılarında Forster'in bu soruna çözümü, genel *laissez-faire* ilkeleriyle uyumluydu: Devletin

155. *A.g.e.*, VIII, 359.
156. Forster, *Werke*, III, 708-9, 711-2.
157. *A.g.e.*, III, 755.

çağdışı kalmış iktisadi sınırlamaları kaldırması durumunda, sıradan işçi ve köylüler emeklerinin geri dönüşünü daha iyi alacaklardı.[158] Buna karşılık yazdığı son mektuplarda, bu amentünün zayıfladığını görmek mümkündür. Eski *laissez-faire* ilkelerinden uzaklaşmaya ve ekonominin düzenlenmesinde devlete daha pozitif bir rol atfetmeye başlamıştır. Örneğin L.F. Huber'e yazdığı 15 Kasım 1793 tarihli mektubunda, Robespierre'in mülkiyet hakkını sınırlama ve ulusu tüm servetin emanetçisi kılma planlarını onaylamaktadır.[159] Fakat Forster'in liberalizmi zayıflamaya başlamış olsa da, tam anlamıyla çöktüğü şüphelidir. 19 Temmuz 1793'te karısına yazdığı mektupta, C.W. Fröhlich'in *Über den Menschen und seine Verhältnisse* [*İnsan ve Koşulları Üzerine*] başlıklı proto-sosyalist risalesini övmekte, ancak Fröhlich'in komünal mülkiyet fikrini kabul etmemektedir.[160] Forster'in liberal ideale olan bağlılığı göz önüne alındığında, bu esasında tam da ondan beklememiz gereken bir tavırdır.

158. Örneğin bkz. Forster, *Ansichten vom Niederrhein*, *Werke*, II, 415, 488-9, 493.
159. Forster, *Werke*, IV, 935.
160. *A.g.e.*, IV, 881.

İkinci Bölüm

Herder ve Erken Dönem Alman Romantizmi

8
J.G. Herder'in Politik Teorisi

8.1. BİR POLİTİKA DÜŞÜNÜRÜ OLARAK HERDER

1790'ların en önemli ve etkili politika filozoflarından biri de J.G. Herder'di (1744-1803). Herder genellikle modern politik düşüncenin en önemli öğretilerinden ikisinin, milliyetçilik ve tarihselciliğin kurucusu olarak görülür.[1] Bu öğretileri savunan ilk düşünür değilse de,[2] gelişimlerinde ve yaygınlık kazanmalarında önemli bir rol oynamıştır. Bununla birlikte Herder'in milliyetçilik ve tarihselciliğini bu öğretilerin sonraki versiyonlarından ayırmak gerekir. Daha sonraki liberalizmin aksine Herder, ulusu devletle özdeşleştirmeyi reddetmiş, kültürel ve politik şovenizmin her türüne şiddetle karşı çıkmıştır.[3] Ve daha sonraki tarihselciliğin aksine, hiçbir zaman kültürel relativizmi benimsememiş, yahut doğa yasası kavramını inkâr etmemiştir.[4]

Herder'in bir politika düşünürü olarak önemli olmasının diğer bir nedeni de 1790'larda sahip olduğu şöhret ve yarattığı etkidir. Romantik çevrenin üyeleri arasında yer almasa da, romantizmin politik düşüncesinin gelişiminde mühim bir rol oynamıştır.[5] Herder'in

1. Herder'in milliyetçiliği üzerine bkz. R.R. Ergang, *Herder and the Foundations of German Nationalism* (New York, 1931); tarihselciliği üzerine bkz. Meinecke, *Entstehung des Historismus*, II, 383-479.
2. Herder'in bu hususta orijinalliğine dair bir değerlendirme için bkz. I. Berlin, *Vico and Herder* (Londra, 1976), s. 145-52.
3. Bkz. 8.6. Kısım.
4. Bkz. 8.5. ve 8.7. Kısımlar.
5. Herder'in romantikler üzerindeki etkisi hakkında bkz. F.M. Barnard, *Herder's Social and Political Thought* (Oxford, 1965), s. 153-67 ve G. Brandt, *Herder und Görres, 1798-1807* (Würzburg, 1939), s. 11-26.

politik teorisi, topluluğun/cemaatin değerine, topluluk/cemaat ile devlet arasındaki keskin ayrıma yaptığı vurgu, devletin yalnızca tarihin bir ürünü olarak anlaşılması ve her kültürün biricik değerinin takdir edilmesi gerektiği konusundaki ısrarı itibariyle, genç romantiklerin öğretilerinin öncülü niteliğindedir. Romantik politik düşüncenin kurucusu olduğu iddia edebilecek bir figür varsa, bu Herder'den başkası değildir. Schiller de romantikler üzerinde hatırı sayılır bir etki yaratmıştır, fakat bu etki daha ziyade estetiğin alanıyla sınırlı olmuştur; romantizm açısından yine aynı derecede önemli bir figür olan Fichte'nin etkisiyse, romantiklerin ona karşı sert reaksiyonu tarafından itfa edilmiştir.

1790'ların politik düşünce yelpazesi göz önüne alındığında, Herder esasında en çok erken dönem romantik ekole yakın durmaktadır. Genç romantiklerin hümanist, demokratik ve komüniteryan ideallerini ve *ancien régime* döneminin imtiyazları ve yozlaşmışlığı karşısında duydukları nefreti Herder de paylaşıyordu. Basın özgürlüğü ve vicdan hürriyeti gibi birçok liberal ideali savunmakla birlikte, teknik olarak onu bir liberal olarak düşünmek yanıltıcı olacaktır; zira Herder, devletin yegâne amacının, vatandaşlarının birbirlerine zarar vermelerini önlemek olduğu yönündeki klasik liberal öğretiyi hiçbir zaman kabul etmemiş, bilakis devletin bütün vatandaşlarının refahını ve kendilerini gerçekleştirmelerini teminat altına almak konusunda pozitif bir rol üstlenmesi gerektiğini öne sürmüştü.[6] Dahası, çoğu kez muhafazakâr bir düşünür olarak sınıflandırılsa da,[7] Herder paternalist devlet kavramlaştırmasını kesinlikle reddediyordu. Herder esasında 1790'ların en radikal politika filozoflarından biriydi. Sıradan halkın oy kullanmasını istiyor, merkezî bürokratik hükümetin sonunun gelmesini iple çekiyor ve politik topluluk/cemaat içindeki her bireyin kendine özgü insani güçlerini/yetilerini geliştirmeye hakkı olması gerektiğini iddia ediyordu. 1790'ların önde gelen politika düşünürleri arasında, yalnızca Fichte ve Forster onun kadar radikaldi.

Milliyetçilik, tarihselcilik ve romantizmin kurucusu olarak sahip olduğu öneme rağmen Herder, bir politika düşünürü olarak hafife

6. Bkz. 8.6. Kısım.

7. Bkz. Aris, *History*, s. 234-9 ve Droz, *Allemagne*, s. 337-40. Her ikisi de Herder ve Möser'i, "muhafazakâr" romantizm okulunun kurucusu olarak görmektedir.

alınmış, hatta yok sayılmıştır.[8] Çoğunlukla politikanın onun esas ilgi alanı olmadığı ve politikaya karşı tavrının Weimar kültürüne has tarafsızlığın tipik bir örneği olduğu öne sürülmüştür. Bu görüşü desteklemek için de genellikle Herder'in Kant, Hobbes ve Rousseau gibi detaylı bir devlet teorisi geliştirmemiş olduğuna dikkat çekilir.

Herder ile ilgili bu apolitik okuma iki açıdan sıkıntılıdır. Bunlardan ilki, meseleyi derinlemesine irdelemeden doğru kabul etmesidir; zira Herder'in bir devlet teorisi geliştirmemiş olmasının nedeni, ideal bir devletin mümkün olduğuna inanmıyor olmasıydı. Ona göre, insanlar tam anlamıyla bir aydınlanma ve otonomiye ulaştıklarında, devleti ortadan kaldıracaklardı; fakat şu an içinde bulundukları cahiliye devrinde, onlar için makul olan devlet iktisadi, coğrafi ve iklimsel şartlara bağlıydı. Nitekim Herder'in bir devlet teorisine sahip olmamasının nedeni politik ilgisizlik değil, anarşizm veya tarihselcilikti. Bununla birlikte, Herder'in halkın bir devlet kurmadan kendini nasıl yöneteceğiyle ilgili detaylı bir teori ortaya koymuş olduğunu birazdan göreceğiz.[9] İkincisi, apolitik bir Herder okuması, yazılarının neredeyse tamamına kılavuzluk eden bir saiki görmezden gelmektedir: Aydınlanma, halkın eğitilmesi. Herder, felsefenin lakayt ve tarafsız bir spekülasyon değil, bütün insan eyleminin ardındaki itici güç olması gerektiği konusunda ısrar ediyordu. Felsefenin esas amacı, kamunun paternalist devletin baskıcı denetim mekanizmaları olmadan kendilerini yönetebilecekleri şekilde aydınlatılması ve eğitilmesiydi.

Herder'in politik düşüncesini anlama noktasında, her biri muhtelif tartışmalara konu olmuş, cevaplanması güç birtakım sorularla karşılaşırız. Bunlardan ilki, Herder'in doğa yasasına ve evrensel insani değerlere olan inancının tarihselciliğiyle, yani bir kültürün değerlerinin kıyaslanamaz ve kendi biricik şartlarının ve tarihinin

8. Örneğin *History*'de Aris, Herder'in "bir politik düşünürün meşgul olduğu temel sorunların çözümüne dair hiçbir şeye katkıda bulunmadığı"nı yazar (s. 235). Wilhelm Dobbek, "Johann Gottfried Herders Haltung im politischen Leben seiner Zeit" makalesinde (*Zeitschrift für Ostforschung, Jahrgang* 8, 1959, 321-87), Herder'de politikanın yalnızca "eine recht nebensächliche Rolle" ["tam anlamıyla tali bir rol"] oynadığını öne sürer (s. 321). Barnard, *J.G. Herder on Social and Political Culture*'da (Cambridge, 1969), Herder'in "öncelikli olarak bir politika düşünürü" olmadığını belirtir (s. 3). Ergang ise, *Herder and Nationalism*'de, "Herder ne bir politika teorisyeniydi ne de öncelikli olarak pratik politikayla ilgileniyordu" diye yazar (s. 239).
9. Bkz. 8.6. Kısım.

bir neticesi olduğu öğretisiyle nasıl bağdaştırabileceği sorusudur. Herder hem radikal bir relativist hem de bir hümanist olarak yorumlanmıştır ki, bu iki yaklaşımın birbiriyle bağdaşmadığı bariz biçimde ortadadır.[10] İkinci soru, Herder'in *Aufklärung*'a karşı tavrının ne olduğudur; zira o, *Aufklärung*'u aynı inanç ve tutkuyla hem kucaklamış hem de reddetmiştir. Bu belirgin tutarsızlık nedeniyle Herder hem Lessing ve Kant ayarında bir *Aufklärer*, hem de Hamann ve Jacobi çizgisinde bir *Sturmer und Dränger** olarak resmedilir.[11] Bu yalnızca Herder'in fikirlerine iliştirilecek etiketin ne olması gerektiğiyle ilgili sözel bir tartışma değildir; zira burada söz konusu olan, onun en temel zihinsel değerleri ve bağlılıkları, bilhassa bizatihi aklın egemenliği karşısındaki tavrıdır. Üçüncü soru, Herder'in politik düşüncesindeki radikal unsurların, savunduğu bariz biçimde muhafazakâr değerlerle nasıl örtüştürebileceği sorusudur. Herder bir yandan demokrasiyi, genel oy hakkını ve merkezî otoritenin yıkılmasını savunurken, diğer yandan geleneğin, önyargının ve tedrici toplumsal değişimin önemini vurguluyordu. İşin doğrusu, on sekizinci yüzyıl radikalizminin gözde konularından olan toplum sözleşmesi ve doğal haklar öğretilerine ayıracak fazla zamanı olmamıştı.

Bir sonraki bölümde bu soruları, Herder'in felsefi gelişiminin detaylı bir analizi ışığında cevaplamaya çalışacağım.

8.2. HERDER VE AUFKLÄRUNG

1762 yılının Ağustos ayında on sekiz yaşında olan Johann Gottfried Herder, üniversitedeki dinî bir okul olan, Königsberg'deki

10. Herder'in relativist bir okuması için örneğin bkz. Berlin, *Vico and Herder*, s. 153, 173-4; Meinecke, *Entstehung des Historismus*, II, 428; Barnard, *Herder on Social and Political Culture*, s. 27, 35.

* (Alm.) "Fırtına ve Coşku" akımının takipçisi. (ç.n.)

11. Yakın zamana ait çalışmalar, Herder'in *Aufklärung* ile olan yakınlığını vurgulama eğilimindedir. Örneğin bkz. Berlin, *Vico and Herder*, s. 156-65; Robert T. Clark, *Herder: His Life and Thought* (Berkeley, 1955), s. 3, 47, 49; ve bir *Aufklärer* olarak Herder'in en kapsamlı yorumu olan Emil Adler, *Herder und die deutsche Aufklärung* (Viyana, 1968). Daha önceki çalışmalar daha ziyade Herder'in *Sturm und Drang*'ın gelişimindeki rolünü ön plana çıkarma eğilimindeydi. Örneğin bkz. Hettner, *Geschichte*, II, 11, 26-9. Bu çizgide yazılmış daha yakın zamana ait yorumlar için bkz. A. Gillies, *Herder* (Oxford, 1945), s. 3, 21; Roy Pascal, *The German Sturm und Drang* (Manchester, 1953), s. 12-9.

Collegium Fridericianum'a kaydını yaptırdı. Böylece Herder'in topu topu 1762 yazından 1764 sonbaharına dek sürecek olan üniversite yılları başlamış oldu. Oldukça kısa sürmüş olmakla birlikte bunlar, onun hayatını en fazla geliştiren yılları olacaktı. Bu süre zarfında, on sekizinci yüzyıl sonunda Alman entelektüel yaşamının en önemli iki akımı olan *Aufklärung* ve *Sturm und Drang* ile tanışma fırsatı buldu. Bu hareketler, kimi yönlerden birbirlerine çok benzeseler de, başka birçok açıdan taban tabana zıtlardı. *Aufklärung*, aklın iman üzerindeki hâkimiyeti ile sanat ve ahlak alanındaki rolünü ve ulusaldan ziyade kozmopolit bir aidiyeti savunurken; *Sturm und Drang*, imanın akıldan bağımsız olduğunu, hislerin sanat ve ahlaktaki rolünü ve de kozmopolit bir aidiyet karşısında ulusal kimliği ön plana çıkarıyordu.[12] Aralarındaki bu çelişki, tam da Herder'in Königsberg'de olduğu 1760'ların başında giderek daha da görünür bir hâl almıştı. Duyarlı ve yetenekli genç bir öğrenci olan Herder, daha sonraları kendisi için içsel bir çatışmaya dönüşecek olan bu çelişkinin son derece farkındaydı. Bunu çözmeye dönük attığı ilk adımlar, daha sonraki entelektüel bağlılıkları ve nihai olarak bizatihi politikaya karşı tutumu üzerinde belirleyici oldu.

Herder'in Königsberg'deki öğrencilik yılları, tek bir dikkat çekici olgunun tahakkümü altındaydı: Herder hem Kant'ın hem de Hamann'ın öğrencisiydi. *Aufklärung*'un en önde gelen düşünürü olan Kant ve *Sturm und Drang*'ın kurucusu Hamann,[13] Herder'in felsefi gelişimi açısından belirleyici olan iki figür olacaktı. Yarattıkları etki asla bir varsayımdan ibaret değildir, zira bizatihi Herder tarafından cömertçe ve açık açık vurgulanmıştır. Kant'ı "en iyi öğretmen"i,[14] Hamann'ı ise "akıl hocası" olarak görüyordu.[15] Kendisini bu birbirinden çok farklı iki Sokratik figürün Alkibiades'i, "mistik ve diyalektik bir Sokrates" olarak tanımlıyordu. Dahası bu

12. *Aufklärung* ile *Sturm und Drang* arasındaki bu farklılıklar, burada uzun uzadıya detaylandıramayacak olduğum bariz basitleştirmelerdir. Bu iki hareket arasındaki çelişkilere dair daha detaylı bir analiz için bkz. Hettner, *Geschichte*, II, 7-22; Norman Hampson, *The Enlightenment* (Harmondsworth, 1968), s. 186-217.

13. Hamann'ın *Sturm und Drang*'ın oluşumundaki rolü hakkında bkz. Pascal, *Sturm und Drang*, s. 7-11, 88-95, 231-40.

14. Herder'den Hamann'a, 2 Haziran 1769, J.G. Herder, *Briefe*, der. W. Dobbek ve G. Arnold (Weimar, 1977), I, 148.

15. Herder'den Hamann'a, 10 Ağustos 1764 ve 8 Haziran 1764, *Briefe*, I, 28, 25.

figürlerin Herder üzerindeki etkisi, salt okumadan kaynaklanan dolaylı ve uzak bir etkiden ziyade, neredeyse her gün birlikte vakit geçirmekten kaynaklanan doğrudan bir etkiydi. Herder, gece geç saatlere kadar felsefe ve edebiyat üzerine tartışmaların yapıldığı Hamannların evinin müdavimleri arasında yer alıyordu. Bununla birlikte Kant'ın derslerini büyük bir heyecanla takip ediyor ve uzun uzun notlar alıyordu.[16] Kant, bu yetenekli genç öğrencisinden o denli memnundu ki, dersleri bilâ bedel takip etmesine izin veriyordu. Herder'le sık sık eski Rossgärt kilisesinin avlusunda buluşuyor, felsefe ve şiir üzerine uzun uzun sohbet ediyorlardı. Nitekim Herder'in on sekizinci yüzyıl Almanya'sının en büyük iki entelektüel hareketiyle tanışması, işte bu doğrudan ve kişisel temaslar sayesinde mümkün oldu. Gerek *Aufklärung* gerekse *Sturm und Drang*, kaynaklarından doğup doğrudan bu duyarlı genç düşünürün dimağına dökülüyordu.

1760'lar boyunca Kant ve Hamann sürekli bir felsefi tartışmanın içerisindeydi.[17] Hamann, genç Kant'ın rasyonalizmi ve şüpheciliğine karşılık iman ve hissiyatı savunuyordu. Nitekim Herder açısından da *Aufklärung* ile *Sturm und Drang* arasındaki çelişki, iki hocası arasındaki çatışmaya tahvil olmuş durumdaydı. İkisi arasındaki entelektüel anlaşmazlık, Herder için giderek büyüyen bir kişisel mücadeleye dönüşmüştü: En çok bağlı olduğu figür hangisiydi? Kant mı, Hamann mı? Herder bu sorunu büyük oranda, her iki tarafın da haklı olduğu yönleri teslim eden uzlaşmacı bir tavırla çözmeye çalıştı. Fakat sonunda galip gelen Kant'ın etkisi olacaktı. 1780'ler ve 1790'larda Kant ile yaşadığı şiddetli münakaşalara rağmen,[18] Herder'i *Aufklärung* davasına kazandıran kişi eski hocası Kant olacaktı. Buna rağmen Herder hayatı boyunca sürekli olarak özeleştiri yapan bir *Aufklärer* oldu ve böyle olmasının nedeni büyük oranda Hamann'ın üzerinde yaratmış olduğu etkiydi.

Peki, Herder Kant'tan ne öğrenmişti? Öğrendiği şey yalnızca şu veya bu teori değil, bizatihi Kant'ın felsefe anlayışıydı. Kant'ın

16. Herder'in günümüze ulaşmış olan notları, Kant'ın o dönemki görüşleriyle ilgili değerli içgörüler sunmaktadır. Bkz. Immanuel Kant, *Aus den Vorlesungen der Jahre 1762 bis 1764*, *Kant-Studien*, *Ergänzungsheft* 88 (1964).

17. Bu tartışmalar üzerine benim *Fate of Reason*'a bkz. (s. 22-37); H. Weber, *Hamann und Kant* (Münih, 1908).

18. Bu münakaşalar üzerine bkz. Clark, *Herder*, s. 384-412.

1760'larda kaleme aldığı yazılarda formülleştirdiği hâliyle felsefenin amacı, gücü ve yöntemine dair -eleştirel felsefeden önceki- kavrayışı, genç Herder üzerinde kalıcı bir etki yarattı. Kant'ın felsefenin amacının bilgiyi ortaya koymak değil, insanları kendi adlarına nasıl düşünecekleri konusunda eğitmek olduğu yönündeki fikirlerini can-ı gönülden benimsiyor,[19] yine Kant'ın *Ödüllü Makale*'sinde savunduğu, felsefenin Newton fiziği gibi olması, yani tikelden yola çıkıp evrensele ulaşması gerektiği tezini samimiyetle onaylıyordu. Herder Königsberg'deki yılları boyunca,[20] bu Newtoncu veya "analitik" yöntemin, felsefenin makul yöntemi olması gerektiğini savunuyor ve kullandığı Sokratesçi teknikler nedeniyle sık sık Kant'ı övüyordu. Caroline Herder'in kocasının ölümünün ardından aktardığı kadarıyla, Herder'in Kant'ın skolastik tarzından hiçbir zaman hoşlanmamış olduğu ve daha sonraları şiire sığınmak zorunda kaldığı muhtemelen doğrudur,[21] fakat yine de Herder metodolojik açıdan Kant ile büyük oranda aynı fikirleri paylaşmıştır. Esasında hayatı boyunca bu metodolojiye sadık kalmıştır. Herder'in başyapıtı olan *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* [*İnsanlık Tarihi Felsefesi Üzerine Düşünceler*], Kant'ın *Ödüllü Makale*'sindeki analitik yöntemleri tarihin alanına uygulamaktadır. Hocasının izinden giden Herder, bütün a priori ilke ve tanımlardan uzak durarak metafiziği deneyimden yola çıkarak meşrulaştırmaya çalışmıştır.

Nitekim Herder'in *Aufklärung*'a yönelmesinde en büyük sorumluluk, diğer bütün düşünürlerden çok Kant'a aittir. *Aufklärung*'un Herder'in düşüncesinde sürekli olarak kendini yineleyen ve izleri Kant'a dek sürülebilecek olan iki ideali vardır. Birinci ideal natüralizm, yani evrendeki her olayın var olan yasalarla açıklanabileceği öğretisidir. Genç "Magister" Kant, ilk önemli çalışması olan *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*'i [*Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Teorisi* (1755)] bu ideale adamış ve bu eser, Herder üzerinde büyük bir etki yaratmıştı. İkinci ideal, aklın egemenliği,

19. Bkz. "Wie die Philosophie zum Besten des Volkes allgemeiner und nützlicher werden kann", J.G. Herder, *Sämtliche Werke*, der. B. Suphan (Berlin, 1881-1913), XXXII, 49, 53.

20. Bkz. Rudolf Haym, *Herder, Nach seinem Leben und seinen Werken* (Berlin, 1954), I, 56-66.

21. Caroline Herder, *Erinnerungen aus dem Leben Johann Gottfried Herders* (Tübingen, 1820), I, 62.

yani bütün inançların rasyonel inceleme ve eleştiriye tabi tutulması gerektiği ilkesidir. Kant bu ilkeyi, Herder'in hayran olduğu ve üzerine bir değerlendirme yazısı kaleme aldığı[22] eseri *Träume eines Geistersehers*'de dile getirmişti.[23] Herder Kant'ın spiritüalizm konusundaki şüpheci tavrını paylaşmakla birlikte, ilginç bir şekilde bunu kendi "mistik Sokrates"iyle bir çatışmaya sokmuyordu. Herder hayatı boyunca Kant'ın rasyonelliğin kaçınılmaz olduğu ve gidimselliğin/diskürsifliğin her tür bilgi için zorunlu olduğu yönündeki öğretisine bağlı kaldı.[24] Hatta Herder'in Kant'a olan sadakatinin boyutu o denli yüksekti ki, Kant'ın eleştirel felsefeden önce savunduğu metafiziğin olanaklılığı fikrinden dahi hiçbir zaman vazgeçmedi. Öyle ki, Mendelssohn'un eleştirilerine karşılık, *Einzig mögliche Beweisgrund des Daseins Gottes*'de Kant'ın ontolojik kanıtı yeniden canlandırma girişimini dahi savunabileceğini düşündü.[25] Herder'in 1785'te "eleştirel" Kant ile olan tartışmasının esas kaynağının, "eleştirel-öncesi" Kant'a duyduğu sadakat olması oldukça ironiktir. Kant, Herder'in *Ideen*'i üzerine kaleme aldığı ve onu metafizik spekülasyonlar yapmakla suçladığı hasmane eleştirisinde, esasında kendisinin "eleştirel-öncesi" gölgesiyle kavga etmektedir.

Kant'ın Herder'in felsefi gelişimi üzerinde etkili olmuş tek bir eserinden bahsetmek gerekirse, bu eser *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*'ten başkası olamaz. Kant'ın bu erken dönem başyapıtı her yönüyle -amacı, ilkeleri, argümanları ve yöntemi ile- Herder üzerinde kalıcı bir etki yaratacaktı.[26] Hatta Herder'in daha sonraki tarihselciliğinin temelini de yine bu eser atacaktı. Kant'ın çalışmasının amacı, evrenin başlangıcına dair doğabilimsel bir teori geliştirmekti. Kant, bütün uzaya yayılmış bir tür ilksel kütle olduğunu varsaydığımızda, Newton'ın çekme

22. Bkz. Herder'in yazdığı değerlendirme yazısı, *Werke*, I, 125-30.

23. Kant, *Schriften*, I, 960.

24. 1787 yılında yaşanan panteizm tartışmaları boyunca Herder, aklın dinî inançları eleştirmeye hakkı olması gerektiğini savunan Mendelssohn'un pozisyonunu destekledi. Bkz. Herder, *Gott, einige Gespräche*, *Werke*, XVI, 508, 511.

25. Bu olayla ilgili olarak bkz. Haym, *Herder*, I, 48-9.

26. Herder'in Kant'ın bu erken dönem çalışmasına yönelik tepkisiyle ilgili olarak bkz. 2 Haziran 1769 tarihinde J.K. Lavater'e yazdığı mektup, *Briefe*, I, 148; *Werke*'de geçen ilgili pasaj, XIV, 655; ve Kant'a adadığı erken dönem şiiri "Vorwelt, Gegenwart, Nachwelt", *Werke*, XXIX, 240-1.

ve itme yasalarının kendi içlerinde evrenin sistematik düzenini (yıldız ve gezegenlerin yuvarlaklığı, yörüngelerin benzeş yönleri, galaksilerin düzlemsel şekli) açıklamaya yeteceğini öne sürüyordu. Böylelikle Newton'ın bu düzenin "Tanrı'nın eli"nin doğrudan bir sonucu olduğu yönündeki doğaüstü hipotezini benimsemeye gerek kalmıyordu. Kant, Newton'ın yapmış olduğu bilimsel araştırmayı sonuna kadar götüremediğini düşünüyordu. Yıldızlar arasındaki uzay boş olduğu için, Newton evrenin düzeninin maddi bir mucibi olamayacağını varsaymıştı. Fakat Kant'a göre bu, evrenin şu anki durumunu geçmişe dönük olarak, sanki mevcut düzen sonsuzmuş gibi hatalı bir biçimde genellemekti. Oysaki evrenin bir zamanlar bütün uzayı kaplayan ilksel bir kütle olduğunu varsaydığımızda, evrenin şu anki düzenini, kütlesine etki eden itme ve çekme kuvvetlerinin bir neticesi olarak açıklayabilirdik.[27] Kant'ın çalışmasının esas mesajı tam da bu noktadaydı: Doğada verili ve sonsuzmuş gibi görünen şeyler gerçekte değişim ve tarihin bir ürünüdür. Nitekim Kant, Newtoncı statik dünya portresine, zaman ve doğal tarih boyutlarını eklemiş oluyordu. Newton'ı bu şekilde düzelten Kant, her şeyin sürekli olarak değiştiği dinamik bir doğa fikrine ulaşıyordu.[28] Maddenin özü uzam değil fakat güç, kendi kendini oluşturma, kaostan düzene gelişme gücüydü.[29]

Herder *Allgemeine Naturgeschichte*'den iki temel ders çıkarmıştı. Bunlardan ilki doğal tarihle ilgiliydi. Doğanm bir tarihi olduğu ve yapısını anlayabilmek için başlangıcını anlamak gerektiği fikri, Herder'in ilk olarak Königsberg yıllarında tasarlamaya başladığı "genetik yöntem"inin temelini oluşturur.[30] Dolayısıyla, genellikle Herder'i Kant'tan ayıran bir unsur olarak görülen tarihe atfedilen önem, esasında Herder'in Kant'tan devraldığı bir şeydir. İkinci ders natüralizmle ilgiliydi. Herder Kant'ın radikal natüralizmini onayladı ve sadece onu genişletmek istedi. Kant'ın incelemesinde ortaya koyduğu, insanların da bir doğal tarihe tabi olduğu ve natüralistik terimlerle açıklanabileceği önerisi[31] genç Herder için

27. Kant, *Schriften*, I, 273-4, 363-4.
28. *A.g.e.*, I, 334-5.
29. *A.g.e.*, I, 276.
30. Bkz. Herder'in erken dönem fragmanlarından "Versuch einer Geschichte der lyrischen Dichtkunst", *Werke*, XXXII, 85-140, özellikle s. 86-7.
31. Kant bizlere açıkça, doğada işleyen güçlerin, doğa yasalarından muaf olmayan

bilhassa yararlı olacak, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*'ının ardındaki yol gösterici varsayım hâline gelecekti. *Ideen*'in amacı basit bir şekilde Kant'ın natüralizmini bizatihi tarihin alanına uygulamaktı. *Allgemeine Naturgeschichte* nasıl ki göklerin doğal tarihiyse, *Ideen* de insanların doğal tarihi olacaktı. Herder tarihi, fiziksel evren ile aynı doğa yasalarına tabi olarak görüyor, onu "insanın güç/yeti, eylem ve güdülerinin saf doğal bir tarihi" olarak tanımlıyordu.[32] Bu nedenle, Herder'in *Ideen*'in hemen ilk sayfalarında Kant'ın adını Kepler, Copernicus, Huygens ve Newton ile birlikte anması ve de o dönem için ne yazık ki kıymeti bilinmemiş bir eser olan *Allgemeine Naturgeschichte*'den samimi bir övgüyle bahsetmesi tesadüf değildi.[33] Herder tarihle ilgili tüm yazılarında Kant'ın temel öğretisini tekrarlıyordu: Verili ve ebediymiş gibi görünen şeyler –dil, sanat, hukuk veya din– gerçekte tarihin ürünüdür.

Peki, diğer yandan Hamann Herder'e neler öğretmişti? Tanışmalarının en muhtemel tarihi olan 1763 Temmuz'unda[34] Hamann, en önemli iki çalışması olan *Sokratische Denkwürdigkeiten* [*Sokrates Hatıraları*] ve *Kreuzzüge eines Philologen*'i [*Bir Dilbilimcinin Mücadeleleri*] hâlihazırda yayımlamış bulunuyordu. Bu çalışmaların ikisi de bir *Aufklärung* eleştirisi, her şeyden önce dinî ve estetik deneyimlerin tamlık/bütünlük ve indirgenemez niteliğinin birer savunusudur. Hamann'a göre bu deneyimler, âniden gelen ilhamlar, duygu dalgalanmaları ve içgörü patlamalarından oluşuyordu; dolayısıyla bunları aklın normlarıyla yönlendirmek, açıklamak veya değerlendirmek mümkün değildi. Hamann'ın ana temasını, dinde ve sanatta, *Aufklärung*'un felsefesinde hayal edilebilecekten çok daha fazlası olduğu fikri oluşturuyordu. Ancak bu çalışmalarda, 1760'ların tipik bir *Aufklärer*'ini oldukça rahatsız edebilecek başka

insanların içinde de işlediğini söyler (*Schriften*, I, 339-40). Ayrıca, Kant'ın doğal çevrenin akıl üzerindeki etkisine dair spekülasyonlarının yer aldığı son bölüme bkz. (*Schriften*, I, 351-68). Ancak bu eserin önsöz kısmında Kant, yaşamın doğabilimsel bir açıklamasının olanaklılığına dair şüphelerini dile getirir (*Schriften*, I, 237).

32. Herder, *Werke*, XIV, 145.

33. *A.g.e.*, XIII, 13-4 ["İnsanlık Tarihi Felsefesi Üzerine Düşünceler", Çev. Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi: Seçme Metinler*, haz. Doğan Özlem ve Güçlü Ateşoğlu].

34. Bkz. J. Nadler, *Johann Georg Hamann* (Salzburg, 1949), s. 152-3. Hamann ve Herder'in ilk başlardaki dostluğunun detaylarına dair bkz. Wilhelm Dobbek, *Johann Gottfried Herders Jugendzeit in Mohrungen und Königsberg*, *Marburger Ostforschungen*, no. 16 (Marburg, 1961), s. 116-38.

provokatif ve akıl çelici fikirler de vardı. Kozmopolit bir tekbiçimliliğe karşı kültürel çeşitliliğin değeri; aklın zayıflığı karşısında tutkuların gücü; klasisizmin ölgünlüğüne kıyasla halk şiirinin dirimliliği; insanoğlunun yalnızca aklına değil, bütünlüğüne yapılan vurgu; dilin akıl ve geleneğinse dil açısından önemi konusundaki ısrar; faydacılık ve eudaimoníacılığa karşı duyulan nefret ve tinsel tefekkürün değerli olduğu inancı –Hamann'ın erken dönem yazılarında karşımıza çıkan tüm bu hususlar, olduğu gibi Herder'e de geçmişti. Nitekim Herder Hamann'dan, daha sonra yapacağı *Aufklärung* eleştirisine dair çok fazla şey öğrenmişti: Anlama yetisinde yaşanacak bir aydınlanmanın *Bildung* için yeterli olmadığı; sanatsal yaratıma dair dehanın kurallara indirgenemeyeceği; aklın ilkelerinin, dinsel deneyimi anlama ve değerlendirme konusunda her zaman zorunlu olmakla birlikte yeterli bir temel olmadığı; aklı anlamanın anahtarının, tarih ve geleneğin bir ürünü olan dil olduğu; kozmopolit bir insan idealinin salt bir soyutlamadan ibaret olduğu vb. Sırf Herder, Hamann'ın *Aufklärung*'a yönelik eleştirilerinin çoğunu benimsediği için, felsefi gelişiminde Hamann'ın oynadığı rolü, sanki sadece aşılması gereken bir engelmiş gibi saf negatif olarak varsaymak yanlış olacaktır.[35]

Herder Hamann'a çok şey borçlu olsa da, Herder'in yalnızca onun bir müridi olduğunu ve basitçe onun iradesini yansıttığını söylemek doğru değildir.[36] Herder Hamann'a kendisinin "Alkibiades"i olmak istediğini söylediğinde, esasında niyetinden ziyade ona karşı duyduğu yakınlığı ortaya koyuyordu. Hamann'm fikirlerini derinlemesine inceleyip detaylandıran Herder, onlara kendi kişisel damgasını vurmuştur. Nitekim daha sonraları temel birtakım meseleler üzerine eski hocasıyla yaşadığı münakaşalar, gerçekte ondan bağımsız bir düşünür olduğunun kanıtıdır.[37] Herder'in Hamann'ın fikirlerini nasıl benimsediğini ve kendinin kıldığını tek bir kelimeyle özetlememiz gerekirse, onları sekülerleştirdiğini söyleyebiliriz.

35. Bu konuda Adler'e itiraz ediyorum, *Herder und die deutsche Aufklärung*, s. 64.
36. Bkz. Haym, *Herder*, I, 71.
37. Hamann'ın Herder üzerinde yarattığı etkinin farkında olduğu, fakat Herder'in buna yeni bir yön vermeye çalışmasını onaylamadığı 24 Ekim 1774 tarihinde J.F. Hartknoch'a yazdığı mektupta açıkça ortadadır: "Herder'in çalışmalarında, benim ektiğim tohumlardan bazıları tomurcuk ve çiçeklere dönüşmüş; ama ben olgun meyveleri tercih ederim" (*Briefwechsel*, III, 16).

Bir başka deyişle, bu fikirleri natüralistik terimlerle açıklamış ve aklın ışığında gerekçelendirmiştir. Hamann'ın sonraki yıllarda bir zamanlar öğrencisi olan Herder'den duyacağı memnuniyetsizliğin esas nedeni, yalnız ve yalnız bu olgudur. Hamann'ın kehanetvari sözlerinin ardında yatan doğaüstü eğilim, Herder tarafından tamamen saf dışı bırakılmış ve inatla *Aufklärung* açısından daha kabul edilebilir olan ifadelere tercüme edilmiştir. Bu rasyonelleştirici ve doğallaştırıcı özümseme, Herder'in düşüncesinin hemen her yerinde karşımıza çıkar. Gelin şu örneklere bakalım:

1. Herder, dilin akıl için özsel olduğu konusunda Hamann ile hemfikirdi ve bu içgörü temelinde dilin kökenine dair bir sorgulamaya girişmişti; fakat Hamann'm dilin doğaüstü bir kökeni olduğu veya ilahi bir logosun tecessümü olduğu iddiasına itiraz ediyordu. Hamann ile Herder arasındaki bu gerilim, Herder'in dilin kökenine dair çalışması üzerine Hamann'ın kaleme aldığı reddiyede gün yüzüne çıkıyordu.[38]
2. Herder Hamann'ın yaşamın mekanik yasalara indirgenemeyeceği tezini kabul ediyor ve ruhun birbirinden ayrı yetiler üzerinden tahlil edilemeyecek, bölünmez bir bütün olduğu fikrini onaylıyordu. Ancak ruhun ve yaşamın açıklanamaz, ilahi ve gizemli şeyler olduğu gibi bir sonuç çıkarmak yerine, onların *sui generis* karakteristiklerinin hakkını veren, mekanik-olmayan bir açıklama bulmaya çalışıyordu. Herder'in *Vom Empfinden und Erkennen der menschlichen Seele* [*İnsan Ruhunun Duyumsanması ve Bilinmesi Üzerine*] isimli çalışmasının esas amacı buydu.
3. Herder, Hamann'm doğada ve tarihte Tanrı'nın her yerde birden bulunduğu tezini benimsemişti. Fakat bu fikri Hamann'ın yaptığı gibi *İncil*'e başvurarak değil, biyoloji, antropoloji ve tarihin olgularını araştırarak gerekçelendirmeye çalışıyordu. Nitekim *Ideen*'in amacı, "Tanrı'nın dünyadaki seyrini/planı-

38. Bkz. Hamann, "Des Ritters von Rosenkreuz letzten Willensmeynung über den göttlichen und menschlichen Ursprung der Sprache" ve "Philologische Einfälle und Zweifel", *Sämtliche Werke, Historisch-kritische Ausgabe*, der. J. Nadler (Viyana, 1949-1957), III, 25-33, 35-53.

> m" göstermekti.[39] Hamann'ın Tanrı'nın her yerdeliğine olan inancı, Herder'in panteizmi, yani Tanrı'nın kendisini her şeyden önce doğa yasaları aracılığıyla açığa vurduğu fikri tarafından tamamen doğallaştırılıyordu. Herder'in ölüm döşeğindeki Hamann tarafından lanetle anılacak olan *Gott, einige Gespräche* [*Tanrı, Birkaç Söyleşi*] isimli çalışmasının merkezî tartışma konusu aşağı yukarı buydu.[40]

Tüm bu örnekler göz önüne alındığında, Herder'in Hamann'ın fikirlerini yorumlayışının, Kant'ın erken dönem natüralizmi ve rasyonalizmine olan daha yoğun bağlılığının bir kanıtı olduğu fikrine karşı çıkmak epey zordur.[41] Dolayısıyla denilebilir ki Hamann, Herder'in bilimsel yönteme olan inancını kesinlikle çürütememiştir.[42]

Herder'in içsel çelişkisi, hiçbir eserinde, Königsberg yıllarında taslak olarak yazmaya başladığı "Wie die Philosophie zum Besten des Volkes allgemeiner und nützlicher werden kann" ["Felsefe Halkın Menfaati Açısından Nasıl Daha Evrensel ve Yararlı Olabilir?"] makalesinde olduğu kadar bariz değildir.[43] Bu makale, *Aufklärung* açısından son derece merkezî bir soruyu tartışmaktadır: Felsefe, ahlak ilkeleri ve devlet açısından faydalı olabilir mi? Herder'in bu soruya cevabı, aydınlanmanın değeri konusunda epey ikircikli bir tavır ortaya koyuyordu. Aydınlanmanın artı ve eksi yönlerini değerlendiren Herder, nihai değerinin ne olduğuna dair kesin bir sonuca varamıyordu. Daha ziyade Rousseau üzerine yapılmış okumaların ve Hamann'la yapılmış tartışmaların bir ürünü olan makalenin ilk bölümü, *Aufklärung*'a bir saldırı niteliğindeydi. Rousseau'nun ilk *Discours*'undaki yaklaşımını bilinçli olarak taklit eden Herder, bütün eylemin kaynağı olan ahlaki duygularımızı yanlış yönlendiren ve yanıltan felsefenin, ahlaka ve vatanperverli-

39. Herder, *Werke*, XIII, 9.
40. Hamann'ın Herder'in kitabına tepkisi üzerine bkz. Dobbek, *Herders Jugendzeit*, s. 133.
41. Herder üzerinde esas etki sahibinin Kant olduğu konusunda Clark (*Herder*, s. 47, 49, 50) ve Adler (*Herder und die deutsche Aufklärung*, s. 53-67) ile aynı fikirdeyim.
42. Bkz. Gillies, *Herder*, s. 13. Gillies, Herder'in Kant'tan öğrenmiş olduğu analitik ve empirik yöntemi reddetmektedir.
43. Herder, *Werke*, XXXII, 31-3.

ğe zarar verdiğini öne sürüyordu.[44] Yalnızca doğal duygularımızı izleyip vicdanımızın doğuştan gelen sesini dinlemek, iyi eylemlerde bulunmak için yeterli olacaktı. Bu duygular, onları formülleştirmeye ve gerekçelendirmeye kalktığımız anda karmaşıklaşıyor ve yaşamsal güçlerini yitiriyorlardı. Bununla birlikte, Herder'in makalenin ilk bölümünde felsefeyi lanetlemesiyle, ikinci bölümde onu savunmaya başlaması bir oluyordu. Sanki Rousseau'nun tezinin tek yanlılığını bir anda fark etmiş gibiydi. Herder'e göre felsefe devlet için gereksiz ve hatta zararlı bir şey de olsa, kesinlikle bir kenara itilmemeliydi. İnsanlar filozofları aşağılamamalı, onlara devletin dogmalarını dayatmamalıydılar. Herder, fildişi kulesinden inip gündelik hayatın dünyasına karışması şartıyla, felsefenin devlette kurucu bir rol üstlenebileceğini öne sürüyordu. Felsefe, tartıştığı tüm meselelerin merkezine insanları almalı, onlara onların diliyle ve ifadeleriyle seslenmeye çalışmalıydı. Bunu nasıl yapacaktı? İnsanlara birtakım dogmalar dayatarak veya onlara metafiziğin kavraması güç hakikatlerini öğretmeye çalışarak değil. Felsefe daha ziyade insanları kendi adlarına düşünmek konusunda teşvik etmeli ve onlara kendilerini nasıl eğiteceklerini öğretmeliydi. Bu nedenle filozofun esas rolü "otonomi ve bağımsızlık" olmalıydı.[45] Otonomiye yapılan bu vurgu, Kant'ın etkisini bir kez daha gözler önüne sermektedir.

Sonuç itibariyle, Herder'in makalesi derin bir kararsızlığı açığa vursa da, nihai olarak bağlı olduğu yaklaşım *Aufklärung*'unkiydi. Herder, temel amentüsüne hep sadık kaldı: Felsefe, insanların hayatlarını terbiye edebilir, iyileştirebilirdi. Fakat bu sadakat, ciddi bir şerhi de içinde barındırıyordu: Filozoflar insanlara birtakım dogmalar dayatmamalı, yalnızca onları kendi adlarına düşünmek konusunda cesaretlendirmeliydiler. Dolayısıyla, birinci *Discours*'daki Rousseau'nun aksine Herder, felsefenin otonomiyi ve bağımsızlığı teşvik edebileceğine inanıyordu. Makalesinin hedefinde haddizatında *Aufklärung* değil, filozofların halk için neyin iyi olduğunu bildiğine inanan seçkinci *Aufklärer*'ler vardı.

Herder'in nihai eğilimleri göz önüne alındığında, Hamann'ın bu makaleden hoşlanmamış olması pek de şaşırtıcı değildir. Hamann

44. *A.g.e.*, XXXII, 41.
45. *A.g.e.*, XXXII, 53.

genç öğrencisini, "Tanrı korkusu"ndan daha yararlı bir felsefe olmadığı konusunda uyarır.[46] Ancak Kant'ın etkisi sayesinde bu, Herder'in pek de kulak asmayacağı bir uyarı olur.

8.3. ERKEN DÖNEM POLİTİK GÖRÜŞLERİ

Herder 1764 yılının 22 Kasım günü Königsberg'den ayrıldı; Hamann kendisine şehrin sınır mahallerine dek eşlik etti. İstikametinde, mahalli bir okulda öğretmen olarak görev yapması için teklif aldığı, yaklaşık iki yüz mil uzakta bulunan Baltık'taki bir liman kenti Riga vardı. Herder hayatının en mutlu günlerini Riga'da geçirdi. 1764-1769 yılları arasında bir yandan *Domschule*'de [kilise mektebi] doğal tarih, Fransızca ve kompozisyon dersleri verdi, bir yandan da Jesuskirche ve Getrudenkirche isimli Lutherci kiliselerde vaiz olarak görev yaptı. Her iki görevinde de oldukça başarılı oldu. Pedagojik yetenekleri hemen fark edildi ve vaazlarından övgüyle söz edildi. Yüksek burjuvazinin bütün eğlencelerine katılan ve Farmasonların yerel locası olan Zum Nordstern'in [Kuzey yıldızı] sekreterliğini üstlenen Herder,[47] şehrin toplumsal hayatı içerisinde aktif olarak yer aldı. Herder Riga'yı ikinci evi olarak gördü. Kendisini evladı olarak bağrına basan ve "boyunduruk altındaki memleketi" Prusya'dan sonra sığındığı liman olan Riga kentine, yazdığı bir şiirle şükranlarını sunacaktı.[48]

Herder'in ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla, onu Riga'ya bağlayan nedenler kişisel olduğu kadar politikti de. Bu kent, gençliğinde ona önemli bir politik deneyim kazandırmıştı.[49] Doğu Prusya'da

46. Hamann, *Briefwechsel*, II, 331.

47. Herder'in Riga'daki farmasonluk faaliyetleri hakkında bkz. L. Keller, *Johann Gottfried Herder und die Kultgesellschaften des Humanismus*, Vorträge und Aufsätze aus der Comenius Gesellschaft, no. 12 (Berlin, 1904), s. 21-30.

48. Herder, "Als ich von Livland aus zu Schiffe ging", *Werke*, XXIX, 319-21.

49. Riga yıllarının Herder üzerindeki etkisine ilk kez Caroline Herder tarafından dikkat çekilmiştir. Anılarında Riga'nın Herder'e "höhere Ideen von bürgerlichen Freiheit, bürgerlichen Wohl und edler weiser Wirksamkeit" ["sivil özgürlüklerle, sivil refahla, soylu ve bilge etkililikle ilgili daha yüce fikirler"] kazandırdığını yazar. (*Erinnerungen*, I, 91-2). Riga yıllarının Herder'in politik uyanışı açısından ehemmiyeti Haym tarafından da vurgulanmıştır (*Herder*, I, 123). Riga yıllarının önemi, genç Herder'i yalnızca bir aydınlanmış despotizm savunucusu olarak gören başta Dobbek ve Barnard olmak üzere, kimi son dönem akademisyenler tarafından görmezden gelinmektedir (Barnard, *Herder's Social and Political Thought*, s. 72).

yer alan Mohrungen'de büyümüş olan Herder, Riga'ya gidinceye dek, tenezzül etmemeyi öğrenmiş olduğu Friedrich despotizminin boyunduruğundan haberdardı yalnızca.[50] Oysaki Riga'da bambaşka bir yönetim biçimiyle karşılaşmıştı. Riga on üçüncü yüzyıldan itibaren Baltık bölgesinin kendi kendini yöneten kentlerinden biri ve bir Hansa Birliği üyesiydi. Özerkliğini/otonomisini on sekizinci yüzyılda da muhafaza edebilmişti. I. Peter 1710 yılında Riga'yı İsveç'ten aldığında, kentin geleneksel özyönetim haklarını teminat altında tutmuş, Lutherci kiliseyi tanımış ve kentin dahil olduğu Livonya eyaletine de birtakım özel haklar tanımıştı. On sekizinci yüzyılda Riga,[51] esas itibariyle bir Alman *Handelsbürgertum* [ticaret burjuvazisi] tarafından, genellikle varlıklı burjuva ailelerden gelen on dört üyeli bir konsey tarafından yönetiliyordu. Konsey üyeleri dernek ve lonca üyeleri arasından seçiliyor, onlar da *Bürgermeister*'i [Belediye Başkanı] seçiyorlardı. Yalnızca dernek ve lonca üyeleri oy kullanma hakkına sahipti ve bir loncada yer alabilmek için toplumsal statü ve para gerekiyordu. Fakat sınırlı oy kullanma hakkına rağmen Riga, bir cumhuriyet olarak tanınıyordu ve "Respublica Rigensis" gibi şaşaalı bir unvanla anılıyordu. Kent sakinleri kendi iç işlerinde bağımsız olmaktan övünç duyuyor, hükümetleri için çalışmayı onur addediyorlardı.

Genç Herder de çok geçmeden Riga hükümetine hayranlık duymaya başlayacak, şehre gelişinden kısa bir süre sonra "ein Rigenser Patriot"a [bir Riga yurtseveri] dönüşecekti.[52] 1765 yılında öğretmen olarak göreve başlamasının ardından yaptığı bir konuşmada, "üretim ve kamu hizmeti ile nezaketi, dostluk ve refah ile varsıllığı, özgürlük ile itaati, düşünce ile dindarlığı bir araya getiren bir kent!" olan Riga'yı son derece coşkulu ifadelerle övüyordu.[53] Hatta Riga'yı Cenevre'yle kıyaslayacak denli ileri gidiyordu; bu önemli bir mukayeseydi, zira Cenevre birçokları tarafından Avrupa'da örnek bir cumhuriyet yönetimi olarak gösteriliyordu. Herder'in Riga'nın bağımsızlığına olan hayranlığı sonraki yıllarda

50. Herder'in Prusya mutlakıyetçiliğiyle olan ilk deneyimi üzerine bkz. Adler, *Herder und die deutsche Aufklärung*, s. 47-8.

51. On sekizinci yüzyılda Riga'daki politik yaşam hakkında bkz. Julius Eckhardt, *Livland im Achtzehnten Jahrhundert* (Leipzig, 1870), s. 452-3.

52. Haym, *Herder*, I, 124.

53. Bkz. Herder, "Von der Grazie in der Schule", *Werke*, XXX, 14-28.

da azalmadan devam etti. 1770 yılında Karoline Flachsland'a şu satırları yazıyordu: "Yaşadığım, öğrettiğim, bu denli özgürce, hiçbir kısıtlama olmadan hareket edebildiğim Livonya -belki de hiçbir zaman böylesine özgür yaşayacak, öğretecek ve hareket edecek bir konumda olamayacağım."[54] Nitekim Herder'in Riga'dan öğrendiği şey, özerkliğin/otonominin ne denli cezbedici ve insanların hayatlarını mutlak bir denetimden bağımsız olarak idame ettirmelerinin ne denli değerli bir şey olduğuydu. Öğrendiği bu dersi, daha sonraki politika felsefesine de tekrar tekrar uygulayacaktı. Tıpkı Möser gibi Herder de, merkezileşmiş bir mutlaki yönetim karşısında yerellerin özerkliğini/otonomisini savunacaktı.

Riga'ya duyduğu olanca hayranlığa rağmen Herder, onun sorunlarına karşı kör de değildi. 1769 yılında Fransa'ya gerçekleştirdiği seyahat boyunca, kişisel, toplumsal ve politik gözlemlerini aktardığı bir günlük tutmuştu.[55] Onu en çok ilgilendiren konulardan biri, Riga ve Livonya'nın toplumsal ve politik sorunlarıydı. Birer *Hansastädte* [Hansa kentleri] olan Lübeck, Hamburg, Danzig ve Riga'nın yaşadığı gerileme onu müteessir ediyordu. Bu kentler, Otuz Yıl Savaşları'ndan sonra politik güçlerini ve iktisadi önemlerini büyük oranda yitirmişlerdi. Herder durumdan, "Hansa kentlerinin ruhu, kuzey Avrupa'dan tamamen silinip gitti" sözleriyle yakınıyordu. "Bu ruhu kim yeniden canlandıracak?" Bu düşüş hâli bilhassa Riga'yı etkilemişti. Yönetimdekiler yoz ve kibirliydi. Şehirdeki tüm memuriyet makamları -konsey, vali, papaz ve saray vekili- para ve unvan için birbirleriyle yarışıyor ve yalnızca para karşılığında işbirliği yapmaya yanaşıyorlardı. Bu da yetmezmiş gibi, eyaletteki tüm güç odakları -kral, kraliçe, aristokrasi ve vali- şehre karşı negatif bir tutum içerisindeydi. Hâliyle sonuç belliydi: Atalet ve felç. Riga'daki koşullar bu hâldeyken, eyaletteki manzara çok daha kötüydü. Livonya, köylüleri acımasızca sömüren yozlaşmış bir aristokrasinin ellerindeydi.[56] Herder, köylülerin sefil koşullarda yaşayan kölelere dönüştürülmüş olmasından yakınıyordu.[57] Servetteki eşitsizlik öyle boyutlara ulaşmıştı ki, Herder Livonya'yı "barbarlığın ve lüksün,

54. Herder, *Briefe*, I, 229.
55. Herder, *Journal meiner Reise im Jahre 1769*, *Werke*, IV, 362-4.
56. Köylülerin koşulları hakkında bkz. Haym, *Herder*, I, 122.
57. Bkz. Herder, *Werke*, V, 349. Krş. *Werke*, XX, 288.

cehalet ve gösterişçi bir zevkin, özgürlüğün ve köleliğin eyaleti" olarak tanımlıyordu.[58]

Herder'in bu erken dönem kaygılarını içinde bulunduğu bağlam üzerinden değerlendirmek gerekir; zira vatan bellediği bu toprakları yaşadığı zor durumdan kurtarmayı kendine misyon edinmiştir. Herder Riga'nın reformcusu, Livonya'nın eğitimcisi olmayı arzuluyordu. Solon Atina için neyse, Calvin Cenevre için neyse, Herder de Riga için o olmak istiyordu.[59] *Hansestädte* ruhunu yeniden canlandıracak, *Aufklärung*'un Livonya'daki öncüsü olacaktı. Onun bu reform programı Riga'yı daha güçlü ve birleşik bir cumhuriyete, Livonya'yıysa çok daha aydınlanmış ve kültürlü bir eyalete dönüştürecekti.

Fransa seyahati sırasında Herder'in kendisine koyduğu iddialı hedefler işte bunlardı.[60] Bunlar, onun için bambaşka bir istikamete veya kendi ifadesiyle "yepyeni bir düşünce tarzı"na işaret ediyordu. Kariyerinin daha önceki aşamalarında kendini estetiğin karmaşık meselelerine adamış olan Herder, şimdi insan ilişkileri alanına girmeye ve insanların hayatlarını iyileştirmeye karar vermişti. Elbette ki bu, teorinin veya araştırmanın alanını tamamen terk etmek değil, yalnızca bunlara pratiğe yönelik bir eğilim kazandırmak anlamına geliyordu. Artık esas ilgi alanı estetikten ziyade politika olacaktı. Büyük tasarılarını hayata geçirmek için ihtiyacı olan bilgi birikimini, ancak hukuk, devlet yönetimi, politika ve antropoloji üzerine çalışarak edinebilirdi. Politika üzerine, Montesquieu'nün *Esprit des lois*'sı ayarında bir kitap yazmaya karar verdi.[61] Herder'in *Aufklärung* ülküsüne olan daimi sadakatini en açık biçimiyle, bu yeni düşünce tarzında, eğitime ve reforma ilişkin pratik hedeflere olan adanmışlığında görebiliriz.

Herder bu iddialı hedeflerini nasıl gerçekleştirebilirdi? Değişim için en iyi platformun kilisedeki vaiz kürsüsü olduğuna inanıyor-

58. *A.g.e.*, IV, 361.

59. Analojiler bizatihi Herder'e aittir. Bkz. *Werke*, IV, 362-3, 408. Krş. Herder'den gümrük müfettişi Bergow'a, 4 Kasım 1769, *Briefe*, I, 172.

60. Herder, *Journal*, *Werke*, IV, 370-1, 406-9.

61. Bkz. Herder'in *handschriftlicher Nachlass*'ında [el yazmalarından oluşan *Tereke*] yer alan bir derkenar, aktaran Dobbek, "Herders Haltung", s. 325. Bu not Suphan derlemesinde yer almamaktadır.

du.[62] Vaaz vermek, herhangi bir akademik çalışmaya nazaran daha doğrudan ve etkili bir iletişim yöntemiydi. Kant'a Riga'daki "tinsel/manevi vazife"yi kabul ettiğini, çünkü bunun halkı ülkenin anayasası konusunda aydınlatmak için en iyi araç olduğunu yazmıştı.[63] Fakat Herder'in aklında, ahlakı yükselten vaazlar vermekten çok daha fazlası vardı. Hakiki ve kalıcı reform için gerekli olan şeyin tam bir eğitim olduğunu iddia ediyordu. İyi yasalar yapmanın, insanların onlara uygun edimde bulunmaya hazır hâle getirilmediği müddetçe hiçbir manası yoktu. Nitekim Herder Fransa seyahati süresince, Riga'da kuracağı okulla ilgili detaylı planlar yapmaya başladı. Bu okulun amacı, çocukların otonomisini geliştirmek, görmek, düşünmek ve hissetmek konusundaki yetilerini kullanmalarını sağlamaktı. Herder'in okulu bir "ikinci cumhuriyet" olacak, "Rousseau'nun Émile'ini Livonya'nın özbeöz evladı"na dönüştürecekti. Herder, bu okula kaynak bulabilmek için hükümet ve saray ile yakın ilişkiler kurması gerektiğini biliyordu. İçinde yaşadığı çağın ruhuna uyum sağlayarak her şeyi politikanın ve finansın penceresinden görmesi gerektiğinin farkındaydı.[64] Fransa'ya ulaştıktan kısa bir süre sonra, bir arkadaşından büyük Rus Çariçesi II. Katerina'ya ulaşabilmesi için kendisine yardımcı olmasını rica etti.

Herder'in tüm bu hırsları ilk bakışta gençliğe has bir idealizmmiş gibi görünebilir, ki zaten durum tam olarak böyleydi. Fakat vaazlarının popülerliği, Riga'da kendisine teklif edilen yüksek mevkiler ve yerel locanın sekreteri olarak yürüttüğü etkin görev göz önüne alındığında, bunlar o kadar da donkişotvari hırslar değildi.

Başlangıçtaki idealizmine ve reforma dair umutlarına rağmen Herder kesinlikle bir radikal değildi.[65] Riga'nın bir cumhuriyet olmasını istemesine istiyordu, fakat onu bir demokrasi olarak hayal etmiyordu. Riga'nın cumhuriyet olması yalnızca kendi kendini yönetmesi, Rusya'dan bağımsız olması, Rus bürokrasisinden ziyade kendi burjuvazisinin seçtiği bir konsey tarafından idare

62. Herder, *Werke*, IV, 364.
63. Herder'den Kant'a, Kasım 1768, *Briefe*, I, 120.
64. Herder, *Werke*, IV, 363.
65. Bu hususta Herder'in bütün çalışmalarında "plebyen-demokratik" bir tavır olduğunu iddia eden Adler'e (*Herder und die deutsche Aufklärung*, s. 81) ve genç Herder'de devrimci bir tavır olduğunu öne süren Dobbek'e ("Herders Haltung", s. 323) katılmıyorum.

edilmesi anlamına geliyordu. Yoksa her vatandaşın oy kullanmaya, yahut devlette makam sahibi olmaya hakkı olması anlamına gelmiyordu. Herder tam anlamıyla bir demokrasiyi savunmaktan oldukça uzaktı, hatta esasında onu kesinlikle onaylamıyormuş gibi görünüyordu. Bu onaylamama hâli, II. Katerina'nın 1765 yılının Ekim ayında Riga'ya gerçekleştirdiği ziyaret üzerine kaleme aldığı "Haben wir jetzt das Publikum und Vaterland der Alten?" ["Hâlâ Atalarımızın Zamanındaki Halk ve Vatana mı Sahibiz?"] isimli makalesinde karşımıza çıkar.[66] Antik cumhuriyetleri modern monarşilerle kıyaslayan Herder, antik Atina'daki demokrasinin, yönetim işlerinin sıradan bir vatandaş için artık son derece karmaşık ve teknik bir meseleye dönüştüğü modern devlette uygulanabileceğine inanmıyordu. Fakat bu esasında müteessir olunacak bir durum değildi, çünkü modern devletin "itidalli" özgürlüğü, antik devletin "aşırı" özgürlüğünden daha tercih edilirdi. Antik devletteki aşırı özgürlük, bütün vatandaşların devlet yönetimine katılma hakkına sahip olmasına dayanırken, modern devletteki özgürlük, mülkiyetin yasalarla korunmasına dayanıyordu. II. Katerina'nın bilge idaresi sayesinde, Riga şu anda bu itidalli özgürlüğün tadını çıkarıyordu.

Genç Herder bir demokrat olmadığı gibi, bir toplumsal eşitlik yanlısı da değildi. Serflikten nefret etmesine, servet dağılımındaki muazzam eşitsizlikleri onaylamamasına rağmen, toplumsal hiyerarşiyi sorgulamıyordu. Zümrelerin ortadan kalkmasını değil, ortaklaşa çalışmasını savunuyordu. Nitekim *Reisejournal*'de [*Seyahat Güncesi*] her bir zümrenin karakterinden bahsedeceği ve sahip oldukları erdemleri vurgulayarak birlikte daha iyi çalışmalarını sağlayabileceği bir kitap yazmayı tasarlamıştı.[67] Bu çalışma köylülerle başlayacak ve toplumsal hiyerarşinin basamaklarını takip ederek sırasıyla kentli burjuvaziyi, aristokrasiyi ve son olarak prensi masaya yatıracaktı. Herder her zümrenin, toplumsal organizma içerisinde zorunlu bir rolü olduğuna inanıyordu.

66. Herder, *Werke*, I, 13-28. Haym'a göre (*Herder*, I, 126) bu makale, genellikle söylendiği gibi bir *Festrede* [onurlandırıcı konuşma] değil, "eine aus freiem Antrieb verfasste Festschrift"tir ["içten geldiği gibi, özgürce yazılmış onurlandırıcı bir yazı"]. Durum gerçekten böyleyse, bu eseri Herder'in görüşlerinin ciddi ve samimi bir ifadesi olarak görmek için elimizde daha geçerli bir neden var demektir.
67. Herder, *Werke*, IV, 367.

Herder'in radikalizmden ne denli uzak olduğu, hiçbir yerde aydınlanmış monarşiye karşı tavrında olduğu denli belirgin değildir. *Hansestädte*'nin bağımsız yönetimlerine hayran olmakla birlikte, mutlak monarkları onaylamıyor değildi. Hatta görünüşe göre mutlaki monarşilerin Rusya gibi geri kalmış ülkelerde aydınlanmayı ve politik reformu hayata geçirebilmek için en etkili yönetim şekli olduğunu düşünüyordu. *Reisejournal*'in sonunda yer alan bir notta şu satırları kaleme almıştı: "Yaratıcı monark nerededir? Kendi halkını Tanrı'nın dünyayı bildiği gibi bilen? Yasaları ikinci doğaları gibi benimsemeleri için halkını eğiten? İşte böyle bir monark, devlet için gereklidir ve devlet de onun için."[68] Herder'in aydınlanmış monark modeli, Rusya'nın modernleşme sürecini başlatan I. Petro'dan başkası değildi.[69] Herder, Petro'nun başlattığı işi tamamlayacak kişinin II. Katerina olduğuna inanıyordu. Reformdan yana bütün umutlarını, planlarını hayata geçirmek konusunda kendisine yardım edeceğine inandığı yeni kraliçeye bağlamıştı. Herder'in Katerina'ya olan inancı o denli büyüktü ki, onun onuruna iki tane şiir kaleme almıştı.[70] Katerina onun için "Rusya'nın ilahesi ve kuzeyin ihtişamı" idi.

Herder'in aydınlanmış monarşi *ile* şehir-devleti cumhuriyetçiliğine duyduğu eşzamanlı hayranlık, sanki tutarlı bir politik teorisi yokmuş, makul yönetim şekli ve devlet gücünün sınırlarıyla ilgili herhangi bir teori geliştirmemiş gibi bir intiba oluşturabilir. Esasında bunda bir nebze gerçeklik payı da vardır; zira Herder'in politik teorisi 1760'larda henüz tam anlamıyla gelişmiş değildir. Fakat daha önce de belirttiğimiz gibi,[71] şayet Herder'den *mâlûm* makul yönetim şekliyle ilgili bir teori beklersek onu yanlış anlamış ve yanlış sorularla ona gitmiş oluruz. Herder 1760'larda bile, tek bir ideal yönetim şeklinin bütün halklar ve bütün koşullar altında geçerli olabileceğine inanmıyordu. Aynı anda hem cumhuriyetçiliği hem de mutlaki monarşiyi kabul edebilmesinin nedeni, bir politika teorisi olmaması değil, özel bir tür politika teorisi olmasıydı. Bu

68. *A.g.e.*, IV, 468.
69. *A.g.e.*, IV, 356.
70. Bkz. Herder, "Lobgesang am Neujahrsfeste", *Werke*, XXIX, 16-7 ve "Auf Katherinas Thronbesteigung", *Werke*, XXIX, 24-7.
71. Bkz. 8.1. Kısım.

teori, Montesquieu'nün her yönetim şeklinin kendi koşulları, yani kendi ekonomisi, dini, coğrafyası, iklimi ve kültürel gelenekleri için uygun olduğu öğretisinden başkası değildi. Örneğin *Reisejournal*'de Herder, Montesquieu'yü hem övüyor hem de yönetim şekillerinin çoğulluğunu tanıyacak kadar ileri gitmediği için onu eleştiriyordu.[72] Eğer her yönetim şekli kendi koşulları bağlamında uygunsa, o zaman ne kadar farklı koşul söz konusuysa o kadar farklı yönetim şekli olmalıydı.

8.4. BİR RADİKAL YETİŞİYOR

Herder Riga'dan ayrıldığı 1769 Haziran'ında sonraki iki yıl boyunca Almanya, Hollanda ve Fransa'yı gezdi. Avarelik yılları, Vestfalya'da ufak bir prenslik olan Bückeburg'da *Konsistorialrat* [Kardinaller Kurulu Üyesi] olarak görev yapmaya başladığı 1771 yılı Mayıs'ında sona erecek, sonraki beş yıl boyunca taşranın izole ortamında yaşayacaktı. Bu bölgenin yönetimi, Riga'nınkinin tam tersiydi. Bückeburg, on sekizinci yüzyıl Almanya'sının mevcut aydınlanmış despotizminin mükemmel bir örneğiydi. Bölgenin yöneticisi konumundaki Graf von Schaumburg-Lippe,[73] II. Friedrich'in bir hayranıydı ve onun izinden gitmek için ne gerekiyorsa yapıyordu. Friedrich'in Prusya'da yaptığı her şeyi, Graf da kendi küçük prensliğinde uyguluyordu. Saraydaki bütün şatafata ve müsrifliğe son vermiş, kendini ticaret, tarım ve sanayinin gelişimine adamıştı. En az Friedrich kadar militarist olan Graf'ın esas meşguliyetiyse, bütün güçlü kuvvetli erkekleri askere çağıran bir emir yayınlamak suretiyle küçük bir düzenli ordu kurmaktı. Tebaasına ifade ve vicdan hürriyeti gibi haklar tamsa da, esasında sert ve otoriter bir yöneticiydi. Graf'ın politikaları, Friedrich'in meşhur "İstediğinizi söyleyin, yeter ki itaat edin" sloganıyla mükemmel bir uyum içerisindeydi. Herder, bu aydınlanmış fakat despot prensin oluşturduğu baskıcı ortamdan oldukça mustaripti. Gelişinden kısa bir süre sonra Karoline Flachsland'a yazdığı bir mektupta şehirdeki despotizmden

72. Krş. Herder, "Gedanken bei Lesung Montesquieus", *Werke*, IV, 418-9, "Von der Verschiedenheit des Geschmacks und der Denkart unter den Menschen", *Werke*, XXXII, 18-29, özellikle s. 20-1, 28-9 ve "Über die verschiedenen Religionen", *Werke*, XXXII, 145-8.

73. Graf'ın yaşamı ve güttüğü politika hakkında bkz. Haym, *Herder*, I, 489-94.

duyduğu memnuniyetsizliği şöyle ifade ediyordu: "Dahası, bu küçük prenslikte öyle büyük bir despotizm, öyle büyük bir dalkavukluk ve acınası bir adilik hâkim ki, daha despotik yerlerde bile böylesine rastlamamıştım."[74] Herder Bückeburg'da bir eğitimci olarak üstlendiği misyonun heba olduğunu hissediyordu. Vazifesi evrak işleriyle sınırlıydı, dolayısıyla okullar veya kilise cemaatleri üzerinde herhangi bir etkisi olamıyordu. Kendini "cemaati olmayan bir papaz, okulu olmayan bir okul müdürü, kurulu olmayan bir kardinaller kurulu üyesi" olarak görüyordu.[75] Reformdan yana bütün umutları suya düşmüştü. Herder'i radikalleştiren ve mutlaki monarşiye duyduğu inancı yıkan şey, bu kasvetli Bückeburg deneyimi oldu.

Herder'in yaşadığı yerin yönetimine duyduğu nefret, Bückeburg yıllarında kaleme aldığı en önemli çalışması olan *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*'ta [*İnsanlığın Oluşumu Hakkında Bir Başka Tarih Felsefesi*] ortaya çıkıyordu. İsimsiz bir şekilde 1774 yılında yayımlanan bu cüretkâr satirik eser, dönemin politik düzenine yönelik şiddetli bir eleştiriydi. Herder'in duyduğu hiddetin hedefinde öncelikli olarak modern monarkın merkezî denetimi ve mutlak iktidarı vardı. Aydınlanmış despotların, her şeyi kati kurallara göre yöneten ve tebaalarını "yaşayan ölüler"e dönüştüren "makine devletler"ini yerden yere vurmak bilhassa hoşuna gidiyordu. Bu tür bir despotluk, düzen ve itaat adına her şeyi ölüme ve yıkıma mahkûm eden "insanlığın hakiki cehennemi"nden farksızdı. Herder kendi politik amentüsünü doğrudan ortaya koymasa da, tercihlerini açıkça belirtiyordu. Pasif bir tebaaya sahip etkin bir yönetimdense, aktif vatandaşlara sahip verimsiz bir yönetim altında yaşamanın daha iyi olduğunu ima ediyordu.[76] Büyük bir öfkeyle, modern monarkı özyönetime izin vermek yerine mutlak denetimi elinde bulundurmakla, dahası zümreler, şehirler ve köylüler arasında baş gösteren her tür direnişi ezip geçmekle suçluyordu.[77] Nitekim modern monark öyle büyük bir güce sahip ki, yönettiği toprakların servetini kendi hırslarını ve savaşlarını finanse edebilmek için kullanıyordu. Gücünün sembolü ve yaratmak istediği toplum, disiplinli ve itaatkâr bir orduydu.

74. Herder'den Flachsland'a, 22 Haziran 1771, *Briefe*, II, 36.
75. Herder'den Flachsland'a, 22 Ağustos 1772, *Briefe*, II, 206.
76. Herder, *Werke*, V, 495, 516, 538-9.
77. *A.g.e.*, V, 549.

Herder'in hiddetinden nasibini alan bir diğer husus da modern Avrupa devletinin emperyalizmiydi.[78] Bu politikanın altında yatan ikiyüzlülüğü bir çırpıda ifşa ediyordu. Avrupalılar, "ilkel" halklara medeniyet götürdüklerini iddia ediyorlardı. Peki, onları nasıl medenileştiriyorlardı? Misket tüfeğiyle, ucuz konyakla ve zorunlu din değiştirmeyle. Avrupalılar, köleliği kaldırdıkları için medeni olmakla övünüyorlardı. Peki, köleliği kaldırmalarının nedeni neydi? Çünkü köleler, onlara ucuz emekten daha pahalıya mal olmuşlardı. Avrupalılar ticaret, işbirliği ve medeniyet adı altında dünyanın üçte ikisini ele geçirmişlerdi. Afrika, Amerika ve Güzey Denizi adalarında yaşayan yerlileri acımasızca sömürmüş, soğukkanlılıkla katletmişlerdi. Oysaki bu insanlar neticede yalnızca Hıristiyan olmayan "vahşiler"di.

Herder'in aydınlanmış despotizm ve emperyalizm eleştirisi, genel olarak *Aufklärung*'a karşı başlattığı çok daha geniş bir saldırının yalnızca bir kısmıydı. Ona göre, merkezileşmiş ve etkili yönetimini överek, otoriter olsalar da aydınlanmış yöneticilerini pohpohlayarak aydınlanmış despotizme destek verenler *Aufklärer*'lerdi.[79] Avrupa değerlerini medeniyetin en üstün değerleri olarak görüp, bu medeniyetin "ilkel" halklara yayılması gerektiğini salık vererek emperyalizmi meşrulaştıranlar, yine bu *Aufklärer*'lerdi.[80] Dolayısıyla, Herder'in *Aufklärung*'a karşı hoşnutsuzluğunun en önemli nedeni, baskıcı yönetimleri meşrulaştırdığına inanıyor olmasıydı. *Aufklärer*'ler, yerel yönetimlerin özerkliğini/otonomisini ortadan kaldırma ve Afrika, Amerika ve Asya'nın yerli halklarını sömürme kampanyalarında, prenslerin müttefiki konumundaydılar.

Herder'in *Aufklärung* eleştirisi, esasında 1774 tarihli bu eserinde doruk noktasına ulaşıyordu. Herder pasajlar boyunca *Aufklärung*'un kansız, çökmekte olan ve kibirli kültürünü yerden yere vuruyor, geçmiş günlerin daha yalın, dinç ve etkin kültürlerini romantize ediyordu. *Aufklärung*'a yönelik en önemli suçlaması şuydu: En temel ideali olan *Bildung*'u, yani halkın eğitilmesini gerçekleştiremiyordu.[81] Bir ulusu salt anlama yetisini aydınlatarak, "hayırseverlik,

78. *A.g.e.*, V, 546-7, 550, 557-8.
79. *A.g.e.*, V, 514.
80. *A.g.e.*, V, 577.
81. *A.g.e.*, V, 535-45.

hoşgörü, insanlık" ilkelerini yayarak eğitemeyiz. Bu sloganlar herkesin ağzında olsa da, bunlara uygun edimde bulunmada başarısız oluyorlar. Fikirlerimizi akıl ışığında tahlil etmek elbette ki onları daha açık ve ikna edici kılar; fakat bu tek başına eylemin, duygular ve arzuların tetikleyicisi olamaz. Dolayısıyla *Aufklärer*'ler, teori ile pratik, akıl ile eylem arasındaki uçurumu kapatamazlar. Eğer bunu kapatmak istiyorlarsa, yapmaları gereken şey genel ilkeleri dillendirmek değil, bunları belirli bir yerde hayata geçirmektir. Kötü bir geleneği ortadan kaldıran veya iyi bir dürtüyü harekete geçiren tek bir köylü Solon, devlet yönetiminin ilkelerine dair ciltlerce kitap yazan bin tane filozoftan değerlidir.

Herder'e göre *Aufklärer*'lerin işlediği çok daha büyük bir günah vardı. Yalnızca halkı eğitmek konusunda başarısız olmakla kalmamış, aynı zamanda insanların içindeki bir avuç kültür tohumunu da yok etmişlerdi. Batıl ve basit buldukları halk şiirlerini, mit ve müziklerini eleştiriyorlar, Fransız saraylarında üretilmiş yapay dramaları mutlak norm statüsüne yükseltiyorlardı. Daha da kötüsü, kozmopolit bireye dair yeni müjdelerini [*İncil*] vaaz ederken, insanların kendi ulusal kimliklerinden utanmalarına sebep oluyorlardı.[82] İnsanlar artık kendilerini herhangi bir yere ait hissetmiyorlardı, çünkü onlara her yere ait oldukları söylenmişti. Sonuçta insanlar kendi kültürlerinin, milli gelenek, dil ve tarihlerinin yaşayan kaynaklarına yabancılaşıyorlardı. Aydınlanma Çağı sayesinde insanlar şimdi tıpatıp birbirlerine benzeyecek, tek bir evrensel doğanın solgun uhrevi tecessümüne dönüşeceklerdi. *Aufklärer*'lerin hoşgörüyü salık vermelerinin nedeni, herkesin bu soyut insanlığın bir parçası olduğuna inanmalarıydı. Haddizatında kültürel farklılıklara kesinlikle değer vermiyorlardı.

Bu kadar saldırgan eleştirilerin ardından, Herder'in gerçekten de *Aufklärung* geleneğine ait olup olmadığını sorgulamaya başlarız. Nitekim Bückeburg yıllarında onun bir anti-*Aufklärer* olarak tanımlanmasının nedeni büyük oranda bu eleştirileridir.[83] Bununla birlikte, Herder'in *Aufklärung*'a karşı başlattığı polemiğin, onun temel hedeflerinden vazgeçmesi anlamına gelmediğini görmek gerekir. Herder, *Aufklärung*'un amacının insanları eğitmek

82. *A.g.e.*, V, 551.
83. Bkz. Haym, *Herder*, I, 572-3; Clark, *Herder*, s. 179-213.

ve böylelikle kendi kendilerini yönetmelerini sağlamak olduğuna inanmayı her zaman sürdürdü. *Aufklärer*'lere yönelik eleştirilerinin temelindeyse, onların ya mutlak prenslerle işbirliği yapmak ya da saf entelektüel kültürün kibirli dünyasına çekilmek suretiyle Aydınlanma idealine ihanet ettikleri fikri yatıyordu. Muhafazakâr *Aufklärer*'ler, eğitimin gerçek amacının ne olduğunu unutmuşa benziyorlardı. Bu amaç salt anlama yetisinin aydınlatılması değil, aynı zamanda insanların içindeki otonomi ve kendini-yönetme gücünün geliştirilmesiydi. Erken dönem makalelerinde Herder'in muhafazakâr *Aufklärer*'lerden yana şikâyetinin nedeni bu ihanetti[84] ve şimdi yaptığı şey, görüşlerini çok daha dramatik bir biçimde yeniden dile getirmekten ibaretti. Sonuç itibariyle Herder'in eleştirisi özünde içeriden bir eleştiriydi: *Aufklärung*'u doğrudan kendi idealleri ışığında yargılıyordu. Bu nedenle, *Auch eine Philosophie der Geschichte*'yi bir *Sturmer und Dränger*'in *Aufklärung*'un ideallerine yönelik saldırısı olarak görmek yerine, kendinden daha muhafazakâr din kardeşlerine karşı sabrını yitirmiş radikal bir *Aufklärer*'in *Aufklärung*'un pratik edilme şekline karşı bir saldırısı olarak yorumlamak daha doğru olacaktır.[85]

Herder'in bu eseri, büyük oranda yeni uyanan dinî hassasiyetiyle aynı zamana rastladığı için, bir *Aufklärung* reddiyesi olarak yorumlanmıştır.[86] Bückeburg'da geçirdiği yıllarda Herder, Protestan teolojisinin mistik geleneği ve Luther'in Tanrı'yı iman yoluyla deneyimleme fikrine daha sempatik bakmaya başladı. Bu dönemde yazdığı önemli eserlerden biri olan *Aelteste Urkunde des Menschengeschlechts*'te[87] [*İnsan Soyunun En Eski Kayıtları*], Hamann'ın *İncil*'in ilahi ilhamın ürünü bir eser olduğu teorisi için filolojik ve tarihsel kanıtlar bulmaya çalışmış, hatta dilin ilahi bir kökeni olduğu teorisine geçmişte yöneltmiş olduğu eleştirileri yeniden sorgulamaya başlamıştı.[88] Şimdi daha dindar bir zihinsel çerçeve benimsemiş olan Herder, teoloji konusunda geçmişte

84. Bkz. 8.2. Kısım.
85. Krş. Adler, *Herder und die deutsche Aufklärung*, s. 149-50.
86. Haym, *Herder*, I, 572-3; Clark, *Herder*, s. 179-213.
87. Herder'in *Aelteste Urkunde des Menschengeschlechts*'teki argümanının bir özeti ve değerlendirmesi için bkz. Clark, *Herder*, s. 162-71.
88. Herder, *Werke*, VI, 299-300.

sergilediği hür fikirlilikten esef duyuyordu. Hamann'a yazdığı bir mektupta şu itiraflarda bulunuyordu: "Sizin şu Sokratesçi daimôn, bu yüzyılın bütün güzel ruhlarının ve delifişeklerinin labirentine benim yuvarlanmak üzere olduğumu size ima etmesi hususunda pek de haksız sayılmazdı."[89] Arkadaşı Merck'e ise, "Teolojik serazat artık öldü!" diye yazıyordu.[90] Daha sonraları Herder ile on sekizinci yüzyılın en bilinen dinî uyanışçılarından biri olan Lavater arasında bir dostluk gelişmeye başladı. Dolayısıyla Herder'in 1774 tarihli risalesinin ve *Aufklärung*'a yönelik eleştirilerinin ardında, genel itibariyle bu yeni dinî duyarlılıkları yatıyordu.[91] *Auch eine Philosophie der Geschichte*, Herder'in kendi değerlendirmesiyle, dinî bir eserdi. Nitekim Lavater'ye, dinî meselelere açıklık getirecek ve perdede "din, İsa ve dünyanın sonu!" olacak bir sonuç yazmayı planladığını söylemişti.[92]

Fakat tüm bu yeni dinî hassasiyetlerine rağmen Herder, ister ortodoks Lutherciler isterse pietist *Schwärmer*'ler olsun, kendisini anti-*Aufklärer*'lerin herhangi bir hizbi içerisinde yer almaya ikna edememişti. 1774 tarihli risalesinde bile, din kavramlaştırması her şeye rağmen temelde rasyonalist ve hümanistti. Ona göre Hıristiyanlığın amacı "bir insanlık/hümanite dini" yaratmaktı ve bütün öğretileri "ahlakın en saf felsefesi, en insansever deizm" olmaktan ibaretti.[93] Tüm doğaüstü saiklar ve vahiy, tarihin alanından tamamen çıkarılmıştı: "Doğayı bir bütün olarak düşündüğümüzde, Tanrı ne zaman doğa haricinde eyleme geçmiştir ki?"[94] Esasında Herder, en radikal ve modern çalışmalarından biri olan *Vom Empfinden und Erkennen der menschlichen Seele*'nin ilk taslaklarını Bückeburg yıllarında yazmaya başlamıştı; bu eser dirimsel bir materyalizm savunusuydu ve buna göre zihin, bedenin dirimsel güçlerinin ör-

89. Herder'den Hamann'a, 2 Ocak 1773, *Briefe*, II, 285.
90. Herder'den J.H. Merck'e, Ekim 1772, *Briefe*, II, 144.
91. Nitekim Haym şu değerlendirmede bulunur: "Frommer Glaube, Offenbarungsglaube ist der Kern dieser Herderschen Geschichtsauffassung. Er verkündet, dass der Gang der Geschichte unter der Leitung der Vorsehung stehe" ["Herder'in bu tarih anlayışının temelinde, dinî ve vahye-dayalı inanç yatar. Tarihin gidişatının Takdir-i İlahi tarafından belirlendiğini öne sürer"] (*Herder*, I, 573).
92. Herder'den Lavater'e, 18 Haziran 1774, *Briefe*, III, 101.
93. Herder, *Werke*, V, 519.
94. *A.g.e.*, V, 521.

gütlenmesinin en üst seviyesiydi.[95] Herder Bückeburg yıllarında bir yandan rasyonalist teologlarla münakaşa etse de, ortodokslara karşı olan negatif hisleri de bakiydi. Nitekim onlar da düşmanlarını çok iyi tanıyorlardı; Herder'in Göttingen'deki bir profesörlük pozisyonuna atanmasına şiddetle karşı çıkmışlardı. Herder ise profesörlük teklifini kendisinin reddettiğini, çünkü böylesi "yılanların ve akreplerin" şartlarına boyun eğemeyeceğini söylemişti.[96] Herder'in rasyonalizmdeki ısrarı, Bückeburg yıllarında yeniden keşfettiği dinî deneyimle çatışma hâlindeymiş gibi görünür; oysaki Herder'in teolojisini, ait olduğu geleneğin, yani Weigel, Boehme, Edelmann ve Lessing'in mistik panteist geleneğinin içine yerleştirdiğimizde, bu gerilim derhal ortadan kalkar.[97] Tıpkı radikal *Aufklärung* gibi, bu gelenek de hümanist ve panteistti; fakat bir yandan da dinî deneyimin değeri üzerinde ısrar ediyordu. Ancak bu deneyim doğaüstü bir vahiy değil, doğanın bütünlüğü içerisinde Tanrı'nın bilincine varmaktı. Herder'in Bückeburg yıllarında *Schöngeisterei*'ı [Güzel Ruhçuluk/Estetikçilik] reddedişi, esasında bu daha eski geleneğe olan sadakatini yeniden tasdik edişiydi.

8.5. TARİHSELCİLİĞİN POLİTİKASI

Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit, modern tarihselciliğin kurucu eserlerinden biri olarak görülür ve esasında bunda bir haklılık payı da vardır.[98] Tarihselciliğin yukarıda açıkladığım üç temel tezi, Herder'in bu çalışmasında bariz bir biçimde ortadadır.[99]

Herder'in tarihselciliği ile politikası arasındaki bağlantı nedir? Eserde dile getirilen politik eleştirilerin, altta yatan ve tamamen tarihsel olan "orijinal kavramlaştırmayı doğrudan çürüttüğü" id-

95. *Vom Empfinden und Erkennen der menschlichen Seele* hakkında benim *Fate of Reason*'a bkz. (s. 145-9).
96. Herder'den J.F. Hartknoch'a, 25 Ekim 1775, *Briefe*, III, 224; Krş. C.G. Heyne'ye, 28 Aralık 1775, *Briefe*, III, 224.
97. Herder'in bu gelenek içindeki yeri, Adler tarafından belgelenmiştir; bkz. *Herder und die deutsche Aufklärung*, s. 233-71.
98. Örneğin bkz. Meinecke, *Entstehung des Historismus*, II, 440; R. Stadelmann, *Der historische Sinn bei Herder* (Halle, 1928), s. 28.
99. Bkz. kitabın Giriş bölümü, "1790'larda Alman Düşüncesinin Politikleşmesi."

dia edilebilir mi?[100] Herder'in çalışmasını tam anlamıyla tarih yazıcılığını örnekleyen bir metin olarak aldığımızda, ardındaki esas meseleyi göremeyiz; zira Herder'in tarihselciliğinin temelinde güçlü toplumsal ve politik motivasyonlar yer alır ve bunlar genel geçer tarihselcilik görüşünün aksine, kesinlikle muhafazakâr nitelikte değildir.

Bu motivasyonlardan önemli bir tanesi, Herder'in 1772 yılında John Millar'ın *Observations Concerning the Distinctions of Rank in Society* [*Toplumdaki Mevki Farklılıkları Üzerine Gözlemler*] isimli eseri üzerine yazdığı değerlendirmede karşımıza çıkar.[101] 1774 tarihli çalışmasından yalnızca iki yıl önce kaleme aldığı bu değerlendirme yazısı, Herder'in *Aufklärung*'un tarih yazıcılığı karşısında giderek artan rahatsızlığını gözler önüne sermektedir. Millar ve Iselin'in tarih yazıcılığını, statükoyu onaylayan, naif ve hâlinden memnun bir iyimserliğe dayandığı için eleştiriyordu. Bu yazarlar, Avrupa Aydınlanması'nı bütün tarihin sonu ve medeniyetin doruk noktası addediyorlar, tarihte yalnızca kendi değerlerini örneklediği müddetçe bir ilerleme görüyorlardı. Bunu yaparak esasında kendi yaşadıkları çağın sorunlarına göz yummuş oluyorlardı. Ticaretin gelişmesini, bilimin ilerlemesini, köleliğin kalkmasını, yaşadıkları çağın refah düzeyinin giderek yükselmesini överken, despotizmin yükselmesini, militarizmin şiddetlenmesini, emperyalizmin hız kazanmasını ve kamu tininin tamamen yok olmasını görmezden geliyorlardı. *Aufklärung*'un tarihçileri yalnızca etnosentrizmden değil, aynı zamanda politik rehavetten de suçlulardı.

Herder'in tarihselciliğinin bir başka motivasyonu da ulusal kültürleri ve kültürel çeşitliliği savunmaktı. Riga'daki ilk yıllarında, Herder yaman bir ulusal edebiyat savunucusuydu. Her kültürün

100. Bu hususta Meinecke'ye itiraz ediyorum; bkz. *Entstehung des Historismus*, II, 428.

101. Herder, *Werke*, V, 436-40. Herder yazdığı değerlendirmede, Millar'ın çalışmasının Almanca çevirisi olan *Bemerkungen über den Unterschied der Stände in der bürgerlichen Gesellschaft*'ı temel almıştır (Leipzig, 1772). Bu değerlendirme ilk olarak *Frankfurter gelehrten Anzeige*'de yayımlanmıştır, no. 77 (25 Eylül 1772). Herder'in 1770'lerin başında *Aufklärung*'un tarih yazıcılığına karşı giderek artan düşmanlığını örnekleyen bir diğer çalışması da, A.L. Schlözer'in *Vorstellung seiner Universalhistorie*'si (Göttingen, 1772) üzerine kaleme aldığı değerlendirme yazısıdır, *Werke*, V, 436-40. Bu yazı, kitabının daha sonra yayımlanan ikinci kısmında Schlözer'in kapsamlı bir reddiye kaleme almasına neden olur.

kendi biricik inanış, değer ve geleneklerini ifade edebilmek için bir edebiyat geliştirmesi gerektiğine inanıyordu. Erken dönem estetik yazıları, her çağın edebiyatının kendi dil, gelenek ve inanışlarının bir ürünü olduğunu göstermeye çalışıyordu. Böyle bir tezin yalnızca ulusal bir edebiyatı geliştirmekle kalmayıp, aynı zamanda edebiyatı ebedi ve evrensel bir perspektifle değerlendirebileceklerine inanan klasisist eleştirmenlerin kibirli iddialarını boşa çıkaracağını düşünüyordu. Gerçekte yozlaşmış bir kültürün ürünü olan Fransız edebiyatını ebedi ve evrensel bir model kabul eden bu eleştirmenler, geleneksel edebi geleneğin gelişimi üzerinde olumsuz bir etki yaratıyorlardı. *Auch eine Philosophie der Geschichte*'de Herder, edebiyatla ilgili görüşlerini doğrudan kültürel alana uyguluyordu. Burada ulusal edebiyat kadar ulusal kültürü de savunuyor, içinde yaşadıkları çağı her kültür için evrensel olarak geçerli addeden tarihçilere ateş püskürüyordu. Kendi çağlarının değerlerini ebedileştiren bu evrensellik iddiaları, diğer kültürlerin gelişimini baskılamak için kullanılabilirdi. Herder şöyle diyordu: "Felsefe ve insan sevgisinin evrensellik kılıfı, kişisel, beşeri, yerel, medeni ve ulusal özgürlüğe yönelik ihlal ve baskıları, tam da Cesare Borgia'nın hoşuna gidecek şekilde gayet güzel gizleyebilir."[102]

Bückeburg yıllarında Herder tarafından fazla ön plana çıkarılmamış olmakla birlikte, tarihselciliğinin bir diğer motivasyonu, dinî ortodoksiye karşı mücadele etmekti. Tarihselcilik, doğaüstü vahye dayanan iktidar iddiaları karşısında güçlü bir silah olabilir, sonsuz ve doğaüstü gibi görünen şeylerin esasında tarihte son derece insani kökenlere sahip olduğunu kanıtlayabilirdi. Herder kariyerinin başlarında tarihsel yöntemini bu şekilde kullanmakta tereddüt etmemişti. Örneğin 1764/65 yıllarına ait *Fragmente zu einer Archäologie des Morgenlandes*'te [*Doğu Arkeolojisi Üzerine Fragmanlar*], *İncil*'in insanın yazdığı diğer tüm metinler gibi, ortaya çıkmasına neden olan doğal şartlar ışığında incelenmesi gerektiğini iddia ediyordu.[103] Tarihsel bir bağlam içerisinde okunduğunda, *İncil*'in antik Yahudilerin dil, gelenek ve inançlarının bir ürünü olduğu ortaya çıkacaktı. Bu açıdan değerlendirildiğinde *İncil*, ne metafizik ne de batıl itikattı. Daha ziyade bir halk şiiri, antik Yahu-

102. Herder, *Werke*, V, 578.
103. *A.g.e.*, VI, 33-8.

dilerin hayata ve doğaya karşı hislerinin güçlü bir edebi ifadesiydi. *Kutsal Kitap*'ın bu tür bir tarihsel bağlam içerisinde okunması gerektiğini savunan Herder'in niyeti onun foyasını ortaya çıkarmak değildi; zira halk şiirinin her türünü çok değerli addediyor, bir ulusun bilincinin hakiki bir ifadesi olarak görüyordu. Hatta *İncil*'i, onu safsata addederek ciddiye almayan şüphecilere ve hür düşünürlere karşı korumayı umuyordu. Bununla birlikte, eleştirel niyeti de apaçık ortadaydı. En tutkulu polemik pasajlarından bazıları, *İncil*'i doğaüstü vahyin bir ürünü olarak gören ortodoks teologlara ayrılmıştı.[104] Herder'e göre onların bu teorisi, "insan ruhunun en zayıf marazlarından biri"ydi.

Herder'in tarihselciliğinin altında yatan motivasyonları gördüğümüze göre, onun –tam tersi bir görünüm sergilediği hâlde– neden muhafazakâr değil de radikal bir düşünür olduğu netlik kazanmış olmalıdır. Tarihselciliğinin tüm muhafazakâr başvuru ve imalarına rağmen –toplumsal ve politik kurumları tarihin bir ürünü olarak savunuyor, soyut ahlak ilkelerini reddediyor, toplumu değiştirmeye dönük büyük çaplı girişimleri kabul etmiyordu–, Herder'in niyeti iktidar iddialarını desteklemekten ziyade baltalamaktı. Tarihselciliğini daha en başta bir toplumsal, kültürel ve politik eleştiri silahı olarak kurgulamıştı.

Tarihselcilikle ilgili her tür tartışma, kaçınılmaz olarak relativizmle sonuçlanıp sonuçlanmadığı sorusunu beraberinde getirir.[105] Ahlaki, hukuki ve estetik standartların, yalnızca belirli bir kültürün evrenselleştirilmiş değerleri olduğunu iddia ettiğimizde, farklı kültürleri kendi sahip oldukları standartlar haricinde başka herhangi bir standart üzerinden eleştiremeyeceğimiz gibi bir sonuç ortaya çıkıyordu. Böylesi bir sonuç, kültürel hoşgörüyü ve çeşitliliği savunmak isteyen Herder için adeta bir yıkım niteliğindeydi. Hoşgörüsüz ve emperyalist kültürlerin eylemlerini eleştirmek için bile, Herder'in bazı evrensel standartlara sahip olması gerekiyordu.

Herder relativizm sorununun yakıcılığının senelerdir farkındaydı ve tarih felsefesinin esas amaçlarından biri de bu sorundan kaçınmak olmuştu. Riga yıllarında yazdığı "Von der Verschiedenheit des Geschmacks und der Denkart unter den Menschen"

104. *A.g.e.*, VI, 33-8, 74-90, özellikle s. 86-7.
105. Bkz. Strauss, *Natural Right and History*, s. 26-34.

["İnsanların Zevk ve Düşünce Tarzındaki Farklılıklar Üzerine"] isimli makalesinde,[106] tarihte beğeni ve değerler konusunda yaşanan değişimden kaynaklanan şüphecilik tehlikesi üzerine kafa yoruyordu. Bu değişimler o denli bariz ve büyüktü ki, şüpheciler herhangi bir evrensel değer veya tek bir insan doğası olduğunu reddetmek konusunda haklıymış gibi görünüyorlardı. Fakat Herder şüphecilerin düşüncesini çürütmeye çalışmak yerine, tarihte beğeni ve değerlerde yaşanan radikal değişimleri, bunların altında her zaman tek bir insanlık olduğunu iddia ederek göstermekle yetindi. Herder'in relativizmden yana kaygısı 1774 tarihli risalesinde de kendini belli ediyordu. İlk taslaklardan birinde şu soruyu sorarak başlıyordu: "İnsanoğlunu bütün çağlarda yönetmiş olan erdem ve kötülükler nelerdir? Ve insanın erdeme veya kötülüğe olan eğilimi zaman içerisinde ilerleme veya gerileme mi kaydetti, yoksa değişmeden mi kaldı?"[107] Çalışmanın en son versiyonunda Herder bir kez daha, tarihteki tüm değişimlere rağmen tek bir insan doğası olup olmadığını soruyordu.[108] Amacının iki aşırı uç arasında, yani tarihteki ilerlemeyi salt kendi çağının standartlarına göre değerlendiren *Aufklärer* ile tarihte değişim haricinde herhangi bir ilerleme yahut evrensel değer görmeyen şüpheci arasında bir ortayol bulmak olduğunu söylüyordu. Bir şekilde, etnosentrisizm ve relativizm gibi uçlara sürüklenmeden yol alması gerekiyordu. İkisi arasındaki orta yolun "daha yüksek manada bir ilerleme" olduğunu ortaya çıkaracağını söylüyordu. Böyle bir ilerlemenin var olduğu fikri, bütün çalışmanın da ana temasını oluşturuyordu: "İnsanlık hep insanlık olarak kaldı, fakat yine de bir ilerleme planı olduğu gözle görülebiliyor -benim esas derdim de bu!"[109]

Peki, Herder relativizm tehlikesini nasıl bertaraf etti? "Daha yüksek manada bir ilerleme" olduğu fikrini nasıl tesis etti? Benimsediği stratejinin özü, tarihe organik bir analoji uygulamaktı. Geçmişin bütün kültürleri, büyümenin/gelişmenin pek çok aşamasını, insanlığın kendini giderek daha fazla eğitmesinin pek çok safhasını temsil ediyordu. İlk Yahudiler insan ırkının bebeklik

106. Herder, *Werke*, XXXII, 18-29.
107. *A.g.e.*, V, 587.
108. *A.g.e.*, V, 511-3.
109. *A.g.e.*, V, 511.

dönemi, Mısırlılar çocukluk dönemi, Yunanlar gençlik dönemi ve Romalılar da yetişkinlik dönemiydi. Bu organik metafor, Herder'in tarihte bir ilerleme olduğunu görmesine ve her kültürün *sui generis* değerlerini vurgulamasına imkân tanıyordu. Herder'in her kültürün otonomisini ve bireyselliğini vurgulamasının nedeninin, bütün değerlerin göreceli olduğuna inanması değil, aksine her kültürün *gelişiminin o aşamasında* insanlığa uygun değerlere sahip olduğunu düşünmesi olduğunu görmek son derece önemlidir. Kültürlerin *sui generis* değerlere sahip olmalarının nedeni, gelişimin bir aşaması için uygun olan şeyin diğeri için uygun olmamasıdır; tıpkı yetişkin için iyi olan şeyin çocuk için iyi olmaması gibi. Yunanların Mısırlıları ve Mısırlıların Yahudileri nasıl küçük gördüğüne değinen Herder, bu tavrı, gençlerin çocuklara, çocuklarınsa bebeklere karşı olan küçümseyici tavrına benzetiyordu. Hemen ardından şunu ekliyordu: "Bu nefret bile gelişimi, ilerlemeyi, merdivende çıkılan basamakları göstermektedir."[110] Her kültürü kendi yerinde ve kendi çağının ışığı altında değerlendirmemiz gerekir, çünkü "yedi yaşında bir çocukla, ihtiyar bir adamla ya da bir yetişkinle kurduğumuz ilişkiyi kuramayız."[111] Hâl böyle olunca *Aufklärung*'un tarihçileri, salt bir kültürün standartlarını diğerine uyguladıkları için değil, aynı zamanda insanlığın daha olgun ve gelişmiş bir aşamasının standartlarını daha ilkel ve gelişmemiş bir aşamasına uyguladıkları için de hata işliyorlardı. Göremedikleri şey, kültürel değerlerin kıyaslanamaz olduğu değil, gelişmiş bir çağ açısından uygun olan şeyin daha erken bir çağ için uygun olmadığıydı.[112] Nitekim Herder bu organik terimlerle konuşarak, *hem* kültürlerin birbirleriyle kıyaslanamaz olduğunu *hem de* hepsinin tek bir standarda veya hedefe riayet ettiğini söyleyebiliyordu.

Bununla birlikte, Herder'in çözümü açıkça kendine has birtakım soru ve açmazlarla maluldür. Tarihsel gelişmenin amacı veya hedefi nedir? Medeniyetin muhtelif aşamaları neyin hazırlık süreçleridir? Herder 1774 tarihli çalışmasında bu soruları cevaplamak konusunda son derece müphem, hatta ketumdu. Zaman zaman yazgıya veya

110. *A.g.e.*, V, 489.
111. *A.g.e.*, V, 490.
112. *A.g.e.*, V, 484-6.

Tanrı'nın zihnindeki bilinmez bir plana başvuruyordu.[113] Bu soru onun için muhakkak ki utanç vericiydi, zira verilecek her tür cevap etnosentrizm suçlamalarına davetiye çıkaracak gibi duruyordu. Tarihin amacı kaçınılmaz olarak herhangi bir kültürü temel alarak tanımlanmış olmayacak mıydı? Herder bu soruya ancak daha sonra, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*'ta makul bir cevap buluyordu. Tarihin amacını tanımlamak konusunda artık daha netti: Tarihin amacı, bir insanın fiziksel, duyarlılığa-dayalı, etkin ve zihinsel güçlerinin/yetilerinin tamamının otonom bir biçimde gelişmesiydi.[114] Herder bu tanımın etnosentrizm ve relativizm tehlikelerini bertaraf ettiğine inanıyordu; çünkü her ne kadar bütün uluslar aynı güçleri/yetileri geliştirseler de, bunu birbirinden tamamen farklı ve kıyaslanamaz yöntemlerle yapıyorlardı.[115] Fakat şu soru bakiydi: Farklı kültürlerin kendilerini gerçekleştirmek adına birbirlerinden radikal bir biçimde farklı, hatta çelişkili yollar seçtikleri durumda, bu kendini gerçekleştirme ideali sadece boş bir addan ibaret olmuyor muydu?

Karşılaştığı açmazlardan bağımsız, Herder'in relativizm sorununa bulduğu çözüm, onun hâlâ *Aufklärung* geleneği içinde düşündüğünü ortaya koyar. Her kültürün biricikliği ve otonomisine yaptığı vurguya rağmen, *Aufklärung*'un iyimserliğini veya ilerleme mefhumunu terk edebilmiş değildi. Tarihin tüm devirlerini insanlığın Takdir-i İlahi tarafından eğitilmesi olarak gören Herder, Lessing'in *Erziehung des Menschengeschlechts*'teki [*İnsan Soyunun Eğitimi*] mirasını yeniden teyit ediyordu. *Aufklärung*'a olan bu değişmez bağlılığı göz önüne alındığında, Herder'i modern antropolojinin kurucusu olarak görmenin kronolojik bir hata olup olmadığını sormak zorunlu bir hâl alır;[116] zira birçok çağdaş antropoloğun aksine Herder, kültürel standartların tamamen kıyaslanamaz olduğunu savunmuyordu. Hâlâ bütün kültürleri, evrensel bir doğa yasasına uygun bir ilerleme ve kusursuzluk ölçeği üzerinden değerlendirme isteğindeydi.

113. Nitekim Meinecke de Herder'in relativizmden ancak Takdir-i İlahi'ye sığınarak kurtulabildiğini iddia eder (*Entstehung*, II, 428).
114. Herder, *Werke*, XIII, 154-65.
115. *A.g.e.*, XIII, 161, 387-8, 392-5.
116. Bu noktada Clark'a itiraz ediyorum, *Herder*, s. 187-8.

8.6. OLGUN POLİTİK TEORİSİ

1776 yılının Ekim ayında Herder, şehir kilisesinde *Generalsuperintendant* [Başmüfettiş] ve *Oberpfarrer* [Başrahip] olarak görev yapmak üzere Weimar'a taşındı. Hayatının geri kalanını burada geçirecekti. Weimar'ın kendisi için Bückeburg'daki baskıcı politik atmosferden bir tür kaçış olacağını umuyordu, fakat bu konuda hayal kırıklığına uğrayacaktı; zira Weimar da aydınlanmış despotizmin ilkelerine göre yönetiliyordu. Saray erkânı en az Bückeburg'daki kadar seçkinci ve otoriterdi. Herder bir kez daha, küçük bir prensin yönetimi altında ıstırap çekiyordu: Prens Herzog Karl August von Sachsen-Weimar. Almanya'daki politik statüko karşısında yaşadığı hüsran daha da artmıştı. 1781 yılının Mayıs ayında Hamann'a yazdığı mektuptaki şu satırlara bakalım: "Burada, [insan] ruhun[un] karşılaşabileceği en sefil baskı ve zulümden, despotik bir anarşiden ve anarşik bir despotizmden başka hiçbir şey ama hiçbir şey yok."[117]

Weimar'daki ilk yıllarında Herder'in politik amentüsüne dair en dikkat çekici tanıklık, 1781 sonbaharında onunla uzun ve mahrem bir yürüyüş yapmış olan arkadaşı Georg Müller'e aittir. Müller, Herder ile yaptıkları sohbetle ilgili olarak şunları aktarır: "İnsanlığın her yerde maruz kaldığı baskıdan, ateizmden, despotizmden, ruhun ve vicdanın köleliğinden ve her yerde insanlığın en kutsal değerlerinin nasıl yok sayılıp ayaklar altına alındığından bahsettik. Aydınlanmış Prusya'da bile, en büyük kölelik hüküm sürmekte. İnsanlık kendi ayakları üzerinde durmak için beyhude çabalıyor ve binlerce insanın çektiği ahlar neredeyse hiç duyulmuyor."[118]

Herder'in Weimer'da geçirdiği ilk yıllarındaki politik görüşlerinin en iyi ifadesi, devlet yönetimiyle bilimlerin karşılıklı etkisini tartıştığı, 1780 yılına ait ödüllü makalesi "Vom Einfluss der Regierung auf die Wissenschaften und die Wissenschaften auf die Regierung"du ["Yönetimin Bilimler, Bilimlerin Yönetim Üzerindeki Etkisine Dair"]. Bu kısa çalışmanın merkezî tezi, sanatın ve bilimlerin en çok, insanlara azami düşünce ve ifade özgürlüğü tanındığı vakit geliştiğiydi. Herder buradan hareketle kültürün gelişimi için en ideal yönetim şeklinin cumhuriyet olduğu sonu-

117. Herder, *Briefe*, IV, 180.

118. Bkz. J.G. Müller, *Aus dem Herderschen Hause: Aufzeichnungen von J.G. Müller, 1780-1782*, der. J. Baechthold (Berlin, 1881), s. 73.

cuna varıyordu.[119] Tıpkı Kant, Fichte, Forster ve diğer liberaller gibi o da düşünce özgürlüğünü büyük bir tutkuyla savunuyor, hiçbir yönetimin hakikat üzerinde herhangi bir tekel iddiasında bulunamayacağı üzerinde duruyordu. Bununla birlikte, ilkelerini detaylandırmak konusunda oldukça titizdi. Sansüre karşı çıksa da, her devletin kendini korumak adına düşünce özgürlüğüne birtakım sınırlamalar getirmesi gerektiğini itiraf ediyordu.[120] Bu sınırlamaların neler olması gerektiği şartlara bağlı olmalıydı, dolayısıyla bunları genel terimlerle tanımlamak mümkün değildi. Dahası Herder açıkça cumhuriyetleri tercih ediyor olsa da, kültürü teşvik eden monarşileri övmekten de geri durmuyordu.[121] Yaptığı bu detaylandırmalar, belki de hitap ettiği kitleyle alakalıydı: Herder, Prusya Bilimler Akademisi için yazıyordu, dolayısıyla onları gücendirmeyi göze alamazdı. Hamann, Herder'in risalesinden şakayla karışık "yönetimin etkisinin bir kanıtı" diye bahsediyor, akademinin yarattığı baskıya göndermede bulunuyordu.[122]

Herder'in Weimar yıllarındaki en büyük eseri, ilk üç bölümü Devrim'den yalnızca birkaç yıl önce yayımlanmış olan (1784-1787) *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* idi. Bu çalışmayla birlikte Herder'in politika felsefesi tamamen şekillenmiş ve daha sonraki yıllarda yapacağı Devrim savunusunun temelleri adamakıllı atılmış oluyordu. *Ideen*'in muhtelif bölümlerinde Herder, yönetimin ve politik birliğin temellerine dair, on sekizinci yüzyıl düşüncesinden genel itibariyle ayrışan yeni bir teori ortaya koyuyordu.[123] Herder'e göre politik düzenin temeli, merkezî ve bürokratik bir devlet değil, ortak kültür ve ulusal karakter olmalıydı. Bir halkı bir araya getiren şey devlet değil, ortak dil, tarih ve din olmak zorundaydı. Bu görüş, on sekizinci yüzyıl politik düşüncesinden keskin bir kopuşa işaret ediyordu, zira Herder politik birimlerin yalnızca ahlaki veya hukuki değil, aynı zamanda ulusal veya kültürel olması gerektiğine inanıyordu. On sekizinci yüzyıl politika felse-

119. Herder, *Werke*, IX, 357-8.
120. *A.g.e.*, IX, 358-9. Bunlara istinaden Herder'in düşünce özgürlüğü savunusunu Mill'inkiyle kıyaslamak oldukça yanıltıcıdır. Bkz. Barnard, *Herder's Social and Political Thought*, s. 77.
121. Herder, *Werke*, IX, 373.
122. Hamann'dan Herder'e, 18 Aralık 1780, *Briefwechsel*, IV, 253.
123. En önemli pasaj, 9. kitabın sonuç kısmıdır, 4. Kısım, *Werke*, XIII, 385-7.

fesinin ne mutlakıyetçi ne de cumhuriyetçi gelenekleri bu inanışı paylaşıyordu; zira onlar devleti, ait oldukları millet veya kültürden bağımsız bütün insanlar için bağlayıcı olarak görüyorlardı.

Herder'in politik birlik modelinin temelinde, çok farklı kültürlerden gelen halkları salt politik zor yoluyla bir arada tutmaya çalışan Prusya, Rusya ve Avusturya gibi on sekizinci yüzyıl Avrupa'sının mutlakıyetçi devletlerinden duyduğu memnuniyetsizlik vardı. Bu devletler Herder'e Yahya Peygamberin rüyasındaki monarşi sembolünü hatırlatıyordu: Bir aslanın başına, ejderhanın kuyruğuna, kartalın kanatlarına ve ayının pençelerine sahip bir canavar.[124] Herder'e göre bu devletlerin en büyük sorunu, halklarının yaratıcı enerjilerini baskılamalarıdır. Her kültür, kendi inanışlarına ve geleneklerine göre yaşamak yerine, kendisine dayatılan yasalara uymak zorundadır. Bu mutlakıyetçi devletlerin aksine Herder'in politik birlik modeli, bilinçli olarak daha demokratik ve halkçıdır. Ortak kültüre dayanan bir politik düzen insanların iradesini yansıtır, zira herkes bir kültürün ortak inanışlarını ve geleneklerini benimsemiş durumdadır. Yönetim, yalnızca aristokrasi ve burjuvaziden oluşmamalı, köylü, işçi ve tüccarların da dahil olduğu bütün toplumsal sınıfları içermelidir.[125]

Herder'in gelenekçiliğini bu halkçı bağlam içerisine yerleştirmemiz gerekir. Bu onun düşüncesinde bir muhafazakârlık unsuru değildir; zira Burke'ün aksine Herder, geleneği takdis edilmiş bir önyargı, veya atalarımızdan devraldığımız bağlayıcı bir miras olarak görmez. Ona göre gelenek, bir halkın kültürünün temeli, yaratıcı enerjisinin ve özlemlerinin bir ifadesidir. Bu nedenle Herder'in gözünde gelenek, *ancien régime* için bir payanda değil, aksine ona karşı bir silahtır.

Ideen'deki politik birlik teorisi, modern milliyetçiliğin temel taşlarından biri olarak değerlendirilir.[126] Herder'in Avrupa'daki

124. *Esinleme* 13:2.

125. Bkz. Barnard, *Herder's Social and Political Thought*, s. 73-6. Bernard, Herder'in *Volk* mefhumuna dahil ettiği insanların detaylı bir analizini sunar.

126. Herder'in modern milliyetçiliğe etkileri üzerine bkz. Ergang, *Herder and Nationalism*, s. 239-66; Barnard, *Herder's Social and Political Thought*, s. 167-77; R. Schierenburg, *Der politische Herder* (Graz, 1932), s. 43-103; Holm Sundhausen, *Der Einfluss der Herderschen Ideen bei den Völkern der Habsburger Monarchie*, Buchreihe der Sudostdeutschen Historische Kommission, Cilt 27 (Münih, 1973).

milliyetçi hareketlere ses ve ilham verdiği göz önüne alındığında, bunun yerinde bir değerlendirme olduğu söylenebilir. Ancak daha önce de belirtildiği gibi, Herder'in milliyetçiliğini daha sonraki milliyetçilikten ayırmak gerekir. Onun milliyetçiliğinin iki belirgin özelliği vardır. Birincisi, Herder ulusu ve devleti bariz bir biçimde birbirinden ayırmıştır. Modern milliyetçiliğin aksine Herder'in niyeti, ulusun merkezî ve bürokratik devletleri meşrulaştırması değil, onların yerini almasıydı. İkincisi, Herder bütün ulusların kültürlerinin eşit değerde olduğuna inanan bir kültürel çoğulcuydu. Diğer bir deyişle, Herder'de Alman şovenizminin izine rastlanmıyordu. Almanya'nın politik bir bölge olarak Kutsal Roma İmparatorluğu altında yer alıyor olmasını hiçbir zaman sorgulamamış, yalnızca muhtelif eyaletlerinin kendine özgü kültürlerini takdir etmişti. Bir milli Alman edebiyatını savunsa da, aynı şeyi diğer kültürler için de yapmıştı. Riga'daki ilk yıllarında, kendini bilhassa Livonya ve Rus kültürünün gelişmesine adamıştı. Herder Alman şovenizminden o denli uzaktı ki, kendisini Prusya krallığından ziyade Rusya'nın tebaası olarak görmeyi tercih etmişti.

Politik birliğin temeli olarak ulusun devletin yerine geçmesini ümit eden Herder, politika teorisini anarşist bir noktaya vardırıyordu. Merkezî egemen güç olarak devletin tamamen ortadan kalkacağı günlere özlem duyuyordu. Nitekim *Ideen*'in sekizinci kitabında, Kant'ın tarihin amacının kusursuz devleti gerçekleştirmek olduğu iddiasına kesinlikle karşı çıkıyordu. Dünya üzerinde devlet namına en ufak bir şey dahi bilmeyen bir sürü insan yaşadığını ve bu insanların modern hükümetlerin "çarmıha gerilmiş lehtarları"ndan çok daha mutlu olduğunu söylüyordu.[127] Tarihin amacı devletin kurulması değil, yıkılmasıydı. Herder, *Ideen*'in sansürlenmiş ve yayımlanmamış pasajlarından birinde şöyle yazıyordu: "Bir halk ancak kendine dair bir kavrayışı/irfanı olmadığı müddetçe efendiye ihtiyaç duyar. [Böyle bir] kavrayışa/irfana ne kadar sahip olursa, devlet de yöntemlerini değiştirmeye ve nihayet ortadan kalkmaya o kadar mecbur olur. Devletin en asil amacı fuzuli olmaktır ki, böylece herkes kendi kendini yönetmek zorunda kalsın."[128]

127. Herder, *Werke*, XIII, 340.
128. *A.g.e.*, XIII, 456. Krş. *Werke*, XIII, 340.

Herder'in anarşizmi bütünüyle donkişotvari görünmekle birlikte, tartışmaya açık fakat son derece makul öncüllere dayanmaktadır. Bunlardan biri, kültürün toplumsallaştırıcı rolüne olan inancıdır. Herder'e göre bir insanı toplumsal bir varlık yapan şey, yasanın zorlayıcı gücü değil kültürel gelenek içinde aldığı eğitimdir.[129] İnsanlar, baskıcı devlet aygıtının kendilerine dayattığı toplumsal disiplini almak yerine, gençleri kendi kültürel gelenekleri içinde eğiterek kendilerini disipline edebilirler. Bir diğer öncül de, Herder'in insan doğasına dair iyimser tavrıdır. Herder insanların doğaları gereği diğerlerine iyilik yapmaktan zevk alan, öz-saygılarını topluluk/cemaat yaşamına iştirak etmekte bulan toplumsal hayvanlar olduğunu öne sürer.[130] Diğer bir deyişle, Hobbes'un iddiasının aksine insanlar agresif varlıklar değillerdir ve şiddete yalnızca kendilerini korumak için başvururlar. Herder bu noktada Kant'ın insanların bir efendiye ihtiyaç duyan hayvanlar olduğu iddiasına kesin bir dille karşı çıkmış olur. Ona göre bu iddianın tam tersi doğrudur: Bir efendiye ihtiyaç duyan insanlar birer hayvandır.[131]

Bununla birlikte, Herder'in anarşizmini direkt kelime anlamıyla almamaya dikkat etmek gerekir. Herder, yönetimin ve yasaların olmaması veya insanların istedikleri gibi hareket etmeleri gerektiğini savunuyor değildi. Bu anarşizm stereotipi Herder'e uymamaktadır, çünkü her şeyden önce 1780'lerde giderek daha fazla vurgulamaya başladığı, insanın politik bir hayvan olduğu öğretisiyle çelişmektedir. "Âdem evladı hiçbir zaman yönetimsiz olmamıştır; bu farklı cinsiyetlerin bir araya gelmesi kadar onun doğasına has bir şeydir; insan türünün olduğu her yerde yönetim de vardır."[132] Herder için yönetim ihtiyacı en azından şu iki şeyi ifade ediyordu: İnsan ilişkilerini düzenleyen yazılı yasalar olmalıdır ve politik toplumun refahı uyarınca karar alacak seçilmiş ve temsili bir kurul olmalıdır. Herder görünüşe göre yasaların yapılması ve uygulanmasını ve de insanlar arasında ortaya çıkacak ihtilafların tarafsız yargıçlar tarafından çözümlenmesini hayatın bir gerçeği olarak görüyordu.[133]

129. Özellikle bkz. 8. Kitap, 2.-5. Kısımlar, *Werke*, XIII, 299-342.
130. Herder, *Werke*, XIII, 375. Krş. *Werke*, XVII, 116.
131. *A.g.e.*, XIII, 383, 456.
132. *A.g.e.*, IX, 313. Krş. *Werke*, XVI, 48, 119.
133. *A.g.e.*, XII, 91; XIV, 89; XVII, 137.

Fakat bu ihtilafların, doğrudan işin içinde yer alanlar tarafından, yerel ve komünal düzeyde çözülebileceğine inanıyordu. Örneğin Riga'daki gibi bir kent konseyi bu iş için yeterliydi. Dolayısıyla, yönetime ihtiyaç duyulması, devlete ihtiyaç duyulması anlamına gelmiyordu. Yerel özyönetimlerin aksine devlet merkezileşmiş bir iktidara, kalıcı bir yönetsel aygıta veya bürokrasiye dayanıyordu. Herder'e göre, komünal bir özyönetimin aksine devletin sorunu, özerkliğin/otonominin devredilmesini [ondan yabancılaşmayı] içermesidir. Bu şekilde, özyönetim hakkımızı, kaçınılmaz olarak kendi menfaatleri için çalışacak olan bir yöneticiye ve bürokrasiye devretmiş oluyorduk.

Herder devletsiz yönetim üzerine görüşlerini en iyi, Yahudilerin kadim anayasası üzerine kaleme aldığı, 1782-1783 yıllarında yayımlanan iki ciltlik incelemesi *Vom Geist der hebräischen Poesie*'de [*İbrani Şiirinin Tini*] ifade eder.[134] *Eski Ahit*'teki şiirlerin kökenini araştıran Herder, antik Yunanların yönetim anlayışı üzerine ilginç birtakım değerlendirmelerde bulunur. Bunlar Herder'in politik teorisi için son derece mühimdir, zira Yahudilerin yönetimini temel birtakım yönleri itibariyle örnek bir yönetim modeli olarak görmektedir.[135] Musa'nın anayasasının ardındaki temel amacın, kanun dışında hiçbir şeyle bağlı olmayan özgür bir millet yaratmak olduğunu söyler.[136] Musa kendi halkını yöneticilerin şahsi ve keyfî iktidarından özgürleştirmek istediği için, onlara tek yöneticilerinin Tanrı olduğunu öğretmişti. Temel aldığı ilke, İsrail halkının, herkesin eşit olduğu ve yalnızca Tanrı'nın yasasına riayet ettiği bir rahipler krallığına dönüşmesi gerektiğiydi. İsrail'in bütün kabileleri tek bir millet olmuştu ve her kabile diğerini kardeşi olarak görüyordu; yılda üç kez, insanlara bilhassa vatanperverlik duyguları aşılamak için düzenlenen milli festivallerde bir araya geliyorlardı. Bu festivaller süresince ulusal meseleler, kendi kabileleri tarafından seçilen bir ihtiyarlar konseyi tarafından karara bağlanıyordu. Anayasayı açıklamak, korumak ve uygulamak yaşlıların göreviydi; hukuki davaları

134. *Vom Geist der hebräischen Poesie*'nin Herder'in politik görüşleri açısından önemi, Bernard tarafından vurgulanmıştır; bkz. *Herders Social and Political Thought*, s. 62-7.
135. Bkz. Herder, *Werke*, IX, 313; XVI, 48, 119.
136. *A.g.e.*, XII, 82.

çözüyor, mülkiyetle ilgili sözleşmeleri hazırlıyor, ticarete ilişkin kuralları belirliyor ve halk sağlığı için gerekli önlemleri alıyorlardı. Bu yönetim, "kabile onuru, eşit ulusal haklar ve özgürlük" ideallerine dayanıyor, tüm kamusal eylemlerin kaynağı olan, "Yehova adına duyulan neşe, onur ve övünç" tarafından destekleniyordu. İçinde yaşadığımız aydınlanma çağında, kabile yasalarını tanrısal ilhamın bir sonucu olarak gören kadim Yahudilerle dalga geçilebilirdi. Fakat Herder buna, Musa'nın sanki bu yasalar Tanrı'nın yasalarıymış gibi davranmasının önemli olmadığını söyleyerek cevap veriyordu.[137] Hatta böyle yapmakla iyi bile ediyordu, zira halkı arasında özgürlüğü ve hukukun üstünlüğünü bu sayede tesis edebiliyordu. Onun yönetimini bir "teokrasi"den ziyade bir "nomokrasi" olarak tanımlamak çok daha doğruydu. Kadim Yahudilerin devleti, barbarlar tarafından kurulmuş ilkel bir yönetim olmak bir yana, bugün dahi örnek alınmayı hak ediyordu; zira Musa, bir kişi tarafından değil yasalarla yönetilen, insanların yasaları özgürce kabul edip kendi istekleriyle riayet ettikleri ve zor yerine akla dayanan bir yönetim kurma idealini gerçekleştirmişti.[138]

Herder, daha sonraki politik görüşlerinin temelini oluşturacak olan etik insanlık (*Humanität*) idealini, ilk kez Weimar'da yaşadığı dönemde formülleştirdi. Riga yıllarından beri savunduğu eğitimle ilgili idealleri ve politik umutları, bu kavramda ifadesini buluyordu. Hiçbir zaman kesin bir tanımlama yapmamış olsa da, *Ideen*'in birinci kitabında böyle bir tanıma ziyadesiyle yaklaşmıştı: "Keşke bu zamana dek insanlığın akla ve özgürlüğe doğru, daha rafine hislere ve arzulara doğru, en güçlü ve zinde fiziksel sıhhate doğru, yeryüzünü ele geçirmeye ve yönetmeye doğru olan gelişimine [*Bildung*] dair söylemiş olduğum her şeyi, yalnızca *insanlık* kavramıyla anlatabilsem."[139] Bu ideale göre insanoğlunun amacı, ne bencilce haz peşinde koşmak ne de özgecil bir biçimde ahlaki ödevini yerine getirmektir. Amacı daha ziyade kendini gerçekleştirmek, sahip olduğu zihinsel, ahlaki, duyarlılığa-dayalı veya fiziksel tüm karakteristik güçlerini/yetilerini kusursuzlaştırmaktır. Tekil canlı bir varlık olduğumuz sürece, yalnızca aklımız değil,

137. *A.g.e.*, XII, 122.
138. *A.g.e.*, XII, 117.
139. *A.g.e.*, XIII, 154.

tüm güçlerimiz/yetilerimiz de ayırt edici bir şekilde insanidir.[140] Bu nedenle, insanlığımızı gerçekleştirmek için bütün güçlerimizi/yetilerimizi gerçekleştirmeye, tek bir ahenkli bütün hâline gelmeye çabalamamız gerekir.

Herder'in insanlık idealinde tek başına herhangi bir radikallik yoktur. Belirli bir politik imada bulunmaz, hatta benzer idealler çok daha muhafazakâr düşünürler tarafından dahi dile getirilmiştir. Örneğin Berlinli *Aufklärer*'ler, mutlakıyetçi devlete olan inançlarını meşrulaştırmak adına benzer türde bir kusursuzluk etiğine başvurmuşlardır. O zaman Herder'in ideali neden potansiyel olarak radikaldir? Bunun nedeni, şu soruyu sorduğumuzda berraklık kazanır: Kimin için insanlık? Muhafazakâr çağdaşlarının aksine Herder, insanlığın herkesin ideali olması gerektiğini savunuyordu. Bir ulus içerisinde hiç kimse, kendi insanlığını tam anlamıyla gerçekleştirme imkânından mahrum bırakılmamalıydı. Bu, burjuvazinin yahut aristokrasinin imtiyazı değil, o ulus içerisindeki bütün sınıfların hakkı olmalıydı.[141] Her bireyin kendini gerçekleştirmesi, o toplumda yaşayan herkesin ahlaki sorumluluğudur[142] ve herhangi bir kişinin potansiyelini görmezden gelmek, suç işlemekten farksızdır.[143] İnsanların ahlaki, zihinsel ve fiziksel açıdan gelişememelerinin nedeni doğal yetenekten yoksun olmaları değil, toplumsal imkândan mahrum olmaları ve nihai olarak politik baskıdır.[144] Esasında doğada da eşitsizlikler vardır, ancak bunlar kesinlikle toplumun yarattığı eşitsizlikler kadar büyük değildir.[145] Bazı insanların diğerlerine göre doğuştan daha aşağı bir konumda olduğu fikri temelinde eğitimi yalnızca seçkinlerle sınırlandırmaya gönüllü muhafazakâr çağdaşlarından Herder'i ayıran en önemli husus, bu ateşli eşitlikçiliğidir. Dolayısıyla, Herder'in idealinin taşıdığı radikal potansiyelin nedeni, büyük oranda bu eşitlikçi temayül, herkesin kendi fıtri güçlerini/yeteneklerini geliştirmeye hakkı olması gerektiği yönündeki ahlaki taleptir.

140. *A.g.e.*, V, 28-34.
141. *A.g.e.*, XVIII, 308; VI, 104-5.
142. *A.g.e.*, XIII, 350.
143. *A.g.e.*, XXX, 234.
144. *A.g.e.*, XXX, 517; XVII, 116.
145. *A.g.e.*, XIII, 381.

Herder'in radikalizmi önemli bir hususta daha da aşırıya kaçıyordu: Herder, yönetimin bütün vatandaşlarının insanlığını geliştirmek gibi bir sorumluluğu olduğuna inanıyordu.[146] Kendisinin *Humanität* idealini paylaşan Humboldt'un aksine Herder, yönetimin bir *laissez-faire* politikası takip etmesi gerektiğini düşünmüyordu; zira devletin uzattığı yardım eli olmadan kendi hallerine bırakıldıkları durumda, bütün insanların kendi insanlıklarını gerçekleştirmeleri gibi bir durum söz konusu olamazdı. İnsanların çoğu o denli yoksuldu ki, zamanlarının ve enerjilerinin büyük bir kısmını geçimlerini sağlamaya vakfetmeleri gerekiyordu; kendi güçlerini/yetilerini geliştirebilmek adına ellerinde fazla bir şey kalmıyordu. Dolayısıyla yönetimin onlara yardım etmediği durumda, insanlık ideali ancak bir azınlığın ayrıcalığı olabilirdi. Nitekim Herder, devletin bütün vatandaşlarının eğitimini teminat altına almak için aktif birtakım önlemler almak gibi bir ödevi olduğu sonucuna varıyordu; örneğin okullar inşa etmek ve öğretmenleri desteklemek zorundaydı. Herder ayrıca yönetimin bütün vatandaşlarının fiziksel refahını teminat altına almak gibi başka bir ödevi daha olduğuna inanıyordu. Herkesin en azından belirli bir asgari yaşam standardına sahip olduğundan emin olmalıydı.[147] Bununla birlikte, yönetimin vatandaşlarının refahından ve eğitiminden sorumlu olmasının, onların işlerine müdahale etmek gibi sıkıntılı bir duruma yol açabilecek olması, Herder'in üzerine kafa yorduğu bir ihtimal değildi.

8.7. HERDER VE FRANSIZ DEVRİMİ

Herder'in politik felsefesi göz önüne alındığında, ondan Fransa'daki Devrim'i ayakta alkışlamasını beklemek son derece doğaldır. İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi, feodalizmin kaldırılışı, mutlaki monarşinin yıkılışı, Herder'in gitgide daha da nefret ettiği *ancien régime*'in sonu anlamına geliyordu. Özgürlük ve eşitlik idealleri, elbette ki herkesin daha fazla insanlığa kavuşmasının anahtarıydı. Herder'in kendisi, Devrim'e karşı ilk tepkisine dair bizlere fazla bir kanıt sunmasa da, çağdaşlarından bazılarının beyanları, duyduğu memnuniyet konusunda şüpheye yer bırakmamaktadır. Görünüşe

146. *A.g.e.*, XXX, 429-52; XXXII, 518.
147. *A.g.e.*, IX, 408.

göre Herder, radikal görüşlerini ifade etmek konusunda, arkadaşlarının yüzünü kızartacak denli açık sözlüydü. Schiller, 1789 yılının Eylül ayında katıldığı bir akşam yemeğinde, Herder'in davranışlarından son derece utanç duymuştu. Arkadaşı Körner'e durumu şöyle anlatıyordu: "Düşesin masasında [Herder] saraydan ve saray sakinlerinden bahsediyordu; sarayın bir uyuz yarası, maiyetindekilerin de o yaraya üşüşmüş parazitler olduğunu söyledi. Bunu tam da masadayken ve insanların duyabileceği şekilde dile getirdi."[148] Herder'in o gece bu sözleri sarf ettiği ziyafetin ev sahibesi Düşes Luise ise, onun aristokrasiye yoz ve akıllanmaz olduğu gerekçesiyle fırça çektiği vaazlarından şikâyet ediyordu.[149]

Herder'in radikal fikirleri, beklenildiği üzere onu çok geçmeden Weimar'ın muhafazakâr yönetimiyle karşı karşıya getirmişti. Görüşlerini sözlü veya yazılı olarak uluorta dile getirmesinin artık imkânsız olduğunu görüyordu. Daha önceki taslakları sansüre takıldığından, *Ideen*'de yönetim üzerine kaleme aldığı bölümü tam üç kez revize etmek zorunda kalmıştı.[150] Sohbetleri ve vaazları aristokrasiyi o derece gücendirmişti ki, bir daha Düşes Luise ile politika konuşmamak konusunda kendine söz vermişti. Weimar'daki baskıcı atmosfer, politika ve özellikle de Fransa'daki olaylarla ilgili kelam etmeyi imkânsız kılıyordu. Herder kendini giderek daha da yalnızlaşmış hissediyordu. 20 Eylül 1790 tarihinde Knebel'e yazdığı mektupta içinde bulunduğu vaziyeti ve çevresindeki insanların kendisine karşı tavrını şöyle anlatıyordu: "Düşes, Fransa'ya her zamankinden daha düşman. Tıpkı 39. Mezmur'daki Davut gibi, insanları dilimle gücendirmemek için kendimle bir anlaşma yaptım. Bu meselelerle ilgili herhangi biriyle konuşmak mümkün değil. Fransa monarşisinin zambakları şimdi birer yaban arısına dönüşmüş durumda ve herkes sanki bunlar suratlarının önünde uçup onları sokuyormuşçasına çığlık çığlığa bağrışıyor."[151]

Herder'in yürüttüğü resmî görevler, en sonunda onu kendi politik inanışına ihanet etmek zorunda bırakacaktı. 1790 yılının

148. Bkz. Schiller'den C.G. Körner'e, 28 Eylül 1789, *Briefe*, II, 339-40.
149. Leonore von Bojanowski, *Luise, Grossberzogin von Sachsen-Weimar* (Stuttgart, 1903), s. 183.
150. Herder'in sansürle ilgili yaşadığı sorunlar hakkında bkz. Herder'den Jacobi'ye, 15 Şubat 1785, Herder'den Hamann'a, 23 Nisan 1785, *Briefe*, V, 198, 121.
151. Herder, *Briefe*, VI, 208.

Ağustos ayında, Saksonya'da başlayan köylü ayaklanmasının etkileri nihayet Weimar'a ulaştığında, öğrenciler yönetimi köylülerin yaptığını yapmakla tehdit etmeye başlamışlardı. Weimar'ın din işlerinden sorumlu en üst memuru konumundaki Herder'e, rahiplere kışkırtıcı vaazlar verilmemesini salık veren bir genelge göndermesi emredildi.[152] Herder bu genelgeyi, son derece gönülsüz de olsa gönderdi. Öğrencilere özel bir sempatisi yoktu ve herhangi bir ajitasyonun içinde yer almaya da gönüllü değildi. Bununla birlikte, din adamlarının verdikleri vaazlarda özgür olmaya hakları olduğuna inanıyor ve doğrudan hükümetin sözcülerine dönüşmelerinden korkuyordu. Herder "politik düzene tamamen boyun eğmek"le suçlanmış olsa da,[153] hiçbir zaman yönetimin gönüllü bir hizmetkârı olmamış, esasen sansür, arkadaşlarının kınamaları veya kendisinin ve ailesinin geçimini sağlama kaygısı gibi nedenlerden ötürü yönetime boyun eğmek zorunda kalmıştı.

Herder baskı altına alındı fakat susturulamadı. 1792 yılı başlarında, Devrim ile birlikte gündeme gelen meselelere değinen bir kitap yazmaya karar verdi. Sansürden kurtulabilmek için kitabı mektup formunda yazacaktı ve böylece kendi görüşleri, mektuplaşan hayali karakterinkilerle ilişkilendirilemeyecekti. Fransa'daki olaylara çok yakın olduğu Aachen'da geçirdiği kısa zaman diliminden ilham alan Herder,[154] ilk yirmi dört mektubu 1792 yılı sonbaharında kaleme aldı. Bu yeni çalışmasına *Briefe, die Fortschritte der Humanität betreffend* [*İnsanlığın İlerlemesi Üzerine Mektuplar*] adını verdi. Önsöz bölümünde, eser sanki Devrim'in ilk günlerinde yazılmış gibi yaparak sansür memurunun gözünü boyamaya çalışıyordu, böylece sonraları daha da radikal bir seyir izleyen Devrim'e olan sempatisini de gizlemiş olacaktı. Orijinal versiyonunda *Briefe* bütünüyle Devrim'i konu alan yirmi dört mektuptan oluşuyordu. Fakat eser bu hâliyle hiçbir zaman yayımlanamadı.[155] Fransa'daki olaylar, bilhassa Louis'nin idamı ve Terör rejiminin başlaması,

152. Bu olayla ilgili olarak bkz. Dobbek, "Herders Haltung", s. 347-8.
153. Aris, *History*, s. 237.
154. Herder'den Knebel'e, 15 Ağustos 1792, *Briefe*, VI, 281.
155. Orijinal taslaktan çıkarılmış olan kısımlar ilk kez 1883'te Suphan tarafından yayımlanmıştır, *Werke*, XVIII, 306-29. Herder'in çalışmasının orijinal hâliyse Heinz Stolpe tarafından, *Briefe zu Beförderung der Humanität* adıyla yayımlamıştır (Berlin, 1971).

Herder'in orijinal *Briefe*'yi değiştirmesine neden oldu. "Fransız tahtının temizlenmesi"yle alakalı başlangıçtaki referansları, Louis'nin ölümüyle birlikte bilhassa saldırgan bir üslup ortaya koymuş olurdu. Nitekim *Briefe* olanca politik içeriğinden arındırılıp edebiyat, felsefe ve tarih üzerine yazılmış makalelerden oluşan tuhaf bir derlemeye dönüştürüldü. Ancak Herder'in Devrim karşısındaki olgun pozisyonunu anlayabilmek için *Briefe*'nin değiştirilmeden önceki ilk versiyonuna dönmemiz gerekiyor.

Briefe'nin ilk versiyonunda Herder'in Devrim'e karşı tavrı nasıldı? Eserin yapısı itibariyle, bu sorunun basit bir cevabı bulunmuyor. Mektuplaşan figürlerden hangisinin Herder'in pozisyonunu temsil ettiğini kestirmek zaman zaman oldukça güçleşiyor. Büyük olasılıkla yazışmaların tamamı, Herder'in zihninde gerçekleşen içsel bir diyaloğu temsil ediyor. *Briefe*'nin amacı, belirli bir politik duruşu savunmaktan ziyade, Devrim ile birlikte gündeme gelen meseleleri irdelemekti.[156] Nitekim Herder kimi zaman Devrim'e olan kendi sempatisini yargılıyor ve kesin hükümler vermekten kaçınıyordu. Bu ihtiyatlı tutumun nedeni, sansürden kurtulma arzusu olduğu kadar Herder'in kendi kararsızlığıydı; zira Devrim onu çok zor bir ikilemle karşı karşıya bırakmıştı: Devrim'in temel ilkelerini onaylıyor olmakla birlikte, hayatı boyunca hep Almanları Fransızları köle gibi taklit etmemeleri konusunda uyarmıştı. Bu durumda Herder Fransız ilkelerine duyduğu sevgiyi, ulusların öz-belirlenimi konusundaki ısrarıyla nasıl bağdaştıracaktı? Bu ikilemden acil çıkış yolu, Fransa'daki olayların tarafsız bir biçimde incelenmesi çağrısıydı. Almanlar Fransız örneğini ne körü körüne takip etmeli ne de tam olarak anlayıp dinlemeden reddetmeliydi. Yapmaları gereken şey daha ziyade, kendilerine Fransa'dan ne öğrenebileceklerini ve kendileri için en iyi olanın ne olduğunu sormaktı. Herder bu hususu şöyle açıklıyordu: "Fransa yüzyıllar boyu Almanya'ya zarar vermekten başka bir şey yapmadı; Avusturya krallığı lehinde ve aleyhinde çok uzun zamandır işlediği günahlardan ötürü, telafi etmesi gereken çok şey var. Bizi güle götürecek olan şey, bir yılan olmamalı. Bizler Fransızlardan bir şeyler öğrenmek istiyoruz, fakat

156. Bu noktada, *Briefe*'nin Herder'in "Glaubensbekenntnis"i [imanını/görüşünü açıkça beyan etme] olduğunu iddia eden Haym'a itiraz ediyorum (*Herder*, I, 518). Çalışmanın ne yapısı ne de içeriği bu iddiayı desteklemektedir.

asla, kıyamet günündeki muazzam Ulusal Meclis için bile olsa, Fransa'ya dönüşmek ve bir Fransa olmak istemiyoruz."[157] Fransa'yı taklit etmek yalnızca Herder için değil, Alman aristokrasisi için de bir meseleydi. Herder onların bu konudaki ikiyüzlülüğüne işaret etmekten keyif alıyordu, çünkü bu insanlar geçmişte hep Fransızları taklit ettikleri hâlde, şimdi Almanları onlara karşı uyarıyorlardı. Herder'in tarafsızlık konusundaki tenkitleri bilhassa aristokrasiye yönelikti, zira başından beri Devrim'e önyargıyla yaklaşmışlardı.

Herder, Devrim'in tarafsız bir şekilde değerlendirilmesini salık verse de, Devrim'e karşı duyduğu sempatiyi gizleyemiyordu. Değerlendirmesine Fransa'daki politikayla ilgili bir dizi soru sorarak başlıyordu, ancak bu sorulara verdiği cevaplar yalnızca adanmış bir radikale ait olabilirdi.[158] "Fransa için en iyi anayasa nedir?" Cumhuriyetçiliğin ve despotizmin istikrarsız bir karışımı olan sınırlı bir monarşi olamaz, bu nedenle cumhuriyete ne kadar çabuk geçilirse Fransa açısından o kadar iyi olur. "Cumhuriyetçi bir anayasa Fransa gibi büyük ve çeşitlilik barındıran bir ülkede başarılı olabilir mi?" Aristoteles ve Rousseau öyle demiyor olsa da, başarılı olmaması için herhangi bir neden yok. "Artık yeni bir anayasası olan Fransa, diğer Avrupa ülkeleriyle nasıl başa çıkabilir?" Bunu bekleyip görmek gerek. Bununla birlikte, Fransa'nın Amerika gibi Avrupa'dan kopuk olmaması büyük bir talihsizlik. Hiçbir Avrupa devleti kendini XVI. Louis'yi korumak zorunda hissetmemeli, özellikle de Louis'nin onlarla herhangi bir sözleşme yapmamış olduğu böyle bir durumda. Ne olursa olsun, hiçbir yabancı devletin Fransa'nın içişlerine karışmaya hakkı yok. "Yabancı güçlerin direnişiyle karşılaştığı durumda Fransa nasıl hareket etmeli?" Kendisini ne kadar azimle ve cesurca savunursa o kadar iyi; zira yeni anayasa adına verilecek bir savunma savaşı, tam anlamıyla bir haklı savaş örneğidir. "Yeni anayasanın kilise üzerindeki etkileri neler olabilir?" Fransız kilisesi yapılacak reformlardan olsa olsa fayda sağlayabilir; en azından Almanya'daki Protestanların bu reformlardan şikâyet etmeye hakları yok. Fransızlar kendi ulusal dinleri konusunda ne yapmaya karar verirlerse versinler, diğer uluslar bu karara ancak saygı duyabilir.

157. Herder, *Werke*, XVIII, 317.
158. *A.g.e.*, XVIII, 317-20.

Briefe'de Herder, kendi yargılarını basitçe dile getirmekle kalmıyordu. Tarafsız bir inceleme için belirlediği ilkelere çoğu zaman sadıktı, hatta kimi zaman kendisi için zorlu olabilecek birtakım sorular soruyordu. Bunlara cevap verirken, Devrim'e olan inancının temelini de ortaya koymuş oluyordu. On altıncı mektupta muhafazakâr L, radikal arkadaşı M'ye akla yatkın birtakım itirazlarla karşı çıkıyordu. Bütün insanlık eğitime, yani kültürel bir geleneğin özümsenmesine dayandığına göre, bütün bu gelenekleri yıkmasa da akamete uğratan bir devrim, nasıl eğitimi teşvik ediyor olabilirdi? Bu kaostan yeniden bir düzen çıkacağından nasıl emin olabilirdik? Bunlar elbette ki muhafazakâr yazarlar tarafından da sıkça dile getirilen son derece haklı sorulardı. On yedinci mektupta Herder bu soruları M'nin ağzından cevaplıyordu. Verdiği cevaplar Devrim'e olan inancının nihai olarak metafizik ilkelere dayandığını ortaya koyuyordu. Devrim'in sonuçlarının şu an için hesaplanamaz ve hatta zararlı olabileceğini itiraf ediyordu. Fakat "iyiyi kötüden ve hayırı şerden ekseriyetle ayırmayı bilen daha yüce bir yönetim altında yaşadığımız"a inandığı için, Devrim'e olan bağlılığını korumayı sürdürüyordu.[159] M'nin Herder'in görüşlerini ifade ettiği su götürmez bir gerçekti: Herder Devrim'in nereye doğru gittiği konusunda emin olamadığı her durumda, doğrudan Takdir-i İlahi'den medet umacaktı.[160] Bu toplumsal tufanın, her şeyi bilgelik, adalet ve iyiliğe göre buyuran "Tanrı'nın elinde yazılı" olduğuna yürekten inanıyordu.

Bu inancı tuhaf bir dindarlık ifadesi olarak bir kenara atmak son derece makul gelebilir. Fakat esasında bu, Herder'in bilhassa *Gott, einige Gespräche*'nin beşinci kısmı ile *Ideen*'in on beşinci kitabında uzun uzadıya detaylandırdığı genel metafizik ilkelerinin bir neticesidir.[161] Bu ilkelere göre, doğal evreni yöneten temel yasalar, toplumsal düzeni de yönetmektedir, zira insan doğanın bir parçasıdır ve bu nedenle doğa yasalarına tabidir.[162] Kant'ın *Allgemeine Naturgeschichte*'deki temel ilkelerini takip eden Herder, kaostan düzen çıkmasının temel bir doğa yasası olduğunu iddia

159. *A.g.e.*, XVIII, 314.
160. Örneğin bkz. Herder'den Jacobi'ye, 11 Kasım 1791, *Briefe*, VI, 291; ayrıca bkz. *Werke*, XVIII, 307; Herder'den F.G. Klopstock'a, Mayıs 1793, *Briefe*, VII, 42.
161. Herder, *Werke*, XVI, 532-72; XIV, 204-52.
162. *A.g.e.*, XIV, 207, 144.

eder. Yerçekimi yasasına göre, doğadaki her şey bir denge noktası, çekme ve itme kuvvetlerinin üzerinde etki ettiği sabit bir merkez bulmak için çaba harcar. Bu yasanın kaostan nasıl düzen yarattığının en belirgin örneği, çekme ve itme yasalarına göre ilksel bir kütleden oluşmuş olan güneş sisteminin sahip olduğu sistematik düzendir. Herder bu noktada şu soruyu sorar: Aynı yasaların tarihte de işlediğini varsayabilir miyiz? Doğanın parçası olan insanları bu yasalardan muaf tutmak mümkün müdür? Böyle bir muafiyetin düpedüz mantıksız olduğuna hükmeden Herder, aynı yasaların tarihe nasıl etki ettiğini kabaca açıklamaya girişiyordu. Ona göre, kaostan düzen çıkması tarihte de geçerli bir doğa yasasıydı. Nasıl ki doğadaki şeyler itme ve çekme kuvvetlerine tabiyse, toplumdaki insanlar da öyledir. Her toplumun, üyelerinin kendisine katılma ve kendisinden ayrılma konusundaki çıkarları arasında, kişisel çıkarlarla toplumsal ihtiyaçlar arasında bir denge noktası bulması gerekir. Bu denge noktası, toplumsal düzenle uyumlu azami özgürlüğü teminat altına alan adalet yasalarından oluşur. Dolayısıyla sürekli bir ilerleme olması, her ulusun kendi meselelerini akla ve adalete göre yönetmesi doğa yasası gereğidir. Bu analojiler ne denli mantıksız gibi görünse de, Herder Devrim'e olan inancını ve esasında bütün bir tarih felsefesini bunlara dayandırıyordu. Kant, *Ideen* üzerine yazdığı değerlendirmede,[163] bu analojilere sert bir dille itiraz ediyordu. Fakat Herder'i savunmak adına, bu tür analojilerin aslında daha geniş bir natüralistik evren vizyonuna dayandığını belirtmemiz gerekir. Bu vizyon esasında oldukça faydalıydı: On sekizinci yüzyılda aldığı biçim itibariyle, Herder'in doğa yasası kavramı üzerine yeniden kafa yorduğu anlamına geliyordu. Herder doğa yasasını tarihi aşan soyut bir ahlaki norm olarak görmek yerine, tarihin işleyişine içkin bir yasa olarak değerlendiriyordu. Böylece değer ve adalet alanı, kaçınılmaz ve zorunlu birer alana dönüşüyordu. Bu, Hegel ve Marx'ın daha sonraki tarihselciliği açısından da önemli bir hareket noktası olacaktı.

163. Örneğin bkz. Kant, *Schriften*, VIII, 45 ["Herder'in *İnsanlık Tarihi Felsefesi Üzerine Düşünceler*'inin Eleştirisi", Çev. Yasemin Çına, *Tarih Felsefesi: Seçme Metinler*]. Kant burada yine kendi gölgesiyle kavga ediyordu, zira *Allgemeine Naturgeschichte*'de, güneş sisteminden yola çıkarak kâinatla ilgili ve doğal dünyadan yola çıkarak insanlarla ilgili kestirimlerde bulunan bir analoji yöntemini benimsemişti. Örneğin bkz. *Schriften*, I, 260, 266, 326-7, özellikle s. 234, 339-40.

Ne kadar iyi veya kötü temellendirildiğinden bağımsız, Herder'in Devrim'e karşı duyduğu sempati uzun soluklu olmayacaktı. Louis'nin infazı karşısında neye uğradığım şaşırmış, Terör rejiminin başlamasıyla birlikte dehşete kapılmıştı. Görünüşe göre Fransız hükümeti, Herder'in hep nefret ettiği şu ayaktakımı diktatörlüğüne dönüşüyordu. *Briefe*'nin derkenarlarında, "Kolay galeyana gelen, meczup bir ayaktakımından ve onların yönetiminden daha iğrenç bir şey olamaz" diye yazıyordu.[164] Devrimin yaratacağı şiddetli sarsıntının toplumsal değişimin en iyi yolu olup olmadığını sorgulamaya başlamıştı. Halkın baskıcı yönetimleri devirmeye hakkı olduğunu hiçbir zaman inkâr etmese de,[165] şimdi artık evrimin devrimden daha iyi olduğunu vurguluyordu.[166] Herder'in tavrındaki bu değişimin ilk işareti, 1793 yılının Aralık ayında J.W.L. Gleim'a gönderdiği, kraliçenin öldürülmesi ve Fransızların bu "barbarlığı"ndan duyduğu dehşeti ifade ettiği mektupta karşımıza çıkar.[167]

Herder'in radikal ilkeleri ile Devrim karşısında yaşadığı hayal kırıklığı arasındaki tutarsızlığı nasıl açıklayacağız? Birçok vatandaşı gibi Herder de, Fransa'daki olayların izlediği seyrin, halkın cumhuriyetin yüce ahlaki idealleri için henüz hazır olmadığını ortaya koyduğuna inanıyordu.[168] Devrim'in bütün vahşiliği ve şiddeti, insanlara gerekli ahlaki eğitimi vermeden toplumsal ve hukuki sınırlamaları kaldırmanın bir neticesiydi. Cumhuriyetçi bir yönetim, halkın kendi kendisini yönetebileceğini ve kendi yüksek çıkarlarına uygun hareket edebileceğini varsayar, fakat bunun için insanların eğitilmesi ve aydınlatılması gerekir. Fransa'da eksik olan tek şey buydu. Bütün kötülüklerine rağmen Fransız monarşisi, halkın cumhuriyete hazırlanması süreci açısından faydalı bir geçiş yönetimiydi. Nitekim Herder, Devrim'in izlediği yolu eleştirirken esasında kendi radikal ilkelerini terk etmiyor, yalnızca Fransızların bu ilkeleri gerçekleştirmekten ne denli uzak olduklarını fark ediyordu.

Genellikle Louis'nin infazının Herder'in Devrim'e karşı tavrının değişmesinde bir dönüm noktası olduğu düşünülür.[169] Bu travmatik

164. Bkz. Dobbek, "Herders Haltung", s. 350; bu not da yine Herder'in *handschriftlicher Nachlass*'ında yer alır.
165. Bkz. Herder, *Werke*, XVIII, 255-7, 246-51.
166. Herder, "Thiton und Aurora", *Zerstreute Blätter*, *Werke*, XVI, 117-8.
167. Herder'den J.W.L. Gleim'a, 6 Aralık 1793, *Briefe*, VII, 76.
168. Herder, *Werke*, XVII, 51, 97. Krş. *Werke*, XIII, 347.
169. Örneğin bkz. Haym, *Herder*, II, 525; Gooch, *Revolution*, s. 169.

hadise Herder'e, Louis'nin infazcılarını "iblisler, dünyadaki en aşağılık güruh" olarak nitelediği bir şiir yazması için iham vermişti.[170] Herder'in devrimcilere karşı böylesi sert bir dil kullanması, bundan yalnızca birkaç ay öncesinde hayal dahi edilemezdi. Bununla birlikte, tek başına bu olaya gereğinden fazla anlam yüklemek yanlıştır, zira Herder babadan oğula geçen yönetimlere hiçbir zaman sıcak bakmamış, Fransız kraliyet ailesine karşı da herhangi bir özel sempatisi olmamıştı.[171] Burada belirleyici olan husus büyük olasılıkla Jakobenlerin giderek güçlenmesi ve Jirondenlerin güç kaybetmesiydi. Herder, en az eski monarşi kadar despotik olduğuna inandığı Jakobenlerin politikalarından hiç hoşlanmıyordu.[172] Amaçlarına ulaşabilmek için şiddet kullanmaya hazırlardı ve durdurulmadıkları takdirde bir vadeye kendi ideolojilerini bütün Avrupa'ya dayatacaklardı. Bu tür bir politika, Herder'in ulusal öz-belirlenim hakkına olan derin inancına tamamen tersti. Dolayısıyla, Herder'in Louis'nin öldürülmesini tasvip etmemesini bu Jakoben karşıtlığı bağlamında okumamız gerekir. Ona göre bu hadise, nefret ettiği Jakobenlerin kazandığı zaferin dramatik bir sembolüydü.

Herder ne denli hayal kırıklığına uğramış olsa da hiçbir zaman katı bir Devrim düşmanına dönüşmedi.[173] Politik bir dönüş yaşamadı ve Devrim'in temel ilkelerine her zaman sadık kaldı. Jakobenlerin en büyük hatası hedeflerinde değil yöntemlerindeydi. Dolayısıyla Herder'de, bazı romantik haleflerinde karşımıza çıkan ideolojik perendelere rastlamayız. Herder gerçekleri görmeye başladıktan sonra bile, müttefiklerin Fransızların içişlerine müdahale etmesini eleştiriyor ve Fransa'ya karşı yürüttükleri kampanyadan herhangi bir sonuç alamayacaklarına inanıyordu.[174] İster Jakobenler ister prensler tarafından başvurulsun, şiddetin her türünden nefret ediyordu. Herder'in Devrim'e olan sarsılmaz inancının en net ifadesi, Mayıs 1793'te G. Klopstock'a yazdığı bir mektupta karşımıza çıkar. Takdir-i İlahi'nin işleyişine duyduğu eski metafizik inanç burada da bakidir:

170. Herder, *Werke*, XXIX, 578-9.
171. Herder'in Marie-Antoinette ile ilgili eleştirel yorumları için bkz. Herder'den Gleim'a, 6 Aralık 1793, *Briefe*, VII, 76.
172. Herder, "Das eigene Schicksal", *Werke*, XVIII, 417.
173. Bu konuda Dobbek tam tersini düşünmektedir; bkz. "Herders Haltung", s. 348.
174. Bkz. Herder'den Gleim'a, 6 Aralık 1793, *Briefe*, VII, 76.

> Son zamanlarda seninle birlikte ne kadar çok şey düşündük, umut ettik, ne kadar çok sevinç ve acı yaşadık. Ve işte şimdi bulunduğumuz noktaya geldik, oysa "bütün", ilerlemeye devam ediyor. Buna ne Robespierre, ne Marat ne de Pitt engel olabilir. Umut sabrı, sabırsa umudu beraberinde getirir... Üzerimize yüklediği binlerce gaileyle bizi umutlandıran, sevmemizi, beklentiye girmemizi, kaygılanmamızı sağlayan bu zamanlar, bizi gençleştirmeyecek... "Bütün"ü hiçbir zaman deneyimleyemeyeceğiz, çünkü bizden çok ötelere uzanıyor. Ama bu zamanları yaşıyor olduğumuz için şanslıyız.[175]

1800'lerin başına gelindiğinde, artık hasta bir adam olan Herder'in imanı hâlâ sapasağlam yerindeydi; zira Takdir-i İlahi, devrim sahnesine yeni düzenin zaferini teminat altına alacak yeni bir kahraman çıkarmıştı. Yaşlı adamın hararetle umut ettiği şeyi Napoléon yapacak, Almanya'yı yeniden canlandıracaktı.[176] İyi mi yoksa kötü mü oldu bilinmez ama, Herder Napoléon'un Jena zaferine şahit olacak kadar uzun yaşamayacaktı.

175. Herder, *Briefe*, VII, 42.
176. Herder'in Napoléon'a karşı tavrı hakkında bkz. Dobbek, "Herders Haltung", s. 352-3.

9
Erken Dönem Romantik Politika Teorisi

9.1. POLİTİK ROMANTİZM: BİR YENİDEN DEĞERLENDİRME

Almanya'da 1797-1799 yılları arasında önce Berlin ve ardından Jena kenti olmak üzere, yeni bir edebi çevre oluşmaya başlamıştı. Bu çevrenin üyeleri Berlin'de Henriette Herz ve Rahel Levin'in salonlarında buluşuyor, Jena'daysa eleştirmen A.W. Schlegel'in evinde bir araya geliyorlardı. Toplantılarının amacı, felsefe, şiir, politika ve din üzerine samimi ve özgür tartışmalar yürütmekti. En son yazdıkları eserleri birbirlerine okuyor, birbirlerini açıkça eleştiriyor ve edebi projelerde işbirliği yapıyorlardı. Bu denli yetenekli zihinlerin bu tür keyifli bir birliktelik içerisinde yer alması eşine nadir rastlanan bir durumdu. Çağdaşlarınca "yeni hizip" veya "yeni okul" adıyla anılan bu çevre, daha sonraları tarihe "romantizm okulu" olarak geçecekti.

Bu çevrenin üyeleri, Alman entelektüel tarihi içerisinde ün kazandılar. Grup, August Wilhelm (1767-1845) ve Friedrich Schlegel (1771-1829) kardeşler, Wilhelm Heinrich Wackenroder (1773-1801), Ludwig Tieck (1773-1853), Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854), Ernst Daniel Schleiermacher (1768-1834) ve Novalis adını kullanan Friedrich von Hardenberg'den (1772-1801) mürekkepti. Grubun sınırlarında gezinen bir diğer figür de, onlarla pek çok konuda aynı fikri paylaşan, bununla birlikte trajik ve yalnız bir şahsiyet olan Friedrich Hölderlin'di (1774-1843).[1] İlgi alanları

1. Hölderlin'in romantik çevreye dahil olup olmadığı tartışma konusudur. Benzerlikleri ve farklılıkları Rudolf Haym tarafından açık bir biçimde tanımlanmıştır; bkz. *Die romantische Schule* (Berlin, 1870), s. 289-324. Politik düşünce alanında Hölderlin'in

ekseriyetle birbiriyle örtüşse de, romantiklerin çoğu tek bir konuda uzmanlaşmıştı. A.W. Schlegel edebiyat eleştirmeni, Schelling doğa filozofu, Tieck romancı, Hölderlin şair, Novalis politika teorisyeni, Friedrich Schlegel ise pek çok alanda hünerli bir Rönesans insanıydı. Politik düşünce açısından, çevrenin en önemli figürleriyse Friedrich Schlegel, Hölderlin, Schleiermacher ve Novalis'ti.

Romantizme genel itibariyle edebi bir hareket muamelesi yapılıyor olsa da, 1790'ların politik düşünce tarihiyle ilgili hiçbir çalışma onu görmezden gelemez. Romantiklerin modern politika teorisine son derece mühim birtakım katkıları oldu. Modern sivil toplum eleştirisine öncülük ettiler; paternalist geleneğin mekanik modeli karşısında yeni bir organik toplum fikri geliştirdiler; toplum sözleşmesi teorisinin ve liberal bireyciliğin temel öncüllerini sorguladılar ve kulağa hâlâ son derece modern gelen cinsel eşitlik ve özgürlük taleplerini dillendiren bir cinsel politika ortaya koydular. Romantik politika düşüncesi içerisinde, esasında bugün bile hâlâ son derece ilgi çekici olan ve üzerinde ciddi olarak düşünülmeyi hak eden çok fazla mevzu vardır. Romantikler cemaatin değerini vurguluyor, fakat bireysel özgürlük ve kendini gerçekleştirmenin önemini asla azımsamıyorlardı. Gelenek ve tarihin değerinden bahsediyor, fakat Burke ve de Maistre'nin yaptığı gibi bir irrasyonel önyargı savunusuna girmiyorlardı. Aklın ne denli değerli olduğunu teslim ediyor, fakat yol açabileceği yıkıcı sonuçları göz ardı etmiyorlardı. Klasik *Bildung* idealini savunuyor, fakat Goethe ve Humboldt'un seçkinciliğini reddederek kültür alanının herkese açık olması gerektiğini dile getiriyorlardı. Son olarak, modern ekolojik hareketleri andırır bir biçimde, doğaya karşı daha pozitif bir tavır takınılmasını talep ediyor ve onu bir makineden ziyade bir organizma olarak görmek gerektiğini vurguluyorlardı.

İlk başlardaki oluşum yıllarında (1797-1800) romantizm, liberalizm ile muhafazakârlık arasında bir ortayol olmaya çalışıyordu. Liberalizm ve muhafazakârlığın aşırılıklarını bertaraf etmek için mücadele veriyordu: Bir yanda bütün toplumsal bağları koparan bir bireysel özgürlük vurgusu, diğer yanda bütün bireysel özgürlüğü bastıran bir cemaat vurgusu. Muhafazakârlığın cemaatçi unsurlarını

romantizm okuluyla olan benzerlikleri o denli fazladır ki, onu romantikler arasında saymamak ciddi bir hata olur.

kabul ederken, paternalizmini, yani cemaatin eski toplumsal ve politik hiyerarşiyle özdeşleştirilmesini reddediyordu. Liberalizmin bireysel özgürlük savunusunu benimsiyor, ancak aşırı bireyciliğini, toplumu kendi çıkarı peşinde koşan faillerin rekabet alanına indirgeme eğilimini eleştiriyordu. Romantikler bu iki aşırı uçtan kaçınabilmeyi, cemaati eski paternal devletle özdeşleştirmeyi reddederek başarmışlardı. Gerçek cemaatin ancak bir cumhuriyette var olabilecek özgürlük, eşitlik ve kardeşlik idealleriyle gerçekleşebileceğine inanıyorlardı. Onlara göre insanlar, ancak yönetime katılma veya politikalar üretme hakkına sahip oldukları vakit toplumsal organizmanın bir parçası olabilirlerdi. Giderek artan aydınlanma ve eğitim sayesinde, devlete olan ihtiyacın sonunda ortadan kalkacağını umut ediyorlardı.

Romantizmin erken dönemini geç döneminden ayıran şey, şüphesiz ki cemaat ile paternal devlet arasında yapılan bu ayrımdı. Romantiklerin Devrim'in yol açtığı toplumsal parçalanma karşısında duydukları korku arttıkça, ortaçağların korporatif düzenine daha fazla özlem duymaya başladılar. İnsanların kendi çabalarıyla bir cemaat kurabilecek kapasiteye sahip olduklarına dair inançlarını yitirdikçe, devletin gücüne daha fazla güvenmeye başladılar. Onlar açısından, gelinen noktada modern hayatın yıkıcı ve ayartıcı güçleri karşısında cemaatsel bağları yalnızca paternal devlet koruyabilirmiş gibi görünüyordu. Romantiklerin cemaati korporatif düzenle giderek daha fazla özdeşleştirmeye başlamaları, onları muhafazakârlara daha yakın bir pozisyona taşıdı. 1800 yılından sonra romantizmin ortayolu giderek bulanıklaşarak gözden kayboldu ve romantizm nihayetinde muhafazakârlık içerisindeki en güçlü akımlardan birine dönüştü.

1790'ların düşünce ekolleri arasında hiçbiri, romantizm kadar büyük bir tutku ve ihtilaf yaratmamıştır. Romantikler, kendilerini gerici ve Metternich yalakası olarak yaftalayan 1840'ların Alman liberallerinin ezeli düşmanına dönüşmüşlerdi. Romantiklerle ilgili sonraları epey yaygınlık kazanacak olan bu tablo, ilk kez Heinrich Heine tarafından başyapıt niteliğindeki kitabı *Die romantische Schule*'de [*Romantizm Okulu* (1833)] ortaya konmuştu. Heine'ye göre romantizm evvela estetik bir hareketti, "ortaçağların şiirinin

yeniden canlandırılması"ndan ibaretti.[2] Fakat aynı zamanda, klasisizme karşı olan estetik reaksiyonu, Fransız Devrimi ve bütün modern çağa karşı olan politik reaksiyonuyla iç içe geçmiş politik bir hareketti. Heine, A.W. Schlegel'in Racine'e karşı giriştiği entrikanın, niyeti itibariyle Bakan Stein'ın Napoleon'a karşı giriştiği entrikadan farksız olduğunu yazıyordu.[3] Bu romantizm imgesi, ona karşı adeta bir savaş başlatan ve onu "Hıristiyan-German Restorasyon ilkesi" ile aynı kefeye koyan Arnold Ruge'nin 1844 tarihli *Deutsch-französische Jahrbücher*'i [*Alman-Fransız Yıllıkları*] ile daha da pekişip ebedileşti.[4] Hem Heine hem de Ruge, klasisizm ile romantizm arasında, elbette ki tamamen klasisizm lehine, etkili ve cezbedici bir karşıtlık kuruyordu.[5] Bir klasisist, insanlığın ereğinin ancak yeryüzünde gerçekleşeceğini düşünen bir hümanist iken, bir romantik, bu ereğe yalnızca cennette ulaşılacağına inanan bir Hıristiyan'dı. Klasisistin otorite olarak kabul ettiği şey akıl iken, romantiğinki imandı. Ve hümanistin politik ideali özgürlük ve kendini gerçekleştirme iken, romantiğinki kiliseye ve hiyerarşiye boyun eğmekti.

Romantiklerle ilgili çizilen bu tabloda bir nebze gerçeklik payı vardı. Friedrich Schlegel ve Schleiermacher sonraki yıllarında son derece muhafazakâr birtakım görüşler benimsemiş, hatta Schlegel Metternich için çalışmıştı. Başta Schlegel ve Tieck olmak üzere romantiklerden bazıları bir süre sonra Roma Katolik Kilisesi'ne geçmişti. Geç romantiklerden bazılarının sergilediği muhafazakârlık, Adam Müller ve Franz Baader'in yazılarında bilhassa belirgindi.[6] Bariz bir biçimde Alman milliyetçiliğini, toplumsal hiyerarşiyi ve devlet ile kilisenin birliğini savunuyorlardı. Bununla birlikte, romantizmin bu daha geç evresini, hareketin tamamını açıklı-

2. Heinrich Heine, *Die romantische Schule*, *Kritische Ausgabe*, der. H. Weidmann (Stuttgart, 1976), s. 10 [*Romantizm Okulu*, Çev. Ömer B. Albayrak, YKY, 2015].
3. *A.g.e.*, s. 30-1.
4. Arnold Ruge, "Plan der Deutsch-französische Jahrbücher", *Werke* (Mannheim, 1848), IX, 145-60, özellikle s. 151-2.
5. Kurulan bu karşıtlık en açık ve detaylı hâliyle Ruge'de karşımıza çıkar; bkz. *Unsere Klassiker und Romantiker seit Lessing*, *Werke*, I, 7-11, 248-9.
6. Bkz. Adam Müller, *Elemente der Staatskunst* (Berlin, 1809); Franz Baader, *Über das durch die französische Revolution beigeführte Bedürfniss einer neuen und innigen Verbindung der Religion und Politik einer neuen und innigen Verbindung der Religion und Politik*, *Sämmtliche Werke* (Leipzig, 1851-1860), VI, 11-28.

yormuş gibi düşünüp genelleştirmek yanıltıcıdır. Romantizmin kimi yönlerden birbirine tamamen zıt farklı evrelere bölünmüş, değişken bir hareket olduğunu akılda tutmak gerekir.[7] Heine ve Ruge'nin yaptığı yorumların esas sorunu anakronistik olmaları, yani hareketin başlangıçtaki amaçlarını ve ideallerini daha sonraki yıllarda dile getirilmiş olan görüşler ışığında okumalarıdır. Yeni yeni oluşmaya başladığı yıllarda (1797-1800) romantikler kesinlikle gerici değillerdi. Bilakis Devrim'in yöntemlerini değilse bile temel ideallerini ateşli bir biçimde savunuyorlardı. Hareketin bu erken evresi düşünüldüğünde, Heine ve Ruge'nin romantikler ile klasisistler arasında yaptığı ayrım son derece yanıltıcıdır; zira erken dönem romantik idealler, tam da Heine ve Ruge'nin anladığı anlamda "klasik"tir: Onlar da özgürlük, eşitlik ve *Humanität*'in değerini vurgulamaktadırlar.

Liberaller romantizmi politik açıdan tehlikeli görüyorlar, kimi muhafazakâr düşünürlerse politik olarak mevzu dışı olduğunu iddia ediyorlardı. Bu görüş en hararetli biçimiyle Carl Schmitt tarafından, ses getiren kitabı *Politische Romantik*'te dile getirilmişti.[8] Schmitt'e göre romantizm özünde apolitikti; çünkü her şeyden önce, yalnızca sanata değer veren estetik bir hareketti. Romantikler her şeyi, ahlakı, dini, tarihi veya politikayı estetik amaçlara tabi kılıyorlardı. Schmitt'e göre romantik yazarın esas amacı, politikadan kaçabileceği ideal bir hayal dünyası kurmaktı. Romantikler politikayla ve tarihle ilgilendikleri zaman da, bunu yalnızca kendi tahayyülleri için bir materyal olarak görüyorlar, ahlaki ve politik adanmışlıktan hayal güçlerini kısıtladığı gerekçesiyle sürekli kaçıyorlardı. Schmitt bu görüşü ilk olarak, romantiklerin ahlaki ve politik tabiiyetlerinde sık sık yaşadıkları şaşırtıcı geçişleri

7. Alman romantizmi genellikle üç döneme ayrılır: *Frühromantik* (1797-1802); *Hochromantik* (1802-1815) ve *Spätromantik* (1815-1830). Ben burada Paul Kluckhohn'un tipolojisinin izinden gidiyorum; bkz. *Das Ideengut der deutschen Romantik*, 3. Basım (Tübingen, 1953), s. 8-9.

8. Bkz. Carl Schmitt, *Politische Romantik*, 2. Basım (Münih, 1925), s. 20-8, 115-52. Romantiklerin politikaya olan ilgisizlikleriyle ilgili Schmitt'inkine benzer görüşler, başkalarınca da dile getirilmiştir. Örneğin bkz. Georg Brandes, *Die Literatur des Neunzehniahrhunderts in deren Hauptströmungen* (Leipzig, 1887), II, 356; Ralph Tymms, *German Romantic Literature* (Londra, 1955), s. 1-9, 24-5, 37, 39; Ricarda Huch, *Ausbreitung und Verfall der Romantik* (Leipzig, 1902), s. 306-7.

açıklamak için öne sürmüştü.[9] İddiasına göre romantikler, hayal güçlerini harekete geçirmeye yetecek bir uyarıcı bulup bulmamalarına bağlı olarak, bireycilik, kozmopolitanizm, Protestanlık ve Fransız Devrimi'ne cezbolup ardından tamamını reddetmişlerdi.

Fakat Schmitt'in görüşleri, temelde yatan varsayımlarım ve stratejisini göz önüne aldığımızda bilhassa berraklaşan ciddi birtakım sorunlarla maluldür. Örneğin Schmitt, estetizmin romantik tavır için tanımlayıcı olduğunu düşünür. Oysaki estetizm romantizmin yalnızca ilk evrelerini tanımlar; 1799 yılından sonra, önde gelen romantikler estetizmi terk ederek dine yönelmişlerdir. Schmitt ayrıca romantiklerin estetizminin, sanki herhangi bir toplumsal ve politik kaygısı ya da motivasyonu yokmuş gibi, apolitik olduğunu varsayar. Fakat erken dönem metinlerin daha özenli bir incelemesi, romantiklerin estetiğinin öncelikli olarak toplumsal ve politik hedeflerinin dikte ettiği bir şey olduğunu ortaya çıkarır.[10] Schmitt'in romantizmin apolitik doğası üzerindeki ısrarı, başlangıçta benimsediği stratejinin ihanetine uğrar. Schmitt'in romantizmi apolitik olarak göstermek istemesinin nedeni, bunun romantizmi politik olarak zararsız kılacak olmasıdır; fakat bu yönde bir çaba, Schmitt'in onun politik bir tehdit olduğu yönündeki örtük inancının da ifşasıdır.[11]

Schmitt ve liberaller romantikleri tek kalemde yok sayarken, kimi Naziler onları memnuniyetle sahiplenmişti. Romantikleri kendi hareketlerinin en önemli öncülleri, Alman ulusal ruhunun nasyonal sosyalizmin muzaffer ve kaçınılmaz yoluna doğru attığı en

9. Bkz. Carl Schmitt, "Politische Theorie und Romantik", *Historische Zeitschrift* 123 (1921), 377-97.

10. Bkz. 9.2., 9.3. ve 10.3. Kısımlar.

11. Sonraları Nazilerin sözcüsüne dönüşecek olan Schmitt, politik romantizmi, nasyonal-sosyalist politikalara temel oluşturma yönündeki şahsi çabaları karşısındaki en büyük engel olarak görüyordu. Schmitt, *Begriff des Politischen*'de (Hamburg, 1933), Kantçı ve liberal devlet kavramlaştırmalarına saldırıyordu [*Siyasal Kavramı*, Çev. Ece Göztepe, Metis Yay., 2006]. Romantizmi anti-Kantçı ve anti-liberal devlet görüşünün başka bir örneği olarak görüyordu ("Politische Theorie und Romantik", s. 383). Fakat esas itibariyle *ancien régime*'i desteklemeyi amaç edinmiş bir restorasyon ideolojisi olan politik romantizmi modern çağa uygulamak artık mümkün değildi. Dolayısıyla sorun romantizmin apolitik olması değil, politik olanın modası geçmiş bir biçimi olmasıydı. Schmitt, *Begriff des Politischen*'de (s. 14), bir pozisyonu apolitik addetmenin kendisinin politik bir strateji olduğunu bizzat itiraf etmiş oluyordu.

büyük adım olarak görüyorlardı. Romantiklerin bu şekilde takdir edilmesi, nasyonal sosyalist hareketin kendi ideolojisini meşrulaştırma mücadelesinin önemli bir unsuruydu. Bu durum, Nazi yanlısı *Zeitschrift für Deutschkunde* dergisinin editörü Walther Linden örneğinde de ziyadesiyle belirgindir. Meşum 1933 yılında Alman eğitiminin amaçları üzerine kaleme aldığı bir makalede Linden, Almanya'da yeni bir çağın başlamakta olduğunu ilan ediyordu.[12] "Organik Alman tininin yeni bir atılım" yaptığını, "Batı Avrupa ve Yahudi tininin etkisi altındaki on dokuzuncu yüzyıl rasyonalist aydınlanmasının son kez yenilgiye uğradığı"nı söylüyordu. Linden'e göre modern Almanya'da eğitimin amacı, Alman ulusal devletinin menfaati için Alman kültürel geleneğini benimsemek ve onu bütün yabancı etkilerden arındırmak olmalıydı. Derginin aynı sayısında Linden'in, nasyonal sosyalizmin menfaatine olduğu gerekçesiyle romantizmi övdüğü "Umwertung der deutschen Romantik" ["Alman Romantiğinin Yeniden Değerlendirilmesi"] başlığım taşıyan başka bir makale kaleme almış olması tesadüf değildi.[13] Linden'e göre romantizm özünde "Batı Avrupa tininin rasyonalizmi ve sınırsız sekülarizmi"ne karşı bir tepkiydi. Amacı, Aydınlanma'nın rasyonalizmi karşısında "dinî, organik ve irrasyonel dünya sentezi"ni muhafaza etmekti. Ona göre temel karşıtlık romantizm ile klasisizm arasında değil, romantizm ile Aydınlanma arasındaydı. Linden ilhamını bilhassa, yeni nasyonal sosyalizm için model olarak gördüğü, romantiklerin "cemaat" mefhumundan alıyordu. "Eski German tarzında" bir birlik fikrini içeren bu cemaat ideali sözüm ona Aydınlanma'nın bireyciliğiyle bağdaşmıyordu. Romantiklerle ilgili imgesinin Friedrich Schlegel gibi radikal ve bireyci düşünürlerle pek de örtüşmediğinin farkında olan Linden, estetiğe ve bireyin terbiyesine adanmış olan eski "öznel" romantizm ile din ve cemaat idealiyle meşgul olan daha sonraki "nesnel" romantizm arasında bir ayrım yapıyordu. Gerçek romantizm, Johannes von Müller ve Josef Görres'in yaşlılığı tarafından temsil

12. Walther Linden, "Deutschkunde als politische Lebenswissenschaft – Der Kerngebiet der Bildung", *Zeitschrift für Deutschkunde* 47 (1933), 337-41. Derginin önceden *Zeitschrift für den deutschen Unterricht* olan ismi Linden tarafından değiştirilmiş ve esasında içeriği de yeniden tasarlanmıştı.
13. Linden, "Umwertung der deutschen Romantik", s. 243-75.

edilen bu nesnel dönemdi. Linden'in bu ayrımı yaparkenki esas hedefi, genç Friedrich Schlegel'i romantik hareketin lideri olarak resmeden Walzel ve Haym'ın "liberal" yorumuydu.[14]

Esasında yapılması gereken şey, Linden'in makalelerini pervasız ve modası geçmiş Nazi propagandaları olarak görüp ciddiye almamaktı. Fakat ne yazık ki Linden'in romantikleri bu şekilde sahiplenme girişimi fazlasıyla başarılı olmuştu. Romantizm bugün hâlâ nasyonal sosyalizmle özdeşleştirilmektedir. Öyle ki, bazı liberal ve Marksist eleştirmenler, Linden'inki gibi yorumları doğru kabul edip bunları romantikleri damgalamak için kullanmaya dünden razı olmuştur.[15]

Niyetimiz romantik hareketin politikasını anlamaksa, onu Nazizmin gölgesinden kurtarmamız son derece önemlidir. Linden'in yorumunun keyfî ve yanlı olduğu herhâlde aşikârdır. Linden, Müller ve Görres'in daha sonraki yazılarını neye istinaden romantizmin kalbi, "bütün içsel mücadelesinin nihai ikmali" olarak görebilmiştir?[16] Romantizmin asli olarak gördüğümüz dönemi, şüphesiz ki yaptığımız araştırmanın neyi amaç edindiğine bağlıdır ki, herhâlde bu hususu ilk itiraf edecek kişi, tarihsel araştırmanın nesnellikten kaçınması ve nasyonal sosyalizm davasına hizmet etmesi gerektiğini savunan Linden'dir.[17] Bu mesele bizi, Linden'in gerçekten tarafsız bir romantizm analizi yapmak gibi bir derdi olup olmadığı hususunda müstehzi bir şüphe içerisinde bırakır. Salt tarihsel nedenlere dayanarak denilebilir ki, Linden'in yorumu basite indirgeyici ve yanıltıcıdır. Romantizm ile aydınlanma arasında kurduğu karşıtlık, hareketin daha sonraki aşamaları için geçerli olabilecek, en iyi ihtimalle sınırlı bir gerçekliktir; hareketin erken dönemlerine uygulanmasıysa tamamen yanlıştır; zira erken dönem romantikler, *Aufklärung*'un varisleriydi. Onun rasyonalizmini reddetmekten ziyade, eleştirinin sonuna kadar götürülmesi gerektiği üzerinde duruyorlardı. Linden'in romantizmin erken

14. Linden "liberal" yorumcular arasında, tezini politik bir motivasyonla yazdığını düşündüğü Schmitt'i de sayar. Bkz. *A.g.e.*, s. 246.
15. Örneğin bkz. A.O. Lovejoy, "The Meaning of Romanticism for the Historian of Ideas", *Journal of the History of Ideas* 2 (1941), 257-78, özellikle s. 270-8; György Lukács, *Fortschritt und Reaktion in der deutschen Literatur* (Berlin, 1947), s. 51-73.
16. Linden, "Umwertung der deutschen Romantik", s. 254.
17. Linden, "Deutschkunde", s. 337-8.

öznel ve geç nesnel dönemleri arasında yaptığı ayrım yine tamamen mesnetsizdir. Organik cemaat ideali, Friedrich Schlegel, Novalis ve Schleiermacher tarafından 1790'ların sonunda, sözümona bireyselliklerinin zirvede olduğu dönemde geliştirilmişti. Cemaate ilişkin görüşlerinin amacı, her bireyin otonomisini ve biricik karakteristiklerini denetim altına almak değil, geliştirmekti. Sırf bu nedenle bile, romantik cemaat mefhumu Nazi ideali için bir model teşkil edemez.

Romantizmin bu muhtelif yorumlarının eksiklikleri, hareketin daha tarafsız bir gözle yeniden incelenmesini zorunlu kılar. Doğduğu günden itibaren romantizmin etrafını saran muhtelif tartışmalar için tek bir panzehir olabilir: Tüm peşin hükümleri bir kenara bırakıp, romantik politikanın ve estetiğin ortaya çıkışını, özellikle de 1797-1800 yılları arasını kapsayan oluşum yıllarını detaylarıyla incelemek. Bu, 1870 yılında Rudolf Haym ve 1920 yılında Oskar Walzel tarafından tercih edilmiş olan yoldur ve Heine, Ruge, Schmitt ve Linden'in yaptığı hatalardan kaçınmak için bu yolda yeniden yürümeye değer. Romantizmin oluşum yılları için geçerli olan şeylerin, hareketin geneli için de mutlaka geçerli olduğu söylenemeyeceği için, bu dönemin romantizmin "özü" veya "kalbi" olduğu yönünde herhangi bir iddiada bulunulmamalıdır. Bununla birlikte, bu ilk yıllar üzerine yapılacak dikkatli bir inceleme, bize hareketin orijinal ideallerinin ne olduğu konusunda birtakım içgörüler kazandıracaktır. Dahası romantik politik düşüncenin 1790'lardan sonraki evrimini, bu idealleri nasıl yeniden yorumladığını veya terk ettiğini anlamak adına bir temel teşkil edecektir. Bu nedenle sonraki üç bölüm, romantik politik düşüncenin 1797'den 1800'e kadar olan evriminin analizine ayrılmıştır.

9.2. ROMANTİK SANATIN TOPLUMSAL İŞLEVİ

1797'den 1800'e kadarki ilk oluşum yıllarında Alman romantizmi her şeyden önce estetik bir hareketti. Esas amacı, Alman kültürünün ve kamusal yaşamının sanatın büyülü ve mucizevi gücüyle yeniden canlandırılmasıydı. Genç romantikler, Almanya'daki toplumsal ve politik yenilenmenin anahtarı olarak gördükleri sanata çok büyük önem atfediyorlardı. Onlara göre sanat devlette merkezî bir rol

oynamalıydı. En iyi devlet, prensin bir sanatçı ve her vatandaşın birer aktör olduğu uçsuz bucaksız bir sahnenin yönetmeni olan "şiirsel/poetik devlet"ti.[18]

Romantikler neden sanata bu denli önem atfediyorlardı? Estetizmlerinin ardında yatan ahlaki, toplumsal ve politik kaygılar nelerdi? Onlara göre sanatın ahlaki, toplumsal ve politik amacı neydi? Bu sorulara cevap verebilmek için, romantiklerin yaşadıkları dönemin en önemli iki meselesi olan Fransız Devrimi ve *Aufklärung*'un toplumsal etkileri karşısındaki tepkilerini irdelememiz gerekiyor.

Devrim, romantikler üzerinde belirleyici bir etki yaratmış, onları yaşadıkları çağın sorunlarıyla meşgul olmaya zorlamış ve kendi ülkelerinin ötesinde başkaca politik olanakları fark etmelerine neden olarak bir politik bilinç geliştirmelerini sağlamıştı. Hannover ekolünün muhafazakâr tedrisatından geçmiş olan A.W. Schlegel haricinde, romantikler yeni bir çağın başlangıcı olarak gördükleri Devrim'i büyük bir coşkuyla karşılamışlardı. Novalis, Schleiermacher, Schelling, Hölderlin ve Friedrich Schlegel özgürlük, eşitlik ve kardeşlik ideallerini onaylıyor ve hakiki insanlığın yalnızca bir cumhuriyette mümkün olduğuna inanıyorlardı. Devrim karşısındaki reaksiyonlarının en çarpıcı yanı, duydukları sempatinin çok uzun bir süre devam etmiş olmasıydı. Birçok Alman'ın aksine Devrim'e olan bağlılıkları, Eylül katliamlarından, kralın infazından, Ren bölgesinin işgalinden ve hatta Terör rejiminden bile etkilenmedi. Friedrich Schlegel, Schleiermacher ve Novalis Devrim'i eleştirmeye ancak 1798 yılı civarında başladılar. Devrim ile ilişkilendirdikleri modern sivil toplumun egoizmine, materyalizmine ve faydacılığına saldırıyorlardı.[19] Oklokrasiden duydukları korkuyu dile getiriyor,

18. Romantiklerin estetik devlet kavramlaştırmasıyla ilgili olarak bkz. Novalis, *Blütenstaub*, no. 122 ["Çiçek Tozları", *Fragmanlar*, Çev. Gürsel Aytaç, Doğubatı Yay., 2014] ve *Glauben und Liebe*, no. 39, *Schriften*, II, 468, 498 ["İnanç ve Sevgi", *Fragmanlar*]; Friedrich Hölderlin, *Hyperion*, *Sämtliche Werke*, *Grosse Stuttgarter Ausgabe* (bundan sonra kısaca *GSA*), III, 76-90 [*Hyperion*, Çev. Melahat Togar, Adam Yay. 1987]; Friedrich Schlegel, "Über die Grenzen des Schönen", *Kritische Ausgabe* (bundan sonra kısaca *KA*), I, 34-44.

19. Örneğin bkz. Friedrich Schlegel, *Ideen*, no. 41, *KA* II, 259; Novalis, *Glauben und Liebe*, no. 36, *Schriften*, II, 495; Schleiermacher, *Reden über die Religion*, Kritische Gesamtausgabe (bundan böyle *KG* olarak kısaltılacaktır), der. G. Meckenstock ve diğ. (Berlin, 1984N), II/1,196.

seçkinlerin yönetimde olması gerektiğini vurguluyorlardı. Gerçek bir cumhuriyetin, aristokrasi, monarşi ve demokrasinin bir karışımı olması gerektiğine inanıyorlardı, zira herhangi bir devlette eğitimliler, eğitimsizlerin üzerinde iktidar sahibi olmalıydı.[20] Bu giderek artan muhafazakârlık salt romantiklere özgü olmaktan ziyade, 1790'lar sonunda yaygınlık kazanmış olan bir fikirdi ve 1797 yılı Mart'ında yapılan seçimlerin, kraliyetçi çoğunluğun iki yasama meclisinde de yeniden tesis edilmesiyle sonuçlandığı Fransa'da hâkim olan görüşlerin bir yansımasıydı. Giderek artan ihtiyat ve itidalli hallerine rağmen, romantikler cumhuriyetçilikten vazgeçmedi. Novalis, Friedrich Schlegel ve Schleiermacher 1800 gibi geç bir tarihte dahi hâlâ özgürlük, eşitlik ve kardeşlik ideallerini savunuyorlardı.

Romantikler 1790'larda cumhuriyetçi olsalar da devrimci değillerdi. Muhtemelen Hölderlin istisna olmak üzere,[21] böylesi bir ayaklanmanın kendi ülkelerinde makul veya arzulanır olduğunu düşünmüyorlardı. Fransa'daki olaylar, devrimin onulmaz bir anarşizm ve savaşla sonuçlanabileceği konusunda gözlerini korkutmuştu, bu nedenle tedrici ve evrimsel bir değişim konusunda ısrar ediyorlardı. Alman ortayolcularının çoğu gibi romantikler de Almanya'da radikal bir politik değişimin esas tehlikesinin, cumhuriyetçi bir anayasaya henüz hazır olmayan halktan kaynaklandığına inanıyorlardı. Bir cumhuriyet, Montesquieu ve Rousseau'nun hep vurguladığı gibi, erdem ve bilgelik gerektiriyordu; oysaki imparatorluğun çoğu bölgesinde aydınlanmanın ne denli yavaş ilerlediği göz önüne alındığında, bunları Almanya'dan beklemek imkânsızdı.

Nitekim romantiklerin karşı karşıya olduğu temel politik sorun belliydi: Alman halkını daha fazla eğitim ve aydınlanma yoluyla cumhuriyete hazırlamak. 1790'lar Almanya'sının entelektüelleri olarak görevleri, ahlakın, zevkin ve dinin standartlarını belirlemek

20. Örneğin bkz. Friedrich Schlegel, *Athenäums Fragmente*, no. 81, 212-4, 369-70, *KA* II, 177, 198, 232-3; Novalis, *Glauben und Liebe*, no. 22, 37, *Schriften*, II, 490, 496.
21. Pierre Bertaux, *Hölderlin und die französische Revolution*'da (Frankfurt, 1969, s. 85-113), Hölderlin'in Svabya'da bir cumhuriyet kurulmasına yönelik komplo girişimleri içinde yer aldığına dair ikinci derece kanıtları bir araya getirir. Oysaki Hölderlin genel itibariyle tedrici evrimsel değişim ve *Bildung* ihtiyacını vurgulamıştır. Örneğin bkz. J.G. Ebel'e yazdığı mektup, 10 Ocak 1797 ve erkek kardeşine yazdığı mektup, 1 Ocak 1799, *GSA* VI/1, 219-30, 303-5.

ve böylece halkın bir kültür idealine ve bir erdem modeline sahip olmasını sağlamaktı. Romantiklerin, *Aufklärung*'un birçok dergisi gibi *Bildung* meselesine adanmış olan *Athenäum* isimli dergilerinin amacı da buydu. Nitekim kritik oluşum yıllarında romantikler ne devrimci ne de gericiydi. Daha ziyade Schiller, Humboldt ve Wieland'ın klasik geleneğinden gelen birer reformcu ve ortayolcuydular.[22] Sonuç olarak, kendilerini *Bildung* meselesine adamakla esasında politik dünyadan kaçmış değil, yalnızca reformist bir strateji benimsemiş oluyorlardı.

Romantiklerin estetizmini işte bu reformist bağlam içerisine yerleştirmemiz gerekir. Romantiklerin sanata bu denli önem vermelerinin nedeni, onu *Bildung*'un temel enstrümanı ve dolayısıyla toplumsal ve politik reformun anahtarı olarak görmeleriydi. Bu açıdan romantiklerin, *Aesthetische Briefe*'nin *İncil*'ine/hakikatine dönmüş birer Schiller müridi oldukları aşikârdı. Sanatçının toplumsal ve politik önemi konusunda onları ikna eden kişi, herkesten çok Schiller olmuştu. Schiller Jenalı bir fareli köyün kavalcısıydı, romantikler de hemen onun o baştan çıkarıcı ezgilerinin peşine düşmüşlerdi. Schiller'in *Bildung*'un toplumsal ve politik değişimin önkoşulu olduğunu vurgulayan politik sorun analizine katılıyor ve bu soruna bulduğu çözümü, yani sanatın *Bildung*'un en önemli organı olduğu fikrini olduğu gibi kabul ediyorlardı.[23] İnsanların bölünmüş güçlerini/yetilerini birleştirecek, onlara bir erdem modeli sunacak ve eyleme geçmeye teşvik edecek şey yalnız ve yalnız sanat olabilirdi. Romantikler özgürlük, eşitlik ve kardeşlik ilkelerinin aklın dikte ettiği ilkeler olduğunu yadsımıyor, ancak aklın tek başına insanları bunlara uygun hareket etmek konusunda motive edecek güce sahip olduğuna inanmıyorlardı. Nitekim bu tarihsel bağlam içerisine yerleştirildiğinde romantiklerin estetizmi, toplumsal ve politik reform için benimsedikleri stratejileriydi.

22. Romantiklerin bu gelenek içindeki yeriyle ilgili olarak bkz. Albert Poetzsch, *Studien zur frühromantischen Politik und Geschichtsauffassung*, Beiträge zur Kultur und Universalgeschichte, no. 3 (Leipzig, 1907), s. 1-25.

23. Hölderlin bu konuda yine istisnadır. Schiller'in programının genel ilkelerini benimsemekle birlikte, ahlaki değişim için politik özgürleşmenin önemine yaptığı vurgu itibariyle Schiller'den ayrılmaktadır. Örneğin bkz. *Hyperion*, *GSA* III, 96. Hölderlin'in Schiller'in programından ayrılmasıyla ilgili olarak bkz. Günter Mieth, *Friedrich Hölderlin: Dichter der bürgerlichendemokratischen Revolution* (Berlin, 1978), s. 30-1, 35, 40-1.

Romantiklerin estetizmi konusunda belirleyici olan şey salt Devrim karşısındaki tavırları değil, aynı zamanda *Aufklärung*'a yönelik tepkileriydi. Bu tepki, basit ve doğrudan bir reddiye olmanın ötesinde çok daha karmaşık ve sofistike bir kararsızlık hâliydi. Romantikleri, sanki aklın eleştirel kullanımına karşı çıkıyorlarmış gibi "irrasyonalist" olarak yaftalamak son derece yanıltıcıdır.[24] Hiçbir şey hakikatten bu kadar uzak olamaz. Novalis, Hölderlin, Friedrich Schlegel ve Schleiermacher, bütün felsefe, sanat ve bilimlerin kaçınılmaz bir parçası olarak gördükleri eleştirelliğin gücünü son derece önemsiyorlardı.[25] Öyle ki, *Aufklärer*'leri sık sık kendi davalarına ihanet ettikleri için eleştiriyor, onları aklı yeterince ileri taşımayıp statükoyla uzlaşmakla suçluyorlardı. Nitekim *Athenäum*'un ana motiflerinden biri radikal bir eleştirellik, modern hayatın tüm formlarının kapsamlı bir eleştiriye tabi tutulması ihtiyacıydı. *Fragmente*'de "Kimse yeterince eleştirel olamaz" diye yazan Friedrich Schlegel,[26] grubun eleştirel tutumunu da özetlemiş oluyordu.

Romantiklerin eleştirelliğe karşı tavırları en çok, on sekizinci yüzyıl Almanya'sında akla duyulan sadakati ortaya çıkaran bir turnusol vazifesi gören, panteizm tartışmalarına gösterdikleri tepkide belirgindir. Friedrich Schlegel, Novalis ve Schleiermacher, Lessing'in katı rasyonalizmine hayranlık duyuyor ve Jacobi'nin akla ihanet olarak gördükleri *salto mortale*'sini reddediyorlardı.[27] Jacobi'nin

24. Romantiklerin irrasyonalistliği yorumu hayli yaygındır. Örneğin bkz. Schmitt, *Politische Romantik*, s. 79-84; Linden, "Umwertung der deutschen Romantik", s. 244; Ruge, *Klassiker und Romantiker*, *Werke*, 1, 10-1, 248-9; Jacques Droz, *Le Romantisme allemand et l'état* (Paris, 1966), s. 19-49; Aris, *History*, s. 272; Reiss, *Political Thought of the German Romantics*, s. 3. Romantiklerin akıl karşısındaki tutumlarına dair daha dengeli bir değerlendirme Oscar Walzel tarafından yapılmıştır; bkz. *German Romanticism* (New York, 1932), s. 9-14.

25. Bkz. Novalis, *Heinrich von Ofterdingen*, *Schriften*, I, 280-3 [Çev. İclal Cankorel, Doğubatı Yay., 2014]; Hölderlin, *Hyperion*, *GSA* III, 93 ve erkek kardeşine yazdığı mektup, 2 Haziran 1796, *GSA* VI/1, 208-9. Friedrich Schlegel ve Schleiermacher hakkında bkz. aşağıdaki 27. not.

26. Friedrich Schlegel, *Athenäum Fragmente*, no. 281, *KA* II, 213. Krş. *Athenäum Fragmente*, no. 1, 47, 48, 56, 89, 96, *KA* II, 165, 172, 173, 178, 179.

27. Romantiklerin Jacobi'ye yanıtı için bkz. Friedrich Schlegel'in Jacobi'nin *Woldemar*'ı üzerine yazdığı eleştiri yazısı, *KA* II, 57-77, özellikle s. 69-72; Novalis, *Schriften*, III, 572, no. 121; Schleiermacher, "Spinozismus", "Kurze Darstellung des Spinozistischen Systems" ve "Über dasjenige in Jakobis Briefen was den Spinoza nicht betrifft", *KG* I/1, 513-97.

en büyük günahı, el üstünde tuttuğu inançlarını tehdit ettiğini gördüğünde akla sırtını dönmüş olmasıydı. Bizatihi romantikler çoğu kez aklın ötesinde mistik içgörüler olduğu konusunda ısrar etseler de, akla aykırı olan iman sıçramalarını veya önyargıları kabul etmeleri mümkün değildi. Onlara göre, rasyonel eleştirellik son derece değerliydi, zira bireyin öz-bilincinin ve özgürlüğünün giderek artmasını sağlamıştı. Otoritenin her biçimini sorgulayan bireyler daha büyük bir otonomi anlayışına kavuşmuş, doğadaki güçleri inceleyerek kendilerini ona tabi olmaktan kurtarmışlardı. Romantikler, *Bildung*'un öncelikli amacı olarak gördükleri bu bireysellik anlayışının geliştirilmesini kesinlikle tehlikeye atmak istemiyorlardı.[28]

Fakat romantikler eleştirelliğin değerine inanmalarının yanı sıra tehlikelerinin de farkındaydılar. Modern insanın özgürlüğüne ve öz-bilincine çok büyük bedeller ödeyerek kavuştuğunu biliyorlardı. Her şeyden önce eleştirellik, sanki yalnızca negatif bir güce sahipmiş, yaptığı tek şey inançların altını oyarak insanları şüpheciliğin uçurumuna sürüklemekmiş gibi görünüyordu. Bütün ahlaki, dinî ve politik inançlar sorgulanıyor ve bunların "önyargı"dan başka bir şey olmadığı ortaya çıkıyordu. Oysaki Hume'un her zaman ısrarla vurguladığı gibi, belirli birtakım inançlara göre yaşamak zorunluydu. Örneğin başka zihinlerin, dışsal nesnelerin, sürekliliği olan bir benliğin varlığına ve tümevarımın doğruluğuna inanmadan hareket etmek nasıl mümkün olabilirdi? 1790'ların sonunda şüphecilik tehlikesi, daha önce hiç olmadığı kadar yakıcıydı. Maimon, Pistorius, Schulze ve Platner gibi filozoflar, Kant'ın inancı kurtarma girişimini eleştirerek Yeni-Humecu bir şüphecilik formunu yeniden canlandırmışlardı.[29]

Bununla birlikte *Aufklärung* için ödenmesi gereken tek bedel şüphecilik değildi. Aynı derecede yıkıcı bir diğer netice de, modern insanın doğayla olan birlik duygusunu yitirmiş olmasıydı. İnsan şimdi doğayı kendi rasyonel denetimine tabi kılmıştı ve doğa bütün

28. Romantiklerin bireycilik etiği hakkında bkz. Friedrich Schlegel, *Athenäum Fragmente*, no. 16, *KA* II, 167, *Ideen*, no. 60, *KA* II, 262; Schleiermacher, *Reden*, KG I/1, 229-30 ve *Monologen*, *KG* III/1, 17-8.

29. Bu şüphecilik, romantizm okulunun ilk romanlarından birinde yankısını bulur; bkz. Ludwig Tieck, *William Lovell*, *Schriften* (Berlin, 1828), VI, 177-9.

güzelliğini, gizemini ve büyüsünü yitirmişti. Doğa artık hayran olunacak veya üzerine tefekküre dalınacak değil, analiz edilip denetim altında tutulacak bir şeydi; ilahi sanatın görkemli bir eseri değil, ahlaki ilerleme yolunda sorun çıkaran bir engeldi. Böylesine çirkin, cansız, bozguna uğramış bir doğada yaşamaya değer miydi? Böylesine "inancını yitirmiş" bir dünyada kendini evinde hissetmek mümkün olabilir miydi?

Aufklärung'un yarattığı en büyük sorun, modern insanın cemaat duygusunu, bir gruba ait olma hissini yitirmesidir. Toplumsal ve politik yaşamın her alanını eleştiriye tabi kılan ve bunların aklm muhakemesinden geçmesi için uğraşan bireyler, toplumsal hayatın her biçimini çoğu kez otoriteye irrasyonel bir boyun eğme, kısacası bir heteronomi/yaderklik olarak görmeye başlarlar. Herhangi bir emri veya bir görevi yerine getirmeden önce, bunun nedenini bilmek isterler. Eğer cevap kendi mantıklarının zor beğenen talepleriyle örtüşmüyorsa, o emri yahut görevi yerine getirmeyi reddetmekle mükelleftirler. Nitekim radikal eleştirellik görünüşe göre yalnızca şüpheciliğe değil, aynı zamanda anarşizme yol açmakta, bütün toplumsal yükümlülükleri ve cemaat hissini ortadan kaldırmaktadır.

1790'ların sonunda romantiklerin karşı karşıya olduğu sorun artık netlik kazanmış olmalıdır. *Aufklärung*'un yarattığı boşluğu, akla ihanet etmeden doldurmak nasıl mümkün olabilir? Doğayla ve toplumla olan birliğimizi, eleştirelliğin otonomisini terk etmeden yeniden tesis etmek nasıl mümkün olabilir? Romantikler, eleştirellik öncesi mutlu günlere, Yunanların medeniyetine artık geri dönülemeyeceğinin farkındalardı. Dahası Burke ve de Maistre'nin yaptığı gibi basitçe önyargının değerini olumlamanın da artık herhangi bir ehemmiyeti olmadığını biliyorlardı.[30] Eleştirelliğin gücünün paha biçilemez olduğu kadar kaçınılmaz olduğuna da ikna olmuşlardı. Bu durumda, bu ikilemden kurtulmanın yolu ne olabilirdi? Ne eleştirelliği ile bu sorunu bizzat yaratmış olan felsefe, ne inançlarıyla eleştirelliğe açık olan din ne de faaliyetleriyle doğanın güzelliğini ve büyüsünü yıkmış olan doğabilimleri bu ikilemden bir çıkış yolu sunabilirdi. Dolayısıyla tek çıkış yolu sanattı. Felsefenin ve bilimin aklı zorunlu olarak negatif bir güç iken, sanatın hayal gücü, doğası

30. Bu temel farklılık, Burke'ün romantikler üzerindeki etkisini vurgulayan çalışmalar tarafından genellikle görmezden gelinmiştir. Örneğin bkz. Aris, *History*, s. 270-4.

gereği bir dünya yaratmaya muktedir pozitif bir güçtü. Akıl yoluyla kaybedilen şey, sanatla yeniden yaratılabilirdi. Sanatçının görevi, doğal ve toplumsal dünyanın büyüsünü, güzelliğini ve gizemini yeniden tesis ederek bireyin kendini yeniden onunla bir hissedebilmesini sağlamaktı.

Romantik sanatın genç romantikler arasındaki tanımı, *Aufklärung*'un toplumsal ve politik sonuçlarıyla verdikleri mücadeleyi yansıtır. Friedrich Schlegel'in romantik sanat kavramını düşündüğümüzde örneğin, sanatın en önemli amaçlarından birinin modern insanın cemaat duygusunu, bir gruba ait olma hissini yeniden tesis etmek olduğunu görürüz. *Brief über den Roman*'da [*Roman Üzerine Mektup*] Schlegel, romantik sanatı "duygusal bir içeriği fantastik bir formda sunan şey" olarak tanımlıyordu.[31] Duygusal kavramını, dokunaklı veya hazin olarak değil, insan ruhunun en güçlü tutkusu, sevgi duygusu olarak anlamamız gerektiğinde ısrar ediyordu. Schlegel'e göre, bu sevgi ruhu, romantik sanatın her yerinde "görünmeyen şekilde görünür" olmalıydı. Bununla birlikte sevgi kavramı, Schlegel açısından son derece toplumsal ve politik imalar da barındırıyordu; zira sevgi, hakiki bir cemaate duyulan bağlılıktan başkası değildi. Erken dönem estetik ve politik yazılarında Schlegel,[32] modern hayatta cemaat duygusunun kaybolmuş olmasından son derece müteessirdi ve bundan sivil toplumun giderek artan egoizmi ve materyalizmini sorumlu tutuyordu. İflah olmaz bir Grekofil olarak savunduğu hakiki cemaat modeli, herkesin devlet yönetimine katıldığı ve hemşerilerine muhabbet beslediği Atina cumhuriyetiydi. Bu cemaatin en önemli özelliği, insanlar arasında sevgiyi görünür ve evrensel kılmış olmasıydı. Schlegel bu nedenle estetik hazzın en yüce formunun sevgi olduğunu ve bu hissin ancak antik Yunanlarmki gibi bir cemaatte mümkün olduğunu iddia ediyordu. Nitekim Schlegel'in daha sonraki romantik sanat tanımını, erken dönem çalışmalarının bağlamı içerisine yerleştirdiğimizde, sevgi duygusunu ifade eden sanatın aynı zamanda hakiki bir cemaate ait olma hissini de ifade ettiği netlik kazanır. Romantik sanatın amacı, piyasa ekonomisi içerisinde hayatta kalmak için

31. Friedrich Schlegel, *KA* II, 333-4.

32. Bu erken dönem yazılar ve Friedrich Schlegel'in erken dönem estetik öğretileri, 10.2. ve 10.3 kısımlarda daha detaylı olarak tartışılmaktadır.

verdiği mücadele nedeniyle bilinci aşırı yüklenmiş olan modern insanda, hakiki cemaat hissini yeniden canlandırmaktır.

Novalis'in romantik sanat tanımını incelediğimizdeyse, romantik estetiğin ardında yine bir başka toplumsal kaygı olduğunu görürüz: İnsanları doğayla yeniden bütünleştirmek. Romantik sanatın amacı, Yunanlarda naif bir seviyede var olan doğayla bütünlüğü bilinçli bir düzeyde yeniden yaratmaktır. Novalis'in *Lehrlinge zu Sais* [*Sais Çırakları*] isimli çalışmasının ana motiflerinden biri, modern insanın doğayla bir olma duygusunu kaybettiği ve bunun devasının şiirde olduğudur. Nesneleri anlamaya ve denetim altına almaya çalışan modern bilim onları parçalarına ayırarak inceler, fakat bunu yaparken onları ruhlarından mahrum bırakır. Kalbe ve hislere hitap etmeyi bırakan nesneler, ölü ve yabancı şeylere dönüşür. Onları yeniden canlandırmak ve böylece insanların kendilerini yeniden doğada bulmalarını sağlamak romantik şairin görevidir. Novalis yayımlanmamış bir notta şöyle der: "Dünyanın romantikleştirilmesi gerekir. İnsan ancak bu şekilde kendi orijinal hislerini yeniden keşfedebilir. Romantikleştirmek, bir şeyin gücünü niteliksel olarak artırmaktan [*potenzieren*] farksızdır... Sıradan bir şeye daha yüce bir anlam yüklediğimde, bilinene bilinmeyenin itibarını, sonlu olana sonsuz olanın görünümünü verdiğimde onu romantikleştirmiş olurum."[33] Daha sonra da göreceğimiz üzere[34] Novalis bu estetiği devlete de uygulamakta ve romantik sanatçının amacını "poetik/şiirsel devlet"i yaratmak olarak tanımlamaktadır.

9.3. SİVİL TOPLUM ELEŞTİRİSİ

Romantik politik düşüncenin en önemli ve ilginç veçhelerinden biri, yaptığı sivil toplum (*bürgerliche Gesellschaft*), Almanya'da yeni yeni ortaya çıkmakta olan sanayi ekonomisi eleştirisidir. Romantiklerin eleştirisi, Hegel ve Marx'ın görüşlerini önceliyor olması nedeniyle bilhassa önemlidir. Bu eleştiri, başta Adam Müller olmak üzere daha sonraki romantikler tarafından olgun bir kapitalizm eleştirisine dönüştürülmüştür.[35]

33. Novalis, *Schriften*, II, 45, no. 105 [*Sais Çırakları*, Çev. Mehmet Barış Albayrak, Notos Yay., 2015].
34. Bkz. 9.3. Kısım.
35. Bkz. Adam Müller, *Elemente der Staatskunst*, II, 179-375 ve III, 1-216. Müller'in

Bununla birlikte, romantiklerin sivil toplum eleştirisini kapitalizme yönelik bir saldırı olarak görmek son derece yanıltıcı olacaktır. Genç romantiklerin özel mülkiyet haklarını savunmak gibi bir arzusu olmamakla birlikte, üretim araçlarının özel sahipliğine yönelik doğrudan bir eleştirileri de yoktur. Duydukları hiddetin hedefinde özel olarak, modern üretim ve mübadele biçimlerinin yol açtığı ve Schiller, Goethe ve Herder'den miras aldıkları hümanist *Bildung*'un standardına göre değerlendirdikleri kültürel ve toplumsal sonuçlar vardır.

Romantikleri, iktisadi gerçeklikten kaçıp kültürün ideal dünyasına sığınmakla suçlamak oldukça yaygın bir tutum hâlini almıştır. Fakat bu eleştiri cahilce olduğu kadar adaletsizdir de. Novalis, Friedrich Schlegel ve Schleiermacher, ekonominin kültürün oluşumundaki rolünün gayet farkındalardı ve kültürün yalnızca belirli iktisadi şartlar altında gelişebileceğini sık sık vurgulamışlardı. Kültürün yozlaşmasından her şeyden evvel modern sivil toplumun sorumlu olduğunu son derece net ve ısrarlı bir biçimde ifade etmişlerdi. Örneğin Schlegel, *Reise nach Frankreich* [*Fransa Seyahati*] isimli eserinde, "kâr ve tefeciliği" modern hayatın hâkim ilkeleri ve de bütün ahlaki ve tinsel çürümenin kaynağı olarak görüyordu.[36] Schleiermacher ise, *Reden über die Religion*'da [*Din Üzerine Söylev*], dinin gerilemesinden modern üretim biçimlerini sorumlu tutuyordu. Sıkıcı ve mekanik görevlerin kölesi olan insanların kendi içsel benlikleri ve evrenle ilişkileri üzerine tefekküre dalmaya zamanları ve enerjileri kalmıyordu. Schleiermacher şöyle yazıyordu: "Dinin önünde, bizlerin birer köleye dönüşmüş ve bir kölenin de, birtakım dirimsiz güçler tarafından bile icra edilebilecek şeyleri icra etmek zorunda olan kişi olduğu daha büyük bir engel yoktu."[37]

Bütün romantikler içerisinde kültürün gelişiminde ekonominin oynadığı rol konusunda en hassas olanı Novalis'ti. Tıpkı Schlegel ve Schleiermacher gibi o da Avrupa'da kültürün uğradığı yıkımdan sivil toplumu sorumlu tutuyordu. Modern üretim biçimleri insan-

kapitalizm eleştirisi için bkz. G.A. Briefs, "The Economic Philosophy of Romanticism", *Journal of the History of Ideas* 2 (1941), 279-300; Baxa, *Einführung in die romantische Staatswissenschaft*, s. 45-126.

36. Friedrich Schlegel, *KA* VII, 71-2.

37. Schleiermacher, *KG* II/I, 190.

ların o kadar çok zamanını ve enerjisini alıyordu ki, geriye "zihnin [bir şeyleri] sakince biriktirmesi", "içsel dünya üzerine kendini vererek düşünmek" namına hiçbir şey bırakmıyordu.[38] Novalis genel olarak ekonominin toplumun temeli olduğunu ve bir ulusun kültürel seviyesinin gelişiminin, ekonomisinin büyüklüğüne bağlı olduğunu vurguluyordu. Yayımlanmamış fragmanlarından birinde bu meseleyi şu şekilde dile getiriyordu: "Ticaretin tini, dünyanın tinidir. Gelmiş geçmiş en muhteşem tin budur. Her şeye hareket kazandırır ve her şeyi birbirine bağlar. Ülkelere ve şehirlere, uluslara ve sanat eserlerine hayat verir. Bu tam da kültürün, insan ırkının kusursuzlaşmasımn tinidir."[39]

Romantikler tam da sivil topluma bu denli önem verdikleri ve tam da kültürün yozlaşmasından sivil toplumu sorumlu tuttukları için, ona yönelik eleştirilere çok fazla zaman ve enerji harcamışlardı. Sivil topluma yönelik itirazlarından biri de modern üretim teknikleri, işbölümü ve makineleşmeyle ilgiliydi. İşbölümü, her insanın kendini genellikle sıkıcı ve köreltici tek bir işe adamasını gerektiriyordu. Bu şartlar altında, insanın bütün yetilerinin ahenkli bir biçimde gelişmesini öngören *Bildung* ideali nasıl gerçekleşebilirdi ki? Friedrich Schlegel şöyle yazıyordu: "Hiçbir şey, hayatı ortak bir işmiş/ticaretmiş gibi ele almaktan daha saçma değildir; çünkü hayatın hakiki özü, tüm güçlerimizin/yetilerimizin bütünlüğü, tamamlanmışlığı ve özgür etkinliğinden ibarettir... Kim ki tek bir noktaya saplanıp kalır, bir istiridye olarak kalmaya mahkûmdur."[40] Modern üretim biçimleri insanları yalnızca insanlıktan çıkarmakla kalmıyor, aynı zamanda köleleştiriyordu. Daha yüce tinsel hedeflerin peşinde koşmaları için onları özgür bırakmak yerine, yalnızca geçimlerini sağlamak için çalışmaya zorluyordu. *Aufklärung*'un en büyük düşü, teknoloji sayesinde doğanın efendisi olacak olan insanlığın daha fazla özgürlüğe kavuşmasını sağlamaktı. Fakat bu düş bir kâbusa dönüşmüştü. Teknoloji salt doğayı fethetmekle kalmamış, insanlar üzerinde de tahakküm kurmuştu. İnsanlar tam da kendilerini özgürleştirecek

38. Novalis, "Christenheit oder Europa", *Schriften*, III, 509.
39. Novalis, *Schriften*, III, 464, no. 1059. Krş. *Schriften*, II, 606, no. 382: "İktisat pratik bir bilimdir. Pratik olan her şey iktisadidir."
40. Friedrich Schlegel, *KA* VIII, 50.

olan enstrümanın kölesi olmuştu. Schlegel bu durumu veciz bir şekilde şöyle formülleştiriyordu:

> Burjuva insanı, her şeyden evvel bir makine hâlini almış ve ona dönüşmüş durumda. Politik toplamın içinde yalnızca bir sayı dahi olsa mutlu; kendisini insan olmaktan çıkarıp bir rakama dönüştürmeyi başarmışsa şayet, her açıdan kusursuz olduğu söylenebilir. Bireyin yaşadığı bu şey, kitleler için de geçerli. Yiyorlar, evleniyorlar, ürüyorlar, yaşlanıyorlar ve sonsuz bir döngüde bunu yapmaya devam ediyorlar. Sadece yaşamın idamesine vakfedilmiş bir hayat pespayeliğin kaynağıdır ve felsefeyle şiirin dünya-tininden azade her şey pespayeliğe mahkûmdur.[41]

Romantiklerin sivil toplumdan yana bir diğer şikâyeti de onun materyalizmi, paranın ve maddi ihtiyaçların tatmininin peşinden koşmasıydı. Novalis, Friedrich Schlegel ve Schleiermacher modern kültürün faydacılığından, yalnızca fiziksel mutluluğun aracı olan şeylere değer verme eğiliminden son derece müteessirdi. Burjuvanın tüketemediği şey, onun için yok hükmündeydi. Bu da doğal olarak hayatın daha yüce değerlerine, felsefe, sanat ve dine hiç yer bırakmıyordu. Daha da kötüsü, toplumsal ilişkileri değersizleştiriyor, onlara karşılıklı fayda veya çıkar sağlamanın birer aracı olarak muamele ediyordu.[42] Romantikler, modern toplumun materyalist ahlakına adanmış kişiler için hoş bir kelime kullanıyorlardı: *Filistin* (*der Philister*).* *Filistin*, yalnızca rahatı için yaşayan ve eyleme geçen, sanatı yalnızca bir eğlence unsuru, dini ise sıkıntılı zamanlarında başvurabileceği bir uyuşturucu gibi gören kişidir. Bütün hayatını tekrarlayan bir rutine dönüştürecek, ahlaki, dinî ve politik statükoya yalnızca kendi konfor ve güvenlik arayışını tatmin ettiği sürece uyum sağlayacaktır. Filistin için hayatın amacı, var olmak ve üremekten ibarettir. Romantikler *filistinizm*i modern ekonominin kaçınılmaz bir sonucu olarak görüyorlardı.[43] Giderek artan işbölümü, sürekli olarak kâr etme talebi ve teknolojinin gelişmesi, yalnızca temel ihtiyaçları karşılamakla kalmıyor, aynı zamanda

41. *A.g.e.*, VIII, 49-50.

42. Özellikle bkz. Schleiermacher, "Versuch eine Theorie des geselligen Betragens", *KG* II/1, 165-84, özellikle s. 168.

* (Alm.) Kültürsüz, zevksiz, incelikten yoksun; maneviyat, sanat ve estetik değerler konusunda ilgisiz, anti-entelektüel kişi. (ç.n.)

43. Örneğin bkz. Novalis, *Glauben und Liebe*, no. 36, *Schriften*, II, 495.

bunlara yenilerini ekliyordu. Dolayısıyla ekonomik yaşamın çarkı sürüp giden bir döngüde kendini ebedileştirmiş oluyordu. Sonuç olarak insanlık, doğasının yalnızca bir yönünü, duyusallığını, maddi konfor ve keyif için gerekli ihtiyacını geliştirebiliyordu. Bütün ahlaki eğilimlerimiz, konfor ve lüks arayışı içinde uyuşup baskılanıyordu.

Romantikler sivil toplumun materyalizmine olduğu kadar egoizmine de karşı çıkıyorlardı. İnsanları bir pazarda birbirleriyle rekabet etmek zorunda bırakan, salt hayatta kalabilmek için uzun saatler çalışmaya zorlayan ve maddi ihtiyaçlarını artırdıkça artıran sivil toplumun birincil ilkesi egoizm ve kişisel çıkar peşinde koşmaktı. Romantikler, egoizmin politik düzen için makul bir temel oluşturamayacağını düşünüyorlardı. Liberal toplum sözleşmesi geleneğinin, toplumun ve devletin kendi çıkarını düşünen failler arasında imzalanacak bir sözleşmeyle kurulabileceği yönündeki temel önermesini sorguluyorlardı.[44] Kişisel çıkar sınırsız bir şey olduğundan, sivil bağları yaratan değil ancak yıkan bir şey olabilirdi. Egoist kişi toplum içerisine yalnızca diğerlerini daha fazla sömürebilmek için giriyordu. Romantikler ayrıca insanların doğuştan egoist olup olmadıklarını da sorguluyorlardı. Bu insan doğası modelini, insanın modern toplum içerisindeki karakteristik davranışını yanlış bir biçimde soyutlayan ve genelleştiren bir yaklaşım olarak görüyorlardı. Onlara göre egoizm insan doğasına içkin değil, sonradan öğrenilmiş veya edinilmişti. Egoizmin insanların kendilerine has yetilerini geliştirmekten ziyade baskıladığını iddia ediyorlardı. İnsanlar özünde, kendilerine has yetileri ancak diğerleriyle kurdukları ilişkiler aracılığıyla geliştirebilen toplumsal varlıklardı.[45] İnsanlığın en önemli özelliği, sevme ve sevilme ihtiyacıydı ve bu ihtiyaç ancak insanların karşılıklı olarak birbirlerini tanıyıp muhabbet besledikleri bir cemaat içinde karşılanabilirdi. Bu nedenle modern toplumun egoistik etiğinin kölesi olanlar, kendi gerçek benliklerine yabancılaşıyorlardı. Novalis bu durumu

44. *A.g.e.*, II, 494-5.

45. Bu toplumsal insan doğası kavramlaştırmasının en bilinen örnekleri şunlardır: Friedrich Schlegel, *Vorlesungen über Transzendentalphilosophie*, *KA* XII, 44, 46, 87; Novalis, *Schriften*, III, 313, no. 394, III, 573, no. 126; Schleiermacher, *Monologen*, KG III/1, 28-40; Hölderlin'den erkek kardeşine, 1 Ocak 1799, *GSA* VI/1, 302-7.

dramatik bir biçimde "Cemaat tininden kaçış ölümdür!" sözleriyle ifade ediyordu.[46]

Sivil toplumun belki de en radikal romantik eleştirisi, Friedrich Schlegel'in *Lucinde* romanında karşımıza çıkar. "Idylle über die Müsiggang" ["Aylaklık Üzerine Şiirler"] başlığını taşıyan provokatif bir bölümde Schlegel,[47] modern toplumun çalışma etiğini masaya yatırıyordu. "Hiç durmadan ve herhangi bir odak noktası olmadan bunca çabalamanın ve ilerlemenin manası nedir?" diye soruyordu. İnsanlar kendilerine neden diye sormadan, çok geçmeden kendilerini denetim altına alacak olan çarkın tepesine tırmanmaya çalışıyorlardı. Sonunda sıkılıp yoruluyorlardı. Schlegel, bu çalışma etiğinin insanların kendilerini unutup baskılamasına neden olmasından korkuyordu. Çalışmakla o denli meşguldüler ki, dönüp aynaya bakmaktan utanıyorlardı. Bizleri kamu yararının birer enstrümanına dönüştüren bu başarma etiğinin ardında derin bir kendinden nefret etme duygusu yok muydu? Schlegel'e göre çalışma etiği yalnızca kendimizi unutmamıza neden olmakla kalmıyor, aynı zamanda dünyaya verdiğimiz tepkileri de köreltiyordu; böylece etrafımızdaki her şey donuk, cansız ve çirkin bir hâl alıyordu. İnsanlığımızı tam anlamıyla gerçekleştirmek istiyorsak, duyusallığımızı terbiye etmemiz gerekiyordu. Yalnızca dünyayı kontrol eden aktif canlılar değil, aynı zamanda dünyanın bize etki etmesine izin veren pasif varlıklar olmalıydık. Yalnızca teslimiyet ve nezaketle, çocukça bir pasiflikle kendimizi yeniden hatırlayabilir, hayatı ve dünyayı idrak edebilirdik. Bizler yalnızca sükûnette büyüyen bitkiler gibi değil miydik? Eğer duyusallığımızı geliştireceksek ve kendi içsel benliğimiz üzerine tefekküre dalacaksak, aylaklığa değer vermeyi öğrenmemiz gerekiyordu. Aylaklıktan bir sanat, bir bilim ve hatta bir din devşirmeliydik. Ancak o zaman, cennete geri dönmemize engel olan şu "iki ölüm meleği"nden, "üretim ve fayda"dan kaçmayı başarabilirdik.

Romantikler modern sivil toplumu bu kadar eleştirirken, onun yerine nasıl bir toplum koymak istiyorlardı? Toplumsal ve politik düzenin makul iktisadi temeli olarak neyi görüyorlardı? Ekonominin önemini teslim etseler de, iktisadi yaşamın makul örgütlenişiyle

46. Novalis, *Blütenstaub*, no. 82, *Schriften*, II, 451.
47. Friedrich Schlegel, *KA* V, 25-9.

ilgili fikirleri tam olarak olgunlaşmış değildi. Tıpkı Marx gibi, modern sivil toplumun yerini alacak olan ekonomik düzene dair detaylı bir pozitif vizyon ortaya koymuyorlardı. Romantikler ortaçağların ilkel el zanaatları ve loncalarına geri dönmek istemekle suçlanıyorlardı; ancak o eski üretim yöntemlerine gerçekten hayran olsalar da,[48] açıkça o günlere geri dönmeyi savunmuyorlardı. Mülkiyet ve iktisadi hayat üzerine dile getirdikleri az sayıdaki beyanı dikkatle incelediğimizde,[49] romantiklerin birer ilkel komünist oldukları ortaya çıkacaktır. Birçok Fransız radikali gibi onlar da, özgürlük, eşitlik ve kardeşlik ideallerinin ancak mülkiyet sahipliğinin komünal olduğu bir durumda gerçekleşebileceğine inanıyorlardı. Fakat ne üzücüdür ki, bu görüş hiçbir zaman açıkça izah edilip savunulmadı.

9.4. ORGANİK TOPLUM KAVRAMI

İkincil literatürde, romantiklerin "organik devlet kavramı"nı *Aufklärung*'un "mekanik devlet kavramı"ndan radikal bir kopuş olarak görmek oldukça yaygın bir tavırdır.[50] Fakat bu yorum genç romantikler bağlamında hayli yanıltıcıdır. Adam Müller gibi geç romantikler bilinçli olarak organik bir devlet teorisi geliştirmişken, genç romantikler ideal devlet kavramını sözel bir çelişki olarak görüyorlardı. Tıpkı Fichte gibi onlar da ideal bir toplumda devletin ortadan kalkacağına inanıyorlardı.[51] Ayrıca, tek başına organik

48. Örneğin bkz. Novalis'in Mediciler ve Fuggerler için yazdığı methiye, *Blütenstaub*, no. 67, *Schriften*, II, 439; loncalarla ilgili olumlu görüşleri için bkz. "Christenheit oder Europa", *Schriften*, III, 507.

49. Bkz. Friedrich Schlegel, "Über die Diotima", *KA* 1, 86-7; Novalis, *Blütenstaub*, no. 13, *Schriften*, II, 417; Hölderlin'den erkek kardeşine, 1 Ocak 1799, *GSA* VI/1, 303. Ayrıca bkz. Hölderlin'in "Erste Fassung"u, *Empedokles*, *GSA* IV/1, 66. Pierre Bertaux, *Hölderlin und die französische Revolution*'da (s. 109), bu yazıyla Gracchus Babeuf'ün Paris'teki yargılanması arasındaki ilişkiye dikkat çeker.

50. Örneğin bkz. Andreas Müller, *Die Auseinandersetzung der Romantik mit den Ideen der Revolution*, Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, Buchreihe Cilt 16 (Halle, 1929), s. 301-33; Richard Samuel, *Die poetische Staats- und Geschichtsauffassung von Friedrich von Hardenberg* (Novalis) (Frankfurt, 1925), s. 63, 131-3; Kluckhohn, *Das Ideengut der deutschen Romantik*, s. 78-9; Wilhelm Metzger, *Gesellschaft, Recht, und Staat in der Ethik des deutschen Idealismus* (Heidelberg, 1917), s. 217-8; Baxa, *Einführung in die romantische Staatswissenschaft*, s. 1-4, 45.

51. Bkz. Friedrich Schlegel, "Versuch über den Begriff des Republikanismus", *KA* VII, 13; Novalis, *Schriften*, III, 254-5, no. 79, III, 284-5, no. 250; Hölderlin, "Systemprogram", *GSA* IV/1, 297-8.

metaforlara başvurulmasını *Aufklärung*'un politik geleneğinden bariz bir kopuş olarak görmek de yine son derece yanıltıcıdır; zira bu gelenek yekpare ve homojen bir bütün değildi ve organik metaforları birbirinden çok farklı, hatta birbirine tamamen zıt ideal devlet kavramlaştırmalarına uygulamıştı.

Bununla birlikte, genç romantiklerin "organik devlet kavramı"ndan bahsedemiyor olsak da, "organik toplum kavramı"ndan bahsedebiliriz. Hatta romantiklerin erken dönem politik ideallerinin hakkını tam olarak verebilmek için bunu yapmamız da gerekir; zira genç romantikler kendi ideal toplum vizyonlarını ifade etmek için sık sık organik metaforlara başvurmuş ve bunu bilinçli olarak paternalist geleneğin "mekanik" toplum ve devletiyle kıyaslamışlardır.[52] Dolayısıyla bu metaforun ayrıntılarına inmediğimiz sürece, romantiklerin ideal toplumunun ayırt edici özelliklerini ve paternalist gelenekten farklı yönlerini göz ardı etmiş oluruz.

Makine metaforunun on sekizinci yüzyıl politik düşüncesi içerisinde tek bir anlamı olmasa da, paternalist geleneğe mensup bazı politika teorisyenleri kendi ideal devletlerinden bir makine olarak bahsediyorlardı. Bunun en iyi örneği, A.L. Schlözer'in *Allgemeines Staatsrecht und Staatsverfassungslehre*'sinde [*Genel Devlet Hukuku ve Anayasa Öğretisi*] karşımıza çıkmaktadır: "Devlet, insanların tıpkı yangına karşı sigorta şirketlerini icat etmeleri gibi, kendi refahlarını gözeterek buldukları bir icattır. Devlet teorisine dair en öğretici yaklaşım, devleti belirli amaçlar için çalışması gereken yapay ve son derece karmaşık bir makine olarak düşünmektir."[53] Christian Wolff, *Vernünftige Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen* [*İnsanların Toplumsal Yaşayışına İlişkin Akli Düşünceler*] isimli etki yaratan çalışmasında, son derece benzer bir devlet kavramı geliştirmiştir. Wolff'a göre devlet, kamu yararı için çalışan bir icat veya bir makinedir.[54] Bu icat, bir egemenin yönettiği

52. Bunun en bilinen örnekleri şunlardır: Novalis, *Glauben und Liebe*, no. 36, *Schriften*, II, 494-5 ve *Blütenstaub*, no. 44, 122, *Schriften*, II, 431, 468; Friedrich Schlegel, "Versuch über den Begriff des Republikanismus", *KA* VII, 15, 18, "Über die Grenzen des Schönen", *KA* I, 43 ve *Vorlesungen über Transzendentalphilosophie*, *KA* XII, 44, 46, 87; Schleiermacher, *Monologen*, *KG* III/1, 33-4.

53. A.L. Schlözer, *Allgemeines Staatsrecht und Staatsverfassungslehre* (Göttingen, 1793), s. 3-4.

54. Christian Wolff, *Vernünftige Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben des*

toplum içerisinde yer almanın kendi menfaatlerine olduğunu gören vatandaşlar arasında imzalanan bir sözleşmeyle tesis edilir. İnsanlar, yasaları uygulaması ve kamu yararını gözetmesi karşılığında egemene itaat etme taahhüdünde bulunurlar.[55] Wolff'un mekanik devlet kavramı, doğrudan paternalist gelenek içerisinde yer alır. Ona göre, yönetici ile tebaası arasında olması gereken ilişki, babayla çocukları arasındaki ilişkiye benzer.[56]

Bu mekanik devlet ve toplum modeli, her biri romantikler tarafından tek tek sorgulanan muhtelif varsayımlara dayanmaktadır. Birincisi, nasıl ki makine parçalanabilir kısımlardan oluşuyorsa, devlet ve toplum da, salt kendi çıkarlarına olduğu için topluma katılmayı tercih eden kendine yeten bireyler arasında imzalanan bir sözleşmeden doğar. İkincisi, nasıl ki makine dışsal bir fail tarafından çalıştırılmak zorundaysa, devlet ve toplumun da aynı şekilde, insanların çıkarını ve ortak iyinin doğasını en iyi bilen seçkinler tarafından yönetilmesi gerekir. Üçüncüsü, nasıl ki makineyi bir arada tutan şey tek başına fiziksel güçlerse, devlet ve toplum da kültür ve gelenekten ziyade yasalar ve zor yoluyla bir arada tutulmalıdır. Dördüncüsü, nasıl ki makine bir şablon temel alınarak oluşturuluyorsa, devlet ve toplum da rasyonel bir plana göre tesis edilmeli ve değişen koşullara göre gelişigüzel evrimleşmesine müsaade edilmemelidir.

Genç romantiklerin organik toplum kavramı, mekanik modelin tüm bu özelliklerine karşı bir tepkiydi. Romantiklerin organik metaforunu, bunlara karşıt dört normatif ilke üzerinden analiz edebiliriz:

1. Toplum, insanların birbirleriyle rekabet ettikleri değil işbirliği yaptıkları bir cemaat olmalıdır. İnsanlar kendi bireyselliklerini salt çıkarları peşinden koşarak değil, diğerleriyle kurdukları etkileşim sayesinde geliştirmelidir. Toplumsal hayatın amacı, Schlözer ve Wolff'un öngördüğü gibi fayda maksimizasyonu değil, tinsel anlamda kendini gerçekleştirme olmalıdır. Bir organizmanın parçalarının birbirlerine

Menschen und insonderheit dem gemeinen Wesen (Halle, 1756), no. 2-4, 11, s. 3-7.
55. *A.g.e.*, no. 230, s. 174.
56. *A.g.e.*, no. 264, 266, s. 200-2.

bağımlı olmaları ve her bir parçanın bütünün içerisinde bir kimlik/özdeşlik kazanması gibi, insanlar da cemaat içerisinde birbirlerine bağımlı olmalıdır.

2. Toplum, her bireyin yönetimde söz sahibi olacağı şekilde demokratik olmalıdır. Vatandaşların aktif katılımı ve rızalarının söz konusu olmadığı, yukarıdan yönetilen paternal bir yapıda olmamalıdır. Nasıl ki organizmanın her bir parçası bütünün içinde aktif bir rol oynuyorsa, ideal toplumda da her birey yönetimde merkezî bir rol oynamak zorundadır.
3. Toplumu bir arada tutan şey yasalar değil, bir halkın ortak kültürü, dini, gelenekleri ve dili olmalıdır. Bir başka deyişle, toplumu birbirine bağlayan şey, dışsal güçler değil, halkın tini, kültürel yakınlıkları veya bütüne ait olma hissi olmalıdır. Romantikler yönetimin bir halkın kültürünü simgelemesi hususunda ısrar eden *Kulturnation* savunucuları olmakla birlikte, en azından 1790'larda birer Alman milliyetçisi değillerdi. Onların *Kulturnation*'u tek bir Alman ulusundan oluşmuyor, Saksonya, Prusya, Hessen, Swabya veya Bavyera'yı da içerebiliyordu. Romantiklerin Alman milleti kavrayışı çok daha kozmopolitti. Almanların yazgısı, bütün insanlığın kültürünü yeniden canlandırmaktı.[57]
4. Toplum, zorla dayatılan rasyonel bir plandan ziyade tedrici tarihsel evrimin bir ürünü olmalıdır. Diğer herhangi bir organizma gibi o da, dışsal bir güç tarafından ve bir tür şablona göre yaratılamaz; daha ziyade, değişen şartlara yavaş yavaş uyum sağlamak suretiyle kendi içinden ve tedrici olarak gelişmelidir.

Novalis, Friedrich Schlegel ve Schleiermacher tarafından formülleştirilen bu organik anlayış, daha sonraları Adam Müller tarafından *Elemente der Staatskunst*'ta [*Devlet Sanatının Öğeleri* (1808)] muhafazakâr amaçlara hizmet edecek şekilde gelişkin

57. Örneğin bkz. Friedrich Schlegel, *Ideen*, no. 120, 135, *KA* II, 268, 269-70 ve *Lyceums Fragmente*, no. 116, *KA* II, 116; Novalis, *Blütenstaub*, no. 64, 66, *Schriften*, II, 438. Romantik öğretinin bu veçhesi üzerine bkz. Friedrich Meinecke, *Weltbürgertum und Nationalstaat: Studien zur Genesis des deutschen Nationalstaats* (Münih, 1908), s. 58-78, özellikle s. 67-88, 74-6; A.D. Verschoor, *Die ältere deutsche Romantik und die Nationalidee* (Amsterdam, 1928), s. 405-6.

bir teoriye dönüştürüldü.[58] Müller'in kitabı genellikle romantik politik öğretinin somut örneği olarak görüldüğünden, erken romantik anlayış da anlam ve niyet itibariyle muhafazakârmış gibi değerlendirildi. Fakat bilhassa bu noktada, erken romantiklerin anakronistik bir okumasına dair eleştirilerimizi akılda tutmamız gerekiyor. Organik anlayışın 1808 yılında Müller için ifade ettiği şey, 1798 yılında Friedrich Schlegel ve Schleiermacher için ifade ettiği şeyle aynı değildi.

Organik anlayışın kökenlerine dair yaygın görüş, bu anakronistik yaklaşımın tutsağı olmuş durumdadır. Bu görüşe göre,[59] organik anlayış 1790'ların sonunda Fransız Devrimi ideolojisine, özellikle de insan hakları öğretisine karşı bir tepki olarak geliştirilmişti. Romantikler, devleti insan hakları gibi soyut ilkelere dayandırmak yerine, nesillerin tarihsel deneyimi üzerine inşa etmek istiyorlardı. Bizlere organik teorinin kurucusunun, *Fransa'daki Devrim Üzerine Düşünceler* isimli eseriyle romantikler üzerinde büyük bir etki yaratmış olan Burke olduğu söyleniyordu.[60] Bu teori bizleri romantiklerin organik teorisini *Aufklärung*'unki ile kıyaslamaya davet ediyordu. Karşımıza şöyle bir şema çıkarılıyordu: *Aufklärung* = mekanik devlet görüşü = doğa yasası öğretisi ve romantizm = organik devlet görüşü = tarihselcilik.

Bu görüş tamamen yanıltıcıdır. Hatta tam tersi geçerlidir. Novalis, Friedrich Schlegel ve Schleiermacher'in 1790'larda organik modeli ilk geliştirdikleri zaman kaleme aldıkları yazıları dikkatlice incelediğimizde, modelin devrimci ideallere karşı bir tepkiden ziyade tam da onların bir ifadesi olduğu ortaya çıkar. Novalis, Schlegel ve Schleiermacher bu modeli, Devrim'in özgürlük, eşitlik ve kardeşlik ideallerine hâlâ bağlı oldukları zaman formülleştirmişlerdir. Bu idealleri ifade etmek için organik bir metafor benimseyerek yaptıkları şey esasında, metaforlardan yine bu şekilde istifade eden Kant, Fichte ve Herder'in izinden gitmek olmuştur.[61]

58. Adam Müller, *Elemente der Staatskunst*, I, 35-70, 125-54.
59. Yukarıdaki 50. notta sıralanan kaynaklara bkz.
60. Bkz. Andreas Müller, *Auseinandersetzung*, s. 266-7; Metzger, *Gesellschaft, Recht, und Staat*, s. 221; Baxa, *Einführung in die romantische Staatswissenschaft*, s. 30-41; Samuel, *Poetische Staats- und Geschichtsauffassung*, s. 78-82.
61. Bkz. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, 59. ve 90. Kısımlar; Fichte, *Grundlage des Naturrechts*, *Werke*, III, 203, 208-9; Herder, *Auch eine Philosophie der Geschichte der*

Romantikler toplumun genel bir tür plan temel alınarak radikal bir biçimde değiştirilmemesi gerektiği konusunda ısrar etmiş olsalar da, bunu Burke'ün çok daha muhafazakâr olan politikasının tasdik edilmesi olarak okumamak gerekir; zira romantikler, aklın ilkelerini temel alan tedrici reform ve evrimin önemini vurgulamaya devam ediyorlardı. Burke'ün aksine, politikada hiçbir zaman tam bir empirizmi benimsemiyorlardı. Ahlakın temel ilkelerinin akla dayanması ve bu ilkelerin politikada de bağlayıcı olması gerektiğini savunan romantikler, daha ziyade Kant'ın ve Fichte'nin öğrencileriydi. Radikal ve toptan bir değişime karşı muhalefetleri, Fransız radikallerinin devrimci programına karşı olduğu kadar mutlak prenslerin otoriter politikalarına karşı da yöneltildi.[62]

9.5. ROMANTİK DİN VE POLİTİKA

Moses Mendelssohn'un kızı ve Friedrich Schlegel'in hayat arkadaşı Dorothea Veit, 1799 yılının Kasım ayında Berlin'de bulunan arkadaşı Schleiermacher'e yazdığı mektupta, Jena'da yaşanan son gelişmeleri anlatıyordu. Romantik çevrenin son toplantılarından, "Hıristiyanlık burada *l'ordre du jour* [günün gereği/konusu] olmuş durumda" diye bahsediyordu. Hemen ardından alaycı bir dille şunları ekliyordu: "Bu beyefendiler akıllarını yitirmiş bir hâldeler. Tieck şimdi, tıpkı geçmişte Schiller'in biteviye yazgıdan bahsetmesi gibi, sürekli olarak dinle ilgili konuşuyor; Hardenberg Tieck'in tamamen kendisiyle hemfikir olduğuna inanıyor; ama bahse girerim ki, ne kendilerini ne de birbirlerini anlıyorlar."[63]

Bu şüpheciliği bir yana, Dorothea dostlarının en son ve en önemli meşgalesini doğru bir şekilde tasvir ediyordu. 1799 sonbaharında romantiklerin en başta gelen gündemi dinin yeniden canlandırılmasıydı. En son kaleme aldıkları yazılarda kendilerini cansiperane bir biçimde bu hedefe adamışlardı. Schleiermacher *Reden über die Religion*'da dini, aydınlanmış şüpheciliğin küllerinden arındırmaya çalışıyordu; Novalis "Christenheit oder Europa"da ["Hıristiyanlık ya

Menschheit, Werke, V, 516 ve *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, Werke*, XIII, 384-7.

62. Bkz. Novalis, *Glauben und Liebe*, no. 36, *Schriften*, II, 494-5.

63. Dorothea Veit'tan Schleiermacher'e, Kasım 1799, aktaran Novalis, *Schriften*, IV, 647.

da Avrupa"] yeni kurulacak bir Katolik kilisesini Avrupa'nın kültürel ve politik anlamda yeniden doğuşunun anahtarı olarak görüyordu; *Gespräche über Poesie*'deyse [*Şiir Üzerine Konuşmalar*] Schlegel, yeni bir mitolojiyle alakalı tasarısını duyuruyordu. Dinin romantikler açısından önemini, hiçbir metin Friedrich Schlegel'in Mayıs 1799'da erkek kardeşine yazdığı mektup kadar net bir biçimde ortaya koymaz: "Dinden bahsederken, Sevgili Dostum, latife yapmıyoruz, bilakis artık yeni bir din bulmanın zamanı geldi derken tamamen ciddiyiz. Bu, tüm amaçların amacı ve her şeyin merkezinde. Yeni bir çağın hâlihazırda gün yüzüne çıkmakta, muhteşem bir şekilde yeniden doğmakta olduğunu gayet net görebiliyorum; tıpkı eski Hıristiyanlığın mütevazı bir biçimde ortaya çıkması gibi."[64]

Dine yönelik bu ilgileri, romantiklerin pozisyonunda önemli bir kaymaya işaret ediyordu. Din, kültürel yeniden uyanışın anahtarı, *Bildung*'un mihenk taşı olarak sanatın yerini alıyordu. Bu değişim en bariz biçimde Friedrich Schlegel'in, 1799 yılı Ağustos'unda *Athenäum* için kaleme aldığı aforizmalarının bir derlemesi olan *Ideen*'de ilan ediliyordu. "Din yalnızca *Bildung*'un bir parçası, insanlığın bir veçhesi değil, bütün parçaların her açıdan ilk ve son ve mutlak bir biçimde orijinal olan merkezidir" diye yazıyordu.[65] Sanatın rolü böylece azaltılmış oluyordu: "Estetik denilen şeyde, insanlığın kemalini, *Bildung*'un başını ve sonunu aramak beyhude bir çabadır."[66] Romantiklerin yeni dinine öncülük eden ilk kişi, Novalis ve Schlegel üzerinde en az Schiller'in *Aesthetische Briefe*'si kadar etki yaratmış olan eseri *Reden über die Religion* ile Schleiermacher'di.[67] Schleiermacher *Reden*'de, dinin *Bildung*'un enstrümanı olarak en yüksek mevkiye sahip olması gerektiğini savunuyordu. Ona göre insanın kendine özgü güçlerini/yetilerini gerçekleştirebilecek, bireyselliğini geliştirip evrenselliğini teşvik edebilecek olan şey, yalnızca dindi.[68]

64. Friedrich Schlegel, *KA* XXIV, 284.
65. Friedrich Schlegel, *Ideen*, no. 14, *KA* II, 257. Krş. *Ideen*, no. 4, 31, *KA* II, 265, 259.
66. *A.g.e.*, no. 71, *KA* II, 263.
67. Schleiermacher'in *Reden*'inin Friedrich Schlegel üzerindeki etkisi için bkz. *Ideen*, no. 112, 125, 150, *KA* II, 257, 267, 269, 271; Novalis üzerindeki etkisi için bkz. Friedrich Schlegel'den Schleiermacher'e, Ekim ve Kasım 1799, Novalis, *Schriften*, IV, 541, 646.
68. Schleiermacher, *KG* II/1, 229, 238-9.

Bununla birlikte din, romantiklerin eğilimlerinde sanatın oynadığı rolü bütünüyle gaspetmiş değildi. Schlegel ve Schleiermacher, dinin ve sanatın birbiriyle yakından ilişkili olduğunu ve karşılıklı olarak birbirlerini desteklediklerini vurgulayacaktı.[69] Gerek din gerekse sanat, evreni organik bir bütün olarak görüyor, insanlığın en yüce tinsel güçlerini/yetilerini temsil ediyor ve her ikisi de modern sivil toplumun faydacı ve materyalist etiğine şiddetle karşı çıkıyordu. Dinî bilincin ortaya çıkışı poetik/şiirsel bir şeydi ve şiir de ilhamını dinî hisler ve içgörülerden alıyordu. Nihayetinde romantiklerin pozisyonundaki bu kayış, yalnızca vurguda bir değişikliğe, sanatçının faaliyetine dair yeni bir yaklaşıma işaret ediyordu. Daha ziyade ikisi arasındaki bağlantı üzerine kafa yoran Novalis'e göre, sanat ve din özünde aynı faaliyetti.[70] Gizemli ve doğaüstü bir görünüşü dünyevi nesnelere giydirmeye çalışan romantik sanatçı, esasında bir papaz görevi görüyordu. Zaten Schlegel de her zaman ilk şairlerin birer papaz ve ilk şiirin mitoloji olduğunu söylemiyor muydu? Nitekim romantiklerin dini keşfetmeleri, esasında sanatlarının kaynağını keşfetmeleriydi.

Romantiklerin dine yönelmeleri, daha sonraki reaksiyoner görüşlerinin kaynağı olarak görülmüştür.[71] Sözümona, romantiklerin dini, *Aufklärung*'un seküler eğilimlerine karşı bir tepki ve Katolik veya pietist gizemcilik ve cehalet taraftarlığına bir geri dönüştür. Peki, bu yaklaşım doğru mudur? Romantiklerin 1800'lerden sonraki pozisyonu için doğru olup olmadığı sorusunu bir kenara bırakalım, 1800'lerden öncesi için doğru mudur? Romantiklerini dini, başlangıç evresinde veya kavramlaştırmasında reaksiyoner bir din miydi? Kökenleri ve bağlamına dair titiz bir inceleme, bunun hakikatten ne denli uzak olduğunu ortaya çıkaracaktır.

Romantiklerin dini yeniden canlandırmalarını, başlangıçta benimsemiş oldukları estetizm ile aynı reformist politik bağlam

69. *A.g.e.*, II/1, 262-3 ve Friedrich Schlegel, *Ideen*, no. 8, 34, 46, 85, 149, *KA* II, 257, 259, 260-1, 264, 271.

70. Novalis, *Schriften*, III, 685, no. 671. Krş. *Schriften*, II, 534, no. 37 ve II, 537, no. 55.

71. Örneğin bkz. Heine, *Die romantische Schule*, s. 30-3; Ruge, *Klassiker und Romantiker*, *Werke*, I, 8-11, 248-9, 430-1; Droz, *Allemagne*, s. 395-490. Linden "Umwertung der deutschen Romantik"te (s. 243-4), romantik dini *Aufklärung*'un seküler ve rasyonel yaklaşımına karşı reaksiyonun başlangıcı olarak görür.

içerisinde değerlendirmemiz gerekir. İnsanlığı eğitecek ve onu özgürlük, eşitlik ve kardeşlik ideallerine hazırlayacak olan şey artık dindi. 1799 yılında dinin en önemli görevi, tıpkı 1795'te sanatın üstlenmiş olduğu görev gibi, teori ile pratik, politik idealler ile kamusal yaşam arasındaki uçurumu kapatmaktı. Şayet insanlar devrimin yüce ideallerine göre davranacaklarsa, bu ideallerin daha popüler bir forma kavuşması ve insanların yüreklerine ve hayal güçlerine hitap etmesi gerekiyordu. Bunu başarabilmenin en iyi yolu yeni bir din, hatta yeni bir mitolojiydi. Mitolojinin özelliği, en mühim tinsel hakikatleri ve en soyut ilkeleri canlı, popüler ve kolayca anlaşılabilir bir formda ifade edebilmesiydi. En azından henüz 1796 yılında Schelling, Hölderlin ve Hegel tarafından tasavvur edilen[72] ve 1799'da Friedrich Schlegel ve Novalis tarafından geliştirilen[73] yeni bir mitoloji tasarısının ardında yatan strateji buydu.

Friedrich Schlegel, Novalis ve Schleiermacher'in kendi dinlerini açıkça Devrim'in karşısında konumlandırmış oldukları düşünüldüğünde, savundukları din sanki reaksiyoner bir amaca hizmet ediyormuş gibi görünür. Nitekim Schleiermacher *Reden*'de, Novalis *Glauben und Liebe*'de [*İman ve Sevgi*] ve Schlegel *Ideen*'de, Fransa'da hâkim olan materyalizm, egoizm ve anarşizmi eleştirmiş ve dini tüm bunlara karşı dengeleyici bir unsur olarak görmüşlerdir.[74] Fakat daha dikkatli okunduğunda, bunun reaksiyoner bir yorumlama için herhangi bir kanıt oluşturamayacağı berraklık kazanır. Schlegel, Novalis ve Schleiermacher, 1790'lar boyunca ve dini yeniden canlandırmaya dönük daha sonraki çabaları sırasında, özgürlük, eşitlik ve kardeşlik ideallerine her zaman bağlı kalmışlardı. Onların karşı çıktıkları şey Devrim'in idealleri değil, Fransa'da vaktinden önce gerçekleşen politik özgürlüğün ve de kültürel bir eğitimin söz konusu olmayışının neticesinde ortaya çıkan, kültürel açıdan yoz ve politik olarak tehlikeli güçlerdi. 1790'ların sonunda romantiklerin karşı karşıya olduğu soru, Devrim'in özgürlük, eşitlik ve kardeşliğine, Fransa'daki gibi bir materyalizm, egoizm ve anarşizmden kaçınarak

72. Bkz. Hölderlin, "Das älteste Systemprogram", *GSA* IV/1, 299.
73. Bkz. Friedrich Schlegel, *Gespräche über Poesie*, *KA* II, 311-28; Novalis, *Schriften*, III, 667-9, no. 607 ve II, 457, no. 101-2.
74. Schleiermacher, *KG* II/1, 196; Novalis, *Schriften*, II, 494-5; Friedrich Schlegel, *Ideen*, no. 41, *KA* II, 259.

nasıl sahip olunabileceği sorusuydu. Bu hedeflerden ikisine aynı anda ulaşmanın en etkili yolu, dinin yeniden canlanması, yeni bir sivil din veya mitolojinin ortaya çıkması gibi görünüyordu. Bu hem özgürlük, eşitlik ve kardeşlik ideallerini popülerleştirip bunlara dinî bir müeyyide kazandıracak hem de egoizm, materyalizm ve anarşizm karşısında mukabil bir ağırlık görevi görecekti.

Romantiklerin bu yeni dininin altında yatan politik motivasyonu, ancak onu Fransa'daki olaylarla ilişkilendirdiğimiz vakit anlayabiliriz. Kendi politik ideallerine uygun yeni bir din arayışına giren romantiklere bu konuda ilham veren şey, 1794 yazında Fransa'da yaşanan bir örnek olmuştu. Bu örnek, Robespierre'in ortaya koyduğu, erdeme ve doğaya tapınan cumhuriyetçi bir din olan *Culte de l'etre supreme*'den başkası değildi. Romantikler Robespierre'in dinini, modern sivil toplumun egoizmini ve filistinizmini nihayetinde alt edecek olan daha tinsel bir çağın, bir dinî yeniden doğuşun veya ikinci bir Reform hareketinin alameti olarak görüyorlardı. Örneğin Novalis "Christenheit oder Europa"da, "Robespierre adını taşıyan o muhteşem demir maske"nin, "dini cumhuriyetin ortak noktası ve gücü" kılma yönündeki "tuhaf girişim"ini övüyordu.[75] *Fragmente*'de Friedrich Schlegel, Robespierre'i Mirabeau ve Buonaparte ile birlikte Devrim'in en büyük şahsiyetlerinden biri olarak gösteriyordu; zira Robespierre, "Devrim'e koşulsuz şartsız boyun eğmiş, ona teslim olmuş, ona dua etmiş ve kendisini onun Tanrısı olarak görmüş"tü.[76] Schlegel ise *Ideen*'de, muhtemelen Robespierre'i de kastederek, Fransa'daki bir avuç gerçek devrimcinin, Devrim'den bir din yaratan mistikler olduğunu dile getiriyordu. Ona göre gelecekte, "henüz keşfedilmemiş bir dini teşvik etmiş olması, Devrim'in en yüce amacı ve saygınlığı olarak görülecek"ti.[77] Görünüşe göre Hölderlin de Robespierre'in yeni dininden ilham alıyordu. Cumhuriyetin özgürlüğünden ve eşitliğinden bahsederken, sürekli olarak "tanrısal bir krallık" veya "görünmez bir kilise" gibi dinî metaforlara başvuruyor[78]

75. Novalis, *Schriften*, III, 518.
76. Friedrich Schlegel, *Athenäum Fragmente*, no. 422, *KA* II, 247.
77. Friedrich Schlegel, *Ideen*, no. 94, *KA* II, 265.
78. Örneğin bkz. Hölderlin, *Hyperion*, *GSA* III, 32; Hölderlin'den Ebel'e, 9 Kasım 1795, *GSA* VI/1, 184-5; Hölderlin'den Hegel'e, 10 Temmuz 1794, *GSA* VI/1, 126-7. Ayrıca bkz. Hegel'den Schelling'e, Ocak sonu 1795, *Briefe von und an Hegel*, der. J. Hoffmeister (Hamburg, 1956), I, 18. Bu tür kavramlar köken itibariyle açıkça pietist

ve yazılarında sık sık halkın katıldığı dini bir şenliğe göndermelerde bulunuyordu. Örneğin *Hyperion*'daki başkahraman, ülkesinin kurtuluş savaşını başlatmadan önce sevdiği kadın olan Diotima'yı, "memleketin gelecekteki şenliği"ni, "doğanın kutsanışı"nı, "Tanrıları onurlandıracak o gün"ü düşünmesini söyleyerek teselli etmeye çalışıyordu.[79]

Romantiklerin savunduğu dinin ilerici veçhelerini en iyi ortaya çıkaran şey, panteizmleri, yani Tanrı'yı bir *hen kai pan*, "bir ve her şey" olarak kavramlaştırmalarıydı. Panteizm, on sekizinci yüzyılda birçok Alman radikalinin inandığı dindi ve *ancien régime*'e bu metafizik üzerinden karşı çıkıyorlardı. On sekizinci yüzyıl bağlamında bu öğreti, son derece mühim ve radikal birtakım toplumsal ve politik imalar taşıyordu. Birincisi, panteizm *ancien régime*'in bütün toplumsal farklılıklarını dengeleyen eşitlikçi bir dindi. Eğer Tanrı herkesin içinde eşit bir biçimde varsa, bütün insanlar doğuştan eşitti ve her biri aynı ilahi statüye sahipti. Bu nedenle toplumsal ve politik hiyerarşiler, mutlaka yaratılıştaki bir düzeni ve Takdir-i İlahi'nin bir tasarısını yansıtmak zorunda değildi. İkincisi, panteizm özellikle tek bir milletin (Yahudiler) veya tek bir grubun (din adamları) ilahi vahyin seçilmiş tanıkları olduğu inancını baltalayan, ekümenik ve kozmopolit bir dindi. Eğer Tanrı her yerdeyse, uğraştığı işten veya milliyetinden bağımsız olarak kendisini herkese gösteriyor demekti. Herhangi bir mevkiden veya milletten insanlar, Tanrı'nın kendi içlerindeki ilahi mevcudiyeti üzerine düşünerek Tanrı'yı hissedebilirlerdi. Dolayısıyla din adamlarına ihtiyaç yoktu ve insanların arasında dini temel alan bariyerler yerleştirmenin herhangi bir meşruiyeti yoktu. Gerçek kilise, bütün halkların ruhlarını birleştiren görünmez ve evrensel bir kiliseydi. Üçüncüsü, panteizm eski günah kavramını ortadan kaldıran hümanist bir dindi. Eğer Tanrı benim içimde her yerdeyse, doğamın her parçası, gerek bedenim gerekse ruhum gelişmeyi hak ediyor demekti. Dördüncü ve sonuncusu, panteizm *ancien régime*'in ilahi hak öğretisine karşı eleştirel bir-

olsalar da, Hölderlin bunları Fransa'daki yeni din bağlamında kullanmakta beis görmemiştir.

79. Hölderlin, *GSA* III, 108. Krş. Hölderlin, *Empedokles*, *GSA* IV, 66. Bertaux *Hölderlin und die französische Revolution*'da (s. 83, 161-4), Hölderlin'in Fransız dininden etkilenmiş olabileceğine dair kayda değer kanıtlar sunar.

takım imalarda bulunuyordu. Eğer Tanrı kendisini mucizelerden ziyade doğanın zorunlu düzeni içerisinde gösteriyorsa, prenslerin iktidarını meşrulaştırmak için *Kutsal Kitap*'a başvurmak gayrimeşru bir durumdu. Tüm bu politik çıkarımlar, on sekizinci yüzyılda başta romantikler olmak üzere herkes tarafından bilinen gerçeklerdi. Nitekim romantiklerin panteizme bu denli cezbolmalarının nedeni tam da bu çıkarımlardı. Panteizmin bu eşitlikçi, ekümenik ve hümanist imaları, romantiklerin politik öğretisi için ideal bir metafizik sunuyordu.

Panteizmi ilerici bir din olarak gören romantiklerin yaptığı şey, esasında on sekizinci yüzyıla özgü bir geleneği takip etmekten daha fazlasıydı. Almanya'da Reform hareketlerinin başladığı günden itibaren panteizm radikallerin dini olmuştu. Reform hareketinin radikal düşünürleri –Sebastian Franck, Valentin Weigel ve Jakob Boehme– ekümenik, eşitlikçi ve liberal toplumsal idealleri destekleyen panteizme dönmüşlerdi.[80] Bu reformcular, Luther'in vicdan hürriyeti ve bütün insanların ruhbanlığı ideallerini nihai sonucuna vardırmak istiyorlardı ki, bu da ortodoks Lutherciliğin devlete ve *İncil*'e olan bağımlılığının sona erdirilmesi anlamına geliyordu. Radikal reformcular bunu gerçekleştirebilmek için, Tanrı'nın doğadaki ve her insanın ruhundaki mevcudiyeti fikrine başvuracak ve böylece ortodoks vahiy kavramını söküp atmış olacaklardı. Alman Spinozacılar –Edelmann, Arnold, Lessing ve Herder– bu geleneği olduğu gibi devam ettirdiler. Onlar da yine Luther'in ideallerini nihai toplumsal ve politik neticesine vardırmak istiyorlar ve bunu en iyi meşrulaştıracak olan şeyin Spinoza'nın metafiziği olduğunu düşünüyorlardı. Radikal politik inançları nedeniyle reformcular ve Spinozacılar Almanya'da büyük bir zulme maruz kaldılar. Fakat panteizm yeraltında da olsa varlığını sürdürmeyi başardı ve Heine'nin ifadesiyle "Almanya'nın gizli dini"ne dönüştü.[81] 1786 yılında Mendelssohn ile Jacobi arasında yaşanan panteizm tartışmaları sırasındaysa kamusal alana yeniden dramatik

80. Bu figürlerle ilgili bkz. Jones, *Spiritual Reformers*, s. 46-63, 133-51, 151-207; Beck, *Early German Philosophy*, s. 148-56; Koyre, *Mystiques, spirituels, alchimistes*, s. 39-74, 131-84.

81. Bkz. Heinrich Heine, *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland, Sekulärausgabe*, der. R. Francke (Berlin, 1972), VIII, 175 [*Almanya'da Din ve Felsefenin Tarihi Üzerine*, Çev. Semih Uçar, Ayrıntı Yay., 2017].

bir giriş yaptı. Jacobi'nin Lessing'in Spinozacılığını düşüncesizce ifşa etmesi, özellikle de politik imaları bağlamında, on sekizinci yüzyıl Almanya'sında bir skandala yol açmıştı. Panteizm tartışmasının yarattığı şok dalgalarının Almanya'da hâlâ hissedildiği yıllarda romantikler genç birer adamdı. Ve bu tartışmada onlar da taraf tutmak zorunda kalmışlardı. Genç Schlegel, Hölderlin ve Schleiermacher'in Lessing'in panteizmini nasıl savunduklarını ve Jacobi'nin ortodoks teizmi kurtarmak için giriştiği çaresiz ve dramatik bir manevra olduğunu düşündükleri *salto mortale*'sini nasıl eleştirdiklerini görmek oldukça ilginçtir.[82] Lessing'in *hen kai pan* inanışını savunan romantikler, aynı zamanda onun varisi olduğu radikal geleneği de onaylamış oluyorlardı. Bu geleneğin ekümenik, eşitlikçi ve özgürlükçü ideallerine onlar da inanıyorlardı. Radikal reformcuların her zaman kehanetinde bulunmuş oldukları o büyük hadiseyi onlar da öngörüyorlardı: İkinci Reform hareketi. Ve Devrim onlara bunun yaklaşmakta olduğunun bir işaretiymiş gibi görünüyordu.

Romantiklerin dinini –hem Fransa'daki olaylarla ilişkisini hem de radikal panteist geleneği göz önüne alarak– kendi tarihsel bağlamı içerisine yerleştirdiğimizde, bunun Heine ve Ruge'nin resmettiği gibi reaksiyoner teizme bir geri dönüş olmadığı ortaya çıkar. Romantiklerin sonsuz kavramı, teizmin doğaüstü alanı değil, panteizmin *natura naturans*'ıydı;* toplumsal idealleriyse, dünyanın ötesinde bir cennet değil, onun üzerinde kurulacak bir cumhuriyetti. Romantiklere göre insanın kendini gerçekleştirmesi, ortodoks Hıristiyanların öne sürdüğü gibi doğal dünyadan vazgeçmek yerine, onunla birlik içinde yaşayarak mümkün olabilirdi. Dolayısıyla Heine'nin *Die romantische Schule*'de bizzat savunduğu dinin, tam da erken dönem romantiklerin inandığı din olması esasında son derece ironiktir. Bu anlamda romantizmin en büyük düşmanı olan Heine'yi, onun en büyük mirasçısı olarak görmek gerekir.

82. Bkz. yukarıdaki 27. not.

* Spinoza, *Ethica*'sında *natura naturans* (doğalayan doğa) kavramını şu şekilde tanımlar: "... *natura naturans* ile, kendinde olanı ve kendisi yoluyla kavrananı, ya da tözün öyle yüklemlerini anlayacağız ki, bunlar ezeli ve sonsuz özü, eş deyişle... özgür bir neden olarak görüldüğü sürece Tanrı'yı anlatırlar." [*Ethica*, 1. Bölüm, Önerme XXIX'a Not] (ç.n.)

10
Friedrich Schlegel'in Erken Dönem Politikası ve Estetiği

10.1. SCHLEGEL'İN ERKEN DÖNEM KLASİSİZMİNDE POLİTİKANIN ROLÜ

Romantik çevrenin lideri olduğu iddia edilebilecek tek bir figür varsa, bu kişi tartışmasız bir biçimde Friedrich Schlegel'dir. Onun enerjisi, coşkusu ve gayreti, grubun dergisi *Athenäum*'un ardındaki yaratıcı güçtü ve görüşleri romantizmin estetiğinin temellerini atmıştı. Harekete ismini ve büyük oranda ilhamını veren romantik şiir kavramını ilk formülleştiren kişi Schlegel'di. Schlegel, politika felsefesi alanında da romantik hareketin en ön saflarında yer alıyordu. İlk kez genel bir devlet teorisini geliştiren ve modern kültürün cinsiyet eşitsizliği ve filistinizm gibi birçok veçhesini ilk eleştiren kişi yine oydu. Bu nedenle, Schlegel'in estetik ve politik öğretilerini daha yakından incelemek, genel itibariyle romantizmi daha iyi anlamamıza yardımcı olabilir.

Schlegel'in erken dönem fikirleriyle ilgili yapılacak herhangi bir analizin başlangıç noktası, Fransız Devrimi'ne gösterdiği reaksiyon olmalıdır. Schlegel, Devrim karşısında oluşan ilk heyecan dalgasından etkilenmemişti. Başlangıçta politikaya olan ilgisi görünüşe göre cılızdı. Devrim'den ilk kez, 26 Ağustos 1791 tarihinde erkek kardeşine yazdığı ve olaylarla ilgili tarafsız yorumları nedeniyle naifçe övdüğü Girtanner'i okumakta olduğundan bahsettiği mektubudur.[1] Fakat hemen ardından, yaptığı bu okumanın amacının

1. Friedrich Schlegel, *KA* XXIII, 13. Christoph Girtanner muhafazakâr bir politika

sohbetlere iştirak edebilmek olduğunu yazmıştır. Politikaya olan ilgisinin ilk işaretlerine 1793 yılının Haziran ayında rastlarız; kardeşine bir süredir bu konu üzerinde çalışmakta olduğunu söylemiştir.[2] Kendisini tamamen meseleye adaması ise ancak 1793 yılının Ekim ayında mümkün olur. Bunun nedeni büyük oranda, kısa ömürlü Mainz cumhuriyetindeki faaliyetleri nedeniyle aldığı hapis cezası yeni bitmiş olan Caroline Böhmer ile tanışmasıdır.[3] Bir Fransız subayından hamile kalan ve sağlığı epeyce kötü olan Böhmer, bakımı için genç Schlegel'e emanet edilmişti. Caroline, Mainz'daki faaliyetlerinin en yoğun olduğu zamanda tanıştığı Georg Forster ile olan dostluğu sayesinde radikalleşmişti. Schlegel de Caroline üzerinden Forster'in çevresinin büyüsü altına girdi. Caroline, Schlegel'in yeni yeni oluşmakta olan politik bilinci için güçlü bir katalizör görevi gördü. 23 Ekim 1793 tarihinde Schlegel erkek kardeşine, aşırıya kaçan bazı fikirleri haricinde, Caroline'in politik görüşlerine temelde katıldığını yazıyordu. Hapishanede gördüğü muameleyi kastederek, "prenslerin ve hizmetkârlarının acımasızlığı"nı kötülüyordu. Artık politikanın ve tarihin kendisinin esas ilgi alanları olacağını söylüyordu. Politikayla olan bu nevzuhur meşguliyetini şu sözlerle tanımlıyordu: "Son birkaç aydır, yaşanan olayların şaşırtıcı ve muktedir gidişatını gözlemlemek, benim yeni eğlencem olmuş durumda ve bu eğlence içimde yeni bir düşünce tarzını büyütüyor ki, bunu sonuna kadar vardırmamak delilik olur -Bu şekilde, olayların en can alıcı noktasını ölçüp tartmaktayım ve bunları onaylamaktan ve bizzat içinde yer almaktan kendimi alamıyorum."[4]

Schlegel, hâlâ yeterince olgunlaşmamış olan politik görüşleriyle ilgili detay vermiyordu. Düşüncesinin yönelimiyle ilgili birtakım emarelerin, Kant'ın "hakikati sofist Rehberg'in kibrinden kurtaran" "Theorie-Praxis" makalesinde bulunabileceğini söylüyordu. Politikaya dair bu yeni algısına rağmen Schlegel yine de ihtiyatlıydı. Daha sonraları erkek kardeşine, politik şöhreti konusunda temkinli

yazarıydı. Bkz. *Historische Nachrichten und politischen Betrachtungen über die französische Revolution*, 13 cilt (Berlin, 1791-1797).

2. Friedrich Schlegel, *KA* XXIII, 101.

3. Caroline Böhmer'in romantik çevre açısından önemi hakkında bkz. Huch, *Ausbreitung und Verfall der Romantik*, 26-42.

4. Friedrich Schlegel, *KA* XXIII, 145.

olması gerektiğini, Devrim'i destekleyip desteklemediğinden hâlâ emin olmadığını dile getirmişti.[5] Bununla birlikte Devrim'e olan sempatisi, yine kardeşine yazdığı 24 Kasım 1793 tarihli mektubunda bariz bir biçimde ortadaydı: "Fransız özgürlüğünün muhafaza edilmesini arzuluyorum."[6]

Schlegel'in politikaya olan yeni ilgisi, ilk bakışta daha önceki uğraşlarıyla alakasızmış gibi görünür. Schlegel Leipzig'deki öğrencilik yıllarından (1791-1793) beri ve büyük oranda Winckelmann'ın etkisiyle Yunan medeniyetine tutkuyla bağlıydı. Tıpkı Humboldt, Schiller, Herder ve Forster gibi o da Yunanların medeniyet için örnek teşkil ettiğini düşünüyor, onların saflığını, yalınlığını ve ahengini modern yaşamın yozluğu, karmaşıklığı ve ahenksizliği ile mukayese ediyordu. 1790'larda hiçbir figür, Yunan hayranlığı konusunda Schlegel'in eline su dökemezdi; sergilediği "Grekomani" nedeniyle onunla dalga geçen Schiller bile.[7] Schlegel daha sonraki Dresden yıllarında (1794-1796), kendisini tamamen klasik çalışmalara adamaya karar verdi. En büyük amacı bir Yunan şiir tarihi kaleme almaktı. Winckelmann'ın Yunan heykelciliği için yaptığı şeyi, Schlegel Yunan şiiri için yapmak istiyordu. Bu amaç uğruna, Yunan edebi tarihiyle ilgili makaleler yayımlamaya başladı. Tüm bu çabalarının neticesi, 1797 yılında yayımlanan hacimli ve fakat tamamlanmamış bir çalışma olan *Die Griechen und Römer* [*Yunanlar ve Romalılar*] olacaktı.

Görünenin aksine Schlegel'in politik dönüşümü, erken dönem klasik yazıları üzerinde önemli bir etkiye sahipti. Şayet bu yazıları apolitik[8] yahut salt estetik veya tarihsel yazılar olarak değerlendirirsek, esas niyetlerini ve altta yatan temel motivasyonu ıskalamış oluruz. Schlegel klasik dönem çalışmalarının, amaçsız ve yavan bir

5. *A.g.e.*, XXIII, 161, 163-4.
6. *A.g.e.*, XXIII, 161.
7. Bkz. Schiller, *Xenien*, no. 320, "Die zwey Fieber", *Werke*, I, 348. Schiller'in Schlegel'in klasisizmine tepkisi üzerine bkz. Haym, *Die romantische Schule*, s. 204-7.
8. Örneğin bkz. Haym, *Die romantische Schule*, s. 186. Haym Schlegel'in politik görüşlerine değinmekle birlikte, bunların onun öncelikli ilgi alanı olan şiirden daha az önemli olduğuna inanmaktadır. Ayrıca bkz. Droz, *Romantisme allemand*, s. 51. Droz genç Schlegel'in "politikaya karşı tepeden bakan bir nefret" geliştirdiğini yazar. R. Ayrault ise, oldukça hacimli bir çalışma olan *La Genèse du romantisme allemand*'da, Schlegel'in klasik dönem üzerine çalışmalarının politik yönünün önemine değinmekle birlikte bunu uzun uzadıya açıklamaz (Paris, 1961, I, 154-5).

uzmanlık alanıyla sınırlanıp soysuzlaşmaması için, çok daha yüce ve ahlaki amaçlara hizmet etmek zorunda olduğunu öne sürüyordu. Ona göre estetik eleştirellik asla kendi içinde bir amaç değildi. Tam da politikayla yeni yeni ilgilenmeye başladığı günlerde kardeşine yazdığı 16 Ekim 1793 tarihli mektubunda bunu şu şekilde açıklıyordu: "Benim öğretimin ruhu şudur: İnsanlık en yüce erektir ve sanat da yalnızca bunun için vardır."[9]

Schlegel ilk makalelerinden birinde klasik dönem çalışmalarının amacının bizlere saf bir insanlık ideali sunmak olduğunu iddia ediyordu.[10] Antik Yunanların sanatı ve kültürü üzerine çalışarak, insan kusursuzluğunun en üst mertebesini keşfedebilirdik. Tek başına bu bilgi, modern kültürün yozluğundan, cahilliğinden ve barbarlığından kurtulmamızı sağlayacaktı. Schlegel'in insanlık ideali özünde Schiller, Humboldt, Herder ve Forster'inkiyle aynıydı: Bireyselliğin gerçekleşmesi, bütün zihinsel, duyarlılığa-dayalı ve çabayla edinilen güçlerin/yetilerin ahenkli bir bütüne dönüşmesi. Ona göre insanlığın amacı, "hakikati bilmek, iyi olanı yapmak, güzel olandan keyif almak ve böylece bilmenin, yapmanın ve keyif almanın ahengini yakalamak"tı.[11]

Schlegel'in erken dönem klasik yazılarının motivasyonu salt ahlaki değil, aynı zamanda gayet doğrudan bir biçimde politikti. Tıpkı Schiller, Herder ve Forster gibi Schlegel de insanlığın yalnızca belirli politik şartlar altında, yani bir cumhuriyetin özgürlük ve eşitlik ortamında tam anlamıyla gerçekleşebileceği kanaatindeydi. Yunan kültürünün en üst noktasının Atina'nın altın çağı olduğuna inanıyor ve başarılarının ardında demokrasinin özgürlük ve eşitliği olduğunu vurguluyordu.[12] Schlegel kesinlikle insanlığın herhangi bir politik ortamda gerçekleştirebilecek apolitik bir ideal olduğunu düşünmüyordu. Modern dünyada neden bu kadar az deha var, diye soruyordu. Verdiği cevapsa son derece netti: Çünkü etrafta

9. Friedrich Schlegel, *KA* XXIII, 143.
10. Bkz. Friedrich Schlegel, "Vom Wert des Studiums der Griechen und Römer", *KA* I, 627, 637, 638.
11. *KA* I, 627.
12. Örneğin bkz. Friedrich Schlegel, "Über die Homerische Poesie", *KA* I, 122 ve "Geschichte der lyrischen Dichtkunst unter den Griechen" başlıklı fragman, *KA* XI, 194.

çok fazla "politische Pfuscherei" [politik beceriksizlik] vardı.[13] Ona göre *Bildung*'un en önemli şartı doğrudan politik özgürlüktü: "*Bildung*'a özgürlük tanıyın ve bakın bakalım ortada rehavet diye bir şey kalıyor mu!" Nitekim klasik dönem çalışmalarının amacı bizi saf insanlık konusunda bilinçlendirmek ve ona ulaşmamız için ilham vermek olduğundan, haddizatında politikaya ilgisiz olamazdı. Klasik çalışmalar insanlığa hizmet etmekle esasında, dolaylı da olsa, onun gerçekleşmesinin politik koşullarını da savunmuş oluyordu.

Schlegel'in sanatın amacına dair erken dönem görüşleri, Schiller'den fazlasıyla etkilenmişti. "Vom Wert des Studiums der Griechen und Römer" ["Yunanlar ve Romalılar Üzerine Çalışmanın Değerine Dair"] makalesinde, *Aesthetische Briefe*'nin etkileri bariz biçimde hissedilmektedir.[14] Schiller gibi Schlegel de, sanatı insanlığın eğitiminin temel enstrümanı olarak görüyordu. O da aklın tek başına eylem için yeterli bir motivasyon olamayacağını düşünüyordu. Aklın ilkeleri *uyarınca* yaşamak zorunda kalsaydık, onlardan *kaynaklanıyor/esinleniyor olarak* yaşamamız mümkün değildi. Bu ilkelerin, "güçlü ve iyi eğilimler", "doğru ve eksiksiz sezgiler" ile takviye edilmesi gerekiyordu ve bunları en iyi ortaya çıkaran ve sürdüren şey sanattı. Klasiklere öykünmeliydik, çünkü klasikler bizlere bu eğilim ve sezgileri geliştirebileceğimiz en iyi sanat formlarını sunuyorlardı. Yine tıpkı Schiller gibi, Schlegel de estetik eğitimi, ideal devlet olan cumhuriyet için zorunlu bir hazırlık olarak görüyordu. Özgürlüğümüze bir anda kavuşamazdık, çünkü bu durum yalnızca bencil ve hayvani tutkularımızı serbest bırakırdı. Özgürlüğümüz için öncelikle olgunlaşmamız gerekiyordu ve bunu yalnızca *Bildung* sayesinde başarabilirdik. Schlegel şöyle diyordu: "Deneyimler bize, eğitimin özgürlük kadar yaygın olmadığı bir devletin yozlaşmaya mahkûm olduğunu öğretmiştir."[15] Nitekim genç Schlegel'in sanata ve nihayetinde klasik dönem çalışmalarına bu denli önem vermesinin nedeni, 1790'ların başındaki politik durum üzerine yaptığı Schillerci analizdi.

Schlegel'in sanatın politik maksadına olan inancı, erken dönem klasik makalelerinden biri olan "Vom aesthetischen Wer-

13. *KA* I, 360.
14. *A.g.e.*, I, 637-42.
15. *A.g.e.*, I, 88.

te der griechischen Komödie"de ["Yunan Komedyasının Estetik Değerine Dair"] son derece belirgindir.[16] Schlegel burada başta Aristophanes'in yazdıkları olmak üzere antik Yunan komedyasını, tek hakiki komedya mertebesine yükseltiyordu. Aristophanes komedyasının ardında politik bir amaç olduğunu iddia ediyordu: Özgürlüğün ihlal edilemezliğini ve yasayla uyumlu olduğunu göstermek.[17] Schlegel'e göre komedya, dışa vurduğumuz neşe aracılığıyla bizi özgürlüğümüz konusunda bilinçlendiriyordu ve neşe dediğimiz şey sınıf, mülkiyet ve eğitim gibi tüm yapay sınırları ortadan kaldıran son derece güçlü ve doğal bir duyguydu. Eğitim, servet ve yetiştirilme tarzlarından bağımsız olarak bütün insanların kalben bir ve aynı olduğunu görüp anlamamızı sağlıyordu. Bu nedenle komedyanın politik amacı özgürlüğümüz konusunda, özellikle de eşitler arasında sevginin hüküm sürdüğü cemaatlerde var olan özgürlük konusunda bizleri bilinçlendirmekti. Modern komedya antik komedyayı taklit ederek bu özgürlük idealini kendine amaç edinmeli ve antik Yunan'ın insanlığına ve özgürlüğüne tam olarak kavuşmasak bile, en azından yaklaşmamız için bizlere yardımcı olmalıydı.[18]

Schlegel, klasik dönem üzerine kaleme aldığı bir sonraki makalesi olan "Über die Grenzen des Schönen"de ["Güzel Olanın Sınırları Üzerine"], sanatın politik boyutunu tetkik etmeye devam ediyordu.[19] İlk bakışta makalenin amacı tamamen apolitikmiş gibi görünüyordu: Estetik zevkin sınırlarını ve türlerini tanımlamak. Nitekim Schlegel, üzerine basa basa sanatın otonom olması gerektiğini söylüyordu. Fakat bütün bu argümanının çıkış noktası, estetik zevkin ancak belirli politik koşullar altında, yani özgürlüğün ve eşitliğin hâkim olduğu bir cumhuriyette mümkün olduğu fikriydi. Estetik zevkin en yüce biçimi, yalnızca özgür ve eşit varlıklar arasında gerçekleşebilecek olan sevgiydi. Sevginin en yüce biçimiyse, yalnızca özgür varlıklardan oluşan bir cemaat olarak tanımlanabilecek "hakiki devlet"te var olan "vatan sevgisi"ydi.[20] Böylesi bir

16. *A.g.e.*, I, 19-33.
17. *A.g.e.*, I, 23.
18. *A.g.e.*, I, 30.
19. *A.g.e.*, I, 34-44.
20. *A.g.e.*, I, 42.

cemaatte bir kamusal sevgi, yani özgür ve eşit vatandaşlar arasında var olan karşılıklı bir haz durumu söz konusuydu. Schlegel'in makalesinin altında yatan mesaj, yaşam ile sanat arasındaki uçurumu kapatmamızın -güzelliği hayatlarımızın ayrılmaz bir parçası kılmamızın- tek yolunun, antik Yunan'daki gibi cumhuriyetçi bir anayasayı hayata geçirmek olduğuydu.

Schlegel, klasik dönem üzerine yazdığı metinlerin hiçbirinde "Über die Diotima" ["Diotima Üzerine"] makalesindeki kadar radikal politik sonuçlar ortaya koymuyordu.[21] Yunanlara bu kez modern toplumda kadının rolünü sorgulamak için başvuruyordu. Antik Yunan'daki birçok politik düşünürün, kadına eşit statü tanımak noktasında modernlerin çok ötesinde olduklarını öne sürüyordu. Yalnızca Platon değil, Diogenes, Zenon, Chrysippos ve Stoacılar da kadınların erkeklerle aynı fırsatlardan yararlanabilmeleri için devletin eğitim sistemine dahil olmaları gerektiğini söylüyorlardı. Bu düşünürler, kadınlığın ve erkekliğin genel insanlık idealinden daha sonra gelmesi gerektiğini savunuyorlardı. Schlegel'e göre, antik Yunan'da kadınlara tanınmış olan haklar demokratik ideallerin neticesiydi ve bu ideallere göre özgürlük ve eşitlik, cinsiyetten bağımsız olarak, herkesin hakkı olmalıydı. Oysaki bizim modern monarşilerimizde birileri çıkıp "Kadınlar yalnızca erkekler için vardır!" demeye cüret edebiliyordu.[22] Schlegel daha sonra kadınların antik ve modern dönemlerde aldıkları eğitimi kıyaslıyor ve buradan bütünüyle antik eğitim lehine sonuçlar çıkarıyordu. Antik eğitim temel meselelere odaklanıyordu: Ortak bir insanlık geliştirme ihtiyacı. Modern eğitimse arızi konulara yoğunlaşıyordu: Erkekler ile kadınlar arasındaki cinsel farklılıklar. Ve farklılıkları -"erkeğin tahakküm kuran tez canlılığı", "kadının kendini yok sayan vazgeçişi"- o denli abartıyordu ki, her iki cinsin temelde yatan birçok potansiyelini baskılamış oluyordu. "Yalnızca bağımsız bir kadınlık ve nazik bir erkeklik iyi ve güzeldir."[23] Schlegel, cinsiyet eşitliği konusundaki görüşlerini daha sonraları kaleme aldığı kimi yazılarında dile getirmeye devam etti.[24] Bu görüşler, onun 1790'ların toplumsal

21. *A.g.e.*, I, 70-115.
22. *A.g.e.*, I, 107, 99-100.
23. *A.g.e.*, I, 93.
24. Örneğin bkz. Friedrich Schlegel, "Über die Philosophie: An Dorothea." Bu yazı

ve politik düşüncesine yaptığı en önemli katkılardır.[25] Schlegel'in görüşlerinin ardında, Caroline Böhmer'in, yani 1790'ların Diotima'sının iyicil etkilerini sezinlemek mümkündür.

Schlegel'in sanatın politik amacıyla ilgili fikirleri, ilk bakışta en önemli estetik öğretilerinden biriyle çelişiyormuş gibi görünür: Sanatın otonomisi. Klasik dönemle ilgili yazılarında[26] Schlegel, Kant'ın estetik hazzın bitaraf olduğu ve estetik takdirin ahlaktan ve bilgiden bağımsız kendi *sui generis* normlarını takip etmesi gerektiği yönündeki öğretisini yeniden tasdik ediyordu. Sanatın alanı, iradenin veya zihnin değil, saf hazzın alanıydı. Nitekim klasik sanatın modern sanattan erdemli oluşunun nedeni, iyilik ve hakikat gibi kaygılar gütmeden, güzelliği yalnızca güzellik uğruna temsil ediyor oluşuydu. Peki, Schlegel estetik öğretisini sanatın politik amacıyla nasıl uzlaştırıyordu? Daha sonraki makalelerinden birinde tam da bu soruna değiniyor ve bulduğu çözüm, politikanın Schlegel'in düşüncesinde ne denli öncelikli olduğunu ortaya koyuyordu.[27] Ona göre, yapay bir edim olan soyutlama sayesinde sanatın otonomisini muhafaza etmemiz mümkündü. Sanatı diğer her şeyden soyutladığımızda, yalnızca kendi teknik kurallarının geçerli olduğu *sui generis* bir alana sahip olacak ve orada, ahlakın ve bilgininkine eşit ve onlardan bağımsız bir statüye kavuşacaktı. Fakat Schlegel hemen ardından, estetik, ahlaki ve zihinsel bakış açılarının nihai olarak bütün insan *Bildung*'unu yöneten daha yüksek bir bakış açısına tabi olduğunu söylüyordu. Bu alanlar, bahsi geçen bu daha yüksek bakış açısı tarafından yönetilmeliydi, zira aksi hâlde amaçlarını yitirirlerdi. Peki, bu daha yüksek bakış açısı neydi? Elbette ki politikaydı. Schlegel lafı hiç uzatmadan, "Politik yargı, bütün bakış açılarının en yücesidir" diye yazıyordu. Politik yargının görevi, bütün insan faaliyetlerini –sanat, ahlak ve felsefe– *Bildung*'a ve nihai olarak bizatihi özgürlüğün kazanılması amacına yönelik olarak düzenlemekti. Nitekim politik sanat, Fichte'nin

1799 yılında *Athenäum*'un ikinci sayısında yayımlandı (s. 1-38). Bkz. *KA* VIII, 42-5.

25. Hans Eichner "Über die Diotima"yı, "Markstein in der Geschichte der Frauenemanzipation" ["kadınların özgürleşme tarihi içinde bir dönüm noktası"] olarak tanımlar. Bkz. bu çalışma üzerine yapmış olduğu yorumlar, Friedrich Schlegel, *KA* V, xxvii.

26. Örneğin bkz. Friedrich Schlegel, *KA* I, 24, 38, 266-7, 325.

27. Friedrich Schlegel, "Über das Studium der Griechischen Poesie", *KA* I, 324-5.

devletindeki gibi bir kusursuz özgürlük durumuna erişmemizi sağladıktan sonra, giderek silinip ortadan kaybolacaktı.

10.2. ERKEN DÖNEM CUMHURİYETÇİLİĞİ

1796 yılı başlarında Schlegel, klasik dönemle ilgili çalışmalarını bilinçli olarak sonlandırdı. Yunan şiir tarihi üzerine yürüttüğü çalışmayı yarım bıraktı, çok önem verdiği bir başka tasarısı olan, Yunanlar ve Romalıların politik devrimleri üzerine kaleme alacağı eserine hiç başlamadı bile. Bu projeleri bir kenara bırakmasının nedeni, politikaya duyduğu, giderek daha ağır basan ve derhal tatmin edilmesi gereken tutkuya bunların cevap veremiyor olmalarıydı. Artık yalnızca politika üzerine yazmaya karar vermişti. 17 Mayıs 1796 tarihinde erkek kardeşine yazdığı mektupta durumu şu şekilde açıklıyordu: "Eleştiriden gerçekten çok yoruldum ve artık büyük bir şevkle Devrim üzerine çalışmaya başlayacağım. Aynı zamanda cumhuriyetçilik üzerine popüler bir şeyler yazacağım. Kendimi yalnızca politikaya verdiğimde mutlu olacağımı biliyorum... Cumhuriyetçiliğin şimdi bana ilahi eleştiriden ve hatta ilahi şiirden daha fazla hitap ediyor olduğunu inkâr edemem."[28] Schlegel'e hitap eden konulardaki bu değişimin ilk işaretlerine hâlihazırda 1795 yılında rastlamak mümkündü. O yılın baharında Schlegel, antik ve modern cumhuriyetçilikler üzerine şimdi kaybolmuş olan bir makale kaleme almıştı.[29] Sonbahardaysa, iki önemli politik çalışma –Condorcet'in *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*'i [*İnsan Zekâsının İlerlemeleri Üzerine Tarihi Bir Tablo Taslağı*] ve Kant'ın *Zum ewigen Frieden*'i– üzerine yazdığı değerlendirme yazılarını tamamlamıştı. Kant üzerine yazdığı değerlendirme yeniden gözden geçirilerek "Versuch über den Begriff des Republikanismus" ["Cumhuriyetçilik Kavramı Üzerine Deneme"] başlığıyla yayımlandı.[30] Schlegel'in erken dönem politik makaleleri arasında en önemlisi budur.

28. Friedrich Schlegel, *KA* XXIII, 304.
29. Friedrich Schlegel bu makaleden erkek kardeşine gönderdiği 4 Temmuz 1795 tarihli mektubunda bahseder, *KA* XXIII, 237.
30. Bkz. Friedrich Schlegel, *KA* VII, 11-25. Makale ilk olarak *Deutschland*'ta yayımlandı, 3 (1797), 10-41.

"Versuch" 1790'ların en radikal metinlerinden, oldukça az sayıdaki demokrasi veya halk egemenliği savunusundan biriydi. Bu on yılda yaşamış olan filozoflar içerisinde yalnızca Herder ve Forster, sınırsız oy hakkını savunmak konusunda Schlegel'le aşık atabilirdi. Schlegel'in bu makaledeki temel iddiası şuydu: "Cumhuriyetçilik zorunlu olarak demokratiktir." Bu tartışmalı sonuca ilk başta "Bir cumhuriyet nasıl olanaklı olabilir?" sorusunu sorarak ulaşıyordu. Cumhuriyetin olanaklılığı konusunda bir sorun vardı, çünkü genel iradeye dayanması gerekiyordu; oysaki genel irade gerçekte hiçbir zaman deneyimlenemiyor, yalnızca saf düşüncede bir ide olarak var olabiliyordu. Tüm deneyim, arzuları ve düşünüp-taşınmaları zorunlu olarak genel iradeyi yansıtmayan birçok bireysel irade olduğunu ortaya koyuyordu. Bu durumda, teori ile deneyim, evrensel ve tikel irade arasındaki uçurum nasıl kapatılabilirdi? Schlegel bunun tek bir çözümü olduğunu söylüyordu: Bireysel birtakım iradelerin genel iradeyi temsil edeceği veya onun vekili gibi davranacağı bir kurgu. Bu kurgu, cumhuriyetçi bir anayasa yaratmak yönündeki ahlaki buyruğu yerine getirebilmemiz için bir araç olduğundan, bizatihi akıl uyarınca son derece meşruydu. Bu noktada da, "Kimin iradesi genel iradeyi temsil etmelidir?" sorusu gündeme geliyordu. Schlegel, eşitlik ilkesine göre bunun tek bir kişinin veya birkaç kişinin değil, çoğunluğun iradesi olması gerektiğine inanıyordu. Tek bir kişinin veya birkaç kişinin iradesi, geneli yalnızca özel birtakım iradeler bağlamında temsil edebileceği için, genel iradeye en yakın irade çoğunluğun iradesi olabilirdi. Schlegel, herkesin iradesinin hesaba katılabilmesi için sınırsız oy hakkını savunuyordu. İnsanların devlet yönetiminden dışlanmasının tek koşuluysa, iradelerinin ne rasyonel ne de adil olduğunu kanıtladıklarımızdı, tıpkı reşit olmayanlar ve suçlularda olduğu gibi. Dahası yoksulların ve karşı cinse mensup olanların da oy kullanmaya hakkı olmalıydı.[31]

Schlegel bir cumhuriyetin demokratik olması gerektiğini iddia ederken, *Zum ewigen Frieden*'da bunun böyle olamayacağını söyleyen Kant'a itiraz etmiş oluyordu.[32] Kant'a göre demokrasi, cumhuriyetçi bir anayasanın en önemli ilkelerinden biri olan kuvvetler ayrılığını ihlal ediyordu. Bu ilke uyarınca, devletin yürütme

31. Friedrich Schlegel, *KA* VII, 17.
32. Bkz. Kant, *Schriften*, VIII, 352-3.

ve yasama güçleri arasında bir ayrım olmalıydı. Oysaki demokrasi insanlara hem yasama hem yürütme yetkisi verdiği için, bunu ihlal etmiş oluyordu. Halkın iradesini doğrudan temsil eden demokrasi böylelikle bir tür despotizme, oklokrasiye veya ayaktakımı tiranlığına dönüşüyordu. Schlegel bu argümana verdiği cevapta, oklokrasinin kötülüğü konusunda Kant'a katılıyor, o da tıpkı Kant gibi *Sansculotteculuk* tehlikesinden kaçınmak istiyordu.[33] Fakat diğer yandan demokrasinin zorunlu olarak bu tehlikeye yenik düşeceğine de inanmıyordu. Kuvvetler ayrılığı, cumhuriyetçi bir anayasanın ilkelerinden olsa da, dolaylı temsil sistemi sayesinde demokrasi, bu ilkeyle uyumlu olabilirdi. Eşitlik ilkesi bütün oyların sayılması gerektiğini söylerken, oyların ağırlıklandırılmasını dışlıyor değildi.[34] Dolayısıyla halkı temsil edenler ile bizatihi halkın iradesi arasında bir ayrım yapılabilirdi.

"Versuch", Schlegel'in "çağımızın en büyük spekülatif düşünürü" olarak tanımladığı Fichte'ye neler borçlu olduğunu gözler önüne serer.[35] Bu makale esasında Kant'ın politik öğretisinin muhafazakâr kalıntıları karşısında Fichte'in radikalizminin bir savunusudur. Schlegel, Kant'ın ilkelerini alıp nihai radikal sonuçlarına vardıran Fichte'yi haklı bulur. Schlegel'e göre Kant'ın demokrasiye müsaade etmemesi tutarsız bir durumdur; zira demokrasi, Kant'ın kendi eşitlik ilkesinin bir neticesidir. Cinsiyet ve mülkiyeti temel alarak insanları devlet yönetiminden dışlamaya hakkımız olamaz, çünkü bu faktörler onların özsel rasyonelliklerini etkilemez. Schlegel'e göre Kant, radikal kötülük hipotezinde de tutarsızdır. Bu, özgürlük kavramının transendent/aşkın bir kullanımıdır, zira deneyim bize insanların doğuştan kötü olduklarına dair herhangi bir kanıt sunmaz. Kant'ın savaşların sıklığına yaptığı vurgu hiçbir şeyi kanıtlamaz, çünkü savaşları başlatanlar, insanlar arasında küçük bir azınlıktır yalnızca; üstelik Schlegel bunlara, yani prenslere "insan ırkının cürufu" diyecek kadar da cesurdur. Schlegel, Kant'ın devrim hakkını reddinin de yine kendi temel ilkeleriyle bağdaşmadığını

33. Friedrich Schlegel, *KA* VII, 19.
34. *A.g.e.*, VII, 117.
35. Friedrich Schlegel'den erkek kardeşine, 17 Ağustos 1795, *KA* XXIII, 248. Schlegel'in Fichte'yle ilişkisi ile ilgili olarak bkz. Haym, *Die romantische Schule*, s. 221-7, 256-64.

öne sürer, çünkü bazen ayaklanma cumhuriyetçilik için gereklidir.[36] Genel irade bir cumhuriyet talebinde bulunuyorsa ve tiranlığa engel olmanın tek yolu isyan etmekse, halk başkaldırı hakkına sahip olmalıdır. Aksi hâlde genel irade, bir despotun haksız iktisabına müsaade ederek kendi kendini yok etmiş olacaktır.

"Versuch", Schlegel'in erken dönem radikalizminin zirve noktasını temsil ediyor olmakla birlikte, birtakım sorunlarla maluldü ve Schlegel'in bunlara bulduğu çözüm onu sonraki muhafazakâr pozisyonuna daha da yaklaştıracaktı. Bu sorunlardan biri, Schlegel'in Kant'a verdiği cevabın bariz zayıflığıydı. Demokrasinin oklokrasi tehlikesinden kaçınabilmesinin yolu olarak sunduğu şey, temsilcilere bağımsızlık verilmesi, diğer bir deyişle halkın iradesinin devredilmesi ve doğrudan halk egemenliğinin terk edilmesiydi. Schlegel oklokrasinin tehlikelerini itiraf ettikçe, daha büyük bir politik iktidara duyulan ihtiyacı daha fazla vurgulamaya başlıyordu. Ayaktakımı karşısında duyduğu bu korku, Schlegel'in daha sonraki muhafazakârlığının gelişiminde önemli bir unsur olacaktı. Bir diğer sorunlu meseleyse, modern cumhuriyetçiliği savunduğu hâlde, ondan bariz bir biçimde hoşnutsuz olduğunu açığa vurmasıydı. Bu hoşnutsuzluğu ortaya koyduğu bir pasajda Schlegel, modern cumhuriyetlerin politik kültürünün temel bir hususta antik dönemden daha aşağıda olduğunu iddia ediyordu: Yalnızca antik cumhuriyetler "hakiki bir ahlak cemaati"ne (*Gemeinschaft der Sitten*) sahip olmakla övünebilirlerdi.[37] Bu "ahlak cemaati" kavramıyla Schlegel, yalnızca soyut yasalarla değil, aynı zamanda ortak bir kamusal tin tarafından bir arada tutulan toplumu kastediyordu. Salt yasalara uymak hakiki bir devlet için yeterli değildi: Devletin vatandaşları arasında hakiki bir muhabbet ve sevgi de olmalıydı. Nitekim Schlegel henüz ilk makalelerinde, klasik liberal devletin saf yasal çerçevesinden duyduğu memnuniyetsizliği açığa vurmuş oluyordu. Modern yaşamda bu tür bir cemaatin olmadığını vurgulamaya devam ettikçe, başlangıçtaki cumhuriyetçiliğinden giderek uzaklaşacaktı. Daha sonraları Novalis ile olan tartışmalarındaysa, hakiki bir cemaati garanti eden tek devletin, ortaçağın korporatif devleti olduğunu öne sürecekti.

36. Friedrich Schlegel, *KA* VII, 24-5.
37. *A.g.e.*, VII, 18.

Schlegel'in "Versuch"una eşlik eden diğer metin, Georg Forster üzerine yazdığı ve 1797 yılında *Lyceum der schönen Künste*'de yayımlanan makalesidir.[38] Schlegel bu metni kaleme aldığı sırada, Forster Almanya'da oldukça kötü bir üne sahipti ve giderek yükselen muhafazakârlık dalgasının günah keçisine dönüşmüş durumdaydı. Alman kamuoyu, Fransız ülküsüne olan sadakati nedeniyle onu bir hain ve suçlu olarak görüyordu. Forster çevresinin etkisi altına girmiş olan Schlegel ise kendini bu büyük Jakobenin hatırasını müdafaa etmek zorunda hissediyordu. Bu makalenin özel olarak yazılış amacı, son dönemde Alman dergilerinde Forster'e yönelik başlatılan birtakım saldırılardı. *Allgemeine Literatur Zeitung*'da, Forster'in *Parisische Umrisse* ve *Briefe an mehrere Adressaten* [*Çeşitli Muhataplara Mektuplar*] isimli çalışmalarını konu edinen ve bunları "ahlaksız ve ciddiyetsiz" olmakla suçlayan birtakım düşmanca yazılar yayımlanmıştı.[39] Dahası Schiller ve Goethe, birlikte kaleme aldıkları ve *Musenalmanach*'ta yayımlanan *Xenien*'da, doğrudan Forster'i hedef alıyor ve "bir kadın"ın (Caroline Böhmer) aklına uyarak diktiği özgürlük ağacı nedeniyle onu "gözü dönmüş bir budala" olmakla itham ediyorlardı.[40] Bu küstahça hürmetsizlik Schlegel'i son derece gücendirmişti. *Musenalmanach*'a yazdığı eleştiri yazısında, Forster'in mezarına böylesi "bir istihza yaftası" yapıştırmaya çalışanları onaylamadığını ifade ediyordu.[41] Schlegel Forster'e yönelik bu iade-i itibar girişiminde, yalnızca kamuoyuna değil, aynı zamanda Almanya'nın iki büyük şairine de kafa tutmuş oluyordu.

Schlegel'in makalesinin öncelikli amacı, Forster'i ahlaksızlık suçlamalarına karşı savunmaktı. Schlegel'e göre bu suçlamaların ne denli haksız olduğu, Forster'in yazılarının kapsamlı olarak incelenmesi neticesinde görülebilirdi; zira bütün yazılarını kesen esaslı bir ahlak felsefesi vardı. Mutluluktan daha yüce bir değer tanımayan *Aufklärung*'un birçok sığ ahlakçısının aksine Forster'in

38. Friedrich Schlegel, "Georg Forster: Fragment einer Characteristik der deutschen Klassiker", *Lyceum der schönen Künste* 1 (1797), 32-78; *KA* II, 78-99.

39. *Allgemeine Literatur Zeitung* 62 (22 Şubat 1794), 289-93 ve no. 371-2 (24-25 Kasım 1794), 415, 420.

40. Bkz. Schiller, *Xenien*, no. 347, "Plegyasque miserrimus omnes admonet", *Werke*, I, 351.

41. Friedrich Schlegel, "Musenalmanach für 1797", *KA* II, 26-38, özellikle s. 37-8.

ahlaki idealleri mümkün olabilecek en yüce ideallerdi: İnsanın mükemmelleşmesi ve politik özgürlük. Fakat olanca idealizmine rağmen Forster, naif bir iyimser de değildi. İnsan doğasının karanlık yönlerini görebiliyor, fakat bu durum insanın mükemmelleşebileceğine olan inancını yitirmesine neden olmuyordu. Dahası Forster'in doğabilimlerine olan adanmışlığı, ahlaki idealizmini baltalamıyordu. Yazıları sürekli olarak "daha yüksek bir eleştirelliğin iki ucu" etrafında şekilleniyordu: Doğa yasalarının zorunluluğu ve insanoğlunun sarsılmaz mükemmelleşebilirliği. İnsanın eylemlerini belirleyen şeyin doğal zorunluluk olduğunu vurgulasa da, suç işlemeyi hiçbir zaman mazur görmüyor veya erdemi küçümsemiyordu. Nitekim Schlegel, Forster'e karşı taarruza geçmiş olan eleştirmenleri, kamuoyunun "fırıldaklığı"ndan başka bir ahlaki değer tanımamakla suçluyordu. İnsanın ahlaklılığı ile eylemlerinin yasallığı arasında bir ayrım yapmamız gerektiğinde ısrar ediyordu. Forster, yasal ve toplumsal baskılara ve zulümlere rağmen, en yüksek ahlaki idealleri savunma cesaretini gösterebilmişti. Bütün korkunçluklarına rağmen Devrim'e olan sadakatini koruduğu için onu suçlayamazdık, zira bu sadakat onun insanlığa olan sarsılmaz inancının bir kanıtıydı.

Makalesinde Schlegel, bir politika yazarından ziyade edebi bir eleştirmen rolü üstleniyordu. Forster'in politikasının detaylı savunusuna girmiyordu, zira bu onun hatırasına hiçbir yararı olmayacak provokatif ve partizanca bir tutum olurdu. Benimsediği strateji daha ziyade Forster'e bir yazar, özellikle de Alman bir yazar olarak itibarını iade etmekti. Vatandaşlarının Forster'e saygı duymalarını sağlayacak olan şey, her şeyden önce yazıları olabilirdi. Nitekim Schlegel Forster'in kendi janrında klasikleşmiş bir nesir yazarı olduğu tezini ortaya atıyordu. Onunkisi bir "toplumsal yazar"ın, doğrudan halka hitap eden, filozofun, doğabilimcinin, sanatçının ve politika yazarının oynadığı rolleri bünyesinde toplayan ve amacı halkın *Bildung*'unu mümkün olan en kapsamlı şekilde geliştirmek olan bir düşünürün janrıydı. Schlegel'e göre Forster'i yalnızca teknik bir filozof veya bir doğabilimci olarak değerlendirmek, esas meseleyi ıskalamak ve ona çok büyük haksızlık etmek anlamına geliyordu. Oysaki onu toplumsal bir yazar olarak gördüğümüzde, eserleri birer klasik olmayı hak ediyordu. Bunlar kendi türü içerisinde,

Fransız zarafetini, İngiliz ortak-anlayışını ve Alman derinliğini bir araya getiren, en detaylı bilimsel gözlemler ile en kapsamlı felsefi genellemeleri bünyesinde toplayan ve büyüklük taslamadan kamuyu bilgilendirmeye çalışan birer başyapıttı. Schlegel'in çizdiği Forster portresinin ardında kendi yazar ideali yatıyordu. Romantik şair toplumsal bir yazar, manzumeler kaleme alan bir Forster'di.

10.3. ROMANTİZMİNDE POLİTİKANIN ROLÜ

Schlegel'in politik yazıları, editörlüğünü Berlinli *Aufklärer* C.F. Reichhardt'ın üstlendiği *Deutschland* ve *Lyceum der schönen Künste* dergilerinde yayımlanıyordu. Kimi politik kanaatlerini paylaşıyor olmakla birlikte, Schlegel'in Reichhardt ile gergin bir ilişkisi vardı.[42] Reichhardt'ın kendisini edebi dalaşlarda kullandığını ve onun yayın politikaları tarafından kısıtlandığını düşünüyordu. Bağımsızlığını muhafaza edebilmek için Schlegel'in bu müşkülpesent ve kibirli editörle yollarını ayırmaktan başka çaresi yoktu. 16 Aralık 1797 tarihinde, *Allgemeine Literatur Zeitung*'un "Intelligenzblatt"ında, *Lyceum*'un editörüyle artık herhangi bir bağlantısı kalmadığını duyurdu.[43] Bu, Schlegel'in herkesin gözü önünde özgürlüğünü ilan etmesi ve aleyhinde konuşanlara, kimsenin edebi piyonu olmadığını hatırlatması anlamına geliyordu.

Reichhardt ile yollarını ayırması, salt kişisel değil aynı zamanda felsefi bir ayrılıktı. Schlegel'in fikirleri, Reichhardt'm dar yayın politikalarını aşan daha radikal bir doğrultuda ilerliyordu. 31 Ekim 1797'de erkek kardeşine yazdığı üzere, Schlegel'e göre Reichhardt'm sorunu yeterince "liberal" olmamasıydı.[44] Bu, Schlegel'in son zamanlarda en çok kullandığı sloganlardan biriydi. Sınırsız sorgulama hürriyeti, el üstünde tutulan inanç ve dogmalardan uzak durmak, her tür meseleyi incelemeye istekli olmak ve her tür düşünceyi nihai sonucuna vardırma cesareti göstermek anlamına

42. Schlegel'in Reichhardt ile olan ilişkisi üzerine bkz. S.P. Capen, "Friedrich Schlegel's Relation with Reichhardt and His Contributions to Deutschland", *Publications of the University of Pennsylvania, Series in Philology and Literature*, Cilt IX, no. 2, s. 37-48. Bununla birlikte, Capen'in işin içindeki daha geniş felsefi meseleleri göremediğini belirtmek gerekir.

43. *Allgemeine Literatur Zeitung* 163 (16 Aralık 1797), 1352.

44. Friedrich Schlegel, *KA* XXIII, 30.

geliyordu.[45] Reichhardt, II. Friedrich zamanının bütün dogmalarına yapışıp kalmış eski kafalı bir *Aufklärer*'di. Bütün *Aufklärer*'ler gibi o da rasyonel sorgulama ve eleştirelliğe inanıyormuş gibi görünüyor, fakat iş ne zaman günün ahlaki, toplumsal ve politik dogmalarını sorgulamaya gelse hemen su koyuveriyordu. Nitekim Schlegel, Reichhardt'ı eleştirirken *Aufklärung*'un rasyonalizmini reddetmiyor, bilakis onu radikalleştiriyordu. *Aufklärung*'un kendi radikalizmini gereksiz yere sınırlandırıyor olması, Lessing'in geçmişte tartıştığı ve Jacobi'nin panteizm tartışmaları sırasında meşhur ettiği bir konuydu. Lessing, gerçek bir *Aufklärer*'in toplumsal, politik ve dinî ortodoksi için sonuçları ne olursa olsun, aklın sınırlarını sonuna kadar zorlaması gerektiğini iddia ediyordu. Genç Schlegel Lessing'den çok etkilenmiş ve Reichhardt ile yollarını ayırdığı sıralarda Lessing üzerine bir makale kaleme almıştı.[46] Kendini 1790'ların Lessing'i, günün toplumsal, ahlaki ve politik dogmalarının amansız bir eleştirmeni olarak görüyordu. Fakat Schlegel'in Lessing'e olan bağlılığını fazla abartmamak gerekir; zira bir hususta onun da ötesine geçecekti: Eleştirelliği kendi aleyhine çevirerek, onu kendi varsayımlarını gözden geçirmeye zorlayacaktı. Her şeyi tetkik etmeye cesaret etmiş olan eleştirellik çağı, şimdi kendi kendini eleştirecekti.[47]

Schlegel'in Reichhardt ile yollarını ayırması, onu önemli bir karar almaya zorladı ve bu kararını 31 Ekim tarihli mektubunda erkek kardeşine şu sözlerle açıkladı: "Muazzam bir plan, günler ve geceler boyu zihnimi meşgul ediyor. Bana kalırsa artık kendi dergimizi çıkarmamızın zamanı geldi."[48] Kendi dergilerini çıkarmaları, Reichhardt gibi dar ve partizan editörlerden kurtulmaları anlamına gelecekti. August Wilhelm bu planı iştahla onayladı. Planın detayları tartışıldı ve yeni bir yayıncı bulundu. Friedrich

45. Bkz. Schlegel'in *Athenäum Fragmente*'deki tanımı, no. 441, *KA* II, 253. Krş. *Athenäum Fragmente*, no. 67, 231, *KA* II, 175, 203; *Lyceums Fragmente*, no. 37, 117, 123, *KA* II, 151, 162, 163.

46. Friedrich Schlegel, "Über Lessing", *Lyceum der schönen Künste* 1 (1797), 76-128, yeniden basımı, *KA* II, 100-25. Schlegel'in Lessing'e yönelmesi üzerine bkz. Johanna Krüger, *Friedrich Schlegels Bekehrung zu Lessing* (Weimar, 1913).

47. Bkz. Friedrich Schlegel, *Athenäum Fragmente*, no. 1, 47, 48, 56, 89, 96, 281, *KA* II, 166, 171, 173, 178, 179, 213. Krş. "Über die unverständlichkeit", *KA* II, 364-5.

48. Friedrich Schlegel, *KA* XXIII, 29.

dergiye, beşiğinde yılanları boğan ve Kral Augeas'ın ahırlarını temizleyen Yunan kahramanı "Hercules"in adını vermek istiyordu. August Wilhelm ise daha az provokatif bir isim olan "Athenäum"u önerdi. Friedrich öyle ya da böyle kardeşinin önerisini sonunda kabul etti. 1798'den 1800'e kadar toplam üç cilt hâlinde yayımlanan *Athenäum*, romantik hareketin sözcüsü olacak, düzenli yazarları arasında Schlegel kardeşler, Novalis ve Schleiermacher yer alacaktı.

Athenäum'un iddialı hedefleri vardı. Her şeyden evvel, etkili fakat yavan bir yayın olan *Allgemeine Literatur Zeitung*'u geride bırakacak yeni bir edebi eleştiri standardı getirecek, eleştirel bir dergi olmalıydı.[49] Fakat bu dar anlamda bir eleştirellik değildi; eleştirelliği estetik eğitimin bir enstrümanı, daha geniş bir *Bildung* programının öncüsü olarak görüyordu. Schlegel'in ifadesiyle, katkıda bulunan yazarların amacı "*Bildung*'un yaydığı bütün ışınları bir araya toplamak" olacaktı.[50] Yazarlar ortak bir parti çizgisi takip etmek zorunda kalmayacak, görüşleri birbirinden farklı olabilecekti. Tek ortak ilkeleri, sonuçları ne olursa olsun hakikat neyse onu söylemek olacaktı. Makaleler, "olağanüstü bir cüret" göstermeleri şartıyla yayımlanacaktı. Nitekim kendini radikal eleştirelliğe ve *Bildung*'a adayan *Athenäum*, *Aufklärung*'un iki temel idealine sadık kalmış oluyordu. Gönülsüz eleştirelliği ve *Aufklärung*'un dar *Bildung* anlayışını muhakkak eleştirecek, fakat bunu yaparken *Aufklärung*'un bu ideallerinden kopmak yerine onları radikalleştirecekti.[51]

Friedrich Schlegel, Novalis ve Schleiermacher, *Athenäum*'un kültür alanında bir devrim yaratmasını umuyorlardı. Bu kültürel devrimin merkezindeyse, Schlegel'in "romantik şiir" kavramı yer

49. Bkz. Friedrich Schlegel'den erkek kardeşine, 31 Ekim 1797, *KA* XXIII, 31-2.
50. Bkz. "Vorerinnerung", *Athenäum* 1 (1798), iii-iv. Krş. *Athenäum* 3 (1800), 296.
51. *Athenäum* bir *Aufklärung* reddiyesi olarak değerlendirilmiştir. Bkz. A. Schlagdenhauffen, *Frederic Schlegel et son groupe: La Doctrine de l'Athenaum*, Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg, no. 64 (Paris, 1934), s. 116. Ayrıca, yine kendisine ait "Die Grundzüge des Athenäum"a bkz. [*Zeitschrift für deutsche Philologie*, özel sayı, 88 (1969), 19-41, özellikle s. 21, 27]. Bu konuda Schlagdenhauffen'in görüşleri etkili olmuştur. Benzer bir yorum Hans Eichner tarafından da dile getirilmiştir; bkz. *Friedrich Schlegel*, Twayne World Authors Series 98 (New York, 1970), s. 333-4. Schlagdenhauffen'ın *Athenäum*'u üstü kapalı bir *Lebensphilosophie* [yaşam felsefesi] olarak anakronistik bir biçimde okuması, *Athenäum*'un radikal eleştirelliğinin ve *Aufklärung* ile olan benzerliklerinin taşıdığı önemi hafife almasına sebep olmuştur.

alıyordu. Bu, şairi eski estetiğin prangalarından kurtaracak ve onu yeni kültürün başrahibi yapacaktı. Peki, Schlegel'in yeni bir estetik anlayış geliştirmesine yol açan unsurlar ve bu yeni estetiğin ardında yatan toplumsal ve politik idealler nelerdi?

Schlegel'in romantizmi, uzun soluklu bir entelektüel mücadelenin, kendi ruhunda verdiği bir savaşın neticesiydi. Yıkmaya karar verdiği estetik öğretiler esasında kendi yarattığı bir canavardı, yani kendi erken dönem neoklasisizmiydi. Dolayısıyla Schlegel'in romantizminin ortaya çıkışı, yalnızca daha önceki neoklasisizmi ve özellikle de "Über das Studium der Griechen und Römer" makalesinde antik ve modern şiir arasında yaptığı ayrım ışığında anlaşılabilir.[52] Bu ayrıma göre, antik şiirin temel kaygısı, iyi ve hakikatin haricinde, güzellikti. Bu güzellik ise, "nesnel" veya evrensel ve zorunlu bir değeri olan bir ideale sahip olmaya dayanıyordu. Bu ideale sadık olan klasik şair, kişisel duygularını ve fikirlerini işinden uzak tutuyor, kamunun beğenilerini tatmin etmeye çalışmıyordu. Buna karşılık modern şiirin temel amacı "enteresan" olmak, okurun ilgisini cezbetmek için güçlü ve yeni etkiler yaratmaktı. Modern şair nesnel bir idealin peşinden gitmek yerine, okur kitlesinin beğenilerine hitap ediyor ve böylece şiiri milli bir beğeniyi yansıtmış oluyordu. Dahası eserinde kendi hislerini ve fikirlerini ortaya koymaktan çekinmiyordu. Schlegel yaptığı bu keskin ayrımla antikler ve modernler arasındaki kadim tartışmayı da yeniden canlandırmış oluyordu. Kendisi bu savaşta kesinlikle antiklerin tarafındaydı. Ona göre yalnızca klasik güzellik kalıcı bir tatmin sağlıyordu.[53] İnsanlar yalnızca enteresan olandan bıkıyorlardı, dahası yeni ve çarpıcı olanın peşinden gitmek de nihayetinde kendi kendini tüketecekti. Nesnel yasalara veya ideallere bağlı olmayan modern şiir, tam anlamıyla bir anarşiye sürükleniyordu. Hiçbir janra uymuyor ve hepsini birbirine karıştırıyordu; güzelliği hakikatin ve ahlakın çıkarlarına feda ediyordu ve tanıdığı tek kural yazarın geçici hevesiydi. Fakat Schlegel tam anlamıyla bir karamsar da değildi. Goethe ve Schiller'in şiirlerini örnek göstererek, bir neoklasik çağın başlamakta olduğunu öne sürüyordu. Bu yeni çağa

52. Bkz. Friedrich Schlegel, *KA* I, 217-76. İlk iki kısmın tamamı bu konuyla ilintilidir.
53. *A.g.e.*, I, 217, 253-6.

giden yolsa, Yunanları taklit etmekten geçiyordu. Taklit yöntemi geçmişte sığ birtakım eserler üretmişse bu, taklidin nasıl icra edildiğiyle alakalıydı. Taklidin amacı klasik sanatın özsel tinini yeniden üretmek olmalıydı, dışsal ve arızi formlarını değil. Bu tini anlamak için bütün Yunan kültürünü, onun temel ideallerini ve değerlerini bilmek gerekiyordu. Schlegel'in neoklasik çalışmalarının ardında yatan temel motivasyon da işte buydu.

Schlegel henüz 1795 yılında kendi neoklasisizmine dair birtakım şüpheler duymaya başladı. "Über das Wert des Studiums der Griechen und Römer"de, klasisizmini önemli birtakım veçheler bağlamında detaylandırıyordu.[54] Artık burada Yunan sanatını herhangi bir şekilde taklit etmenin kendiliğinden ve de sanatçının bireyselliği ve çağın karakteriyle uyumlu olması gerektiğini vurguluyordu. Herder, her çağın kendini kültürel olarak belirlemeye hakkı olduğunu söylemekte haklıydı. "Mazimizin sadakasına muhtaç dilenciler veya gelecek nesillerin hizmetkârları olarak yaşamak kaderimiz değildir."[55] Schlegel her şeyden önemlisi modern *Bildung*'un kendi güçlü yönleri ve erdemleri olduğunu fark etmişti. Antik *Bildung* sınırlı birtakım hedeflere yönelik doğal dürtüler tarafından yönetilirken, modern *Bildung*'a rehberlik eden şey, sonsuz bir hedefe, en yüksek iyiye veya Tanrı'nın yeryüzündeki krallığına ulaşmaya çalışan bir akıldı. Modern insan bu hedefe ulaşamasa da ona yaklaşabilirdi ve basitçe bu asil hedefe ulaşmak için çabalayarak kendi büyüklüğünü ortaya koyabilirdi. Yalnıza bu tür bir çaba "pratik aklın buyruğu" ile uyumluydu.[56] Tüm bu itiraflar, Schlegel'in neoklasisizmiyle ilgili ciddi birtakım soruları beraberinde getirir. Şayet her çağın kendi kültürüne sahip olmaya hakkı varsa ve bizim çağımız da kendi erdemlerine sahipse, o zaman neden Yunan sanatını körü körüne taklit etmek gereksin ki? Kendi çağımıza daha uygun bir sanat geliştirmemiz gerekmez mi? Romantik sanatın görevi aslında tam da bu olacaktı.

Schlegel'in şüpheleri, 1796 yılı başında Schiller'in *Über naive und sentimentalische Dichtung* [*Naif ve Duygusal Şiir Üzerine*] isimli ilginç çalışmasını okuduktan sonra daha da arttı. Antik ve modern

54. *A.g.e.*, I, 638-42.
55. *A.g.e.*, I, 640.
56. *A.g.e.*

şiir arasında kurduğu benzer bir karşıtlıktan yola çıkan Schiller, modern şiirin kendine özgü faziletlerini masaya yatırıyordu. Antik veya "naif" şair kendi sahip olduğu doğayı *taklit ederken*, modern veya "duygusal" şair geri dönmek için çabaladığı doğayı *idealleştiriyordu*. Naif şair taklit uğruna duygularını eserinin dışında bırakan nesnel bir şair iken, duygusal şair idealine duyduğu özlemde hislerini göstermekten çekinmeyen öznel bir şairdi. Schiller'e göre her iki şiir formunun kendine özgü faziletleri vardı; dolayısıyla birini diğerinin standartlarına göre yargılamak yersizdi. Tıpkı Schlegel gibi, Schiller de modern *Bildung*'un asli özelliğinin sonsuz ideal için, en yüksek iyi için çabalaması olduğunu düşünüyordu. Modern insan doğayla olan samimi bağını yitirmiş olsa da, çok daha büyük bir özgürlük ve rasyonelliğe kavuşmuştu. Schiller'e göre yeni modern şiir, modern *Bildung* için uygun olan tek sanat formuydu, çünkü Yunanların yalınlığına ve naifliğine herhangi bir geri dönüş söz konusu olamazdı. Yunanları taklit etmenin bir manası yoktu, zira onların sanatı artık sonsuza dek yok olmuş olan kültürlerinin bir ürünüydü. Fakat bu kayıp, bir sızlanma veya hayıflanma nedeni olmamalıydı. Sonsuz ideale ulaşma arayışı modern şiire belirli birtakım avantajlar sağlıyordu. Klasik şiir verili bir nesneyi taklit etmek zorunda olduğundan, ifade biçimleri konusunda sınırlanmıştı, oysaki modern şiirin nesnesi sonsuzdu ve idealini şairin hayal gücüne yer bırakacak şekilde muhtelif formlarda ifade edebilirdi.[57]

Schiller'in makalesi Schlegel üzerinde bir bomba etkisi yaramıştı. 15 Ocak 1796'da bu durumu kardeşine şu sözlerle açıklıyordu: "Schiller'in duygusal olanla ilgili teorisi bir süredir beni öylesine meşgul ediyor ki, okumaktan ve notlar almaktan başka bir şey yapamıyorum. Çalışmamı okuduğunda, bunun beni neden bu denli ilgilendirdiğini anlayacaksın. Schiller bana gerçek birtakım ipuçları verdi. İçimde bir şeyler böyle kaynayıp dururken, başka hiçbir şeyle huzur içinde ilgilenemiyorum."[58] Schlegel 1796 yılının Mart ayında kaleme aldığı ve kısa süre sonra yayımlanan *Griechen und Römer*'in önsözünde, Schiller'in çalışmasının klasik şiirin sınırları ve modern şiirin güçlü yanlarıyla ilgili kendisine yeni

57. Schiller, *Werke*, XX, 438.
58. Friedrich Schlegel, *KA* XXIII, 271. Krş. Schlegel'den Schiller'e, 2 Mayıs 1796, *KA* XXIII, 297.

birtakım içgörüler kazandırdığını itiraf ediyordu.[59] Esasında bu son derece utanç verici bir itiraftı, zira Schlegel tam da bu kitapta yer alan "Über das Studium der griechischen Poesie" makalesinde modern şiiri eleştiriyordu.

Fakat tüm bunlar tek başına Schiller'in Schlegel'i modern şiir ülküsüne döndürdüğü anlamına gelmez.[60] Yazdığı önsözde Schlegel modern şiire yalnızca "geçici bir geçerlilik" atfediyordu ve kendi klasisizminden henüz tam anlamıyla vazgeçmiş değildi. Savunduğu klasik estetikten tamamen kopuşu, bu önsözü yazdıktan tam bir yıl sonra gerçekleşecekti. Bu kopuş, Schlegel'in 1797 yazında kaleme aldığı ve *Lyceums Fragmente* olarak bilinen bazı aforizmalarda karşımıza çıkmaktadır. Schlegel kısa ve öz birtakım vuruşlarla klasisizmini sonsuza dek yere sermiş olur:

> Şiirin bütün klasik janrları, oldukları hâliyle artık absürd bir hâl almış durumda.[61]
> Modernlerin *yapacaklarından* çıkarılacak ders, şiirin *neye dönüşmesi* gerektiği; antiklerin *yaptıklarından* çıkarılacak dersse, şiirin ne *olması* gerektiğidir.[62]
> Antik şairlerde tüm şiirin kusursuz yazısını görmek mümkündür; modernlerdeyse, şiirin oluşumunun tini hissedilir![63]
> Antikler, şiirin ne Yahudileri, ne Hıristiyanları ne de İngilizleridir. Onlar, Tanrı'nın sanat için gelişigüzel seçtiği bir ulus değil; güzelliğe dair yegâne kurtarıcı inanca onlar sahip değil, şiir üzerinde bir tekele de sahip değiller![64]

Bu satırların yazılmasının ardında, Schiller'den başka figürlerin de etkisi vardı. Bunlardan en önemlisi, Schlegel'e her ulusun ve çağın

59. Friedrich Schlegel, *KA* I, 209.
60. Schiller'in Schlegel üzerindeki etkisi A.O. Lovejoy tarafından "Schiller and the Genesis of German Romanticism" isimli makalede tartışılmaktadır, *Essays in the History of Ideas* (Baltimore, 1948), s. 207-27. Fakat Lovejoy Schiller'in etkisini abartır. Schlegel'in Schiller ile olan başlangıçtaki ilişkisinin detaylarına dair bkz. Josef Körner, *Romantiker und Klassiker* (Berlin, 1924), s. 11-56. Benzer şekilde Körner de Schiller'in etkisini diğer figürlere nazaran biraz abartmaktadır.
61. Friedrich Schlegel, *Lyceums Fragmente*, no. 60, *KA* II, 154.
62. *A.g.e.*, no. 84, II, 157.
63. *A.g.e.*, no. 93, II, 158.
64. *A.g.e.*, no. 91, II, 158.

kendine özgü bir kültürel gelişimi olduğunu öğreten Herder'di.[65] Bir diğeri, aradan geçen zamanda Schlegel'in üzerinde derinlemesine çalıştığı Lessing'di. Zihinsel otonomi ilkesini radikalleştirmesi için Schlegel'e ilham veren kişi Lessing olmuştu. Fakat şayet Lessing'in düşündüğü gibi, yaratıcı tin hiçbir otorite tanımıyorsa, o zaman neden antiklerin izinden gitmesi gerekiyordu? Bu durumda neoklasisizm, basitçe dogmatizmin başka bir formu olmuyor muydu? Schlegel'in *Lyceums Fragmente*'de geçen bir bölümde vardığı sonuç tam olarak buydu: "Antikitenin tinine kesinlikle bir otorite olarak başvurmamak gerekir. Bu yalnızca tinlerle alakalı bir meseledir; tinler elle tutulamaz ve başkalarına aktarılamaz. Tinler kendilerini ancak tinlere gösterirler. Yegâne kurtarıcı inancın sahipliğini kanıtlamanın en tutarlı ve etkili yolu, iyi eserler ortaya koymaktır."[66] Sonuç itibariyle, tek başına Schiller'i Schlegel'in tinsel babası olarak görmek son derece dar bir yaklaşım olacaktır; Schlegel'in romantizmi, Lessingci, Herderci, Fichteci ve Schillerci ortak bir kaynağa sahip mirasın kırmasıydı.

Peki, Schlegel artık eski klasisizmini terk ettiğine göre, yeni estetik ideali neydi? Şüphesiz ki bu yeni ideali ihsas edecek bir ifade bulmuştu: "Romantik şiir" (*romantische Poesie*).[67] Schlegel'in romantik şiir ideali pek çok açıdan daha önceki neoklasisizminin tersine çevrilmiş bir hâliydi. Modern şiirin geçmişte yerden yere vurduğu belirgin birtakım özelliklerini şimdi yere göğe koyamıyordu. Romantik şiir, bizatihi yazarı ifade etmeli, onun çağının bir portresi, bir *mélange des genres* [janrların karışımı], hiçbir yasaya değil yalnızca şairin keyfine tabi bireysel bir tasvir olmalıydı.[68] Bununla birlikte Schlegel'in pozisyonunda, sanki aynı şiir formuna karşı tavrını tamamen değiştirmiş gibi, topyekûn bir tersine dö-

65. Friedrich Schlegel, *KA* I, 629n, 640.

66. Friedrich Schlegel, *Lyceums Fragmente*, no. 44, *KA* II, 152.

67. Schlegel'in "romantik şiir"i nasıl kullandığına dair detaylı bir analiz için bkz. Eichner, *Schlegel*, s. 48-54; Behler'in *KA* için yazdığı "Einleitung" ["Giriş"] bölümü, II, lii-lix. Schlegel bu kavramı nasıl bir manada kullandığını "Brief über den Roman"da tartışmaktadır; bkz. *Gespräche über Poesie*, *KA* II, 329-39. Kavramı kullanma şeklinin kafa karıştırıcı olduğunun farkındadır. Bkz. erkek kardeşine yazdığı mektup, 1 Aralık 1793: "Sana 'romantik' kelimesini nasıl tanımladığımı yazamıyorum, çünkü bu nereden baksan 125 sayfa tutar" (*KA* XXIII, 53).

68. Bu romantik şiir tasviri, Schlegel'in romantik manifestosunun yer aldığı meşhur bir pasajda geçmektedir, *Athenäum Fragmente*, no. 116, *KA* II, 182-3.

nüş olduğunu söylemek yanıltıcı olacaktır.[69] Bu, birkaç nedenden ötürü yanlıştır. Birincisi, Schlegel modernizm uğruna neoklasisizmini tamamen reddetmiş değildi. Yapmak istediği şey daha ziyade, klasik ve moderni çok daha yüksek bir bakış açısına göre sentezlemekti.[70] Neoklasisizm, *tek* geçerli estetik olarak görülmesi noktasında reddediliyor, fakat klasik şiirin taşıdığı özellikler daha yüce bir estetik idealin parçası olduğu sürece kabul ediliyordu. İkincisi, romantik şiir basitçe, Schlegel'in bir zamanlar sert bir dille eleştirdiği modern şiir değildi. Romantik şiirin, modern şiirde net bir biçimde görünmeyen etik ve dinî bir ideali vardı; bu, sonsuz olanın veya en yüksek iyinin idealiydi. Üçüncüsü Schlegel "antik" ile "modern" arasında yapmış olduğu ayrımı terk etmiş ve onun yerine "klasik" ile "romantik" ayrımını getirmişti. Bu yeni ayrım, tarihsel dönemlerden ziyade şiirin öğeleriyle alakalıydı.[71] Romantik olan illa modern olmak zorunda değildi; zira Lessing'in *Emil Galotti*'si gibi pek çok modern çalışma biçem olarak klasik iken, çok daha eski, neredeyse ortaçağa ait Cervantes ve Shakespeare gibi yazarların eserleri romantikti. Schlegel'e göre artık romantik olanı klasik olandan ayıran şey, klasik sanatın görünüş ile gerçekliği birbirinden ayırması, romantik sanatınsa bunları bir araya getirmesiydi.[72]

Schlegel'in pozisyonunda *bütüncül* bir tersine dönüş olmadığı göz önüne alındığında, modern şiirin bir zamanlar eleştirdiği yönlerini kucaklamak konusunda neden bu denli hevesliydi? Bu sorunun cevabı büyük oranda Schiller'in modern veya duygusal şiiri nasıl karakterize ettiğinde gizlidir. Schiller, Schlegel'in modern şiirin ardında yatan temel etik amacı –sonsuz olana özlem, en yüksek iyi için çabalama, Tanrı'nın yeryüzündeki krallığı– fark etmesini sağlamıştı. Schlegel daha önce yazdığı "Studium" makalesinde modern şiirin bu veçhesini vurgulamıyordu. Orada üzerinde durduğu husus, modern şiirin ardındaki temel hedefin enteresan olmak, okuyucu

69. Lovejoy'a ait olan bu görüş, meseleyi fazla basitleştirmektedir. Kendisine ait "Meaning of 'Romantic' in Early German Romanticism"e bkz. (*Essays in the History of Ideas*, s. 183-206, özellikle s. 196-8, 203).

70. Bkz. Friedrich Schlegel, *Lyceums Fragmente*, no. 93, 84, *KA* II, 157, 158; *Athenäum Fragmente*, no. 149, *KA* II, 188-9; Friedrich Schlegel'den erkek kardeşine, 27 Şubat 1794, *KA* XXIII, 185.

71. Bkz. Friedrich Schlegel, *Gespräche über Poesie*, *KA* II, 335.

72. *A.g.e.*, II, 234.

üzerinde yeni ve vurucu bir tesir yaratmak olduğuydu. Schlegel zaman zaman modern şiiri ahlak ile estetiği birbirine karıştırmakla suçlasa da bu, onun modern şiirin bütün değerleri ve janrları birbirine karıştırdığı yönündeki eleştirisinin yalnızca bir veçhesiydi.[73] Modern şiiri yöneten bir etik ideal kesinlikle söz konusu değildi. Hatta sürekli olarak yeni ve çarpıcı olanın peşinden koşmak, onu ahlaki açıdan müflis ve yoz kılıyordu. Schlegel'in "Studium" ile karşıtlık içindeki daha sonraki yazılarının en dikkat çekici yanıysa, modern sanata atfedilmiş olan etik amaçtı. Bu amaç esasında Schillerci bir sonsuz idealiydi. Schlegel *Athenäum Fragmente*'de, modern *Bildung*'un başlangıç noktasının Tanrı'nın krallığını yeryüzünde gerçekleştirmek yönündeki devrimci arzu olduğunu yazıyordu;[74] fakat her romantik eserin amacı, *Lyceums Fragmente*'de öne sürdüğü üzere, *Vaterunser*'in, yani Tanrı'nın krallığının gerçekleşmesi arzusuydu.[75] Schlegel *Gespräche über Poesie*'deyse,[76] klasik sanatın aksine romantik sanatın özelliğinin duyguyu, özellikle de sonsuz olana geri dönmek özleminden kaynaklanan sevgi duygusunu ifade etmek olduğunu söylüyordu.[77]

Schlegel'i modern şiirin değerli olduğuna ikna eden şey, sonsuz ideali konusundaki bu arayış olduğuna göre, bu yeni estetik öğretinin politik birtakım amaçlardan mülhem olduğunu teslim etmek gerekir; zira Schlegel açısından romantik sanatın sonsuz idealinin oldukça politik bir anlamı vardı. Bu sonsuz ideali, Fichte'nin en yüksek iyi ideali, yani adalet ile mutluluğun uyumu, akıl ile doğanın birliği, Tanrı'nın yeryüzündeki krallığıydı.[78] Schlegel en yüksek iyinin, insanlığın tam anlamıyla cumhuriyetçi bir anayasa tesis

73. Bu nedenlerden ötürü Schlegel'in kullandığı "enteresan" kelimesini, Eichner'in önerdiği gibi (*Schlegel*, s. 147) "ilgili/alakadar" olarak çevirmek yanlış olacaktır.
74. Friedrich Schlegel, *Athenäum Fragmente*, no. 222, *KA* II, 201.
75. Friedrich Schlegel, *Lyceums Fragmente*, no. 18, *KA* II, 148.
76. Friedrich Schlegel, *KA* II, 333-4.
77. Bu ve aşağıda zikredecek olduğumuz diğer nedenlerden ötürü, Schiller'in aksine Schlegel'in romantik şiirden ahlaki boyutu kaldırdığını iddia etmek yanlış olacaktır. Lovejoy'un ("Schiller and the Genesis of German Romanticism", s. 222-4) ve Körner'in (*Romantiker und Klassiker*, s. 35-6) görüşüyse bu yöndedir.
78. Fichte bu görüşleri 1794 tarihli *Bestimmung des Gelehrten*'de geliştirmişti (*Werke*, VI, 301-11). Schlegel bu çalışmanın bir başyapıt olduğunu düşünüyordu. Bkz. erkek kardeşine yazdığı mektup, 17 Ağustos 1795, *KA* XXIII, 248. Fichte'nin ideali üzerine daha detaylı bir tartışma için bkz. 3.4. Kısım.

ettiği ve herkesin özgür ve eşit olduğu ideal devleti kurduğunda gerçekleşeceğini iddia ediyordu. Schlegel'in sonsuz idealini böylesi politik bir manada değerlendirdiği, 1800 tarihli eseri *Vorlesungen über Transzendentalphilosophie*'de [*Transendental Felsefe Üzerine Dersler*] de bariz bir biçimde ortadadır.[79] Schlegel bu derslerde, kusursuz bir topluma örnek teşkil edeceğini düşündüğü cumhuriyetçi ideallerini yeniden tasdik eder. İnsanlığın amacının en yüksek iyiye ulaşmak olduğunu ve bu amacın ancak belirli toplumsal şartlar altında, yani bir cumhuriyetin özgürlük ve eşitlik ortamında gerçekleşebileceğini öne sürer.

Schlegel'in romantizminin modern yaşamın politik problematiğinden bir kaçış olmaktan ziyade, onu çözmeye yönelik bir çaba olduğunu artık anlamış bulunuyoruz. *Athenäum*'da Schlegel, Schiller'in sanatın amacının *Bildung* olduğu öğretisine sadık kalmıştı. Onun romantik sanatının görevi, teori ile pratik, akıl ile yaşam arasındaki uçurumu kapatmaktı. Bu uçurumu, sonsuz ideali konusunda insanları bilinçlendirmek ve Tanrı'nın yeryüzündeki krallığını, yani cumhuriyetçi bir anayasayı tesis etmeleri için onlara ilham vererek kapatacaktı. Nitekim Schlegel'in romantik estetiğini, yaşadığı dönemin ve felsefi gelişiminin bağlamı içerisine yerleştirdiğimizde, ortaya ister istemez şöyle bir sonuç çıkmaktadır: Onun romantizmi, cumhuriyetçiliğin estetiğidir.

10.4. GİDEREK ARTAN MUHAFAZAKÂRLIĞI

Athenäum yalnızca estetik alanında değil, etik alanında da bir devrim başlatacaktı. 1798 yılında *Athenäum*'un ilk sayısında *Fragmente* başlığıyla yayımlanan aforizmalar derlemesinde Schlegel, bütün modern kültürü, yasalarını, geleneklerini, teamüllerini ve tabularını eleştiriyordu. Radikal bir bireyselliğe ihtiyaç olduğunu söylüyordu; ona göre bireyler, yaşadıkları çağın görüş, teamül ve yasalarına aldırış etmeden istedikleri gibi düşünüp yaşayabilmeliydiler. Nasıl ki sanatçı kendi yaratıcı dehasının üzerinde herhangi bir norm tanımıyorsa, hakiki birey de kendi egemen iradesinin üzerinde hiçbir otorite tanımamalıydı.[80]

79. Bkz. Friedrich Schlegel, *KA* XII, 44, 47, 56-7, 88.
80. Friedrich Schlegel, *Athenäum Fragmente*, no. 16, 116, 441, *KA* II, 167, 183, 253.

Bu denli aşırı bir bireycilik üzerinde ısrar eden Schlegel, kısmen Fichte'nin yaratıcı ego öğretisini, kısmen de Humboldt'un bireysellik kavramını devreye sokmuş oluyordu. Fakat çok daha soyut ve geleneksel olan çağdaşlarının aksine o, bu fikirleri nihai sonuçlarına vardırmaya kararlıydı. Bu fikirlerin gerçekleşmesi için gereken toplumsal ve kültürel koşulları açıkça ortaya koymak istiyordu. Bu da doğal olarak Schlegel'i yaşadığı çağın baskıcı toplumsal normlarının amansız bir eleştirmeni yapıyordu. Hedef aldığı şeylerden biri, on sekizinci yüzyıl Almanya'sının cinsel tabularıydı.[81] Schlegel'in özgür bireyi, kösnüllüğünü tatmin etmekten, evli veya değil, sevdiği insanın yanında mutluluk ve huzurla saatlerce yatmaktan çekinmeyecek biriydi. Schlegel'e göre, namusluluk taslamaktan, "masum olmadan masum taklidi yapmak"tan daha ikiyüzlüce bir şey olamazdı. Modern evliliklerin birçoğunun nikâhsız beraberliklerden pek de farkı yoktu; devlet evliliği dayatarak hakiki izdivacı, yani ruhların beraberliğini engellemiş oluyordu. Sonraki birkaç provokatif ve çağdaşlarını dehşete düşüren satırda Schlegel, şöyle bir cümle kurmaya dahi cesaret edebiliyordu: "Bir insanın *à quatre* [dörtlü] bir evliliğe itiraz etmek için herhangi bir mantıklı nedeni olması biraz güç."[82] Schlegel'in eleştirilerinin bir diğer hedefi, burjuva fayda etiğiydi. Ona göre, insanlar kendi yaşamlarını şimdilerde her zamankinden çok üretimin birer enstrümanı olarak görüyor ve dolayısıyla araç ve amaçları birbirine karıştırıyorlardı. Din, edebiyat ve felsefe yalnızca bir tür eğlence veya oyalanma unsuru addediliyordu. Oysaki insanları kesinlikle birer meta olarak değil, kendi içlerinde birer amaç olarak düşünmek gerekiyordu.[83] Schlegel'in hiddetinden nasibini olan son bir konu da, o günlerde son derece yaygın olan intihar tabusuydu. Ona göre egemen bir birey, hayatını sonlandırmak veya devam ettirmek konusunda karar alma hakkına sahipti. Eğer irademiz egemense, hayatımızı devam ettirebileceği gibi sonlandırabilirdi de. Asıl yanlış olan özgürce ölmek değil, gereğinden uzun yaşamaktı.

Athenäum Fragmente boyunca Schlegel'in erken dönem radikalizmi hâlâ oldukça belirgindi. Yalnızca modernite eleştirisi daha da

81. *A.g.e.*, no. 31, 34, *KA* II, 170.
82. *A.g.e.*, no. 34, *KA* II, 170.
83. *A.g.e.*, no. 390, 410, *KA* II, 238, 243. *Lucinde*'de yer alan "Idylle über den Müssiggang" da yine son derece önemlidir; bkz. *KA* V, 25-9.

sert ve uzlaşmaz bir hâl almıştı. Bu aforizmalar esasında bir asinin, neredeyse ergen bir bohemin kaleminden çıkmış gibiydi. Öyle ki, sloganları pekâlâ "Épater le bourgeoisie" ["Burjuvazinin aklını başından alın"] olabilirdi. Genç Schlegel'in *Sturm und Drang*'ı savunan görüşlerine rağmen, mevcut toplumsal ve politik düzene ihtiyaç duyduğu ve esasında bu düzen sayesinde gönendiği söylenmiştir, ne de olsa romantik hayallerinin koşulu bu düzenin istikrarıdır.[84] Fakat bu görüş, Schlegel'in düzene yönelttiği son derece özgün eleştirilerine ve temelde ona karşı olan düşmanlığına haksızlık etmektedir. Schlegel'in yaşadığı dönemin toplumsal ve politik şartlarına karşı kayıtsız kalması mümkün değildi, zira otonomi ve yaratıcılık idealleri mevcut şartlar altında gerçekleşemezdi. Ahlaksızlığı hoş görmeye hazır olsa da, politikayı yok saymayı asla kabul edemezdi: "Yalnızca antipolitik veya adaletsiz insanlar hoş görülemez."[85] Bununla birlikte, Schlegel'in eleştirelliğinin politik olmaktan ziyade kültürel olduğunu itiraf etmek gerekir; eleştirilerinin hedefinde politik değil, toplumsal baskılar vardır. *Fragmente*'nin *kültürel* radikalizmi, giderek büyüyen *politik* bir muhafazakârlıkla büyük bir karşıtlık içindedir.

Fragmente'nin politik öğretisi, 1796 yılının radikalizminden bariz bir geri çekilmeye işaret eder. Schlegel'in giderek artan muhafazakârlığının sarih işaretlerine rastlamak mümkündür. Geçmişte kaleme aldığı "Versuch" ile arasındaki en dikkat çekici farklılık, Schlegel'in halk egemenliği öğretisini terk etmeye başlamış olmasıdır. Ona göre kusursuz bir cumhuriyet yalnızca demokratik değil, aynı zamanda aristokratik ve monarşik de olmalıdır.[86] Aristokrasi ve monarşi elzemdir, zira "eğitimliler eğitimsizleri yönetmelidir." Schlegel artık, ulusun tinini temsil eden ve sıradan insanların hislerini ve hayallerini anlamak suretiyle sadakati teminat altına alan bir monarka sahip olmanın ne denli değerli olduğundan bahsediyordu.[87] Hatta monarka mutlak veto yetkisi dahi tanıyordu ki,[88] bu Devrim'in ilk günlerinde muhafazakârların en sık

84. Schmitt, *Politische Romantik*, s. 140-2.
85. Friedrich Schlegel, *Athenäum Fragmente*, no. 272, *KA* II, 211.
86. *A.g.e.*, no. 214, *KA* II, 198.
87. *A.g.e.*, no. 81, 369, *KA* II, 176, 232-3. Schlegel burada Novalis'in etkisi altındadır. Bkz. Novalis'e mektubu, 28 Mayıs 1798, *KA* XXIV, 132.
88. Friedrich Schlegel, *Athenäum Fragmente*, no. 370, 385, *KA* II, 233, 237.

dillendirdiği taleplerden biriydi. Schlegel'in yeni yeni ortaya çıkan muhafazakârlığı Fransa'daki Devrim'e karşı giderek artan eleştirel tavrında da belirgindi. Devrim'i "çağın en korkunç garabeti, Fransız ulusunun tüm ahlaksızlık ve budalalığını gözler önüne seren bir trajikomedi" olarak görebileceğimizi söylüyordu.[89]

Schlegel'in giderek artan muhafazakârlığını nasıl açıklayabiliriz? Bunun izlerini bütün felsefi gelişiminin ana temasında görmek mümkündür: Cemaat arayışı.[90] Schlegel, erken dönem klasisizminden daha sonraki Hıristiyan mistisizmine kadar, tek bir toplumsal ideale, herkesin toplumsal bir bütüne ait olduğunu hissettiği ve onunla özdeşleştiği, özgür ve eşit bireyler arasındaki sevginin bir arada tuttuğu bir cemaat idealine hep sadık kaldı. Böyle bir cemaat doğal olarak, yalnızca bireysel çıkarları koruyan *Rechtsstaat*'ın [anayasal devlet] hukuki çerçevesini aşıyordu. Salt kendini oluşturan parçaların bir toplamı olmaktan ziyade, bu parçaların bireysel kimliklerini belirleyen ve onlardan daha büyük olan organik bir bütündü. Schlegel'in kendi felsefi gelişimini bu kavramlarla açıklamış olması önemlidir. 1817 yılında neden Roma Katolik Kilisesi'ne geçtiğini izah etmeye çabalarken, bu dine karşı duyduğu aidiyet hissinden bahsediyordu. Sonrasındaysa, entelektüel kariyerinin, kendisini daha büyük bir bütüne ait kılma girişimi olarak tanımlanabileceğini söylüyordu: "Hayatım ve felsefe alanındaki çıraklık dönemim boyunca her zaman ebedi bir birliğin arayışı... dışsal bir şeye, tarihsel bir gerçekliğe veya verili bir ideale bağlanma içinde oldum... Şarka, Alman ulusuna, şiirde özgürlüğe ve son olarak başka herhangi bir yerde özgürlük ve birlik aramak beyhude olduğunda kiliseye bağlandım. Bu bağlanma bir korunma, nihai bir dayanak arayışı değil miydi?"[91]

89. *A.g.e.*, no. 424, *KA* II, 247-8. Krş. Schlegel'in *Philosophische Lehrjahre*'deki notları, *KA* XVIII, 57, 71, 77.

90. Sık sık yapıldığı gibi, Schlegel'in önce bireyci liberal devleti ve sonrasında bütünselci cemaati savunmuş olduğunu varsaymak doğru değildir. Bu varsayım şu eserlerde karşımıza çıkmaktadır: G. Hendrix, *Das politische Weltbild Friedrich Schlegels* (Bonn, 1962), s. 8, 20; Baxa, *Einführung*, s. 20-4. Schlegel'in en baştan itibaren cemaate inanmakta olduğu, "Über die Grenzen des Schönen" (*KA* I, 41) ve "Versuch"ta (*KA* VII, 18) bariz bir biçimde ortadadır.

91. Aktaran E. Behler, *Philosophische Lehrjahre*'nin giriş bölümü, Friedrich Schlegel, *KA* XVIII, xiii.

Schlegel ideal cemaatini ilk başta antik Yunanların cumhuriyetinde bulmuştu. Fakat 1790'lara gelindiğinde, bu idealin modern dünyada gerçekleşebileceği konusunda giderek daha karamsar bir tutum benimsemeye başladı. İlerlemeye dair şüpheciliği, henüz 1796 yılında Condorcet üzerine yazdığı ve daha fazla aydınlanmanın gerçekten daha fazla ahlaki ve politik ilerlemeye neden olup olmadığını sorguladığı eleştirel yazısında fark edilebiliyordu.[92] 1790'lar boyunca Schlegel'in karamsarlığı yalnızca daha da arttı. Modern yaşamın kapitalizm ve Fransız Devrimi ile ilişkilendirdiği giderek büyüyen egoizmini, materyalizmini ve kuralsızlığını eleştirmeye başladı. Sanki modern yaşam bizi cemaat idealine yaklaştırmak yerine ondan uzaklaştırıyordu. Modern toplum bu ideal doğrultusunda ilerlemediğine göre, mesele ona tarihsel bir model bulmaktı. Tarihte hangi toplum, cemaat idealinin hayali bir şey olmadığını ve modern yaşam tarafından illa yozlaştırılmak zorunda olmadığını gösterebilirdi? Wackenroder ve Novalis'in etkisi altındaki Schlegel,[93] bu toplumu ortaçağlarda aramaya başladı. Eskiden ortaçağ romansının romantik sanatın başlangıcı ve paradigması olduğunu düşünüyordu; şimdiyse onu, hakiki devletin başlangıcı ve paradigması olarak görmeye başlamıştı. Tarihsel bakış açısındaki bu kayma, 1796 ile 1799 yılları arasında tuttuğu notların bir derlemesi olan *Philosophische Lehrjahre*'de [*Felsefi Çıraklık Yılları*] bariz biçimde ortadadır. 1799 yılına ait bir notta şöyle yazar: "Özgürlük, eşitlik ve kardeşlik tarihin hiçbir döneminde ortaçağdaki kadar fazla değildi –ve yine bunlar bilhassa Almanya'da azami seviyedeydi."[94] 1798 yazında aldığı bir nottaysa şöyle demektedir: "Devlet, aile ile kilisenin ortasında bir yerdedir. Politikanın ereği negatif olmalıdır –mümkün olduğunca fazla sayıda aile ve kiliseye, aynı zamanda devletler içinde pek çok loncaya, cemiyete ve devlete sahip olmak, tıpkı ortaçağlardaki gibi."[95]

1804 Köln derslerinin bir derlemesi olan *Die Entwicklung der Philosophie*'de [*Felsefenin Gelişimi*], Schlegel'in muhafazakârlığı

92. Bkz. Friedrich Schlegel, *KA* II, 161-72.
93. Wackenroder'in etkisiyle ilgili olarak bkz. Walzel, *German Romanticism*, s. 103-8.
94. Friedrich Schlegel, *KA* XVIII, 299.
95. *A.g.e.*, XVIII, 193.

artık adamakıllı ortadadır. Burada, devletin işlevini salt doğal hakların korunmasıyla sınırlayan liberal devlet kavramlaştırmasını eleştiriyordu.[96] Böyle bir devlet kavramı, cemaate ve hayatın daha yüce ahlaki ve dinî değerlerine hiç yer bırakmıyordu. Devleti yalnızca doğal haklara dayandırdığımızda, Rousseau'nun tabiriyle "insanların birbirlerinden ve toplumdan topyekûn tecridi"nden kaçınmamız mümkün değildi.[97] Schlegel artık cemaati tesis etmenin ve yaşamın daha yüce değerlerini korumanın tek yolunun devlete daha fazla yetki vermek olduğuna ikna olmuştu. Devlet toplumda daha pozitif bir rol oynamalıydı: Dinin devamlılığı, mülkiyet bölüşümü ve bütün vatandaşların *Humanität*'inin gelişimi devletin sorumluluğunda olmalıydı. Schlegel erken dönem yazılarında, gerçek cemaatin kurulmasının devleti fuzuli kılacağı inancıyla devlet ile cemaati birbirinden ayırma eğilimindeyken, şimdi onları daha ziyade aynı şeyler olarak görüyordu. Ahlak yasasının yerine getirilmesini devletin temeli veya amacı olarak görmekle, ahlak ile yasa arasındaki tüm ayrımı ortadan kaldırmış oluyordu. 1804 yılında verdiği derslerde Schlegel, bir reaksiyoner olmaktan hâlâ epey uzaktı. Nitekim cumhuriyetçilikten vazgeçmediğini vurguluyor, özgürlük ve eşitlik ideallerini onaylamaya devam ediyordu.[98] Bununla birlikte daha sonraki reaksiyoner görüşlerinin temelini çoktan atmaya başlamıştı. Devlete daha fazla yetki vermesinin yanı sıra ortaçağların korporatif düzenine duyduğu sevgi, Schlegel'in pozisyonunu en sadık muhafazakârlarmkinden bile ayırmayı ciddi manada güçleştiriyordu. Dolayısıyla Heine, yaşlı Schlegel ile *ancien régime*'in yardakçısı diye dalga geçmekte o kadar da haksız değildi. Heine'nin diğer birçok karikatürü gibi bunda da derin bir hakikat payı vardı.

96. *A.g.e.*, XIII, 104-21.
97. *A.g.e.*, XIII, 110.
98. *A.g.e.*, XIII, 124-5.

11
Novalis'in Politik Teorisi

11.1. TARİHSEL ÖNEMİ

Romantizm okulunun en yenilikçi figürü, Friedrich von Hardenberg veya daha bilindik olan mahlasıyla söylemek gerekirse Novalis'tir. Romantik politika teorisinin gelişimi üzerindeki etkisi büyüktür.[1] Romantik politik düşüncenin tüm temel öğretilerinin öncüllerine Novalis'in yazılarında rastlamak mümkündür: Devletin organizmayla mukayese edilmesi, iman ve sevgiye dayanan monarşi fikri, ortaçağların Batı medeniyetinin zirve noktası olduğu inancı, filistinizm ve iktisadi toplum eleştirisi, Alman halkının kültürel misyonunun tasdiki ve monarkın bir ulusun bütün inançlarının, değer ve geleneklerinin simgesi olduğu görüşü. Tüm bu nedenlerden ötürü Novalis'in yazıları "le bréviarie de la pensée politique des romantiques"* olarak tanımlanmıştır.[2]

Novalis'in 1790'lar açısından önemini tarif etmek pek kolay değildir ve zaman zaman yanlış anlaşıldığı olmuştur. Novalis'in modern Alman geleneği içerisinde *Aufklärung*'un mekanik devlet kavramlaştırmasmdan kopan ilk düşünür olduğu söylenir.[3] Gerçekteyse, Novalis'in bu konudaki orijinalliği son derece sınırlıdır. Onun organik devlet kavramı esasında kendinden önceki bazı on sekizinci yüzyıl düşünürlerinin, bilhassa Möser, Rehberg ve

1. Novalis'in romantikler üzerindeki etkisi hakkında bkz. Friedrich Schlegel'den Novalis'e, 28 Mayıs 1798, *KA* XXIV, 132.
* (Fr.) "Romantiklerin politik düşüncesinin dua kitabı." (ç.n.)
2. Droz, *Allemagne*, s. 461.
3. Samuel, *Poetische Staatsauffassung*, s. 63, 78.

Herder'in yazılarının üzerine bina edilmiştir. Novalis'in tarihsel önemi daha ziyade, devletteki *bütün* otoritenin yasalardan kaynaklanması gerektiğini savunan "yasacılık" fikrinden kopuşunda yatar. Novalis'in en çarpıcı ve karakteristik öğretisi, politik otoritenin salt yasaya değil, aynı zamanda yöneticinin kişiliğine dayanması gerektiğidir. Novalis bu açıdan *Aufklärung*'un politika felsefesi içindeki, genellikle yasanın otoritesini vurgulayan hâkim eğilimden ayrışır; fakat diğer yandan geleneğin otoritesini ön plana çıkaran Burke, Müller, Herder ve Möser'in tarihselciliğinden de farklılaşır. Max Weber'in tipolojisi ile ifade edecek olursak,[4] Novalis "yasal" ve "geleneksel" otoritenin yanı sıra "karizmatik" otoritenin değerini vurgulamıştır. İlk kez 1790'larda, karizmatik otoriteye rasyonel ve geleneksel otoriteyle eşit bir önem atfedilmiştir.

Novalis'in bir politika düşünürü olarak sahip olduğu itibar genellikle teslim edilmiş olmakla birlikte, çoğu kez reaksiyoner bir ideolojinin en önemli kurucusu olarak görülmüştür.[5] Bu yorumun en büyük sorunu anakronistik olması, yani Novalis'in çalışmalarını, romantik hareketin daha sonraları kazandığı çok daha muhafazakâr olan tutumu ışığında okumasıdır. Novalis'in yazılarını ve Devrim karşısındaki tepkisini daha yakından incelediğimizde, onun daha ziyade reformist geleneğe mensup olduğunu görürüz.

11.2. NOVALIS VE FRANSIZ DEVRİMİ

Bütün genç romantikler gibi Novalis de Fransız Devrimi'ni sevinçle karşılamıştı. Verdiği ilk tepkiye dair elimizde çok az kanıt olmakla birlikte, durumdan memnun olduğu su götürmez bir gerçektir. 1800 yılında geçmişe dönük yazdığı bir mektupta "o günlerde hâkim olan demokrasi, eski aristokratik inanışa düşman olmama yol açmıştı" diye yazıyordu.[6] 1 Ağustos 1794 tarihinde Friedrich Schlegel'e gönderdiği samimi bir mektuptaysa, politik

4. Max Weber, *Economy and Society*, der. G. Roth ve C. Wittich (Berkeley, 1978), I, 212-45 [*Ekonomi ve Toplum*, Çev. Latif Boyacı, Yarın Yay., 2012].
5. Bkz. Haym, *Die romantische Schule*, s. 344; Aris, *History*, s. 274; Droz, *Allemagne*, s. 395-8, 475; Hettner, *Geschichte*, II, 653. Bu görüş, tutkulu savunucular bulmaya hâlâ devam etmektedir. Örneğin bkz. Claus Triger, "Novalis und die Ideologische Restauration", *Sinn und Form* 13 (1961), 618-60 ve daha yakın tarihli bir çalışma olan, Gert Ueding, *Klassik und Romantik* (Münih, 1987), I, 123-4.
6. Novalis'ten J.W. von Oppel'e, Ocak sonu 1800, *Schriften*, IV, 130.

özgürleşmeyi cinsel bir rahatlama yaşamakla ilişkilendiriyordu: "Bir zifaf gecesinin, bir evliliğin ve gelecekteki çocuklarımın hasreti içerisindeyim. Tanrı'dan tek dileğim zifaf gecemin despotizm ve hapishaneler için bir Bartholomeus gecesinden farksız olması; ancak o zaman gerçekten kutlayacak mutlu bir evliliğim olabilir. Zincirler henüz Erika'nın duvarlarının yıkılması gibi, koparılıp atılmadığı için, kalbim hâlâ buruk."[7] Novalis küçük bir taşra kasabası olan Tennstedt'te hukuk stajı yaptığı sırada, Devrim'in resmî yayın organı olan *Moniteur*'ü okuyamıyor olmaktan yakınıyordu.[8] Novalis'in yanında staj yaptığı hukuk danışmanı C.A. Just'e göre Novalis, "Robespierre'in Terör rejimine methiyeler" düzüyordu, zira Robespierre'in idealine ulaşmak konusundaki kararlığı onu büyülüyordu.[9] Novalis gerçekten de Robespierre'den her zaman için çok etkilenmişti; 1799 gibi geç bir tarihte dahi Robespierre'in akıl dinini, Fransa'da tinselliğin yeniden canlanması için bir umut olarak görüyordu.[10] Novalis daha sonra Devrim'in yöntemlerini eleştirmeye başlasa da, cumhuriyetçi ideallerinden asla vazgeçmedi. 1797 yılı baharında *Tagebuch*'una [Günlük], "Cumhuriyetçilik bir kez daha içimde en canlı hâliyle uyanmış bulunuyor" diye yazıyordu.[11]

Novalis'e Devrim'e karşı daha eleştirel bir tavır takınmayı öğreten kişi muhtemelen Burke olmuştu. Novalis meşhur bir aforizmasında *Fransa'daki Devrim Üzerine Düşünceler*'e şık bir saygı duruşunda bulunuyordu: "Devrim için birçok devrim-karşıtı kitap yazıldı. Burke ise Devrim'e karşı devrimci bir kitap yazdı."[12] Novalis'in Burke'den aldığı şey, aklın sınırları ve tarihsel geleneğin değerine olan inançtı. Gerçek bir Burkecü gibi, yasaların tarihe empoze edilmesinden ziyade ondan kaynaklanması gerektiği konusunda ısrar ediyor ve tek başına bireyin dünyadaki yasaları belirleyemeyeceğini söylüyordu.[13] Bununla birlikte Novalis, Burke'ün Devrim'e karşı tutumunu harfi

7. *A.g.e.*, IV, 140-1.
8. *A.g.e.*, IV, 145.
9. *A.g.e.*, IV, 540.
10. *A.g.e.*, III, 518.
11. *A.g.e.*, IV, 45.
12. Novalis, *Blütenstaub*, no. 104, *Schriften*, II, 459.
13. Bkz. Novalis, *Schriften*, III, 501-2, 518. Burke'ün Novalis üzerindeki etkisinin tek kanıtı bu görüşlerdir. Samuel, Novalis'e tarih ve organik teori fikirlerini kazandıran kişinin Burke olduğunu iddia ederken, mevcut delillerin ötesine geçmektedir (*Poetische Staatsauffassung*, s. 80-81).

harfine benimseyemeyecek kadar cumhuriyetçiydi. Yoz ve baskıcı olarak gördüğü *ancien régime*'i aklamayı reddediyordu.[14] Dahası Devrim'i kaçınılmaz, insanlığın tinsel açıdan olgunlaşmak için yaşamak zorunda olduğu bir "ergenlik krizi" olarak görüyordu.[15] 1799 yılı yazında Devrim'in değerini ve gerekliliğini savunmaya hâlâ devam ediyordu. "Christenheit oder Europa"da, Devrim'in "insan kalbinin yıkılmaz güçlerinden biri"ni, yani "o hoş özgürlük hissini, yeni ve taze olana duyulan arzuyu, insanlar arasındaki kardeşlik bağından duyulan gururu, kişisel hakların keyfini ve güçlü vatandaşlık duygusunu" ortaya koyduğunu ilan ediyordu.[16] "Zaruretinden ve yararlı etkilerinden kim şüphe edebilir ki!" diye haykırıyordu.[17] Novalis sanki kendini Burke'ün tek taraflı empirizminden ayırmak ister gibi, pratiğin teorinin bir ölçütü olması kadar, teorinin de pratiğin bir ölçütü olduğunu öne sürüyordu.[18]

Novalis'in Devrim karşısındaki tepkisi, 1790'ların Alman reformizminin tipik bir örneğiydi. Bir yandan Devrim'in tinsel olgunlaşmanın kaynağı olduğuna inanıyor, fakat diğer yandan tehlikeli olabileceğini vurguluyordu. Ergenlik krizinin kontrolden çıkıp kalıcı bir hâl aldığı durumda, üzerinde yükselecek hiçbir sağlam temel kalmayabilirdi.[19] Dolayısıyla Devrim'in sınırlandırılması gerekiyordu; bir yandan ona karşı direnilmeli, diğer yandan koşullara adapte edilmeliydi. Eski düzenin, daha fazla adalet, özgürlük ve demokrasiyi mümkün kılacak şekilde ıslah edilmesi ve hatta dönüştürülmesi gerekecekti. Monarşi muhafaza edilmeliydi, fakat amacı insanları mutlu etmek değil, onları eğitmek ve de cumhuriyetin özgürlük ve eşitlik ortamına hazırlamak olmalıydı. Eğer aristokrasi varlığını sürdürecekse, eski imtiyazlarından vazgeçmeli ve erdemlilik konusunda örnek teşkil etmeliydi.[20] Weimar'ın hümanist geleneğine bağlı olan Novalis, devletin amacının *Bildung*, yani bütün

14. Novalis, *Glauben und Liebe*, no. 14, *Schriften*, II, 487. Krş. "Christenheit oder Europa", *Schriften*, III, 517, 522.
15. Novalis, *Glauben und Liebe*, no. 21, *Schriften*, II, 489-90.
16. Novalis, *Schriften*, II, 521.
17. Novalis, *Glauben und Liebe*, no. 21, *Schriften*, II, 490.
18. Novalis, *Blütenstaub*, no. 10, *Schriften*, II, 415.
19. Krş. Novalis, *Glauben und Liebe*, no. 21, *Schriften*, II, 489-490 ve *Blütenstaub*, no. 105, *Schriften*, II, 259.
20. Aristokrasi konusunda bkz. Novalis, *Schriften*, III, 286-7, no. 261.

vatandaşlarının insanlığını geliştirmek olduğunu düşünüyordu. *Ancien régime*'in kurumlarının bu amacı destekleyecek şekilde ıslah edilmesi gerektiğine inanıyordu. Tüm reformcular gibi Novalis de şiddetli ve âni değişime, tarihe rasyonel bir anayasa empoze etme girişimine karşı çıkıyordu. O da diğerleri gibi aydınlanmanın temel bir değişimden önce gelmesi gerektiğini vurguluyor, onu baypas etmenin çatışma ve kaosa davetiye çıkaracağını öne sürüyordu. Temel politik mesele, insanlığı cumhuriyetçi ideallere layık olacak şekilde eğitmekti. Yayımlanmamış bir notunda bu durumu şöyle özetliyordu: "Önce insan olunmalı, insan hakları sonrasında kendiliğinden gelecektir."[21]

Novalis, özgürlük ve eşitlik ilkelerini görünürde reddettiği ve Kutsal Roma İmparatorluğu'nun korporatif toplumundan yana olduğu gerekçesiyle, bir devrim ideolojisi eleştirmeni olarak görülmüştür.[22] Novalis şüphesiz ki bazı radikallerin eşitleyici zihniyetinden korkuyordu, fakat bu korku hakların eşitliğine duyduğu inançla son derece uyumluydu.[23] Dahası, Novalis'in yayımlanmamış notları daha yakından incelendiğinde, radikallerin ilkelerine değil, onların bu ilkeleri yorumlayış şekline karşı olduğu ortaya çıkar. Bu notlara göre, radikaller insanların doğuştan özgür ve eşit *olduklarını* kabul etmekle hata işliyorlardı, zira yalnızca *Bildung* sayesinde özgür ve eşit bireylere *dönüşebilirlerdi*.[24] Özgürlük ve eşitlik bize verilmiş olan gerçeklikler değil, ulaşmak için çabalamak zorunda olduğumuz ideallerdi; Kantçı terimlerle ifade edilecek olursa, kurucu değil, düzenleyici ilkelerdi. İnsanların şu anda -sanki yapmamız gereken tek şey üzerlerindeki kısıtlamaları kaldırmakmış gibi- özgür ve eşit olduklarını varsaydığımız durumda, yalnızca *Bildung* konusundaki eksikliklerine onay vermekle kalmıyor, aynı zamanda baskılanmış yıkıcı tutkularının önünü açmış oluyorduk. Nitekim Novalis,

21. Novalis, *Schriften*, III, 416, no. 762.

22. Bkz. Aris, *History*, s. 268-9; Samuel, *Poetische Staatsauffassung*, s. 140; Droz, *Allemagne*, s. 396.

23. Novalis'in eşitleme korkusu üzerine bkz. *Glauben und Liebe*, no. 12, *Schriften*, II, 487.

24. Novalis, *Schriften*, III, 416, no. 762. Novalis'in metinlerinin bu bağlamda daha detaylı bir okuması için bkz. Hermann Kurzke, *Romantik und Konservatismus: Das politische Werk Friedrich von Hardenbergs im Horizont seiner Wirkungsgeschichte* (Münih, 1987), s. 216-23.

özgürlük ve eşitlik ilkelerine salt idealler ve *Bildung*'un hedefleri olarak anlaşılmaları kaydıyla sadık kaldı. Bu ideallere olan inancı, her zaman hakiki devletin bir öğesi olarak gördüğü cumhuriyetçiliğe olan kalıcı bağlılığından da anlaşılmaktadır. Özgürlüğün ve eşitliğin ideal bir cemaat için zorunlu olduğuna ve bu cemaatin yalnızca bir cumhuriyette gerçekleşebileceğine olan inancından asla vazgeçmedi.[25] Reformizmi kimi zaman onu mevcut korporatif düzenin şartlarını kabul etmeye zorlasa da, bu düzene yalnızca geçici bir geçerlilik atfediyordu. İnsanlığın *Bildung*'un hedeflerini gerçekleştirdiği ideal bir toplumda, bütün yasalar ve ayrımlar, hatta monarşinin kendisi dahi ortadan kalkacaktı.[26] Novalis'e göre, tek hakiki içtimai mevki, bir evlilikte var olan, karı ve kocanın ait olduğu mevkilerdi.[27]

Peki, Novalis'in politik görüşleri 1790'ların sonunda Almanya'da hâkim olan reaksiyoner pietizme benzemiyor mudur?[28] Bariz birtakım yakınlıklar elbette mevcuttur: Toplumun sevgi ve iman temelinde kurulması ve bütün inananları kucaklayan ekümenik bir kilise olması gerektiği, aklın imanın yıkımından sorumlu olduğu ve *Aufklärung*'un Devrim'in esas nedeni olduğu yönündeki görüşler. Ayrıca Novalis'in pietist bir atmosferde yetiştiği ve bu literatüre âşina olduğu da bir gerçektir. Bununla birlikte Novalis'in görüşleriyle pietist reaksiyonerlerin görüşleri arasındaki farklılıklar, Novalis'in onlarla aynı cephede olmadığını kati surette ortaya koymaktadır. İlk olarak, reaksiyonerlerin aksine Novalis, dinî inancı muhafaza etmek adına daha fazla sansür uygulanmasından yana değildi; ateizm tartışmaları sırasında Fichte'nin yanında yer almış ve baskıcı önlemleri nedeniyle Saksonyalı yetkilileri sert bir dille eleştirmişti.[29] İkincisi, Novalis Saksonya'daki zümreler içerisinde yer almayı reddetmişti, zira bunların yalnızca kendi feodal imtiyazlarını devam ettirmek

25. Krş. Novalis, *Schriften*, III, 653, no. 571, III, 284, no. 284. Ayrıca bkz. III, 586, no. 218.
26. Krş. *a.g.e.*, III, 284-5, no. 250; III, 254-5, no. 79.
27. *A.g.e.*, III, 470, no. 106. Novalis'in içtimai mevkiler üzerine düşüncelerinin daha detaylı bir okuması için bkz. Kurzke, *Romantik und Konservatismus*, s. 211-6.
28. Droz, *Allemagne*, s. 395-8, 459-61, 420-38. Ayrıca, yine kendisine ait *Romantisme allemand*'a (s. 20-3) bkz. Novalis'in bir reaksiyoner olarak en detaylı ve tutarlı portresi Droz tarafından çizilmiştir.
29. Bkz. Novalis'ten Dietrich von Militz'e, 6 Şubat 1799, *Schriften*, IV, 277.

arzusunda olduklarına inanıyordu.[30] Üçüncüsü, Mason localarını ve gizli cemiyetleri –reaksiyonerlerin en sevdikleri *bête noire*'ları [günah keçileri]– kınamıyor, aksine kendine ait bir cemiyet kurmak istiyordu. Nitekim 10 Aralık 1798'de Friedrich Schlegel'e "edebi bir cumhuriyetçi düzen, tam anlamıyla ticari-politik, hakikaten kozmopolit bir loca" kurmak istediğini söylemişti.[31] Dördüncüsü, Novalis reaksiyonerlerin yaptığı gibi aklı ve felsefeyi reddetmiyor, aksine bunların kendi kuracağı yeni din için gerekli olduğunu düşünüyordu.[32] "Christenheit oder Europa"da felsefenin imanı ortadan kaldırdığını ve Devrim'in sorumlusu olduğunu söylemekle birlikte, bu yıkıcı etkinin gerekli olduğunu ve akıl ile imanın daha tinsel bir din kurmak için ele ele vermesi gerektiğini vurguluyordu.

11.3. ROMANTİK DEVLETİN TEMELİ

Novalis'in en önemli politik çalışmalarından biri, bir dizi aforizmadan oluşan ve 1798 yılının Temmuz ayında *Jahrbücher der preussischen Monarchie*'de yayımlanan, *Glauben und Liebe, oder der König und die Königin*'dir [*İman ve Sevgi ya da Kral ve Kraliçe*]. Bu çalışma esasında, 1790'ların en yenilikçi ve etkili politik eserlerinden biridir. Novalis burada organik devlet kavramlaştırmasını açıkça tartışmakta, sözleşme teorisini sert bir biçimde eleştirmekte ve sonrasında *Aufklärung*'un yasacılığından mutlak bir kopuş sergilemektedir. Karizmatik otoritenin önemine dair tezini esasen bu eserde ortaya koyar. Haklı olarak, *Glauben und Liebe*'nin, romantik devlet kavramlaştırmasının temellerini atan eser olduğu söylenir.[33]

Novalis'in aforizmaları, III. Friedrich Wilhelm ve karısı Luise'nin 16 Kasım 1797 tarihinde tahta çıkmaları onuruna yazılmıştı.[34] Bu

30. Bkz. H.G. von Carlowitz'ten Novalis'e, 10 Şubat 1799, *Schriften*, IV, 520-1. Novalis'in Carlowitz'e yazdığı yanıt kaybolmuş olsa da, Carlowitz'in mektubu Novalis'in Sakson zümreler konusunda son derece eleştirel bir tavra sahip olduğunu göstermektedir. Novalis'in *Landestag*'da [eyalet meclisi] yer almayı reddetmesiyle ilgili daha detaylı bir açıklama için bkz. Gerhard Schulz, *Novalis* (Hamburg, 1969), s. 112 ve John Neubauer, *Novalis* (Boston, 1980), s. 77.

31. Novalis, *Schriften*, IV, 268-9.

32. *A.g.e.*, III, 520.

33. Samuel'in yazdığı giriş bölümü, Novalis, *Glauben und Liebe*, *Schriften*, II, 482.

34. *Glauben und Liebe*'nin bağlamı hakkında bkz. *Die romantische Schule*, s. 339-40; Samuel'in yazdığı Giriş, Novalis, *Schriften*, II, 475-82 ve *Poetische Staatsauffassung*, s. 119-23.

iki figür, yeni monarşiye karşı beslenen büyük umut ve beklentileri temsil ediyordu. Prusya II. Friedrich Wilhelm'in yönetimi altında iktisadi, politik ve ahlaki açıdan çöküşe geçmişti. Devletin hazinesi tükenmiş, büyük bir borç altına girilmiş ve yüksek vergiler getirilmişti. Fransa'ya karşı düzenlenen askeri sefer bir felaketle sonuçlanmış ve Wöllner'in politikaları kamuoyu nezdinde büyük bir nefrete yol açmıştı. Berlin'de halkın ahlak seviyesi, arzulananın çok çok altındaydı: Her yüz eve bir genelev düşüyordu ve zamparalık yeniyetme züppeler arasında genel geçer bir kural hâlini almıştı. Kralın özel yaşamı, halka kötü örnek oluyordu. Hayatı boyunca bir metresten diğerine koşmuş, tam iki kez çokeşlilik suçu işlemiş, dahası hiçbir müsriflikten geri durmamıştı. Bütün bu felaketler ve saçmalıklar yetmezmiş gibi, Charlottenburg sarayının bahçesinde sık sık düzenlediği tuhaf spiritüel âlemler ayyuka çıkmıştı. Bu nedenle tahttan inmesi halk nezdinde büyük bir rahatlama yaratmış ve sevinçle karşılanmıştı. Halkın yeni monarşiden beklentisi çok büyüktü. III. Friedrich Wilhelm ve Luise çifti, ahlaki erdemin ve ev yaşantısındaki huzurun kusursuz bir örneği olarak görülüyordu. Bir sürü çocukları ve mutlu bir evlilikleri vardı, dahası saraydaki yaşamın ahlaklı ve tutumlu olmasını istiyorlardı. Yeni kral, bir monarkın halkı için örnek teşkil etmesi gerektiğini bizzat ilan ediyor ve şöhretli dedesinin aydınlanmış politikalarını devam ettireceğine söz veriyordu. Babasının metreslerini ve Wöllner'i derhal saraydan kovdurmuştu. Friedrich Wilhelm'in, uzun zamandır beklenen bir dizi reformun hayata geçirilmesini ve Wöllner'in baskıcı politikalarının kaldırılmasını vaat eden liberal politikaları, yeni monarşiyle ilgili beklentileri artıyordu. Yeni kral *ancien régime*'in zayıf yönlerinin bütünüyle farkındaydı ve onu devam ettirmek gibi bir niyeti yoktu. Despotizme karşı çıkıyor, halkın baskıcı yöneticileri devirmeye hakkı olduğunu kabul ediyor ve hatta Devrim'in meşruiyetini dahi tanıyordu.[35] Öyle ki, "Ich denke wie ein Republikaner"* diyecek kadar ileri gidiyordu. İlkelerine sadık kalan kral, Prusya'yı Fransa'daki kargaşadan korumak için geniş kapsamlı reformlar

35. III. Friedrich Wilhelm'in politikaları hakkında kendisine ait "Gedanken über die Regierungskunst"a bkz. [Max Lehmann, "Ein Regierungsprogramm Friedrich Wilhelms III", *Historische Zeitschrift* 61 (1889), 441-60].

* (Alm.) "Tıpkı bir cumhuriyetçi gibi düşünüyorum." (ç.n.)

yapmaya başladı. Kralın planları o denli iddialıydı ki, Prusyalı bir bakan 1799 tarihinde Fransız bir arkadaşına şu satırları yazıyordu: "Fransa'da sizin aşağıdan yaptığınız Devrim, Prusya'da tedrici olarak yukarıdan icra edilecek; kral özünde bir demokrat; birkaç yıl içinde Prusya'da feodal imtiyazlar namına hiçbir şey kalmayacak."[36] Nitekim yeni kraliyet çiftine bir methiye kaleme alan Novalis, gerici güçleri değil, reformu desteklemiş oluyordu. Dolayısıyla *Glauben und Liebe*'yi reaksiyoner bir metin olarak değerlendirmek eserin ruhuna tamamen aykırı bir yaklaşım olacaktır.[37]

Novalis 11 Mayıs 1798 tarihinde Friedrich Schlegel'e, sene başından beri üzerinde çalışmakta olduğu *Glauben und Liebe*'nin tamamlanmış el yazmalarını gönderir. Sanki eserin felsefi tarzından ziyade edebi tarzını itiraf ediyormuşçasına, arkadaşını "Sevgi ve iman olmadan okunmamalıdır" diye uyarır.[38] Fakat kendimize, böylesi bir hayırhahlık gerçekten gerekli midir diye sormamız gerekir. Novalis'in politika teorisi genellikle bir fantezi veya en iyi ihtimalle "tin âleminde bir deney" olarak değerlendirilmiştir.[39] Fakat bu küçümseyici yaklaşım *Glauben und Liebe*'nin temelini oluşturan ve genel itibariyle güçlü olan argümanları görmezden gelmektedir. Novalis'in politika teorisi makul bir felsefi antropolojiye ve de *Aufklärung*'un politik öğretilerine karşı önemli birtakım itirazlara dayanmaktadır. Novalis'in felsefi açıdan ciddiye alınmayı hak eden teorisinin temellerini veciz bir biçimde yeniden inşa etmeye çalışacağım.

Glauben und Liebe'de Novalis klasik politik yükümlülük meselesini yeniden ele alır. Birey neden devlete itaat eder? Ve neden itaat etmek zorundadır? Bu mesele, 1790'ların çığır açan olayları bağlamında Novalis için yeniden gündeme gelmiştir. Ona göre yaşanan olaylar kati surette mevcut politik yükümlülük teorilerinin yetersiz

36. Aktaran Lehmann, *a.g.e.*, s. 441.

37. Bu nedenle "daha sonraki restorasyoncu-romantik devlet teorisinin bütün temel meseleleri, Hardenberg'in aforizmalarında ortaya konmuştur" diyen Haym'a katılmak mümkün değildir (*Die romantische Schule*, s. 344).

38. Novalis, *Schriften*, IV, 253.

39. Gerhard Schulz (*Novalis*, s. 95), Novalis'in teorisini Haym'ınkilere benzer eleştirilere karşı savunmaya çalışır. Haym'a göre (*Die romantische Schule*, s. 341), şiirsel/poetik devlet "eine schwärmende grübelnde Phantasie"nin ["aşırı duygusal ve üzerinde fazlaca kafa yorulmuş bir fantezi"] bir ürünüdür. Fakat Novalis'in argümanlarının özünü tahlil etmeyen Schulz, Haym'a çok fazla ödün vermiş olur.

olduğunu kanıtlıyordu. On sekizinci yüzyıl sonu Almanya'sında en yaygın politik yükümlülük teorisi, *Aufklärung*'un sözleşme teorisi, özellikle de bunun Wolffçu ekol tarafından geliştirilmiş olan eudaimoníacı versiyonuydu.[40] Wolff'a göre, bireyi devlete bağlayan şey rızasıdır ve birey yalnızca kendi menfaatine olan şeye rıza gösterir. Novalis'e göreyse, böyle bir teori, olmayacak duaya âmin demekti.[41] Kişisel çıkar sınırsız olduğu kadar kaypaktı da. Birey ne zaman yasaların kendi çıkarına olmadığını düşünse, onları kabul etmeyecek ve nitekim başlangıçtaki hipotezin neticesi olarak o yasalarla bağlı olmayı bırakacaktı. Gerek Prusya'nın II. Friedrich Wilhelm döneminde yaşadığı gerileme gerekse Fransa'daki anarşi ve şiddet, "egoistik teori"nin zayıf yönlerinin birer kanıtıydı. İki olay da, kişisel çıkarın bireyi devlete bağlamak için yeterli olmadığını kesin bir biçimde ortaya koyuyordu.

Novalis ayrıca sözleşme teorisinin daha yakın bir tarihte Rousseau, Kant ve Fichte tarafından ortaya konan rasyonalist versiyonundan da hoşnut değildi.[42] Teorinin bu versiyonuna göre, rızayı belirleyen şey kişisel çıkar değil, akıldır. Rasyonel bireyler olarak yalnızca kendi menfaatimize olan politikalara değil, aynı zamanda tarafsız ve evrensel yasalara rıza gösteririz. Bu versiyon her ne kadar egoistik teorinin temel sıkıntısını bertaraf ediyor olsa da, Novalis'e göre o da kendine ait sorunlarla maluldü. Bu versiyonu reddetmesinin temel saiki, anarşist birtakım sonuçlar doğuracağı yönündeki inancıydı. Her bir bireyin aklını bir yasa kaynağı olarak gördüğümüz durumda, karşımıza birey sayısı kadar egemen çıkacaktı. Novalis ayrıca bu teorinin altında yanlış bir varsayım olduğunu düşünüyordu: Her bireyin devlet için hangi yasaların en iyi olduğuna karar verme gücüne sahip olduğu varsayımı. Tıpkı Burke gibi o da, yasa yapma işinin geçmiş kuşakların bilgeliği ve deneyimine ihtiyaç duyan teknik bir mesele olduğu üzerinde duruyordu. Doktorların, avukatların ve sanatçıların bizim adımıza karar vermelerine izin veriyorken, neden aynı şeyi devlet adamları için de yapmayalım diye soruyordu. Onların da devlet için en iyi olanın ne olduğuna karar

40. Örneğin bkz. Wolff, *Vernünftige Gedanken von dem gesellschäftlichen Leben des Menschen*, no. 3-7, s. 3-5.
41. Novalis, *Schriften*, II, 494-5, no. 36.
42. Novalis, "Politische Aphorismen", no. 65, *Schriften*, II, 501-2.

verecek bilgileri ve uzmanlıkları vardı. Esas mesele yasaları kimin -benim mi, yoksa bilge bir yasa koyucunun mu- yaptığı değil, ne tür yasalar yapıldığıydı. Novalis'e göre hüküm verme gücümü yasa koyucuya devrederek, illa otonomimi kaybetmiş olmuyordum; zira iyi bir yasa, ben ona açıkça rıza göstereyim yahut göstermeyeyim, *ipso facto* benim yasamdı.

Kişisel çıkar ve aklın bireyi devlete bağlayacak gücü yoksa neyin vardı? Novalis'in şimdi kendi politik yükümlülük teorisini ve bireyin devlete neden itaat ettiğiyle ilgili kendi görüşünü geliştirmesi gerekiyordu. Teorisinin temellerini felsefi psikolojisi ve özellikle de yalnızca iyi ve kötü olarak gördüğümüz şeylerin değil, aynı zamanda doğru ve yanlış olarak değerlendirdiğimiz şeylerin de iradeye bağlı olduğu fikrini savunan iradeciliği [*voluntarism*] oluşturuyordu.[43] Novalis, Kant epistemolojisinin temel ilkelerinden biri olan yalnızca kendi yarattığımız şeyleri a priori olarak bilebileceğimiz görüşünü kabul ediyor,[44] fakat buna bir de, bilme faaliyetinin iradenin denetimi altında olduğu görüşünü ekliyordu. Onun "büyülü idealizm"inin temeli buydu ve buna göre bizler dünyayı arzuladığımız şekilde inşa etmeye muktedirdik.[45]

Elbette ki, iradecilik modern politika felsefesi içerisinde her zaman önemli bir rol oynamıştır. Örneğin Hobbes'un politik teorisinin temelini oluşturur. Bununla birlikte Novalis'in iradeciliğinde farklı, onu Hobbes'tan ve 1790'ların muhafazakâr düşünürlerinden ayıran bir yan vardı. Hobbes ve muhafazakârlar, iradenin kişisel çıkara, kendini koruma eğilimine dayandığını düşünürlerken, Novalis, sevgiye, eşitler arasında var olan yakınlık görme ve gösterme ihtiyacına dayandığını öne sürüyordu. Flemenk Yeni-Platoncu düşünür Frans Hemsterhuis'in[46] etkisi altındaki Novalis, ruhun esas çabasının sevgi olduğuna inanıyordu. Bu öğretinin Novalis açısından mistik bir önemi olmakla birlikte, buna antropolojik bir temel de kazandırmaya çalışmıştı. İnsanoğlunun toplumsal doğasına

43. Bkz. *Schriften*, II, 565-6, no. 204; II, 589, no. 267; III, 404, no. 710.
44. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Axx, Bxiii, xxviii.
45. Novalis'in büyülü idealizmi üzerine bkz. Neubauer, *Novalis*, s. 60-2; Haym, *Die romantische Schule*, s. 359-66; Manfred Frank, "Die Philosophie des sogenannten 'magischen Idealismus' ", *Euphorion* 63 (1969), 88-116.
46. Hemsterhuis'in Novalis üzerindeki etkisiyle ilgili olarak bkz. Schulz, *Novalis*, s. 35, 75, 77, 85, 88, 100 ve 144; Neubauer, *Novalis*, s. 311-33.

ve tanınma/kabul görme ihtiyacına büyük önem veren felsefi bir antropolojiyi temel alıyordu. Novalis yayımlanmamış notlarının birçoğunda insanların öz-bilince yalnızca karşılıklı saygı, ilgi/itibar ve yakınlık ile ulaştıklarını öne sürüyordu.[47] Onun yaklaşımına göre, Hobbes'un egoist insanının, kendisine ve dolayısıyla da tam olarak kimin çıkarına hizmet etmesi gerektiğine dair herhangi bir kavrayışı olamazdı.

Novalis, kendi iradeciliğinden önemli birtakım politik sonuçlar çıkarıyordu. Her şeyden evvel, itaat salt rasyonel bir anayasa tasarlamakla teminat altına alınamazdı. Ne denli adil yahut rasyonel olursa olsun, yasalar kendi başlarına hükümsüzdü, zira salt akıl insanları eyleme sevk edemezdi. İnsanların yasaya uymalarını sağlamak için, onların tutkularına, hislerine ve hayal güçlerine hitap etmek gerekiyordu. Öyleyse, insanları yasaya uymaları konusunda teşvik eden şey neydi? Yasanın kendisi değil, bu yasayı koyan kişiydi. Yasayı kimin yapmış olduğu, *quid juris?* -yasanın meşruluğu sorusu- için alakasız olsa da, *quid facti?* -insanların neden itaat ettiği sorusu- açısından son derece mühimdi. Novalis, yaşayan bir şahsiyeti sevebileceğimizi, oysaki yasa gibi soyut bir şeyi sevemeyeceğimizi söylüyordu. Bizim hayranlığımızı, saygımızı ve sadakatimizi ancak yöneticinin karakteri kazanabilir, ancak onun çizdiği örnek erdemli olmak konusunda bizi teşvik edebilirdi. Novalis, "sevilen ve sayılan bir insanın ağzından çıkmamış bir yasa, yasa mıdır?" diye soruyordu. Novalis bu soruyu sormakla, *Aufklärung*'un yasacılığından da ayrılmış oluyordu. Devlete otoritesini kazandıran şey salt yasalarının doğası değil, aynı zamanda yöneticilerinin karakteriydi.

Novalis'in politik yükümlülük teorisini özetleyen bir de sloganı vardı. Bireyi devlete bağlayan şeyin "iman ve sevgi" (*Glauben und Liebe*) olduğunu ileri sürüyordu. İman, benim adıma karar vermek zorunda olan yöneticinin bilgeliğine ve erdemine güvenmek, sevgi ise yöneticiye sadık olmak ve bir topluluk/cemaat içindeki vatandaşlar arasında var olan karşılıklı muhabbet anlamına geliyordu. Novalis devletin rabıtaları olarak iman ve sevgiyi, "bilgi ve sahiplik"in (*Wissen und Haben*) karşısında konumlandırıyordu. "Bilgi", eyleme

47. Novalis, *Schriften*, III, 573, no. 126; III, 313, no. 394; II, 606, no. 381.

geçmeden önce her şeyin nedenini bilmek isteyen bireyin eleştirel aklını, "sahiplik" ise kendisini devlete ancak mülkiyetini koruduğu müddetçe bağlı hisseden çıkarcı bireyi temsil ediyordu.

Şayet devletin iman ve sevgi temelinde yükselmesi ve egemenin bir karizmaya sahip olması gerekiyorsa, bu durumda en ideal yönetim şekli ne olmalıdır? *Glauben und Liebe*'nin temel bakış açısı, bunun kalıtsal bir monarşi olması gerektiği yönündedir.[48] Novalis, yalnızca kalıtsal bir monarkın insanların sadakatini kazanabileceğini ve onları erdemli olmaya teşvik edebileceğini iddia ediyordu. Yalnızca bir monark, Novalis'in "insan doğasının daha yüce özlemleri" olarak adlandırdığı ve sevgiyi karakterize eden sadakat, muhabbet ve fedakârlığı tesis edebilirdi. İnsanlar, seçilmiş bir memur yahut bir tiran gibi herhangi bir egemene karşı sadakat ve muhabbet besleyemezlerdi. Hiçbir karizması olmayan bu tarz figürlerde, sıradışı ya da biraz olsun ilgi çekici herhangi bir yön yoktu. Bir egemenin karizmaya sahip olabilmesi için biricik ve sıradışı, çoğu insanın liyakat, yetenek veya çabayla sahip olamayacağı birtakım özellikleri olması gerekiyordu. Bunun için en uygun özellik "asil bir soydan gelmek" değil de neydi? Hiçbir seçilmiş memur özel niteliklere sahip değildi, zira bu kişi eşitler arasında bir figürdü yalnızca. Buradan hareketle Novalis, bir kralın devletin birinci hizmetkârı olmanın ötesinde, onun da üzerinde yer alan, daha yüce bir varlık olduğu sonucuna varıyordu.

Glauben und Liebe'de Novalis, zamanının ve enerjisinin çoğunu monarşinin yeniden canlandırılması için harcamış olsa da, nihai kaygısı cumhuriyetin hayatta kalmasıydı. İdeal yönetim şeklinin monarşi ile cumhuriyetin bir *sentezi* olduğu konusunda ısrar ediyordu.[49] Cumhuriyeti yalnızca bir demokrasi –"seçmen meclisleri, direktuvarlar ve özgürlük ağaçları"– olarak gören radikallere, bunun bir monarşiyi içermesi gerektiğini söyleyerek karşı çıkıyordu. Yalnızca bir kral veya kraliçe modelinin, cumhuriyetin temel ilkesi olan erdemi teşvik edebileceğini öne sürüyordu. Tek başına kral ve kraliçe, insanları özgürlük, eşitlik ve kardeşlik idealleri için hazırlayacak karizmaya sahipti. "Bütün halkın tahta geçecek liyakatte

48. Novalis, *Glauben und Liebe*, no. 15, *Schriften*, II, 487-8.
49. *Schriften*, II, 490, no. 22; II, 496, no. 37; II, 503; no. 68; III, 274, no. 189.

olması", her hakiki cumhuriyetin ideali olmalıydı.[50] İnsanları bu ideal doğrultusunda eğitmek konusunda monarşiden daha iyi bir araç olabilir miydi? Novalis'e göre, monarşinin amacı cumhuriyet içerisinde *Bildung*'un enstrümanı olarak işlev görmekti.

Novalis *Glauben und Liebe*'de cumhuriyetçiliğini ihtiyatlı bir gizlilikle ifade etmiş olsa da, aslında onu hiçbir zaman terk etmemişti. Hatta bu çalışmayı tamamlamasından kısa süre önce cumhuriyetçi görüşlerini bir kez daha açıkça dile getirmişti.[51] Novalis'in politik idealleri ve felsefi antropolojisine göre cumhuriyet bir zorunluluktu. Hakiki cemaatin ancak bir cumhuriyet içerisinde var olabileceğini, zira insanların yalnızca bir cumhuriyette devlet hayatına aktif olarak katıldıklarını öne sürüyordu.[52] Sevgi yalnızca özgürlük, eşitlik ve kardeşlik koşullarının hüküm sürdüğü bir cumhuriyette yeşeriyor ve evrensel bir hâl alıyordu.

Bu noktada karşımıza ciddi bir sorun çıkar. Novalis, bir cumhuriyetin ancak bir monarşiyi içermesi ve monarkın bir karizmaya sahip olması koşuluyla ayakta kalabileceğini iddia ediyordu. Peki, monark bu karizmaya nasıl sahip olacaktı? Novalis, tek başına kalıtımın karizma için yeterli olmadığının ve yaşayan hiçbir insanın karizma için gereken o biricik ve sıradışı niteliklere sahip olmadığının son derece farkındaydı. Dahası, insanların safdil ve itaatkâr olmadıklarını da biliyordu, hele ki çoğunluğun sorular sorduğu ve kendi adına düşündüğü bir aydınlanma çağında. Bu durumda, özellikle de aydınlanmış bir çağda fani ve kusurlu bir insan nasıl bir karizmaya sahip olabilirdi ki? Novalis bu soruya, sanatçının toplumdaki rolünü teslim etmemiz gerektiğini söyleyerek cevap verecekti.[53] Yalnızca sanatçı, bilhassa romantik sanatçı "alelade olana daha yüce bir anlam, sıradan olana gizemli bir görünüm, sonlu olana bir sonsuzluk havası" kazandırmak suretiyle karizma yaratmak gibi zorunlu ve zorlu bir görevi yerine getirebilirdi.[54] Bilim

50. *A.g.e.*, II, 489, no. 18.
51. *A.g.e.*, IV, 45. Neubauer'in *Novalis*'te dile getirdiği gibi (s. 80), *Glauben und Liebe*'yi Novalis'in cumhuriyetçiliği ışığında okumak gerekir; zira Novalis, bu çalışmanın yayımlanmasından önce de cumhuriyetçilik öğretisini savunmaktadır.
52. Bkz. *Schriften*, III, 586, no. 218; III, 653, no. 571.
53. Sanatçının rolü, bizatihi *Glauben und Liebe*'de sarih bir biçimde çok az tartışılır. Bkz. Novalis'in yayımlanmamış notları, *Schriften*, II, 537, no. 55 ve II, 534, no. 37.
54. *A.g.e.*, II, 545, no. 105.

insanı dünyanın gizemini çözerken, sanatçı onu yeniden gizemli kılacaktı. Şair, ressam ve müzisyenler bütün güçlerini monarkın şahsiyetine adayacaklar ve onu sıradışı bir kişilik ve itibara sahip bir insana dönüştüreceklerdi. Tahtın etrafını öylesine bir gizem, güç ve ihtişam haresiyle saracaklardı ki, insanlar onun önünde huşuyla ve hayretle eğileceklerdi. Sanatçıyı karizma yaratımından sorumlu kişi tayin etmekle Novalis, Schiller'in estetik eğitim programını daha da radikalleştirmiş oluyordu. Sanatçı yalnızca oyunlar, şiirler ve senfoniler yazmayacak, bütün bir politika dünyasını bir sanat eserine dönüştürecekti. Dolayısıyla Novalis için ideal devlet, monarkın şairlerin şairi, bütün vatandaşların birer aktör olduğu uçsuz bucaksız bir sahnenin yönetmeni olan "şiirsel/poetik bir devlet"ti.

Novalis'in şiirsel devlet öğretisi, muhafazakâr ve hatta reaksiyoner imalarla doluymuş gibi görünür. Egemene karizma atfetmek, sanki kayıtsız şartsız bir itaate, bir lider veya devlet kültüne sebebiyet verecek gibidir.[55] Fakat Novalis'in öğretisi politikacılar tarafından istismar edilmeye ne denli müsait olursa olsun, onu Novalis'in reformist hedefleri ışığında değerlendirmek gerekir. Kastettiği şey, insanların yöneticilerine koşulsuz sadakat göstermeleri gerektiği değildir. Novalis'in monarkı, halkı için bir erdem modeli, akıl idesinin vücut bulmuş hâli olması gerektiği noktasında, çok büyük ahlaki kısıtlamalarla karşı karşıyadır. Romantik sanatçının amacı aklı değil, iktidarı karizmatik kılmaktır. Ve karizmanın rolü aklın yerini almak değil, onu desteklemektir.

Novalis'in karizma öğretisi ayrıca *ancien régime*'in ilahi hak öğretisini de yeniden canlandırıyormuş gibi görünür. Fakat bu noktada da Novalis'in, karizmayı ilahi bir vahyin değil, yaratıcı bir tahayyülün neticesi olarak gördüğünü fark etmek gerekir. Karizmanın, devlete itaati teminat altına almak için zorunlu olmakla birlikte, bir kurgudan[56] ibaret olduğunu vurgulamaktadır.

Novalis'in niyetinden bağımsız olarak *Glauben und Liebe*, kamuoyu üzerinde hatırı sayılı bir etki yarattı ve Berlin'de bir sansasyon"a yol açtı.[57] Herkes "Novalis" adındaki bu yazarın kim olduğunu me-

55. Ueding, *Klassik und Romantik*, I, 123, 124.

56. Novalis burada "eine Dichtung" ["muhayyelat"] ifadesini kullanır, *Schriften*, II, 489, no. 19.

57. Bkz. A.W. Schlegel'den G. Hufeland'a, 22 Temmuz 1798, *Briefe von und an A.W. Schlegel*, der. J. Körner (Zürih, 1930), I, 79.

rak ediyordu. Birçok aforizması o denli anlaşılmazdı ki, çoğu insan bunların yine Schlegel biraderler tarafından kaleme alınmış olduğunu düşünüyordu. Fakat sonunda bu eserin bakan Hardenberg'in yeğeni tarafından yazıldığına dair rivayetler dolaşmaya başladı. Bununla birlikte *Glauben und Liebe*, hiçbir zaman Novalis'in umduğu gibi bir etki yaratmadı. Bizzat III. Friedrich Wilhelm de kitabı okumuş fakat beğenmemişti. Kendisinin kitapla ilgili olarak şu ifadeleri dile getirdiği söylenir: "Bir kraldan yerine getirebileceğinden çok daha fazlası talep ediliyor. Onun da yalnızca bir insan olduğu unutuluyor. Krala sorumluluklarıyla ilgili ders vermeye kalkan bir adamı masasından kaldırıp tahta oturtmak lazım; bahsettiği güçlüklerin çözümsüz olduğunu işte ancak o zaman görebilir."[58] Keşke Friedrich Wilhelm bu işi kendisi için yapacak kişinin sanatçı olduğunu anlamış olsaydı! Fakat o sanatla ve felsefeyle hiçbir zaman o kadar ilgili olmamıştı. Bu tür didaktik idealistlerden bıkmış olan kral, *Glauben und Liebe*'nin son bölümünün yayımlanmasını yasakladı. Novalis büyük bir hayal kırıklığına uğramıştı. Friedrich Schlegel onu teselli etmek için *Ideen*'de "Sevgini ve imanını politika ile çarçur etme" diye yazıyordu.[59] Novalis ise, *Ideen* üzerinde aldığı kenar notlarında, "Verdiğin öğüdü anlıyorum sevgili dostum" diye karalıyordu.[60] Nitekim bu politik anlamda bir geri çekilmeydi. Fakat bunun umursamazlıktan ziyade, hayal kırıklığının bir ifadesi olduğu apaçık ortadadır.

11.4. "DIE CHRISTENHEIT ODER EUROPA"

Novalis Schlegel'in öğüdünü fazla uzun süre tutamayacaktı. Sevgi ve iman konusunda içinde güçlü fırtınalar kopuyor ve bu durum insanlığın kaderi karşısında kayıtsız kalmasına müsaade etmiyordu. Her halükârda, 1798 ve 1799 yıllarında politikayı yok saymak mümkün değildi, zira bu zorlu yıllarda Avrupa'nın kaderinin ne olacağı muallaktaydı. 1798 yılı başlarında Direktuvar yönetimi, İtalya'ya yönelik meşum müdahalesini başlatmıştı. 28 Şubat günü

58. Aktaran Samuel, "Einleitung", Novalis, *Schriften*, II, 479.
59. Friedrich Schlegel, *Ideen*, no. 106, *KA* II, 266. Bu aforizma çoğu kez bağlamından kopartılarak romantizmin apolitik doğasının kanıtı olarak kullanılmıştır. Örneğin bkz. Droz, *Romantisme allemand*, s. 50.
60. Novalis, *Schriften*, III, 492.

Roma işgal edilmiş, VI. Pius esir alınmış ve Vatikan'da bir cumhuriyet ilan edilmişti. Pius çok geçmeden bir Fransız hapishanesinde ölmüş ve Fransız ordusunun emriyle yeni papa ilan edilmemişti. Nitekim Avrupa'nın en eski ve büyük kurumlarından biri olan Kutsal Roma Katolik Kilisesi şiddet ve kepazeliğe teslim olmuş gibi görünüyordu. Bizatihi Fransa'da Devrim'in sona ereceğine dair hiçbir bir işaret yoktu. Krizlerin ardından hükümetler değişiyor, düzeni ve istikrarı yalnızca bir diktatörlük sağlayabilirmiş gibi görünüyordu. Bu kehaneti doğrularcasına Napoléon 1799 yılının Ekim ayında Mısır'dan dönerek Direktuvar yönetimini devirdi. Böylece cumhuriyet rüyası sona ermiş oluyordu. En vahimi de, 1799 yılı yazında kurulan Kutsal İttifak Fransa'ya ikinci kez savaş ilan etmişti. Eski ve yeni düzenin güçleri bir kez daha ölüm-kalım savaşına tutuşmuştu ve ufukta barışın sağlanacağına dair hiçbir umut yoktu.

Novalis, ikinci önemli politik çalışması olan "Die Christenheit oder Europa"yı 1799 yılı sonbaharında, böylesine karamsar bir atmosferde yazmaya koyuldu. Bu makale, bir politik felaketin yaklaşmakta olduğu hissiyatıyla kaleme alınmıştı ve Novalis durumun aciliyetine dikkat çekmek istiyordu. Makalesi "bir söylev",[61] Avrupa hükümetlerine akıllarını başlarına toplamaları ve kalıcı barışın tesis edilebilmesi adına yeni bir evrensel kilise kurmaları için yapılmış bir çağrı olarak algılandı. Novalis bu makaleyi, "Bonaparte'a, prenslere, Avrupa halklarına... ve yeni yüzyıla söylevler"den oluşan daha kapsamlı bir politik çalışmanın bir bölümü olarak yayımlamayı planlamıştı.[62]

"Die Christenheit oder Europa", ortaçağlara yazılmış bir ilahi, o dönemin ahlaki, dinî ve politik ideallerine bir övgüydü. Schiller, Herder ve genç Schlegel için antik Yunan ne ise, Novalis için ortaçağlar oydu. Ona göre *Bildung*'un başkenti Atina değil, Roma'ydı. "Christenheit"ta Novalis, *Bildung*'u devletin amacı olarak görmeye devam ediyordu; *Glauben und Liebe*'den tek farkı, artık *Bildung*'u

61. Novalis'in makalesinin biçimi üzerine bkz. Richard Samuel, "Die Form von Friedrich von Hardenbergs Abhandlung 'Die Christenheit oder Europa' ", *Stoffe, Formen, Strukturen: Studien zur deutschen Literatur*, der. A. Fuchs ve H. Motekat (Münih, 1962), s. 284-302; Nicholaus Saul, "Novalis's 'Geistige Gegenwart' and His Essay 'Die Christenheit oder Europa' ", *Modern Language Review* 77 (1982), 361-77.
62. Samuel, Giriş bölümü, Novalis, *Schriften*, III, 501.

teşvik edecek esas kurum olarak monarşiden ziyade kiliseyi görüyor oluşuydu. "Die Christenheit"ın haiz olduğu dinî boyuta rağmen, Novalis'in ortaçağları hâlâ hümanist standartlarla değerlendiriyor oluşu oldukça dikkat çekicidir.[63] Dönemin toplumsal ve politik yapısının "insanın deruni doğası için uygun" olduğunu yazıyordu.[64] Orada "bütün insani güçlerin/yetilerin güçlü bir yükselişi", "bütün potansiyellerin ahenkli bir gelişimi" söz konusuydu; sanatın ve bilimin bütün branşları "Avrupa'nın her yerinde, hatta Hindistan'ın en ücra köşelerinde bile gelişmişti." Novalis, "Katolikliğin gerçek din olduğunun kanıtı nedir?" diye soruyordu.[65] Verdiği cevap şundan daha hümanist olmazdı: "Hayatın her alanında yer alması, sanat sevgisi, deruni insanlığı, evliliklerinin mukaddesliği, yoksulluk, itaat ve sadakatten aldığı keyif."

Bununla birlikte, şayet hümanist kıstasları benimseyeceksek, neden ortaçağları antik Yunan'a tercih etmek zorundaydık? Bu sorunun cevabı kısmen, romantiklerin 1799 yılı civarında geliştirmiş olduğu dinî *Bildung* kavramlaştırmasındadır. Bu kavramlaştırmaya göre insanlığın hususiyeti tinselliğimizde, derunilik/maneviyat duygumuzda ve bir bütün olarak evrenle bir olma hissiyatımızdadır. Bu tinselliği işleyerek kendi bireyselliğimizi geliştirir ve tüm yaşayan/diri güçlerimizi/yetilerimizi birleştiririz. Nitekim *Bildung*'un odak noktası sanattan ziyade din olacaksa, medeniyet idealini klasik dönemlerden ziyade ortaçağların temsil etmesi gerektiği netlik kazanmış olur. Ne de olsa insanlığın kendini dine en çok adadığı, kilisenin gücünün ve ihtişamının zirvede olduğu dönem ortaçağlar değil midir?

Bununla birlikte, Novalis'in ortaçağlara duyduğu sempatinin salt *Bildung* idealinden kaynaklandığını söylemek yanlıştır. Bunun altında yatan politik motivasyonlar da vardı. Ortaçağlar Novalis'in politik ideallerine bire bir uyuyormuş gibi görünüyordu. Ortaçağ devleti iman ve sevgi temelinde kurulmamış mıydı? Prensler ve rahipler, makamlarını çevreleyen itibar, görkem ve kutsiyet bağlamında karizmatik otoritenin mükemmel birer örneği değil-

63. Bu noktada, Novalis'in ortaçağlara yalnızca dinî nedenlerle değer verdiğini iddia eden Samuel'den ayrışıyorum (*Poetische Staatsauffassung*, s. 234).
64. Novalis, *Schriften*, III, 509.
65. *A.g.e.*, III, 523-4.

ler miydi? Bütün o tören, temaşa ve festivallerde sanata verilen önem, ortaçağ devletinin gerçekte bir "şiirsel devlet" olduğunun kanıtı değil miydi? Ve ortaçağ toplumu, insanların birbirlerine sevgi ve yardımlaşma etiğiyle bağlı oldukları hakiki bir cemaate örnek teşkil etmiyor muydu? İnsanlar "teselli ve yardım"ı, "himaye ve nasihat"i kilisenin kollarında bulmuyorlar mıydı? Şüphesiz, Novalis'in ortaçağ devletinden bu denli etkilenmiş olmasının bir diğer nedeni de, onu, yeni yeni gelişen ve nefret ettiği burjuva toplumunun antitezi ve hatta panzehri olarak görüyor olmasıydı. Modern burjuva toplumunun illetlerinden –egoizm, materyalizm ve yabancılaşma– hiçbiri ortaçağ yaşantısında yoktu. Egoizm yerine, sevgi ve ödev etiği vardı; materyalizm yerine, insanlar kendi tinsel amaçları uğruna manastırlarda yaşıyor yahut haçlı seferlerinde can veriyorlardı; yabancılaşma yerine, insanlar kendilerini cemaate ait hissediyor, toplumdaki rollerini icra etmenin kutsal bir görev olduğuna inanıyorlardı. Ortaçağ devleti, otorite figürlerinin adeta anne-baba rolü oynadığı ve bireylerin bu yuvaya duygusal bir bağlılık hissettikleri bir aile gibiydi. Tüm bu unsurlar göz önüne alındığında, "Die Christenheit oder Europa"nın ortaçağcılığının *Glauben und Liebe*'nin politik teorisinin doğal bir sonucu olduğu netlik kazanır.

Novalis'in ortaçağlara olan bu sempatisi düşünüldüğünde, "Die Christenheit oder Europa"nın çoğu zaman reaksiyoner bir metin, hatta Kutsal İttifak'ın manifestosu olarak yorumlanmış olması şaşırtıcı değildir.[66] Çalışma tam da Devrim'in yıkmak istediği toplumu onaylıyormuş gibi görünür. Novalis geleneği, sadakati ve imanı övüyor, korporatif toplumu, Katolik hiyerarşisini ve Cizvitleri savunuyor, felsefe, bilim ve insanseverliğe saldırıyordu. Dahası Reform hareketini mevcut toplumsal ve politik illetlerin kaynağı, felsefeyi dinsizliğin ve ahlaksızlığın sorumlusu olarak görmekle ve politik istikrar için dinin önemine yaptığı vurguyla Novalis, de Maistre ve Alman reaksiyonerlerinin fikirlerini yinelemiş oluyordu.

66. Novalis'in makalesinin reaksiyoner bir metin olarak yorumlanışı için bkz. Haym, *Die romantische Schule*, s. 466-7; Ruge, *Klassiker und Romantiker, Werke*, I, 251-64; Droz, *Allemagne*, s. 395-8; Hettner, *Geschichte*, II, 553; Triger, "Novalis und die ideologische Restauration", s. 648, 650; Wilhelm Dilthey, *Erlebnis und Dichtung* (Leipzig, 1906), s. 231.

Gelgelelim, bu yorum birtakım sıkıntılarla maluldür. Birincisi, Novalis'in tarihsel yöntemini göz ardı etmektedir. Makalesinin çok büyük bir kısmı, benimsediği yöntemin bakış açısıyla, ortaçağ ideallerinin duygudaş bir tavırla yeniden inşa edilmesine ayrılmıştır. Novalis, tarih yazıcılığı alanında Herder'in izinden gitmektedir: Bir kültürü anlamak için, bir duygudaşlıkla onun içine girmek ve onu kendi idealleri, değerleri ve inançları ışığında değerlendirmek gerekir. Bu yöntemi takip eden Novalis, ortaçağ medeniyetinin illa kendi ideallerini fiilen gerçekleştirdiğini düşünüyor değildir. Dahası yeniden inşa etmiş olduğu inanç ve davranışların tamamını onaylıyor da değildir. Örneğin, papanın Galieo'nun sistemini neden baskıladığını açıklarken Ptolemaios'a geri dönülmesi veya daha da kötüsü fikirlerin sansürlenmesi gerektiğini düşünmüyordur. Ancak yine de Novalis'in makalesini okuyanlar çoğu defa onun metodolojisini görmezden gelerek, dönemi bir duygudaşlıkla yeniden inşa etmesini onun kişisel inançlarıyla karıştırmışlardır.

Novalis'in metninin dikkatli bir okuması, görüşlerinin de Maistre veya Alman reaksiyonerlerinden ne denli uzak olduğunu ortaya koyar. Novalis kesinlikle *ancien régime*'i övüyor veya aklıyor değildi. Bu dönemdeki baskı, yoksulluk ve imtiyazları kastederek açıkça "devletlerin geçmiş düzenlemelerinin kusurları ve eksiklikleri korkunç olaylarla gün yüzüne çıkmıştır"[67] diye belirtiyor ve Fransa'nın içinde bulunduğu "aciz durum"dan "özgürlükten mahrum" olmasını sorumlu tutuyordu.[68] Novalis Devrim'e sırtını dönmüyor, bilakis onun ideallerini onaylamaya devam ediyordu. Gerek eski gerekse yeni düzenin birtakım "muazzam ve elzem iddialar" ortaya koyduğunu ve birbirleriyle "insan kalbindeki yıkılmaz güçler" için mücadele ettiklerini söylüyordu.[69] Eski düzen vatanseverliği, geleneği ve sadakati, yeni düzense özgürlük, eşitlik ve kardeşlik değerlerini temsil ediyordu. Novalis'e göre iki düzenin de özlemleri meşruydu; mesele bunların birbirleriyle nasıl uzlaştırılacağıydı.

Novalis'in felsefeye ve aydınlanmaya karşı tavrı da reaksiyonerlerinki gibi değildi. Bir yandan dinsel çöküşün ve Devrim'in sorumlusu olarak felsefeyi görüyor olsa da –ki bu, on sekizinci

67. Novalis, *Schriften*, III, 522.
68. *A.g.e.*, III, 517.
69. *A.g.e.*, III, 522.

yüzyıl Almanya'sında radikallerin ve muhafazakârların üzerinde ortaklaştığı bir görüştü– diğer yandan felsefenin ve aydınlanmanın ne denli değerli olduğunu vurguluyordu. Bunların eski düzene karşı giriştikleri eleştirel saldırı değerli ve lüzumluydu; dahası bu mücadele yeni bir tinsel reformun da temelini oluşturuyordu. Novalis şöyle diyordu: "Entelektüellere ve filozoflara minnet duymalı, onlarla el sıkışmalıyız, zira fikirlerinden gelecek kuşaklar yararına istifade edilmeli ve ortaya koydukları bilimsel yaklaşım devam ettirilmelidir."[70] Bunlar, felsefenin yükselişini medeniyete karşı bir tehdit olarak gören ve bu nedenle basına sansür uygulanmasını savunan Alman reaksiyoneleri tarafından paylaşılan görüşler değildi.

"Die Christenheit oder Europa"yı reaksiyoner addeden okumaların en çok çuvalladığı yerse, Novalis'in tarih felsefesidir. Tıpkı Kant ve diğer birçok *Aufklärer* gibi Novalis de tarihi, ilerlemeci bir evrim ve hatta *Aufklärung*'un ebedi barış ve insanların kardeşliği gibi klasik birtakım idealleri doğrultusunda bir evrim olarak görüyordu.[71] Novalis'in tarih görüşü *Aufklärung*'unkinden çok daha dinî içerikli olmakla birlikte –tarihi *İncil*'deki bir hikâye, tarihçiyi ise bir *İncil* yazarı olarak görüyordu–, yaklaşımı en az *Aufklärung*'unki kadar kozmopolit, iyimser ve barışçıldı. Novalis için tarih aklın tedrici gelişimi değil, tinin, kendini barış ve evrensel sevgide belli eder bir biçimde giderek daha fazla açığa sermesiydi. Tarih denen şey, tinin doğuşu, çöküşü ve kefaretinden oluşan sürekli diyalektik bir süreçti. Tin, kaçınılmaz bir biçimde tekdüzeleşip çürüyecek olsa da, tam da bu çözülmenin ortasında yeni ve daha yüce bir uyanışa zemin hazırlayacaktı.[72] Gerek ortaçağların gerekse Reformasyon döneminin kendi tinsel keşif anları olmuştu, fakat bunlar nihayetinde rutin ve yozlaşmayla sonuçlanmıştı. Novalis yeni ve daha tinsel bir çağın, "ikinci bir reformasyon"un veya tinin yaşamının felsefe ve bilime karşı koymak yerine onlardan türediği yeni bir dinî uyanışın beklentisi içindeydi. Bu yeni kültür, dini *Bildung*'un merkezine koyuyor ve ebedi barış ile insanlığın kardeşliğine adanmış yeni bir kilise kuruyordu. Bu tarih yaklaşımı göz önüne alındığında, Novalis'in ortaçağlara geri dönülmesini salık *vermediği* netleşmiş

70. *A.g.e.*, III, 520.
71. *A.g.e.*, III, 510, 519-20, 523-4.
72. *A.g.e.*, III, 517.

olmalıdır. Öyle ki, bu dönemin sona erişini kaçınılmaz ve hatta arzulanır bir şey olarak görmektedir.[73]

"Die Christenheit oder Europa"da Novalis, Roma Katolik Kilisesi'ne duyduğu sempatiyi açıkça ilan etmiş olsa da, onu Katolikliğe geçmiş biri, hele hele ortodoks bir Katolik mümin olarak düşünmek yanlış olacaktır. Novalis'in savunduğu iman, bir Katoliğinkinden çok, radikal bir pietistin imanıydı. Makalenin atmosferini belirleyen şey ise buhurdan ziyade Boehme, Arnold ve Arndt'ın tiniydi. Radikal pietistlerin temel birtakım akideleri satır aralarından okunabilmektedir. Novalis'in, dini maneviyat/derunilik olarak kavramlaştırması, Luther'i Reform'a ihanet etmekle suçlaması, *İncil*'in otoritesini reddetmesi, bütün insanları kucaklayan görünmez bir kiliseye inanması ve Erastusçuluğu kınaması, tüm bunlar, radikal pietizmin mirasını ele vermektedir. Novalis'i ortodoks Katoliklikten ayıran ve radikal pietizme olan bağlılığını her şeyden çok ortaya koyan şeyse, imanın yüce yolunu vazeden şeyin kilise veya *Kutsal Kitap* değil, tin olduğuna inancıdır.

Pietizme olan bağlılığını düşündüğümüzde, Novalis'in neden Katolik kilisesine sempati duyduğunu pekâlâ sorabiliriz. Sorunun cevabı Novalis'in ortodoks Protestanlık eleştirisinde gizlidir. "Die Christenheit oder Europa" ve diğer yazılarında[74] Novalis, Protestanlığa üç temel eleştiri yöneltir. Birincisi, dinî inanç kurumsallaştırılmalı, birey ile Tanrı arasında bir aracı kurum olmalıdır. Bunun nedeni basitçe inanan kişinin imanının somut şeylerde cisimleştiğini görmeye ihtiyaç duyması ve saf ruh/tin gibi soyut şeylere inanamamasıdır. İkincisi, birçok radikal pietist gibi Novalis de Protestanlığı dünyevi otoriteye teslim olduğu, prenslere dinin üzerinde bir güç vermek suretiyle devletin kiliseyi yönetmesine müsaade ettiği gerekçesiyle eleştirmektedir. Üçüncüsü ve en önemlisi, Protestanlık fazla bireyseldir. Kurtuluşu sadece inananın vicdanına bağlı kıldığından dolayı, bir gruba ait olma ihtiyacının ne denli önemli olduğunu göremeyerek onu cemaatten koparmaktadır. Bu eleştirileri bir araya getirdiğimizde, Novalis hiç şüphesiz Katolik cenaha yakın durmaktadır; zira dinî inanç için bir aracının gerekli olduğu fikri,

73. *A.g.e.*, III, 510-1.

74. Krş. Schiller, "Christenheit", *Schriften*, III, 511-2, 513 ve *Blütenstaub*, no. 74, *Schriften*, II, 442-3.

seküler tahakküm karşısındaki direniş ve cemaate yapılan vurgu daha ziyade Katolik pozisyonun özellikleridir. Bununla birlikte, Novalis'in Katoliklik ile flörtü nihai olarak dinî inancından ziyade politik ideallerine dayanmaktadır. Onu Katolikliğe doğru iten şey, cemaat ideali, estetik bir devlet talebi ve modern filistinizme karşı beslediği nefrettir.

Novalis'in kişisel inancı ne olursa olsun, Jena'daki romantik çevrenin üyelerinin çoğu tarafından paylaşılmıyordu. 1790'ların sonunda romantiklerin birçoğu Katolikliğe sempati beslemekten hâlâ oldukça uzaktı. Novalis bu makaleyi 1799 yılının Kasım ayı ortalarında bu çevrenin önünde okudu ve hemen ardından şiddetli tartışmalar başladı. Kimse onunla hemfikir değildi. Makaleyi dinleyen Schelling, bunun "eski dinsizliğin yeni bir saldırısı" olduğunu söyleyerek hemen onu hicveden düzmece/alaycı bir şiir kaleme aldı.[75] Friedrich Schlegel'e gelince, o da derhal, "bütün gücüyle" desteklediği Schelling'in arkasında saf tuttu.[76] Schleiermacher ise, Hıristiyanlığın çöküşünden papalığı sorumlu tuttuğu için, Novalis'in Katolikliğe olan sempatisini onaylamıyordu. Tieck, Novalis'in dinî görüşlerine karşı daha duygudaş bir tavır takınmış olsa da, "Christenheit"m tarihsel argümanının fazlasıyla ham ve zayıf olduğu kanaatindeydi.[77] Novalis'in makalesinin *Athenäum*'da yayımlanıp yayımlanmaması üzerine sert bir tartışma başladı. Schlegel, Schelling'in şiiriyle yan yana basılması şartıyla yayımlanmasından yanaydı. Sonunda Goethe'den konuya müdahil olması istendi ve Goethe yayımlanmamasını salık verdi. Onun vetosu adeta bir ölüm öpücüğü oldu ve Novalis'in makalesi ömrü süresince yayımlanmadı. El yazmaları kayboldu ve yalnızca Schlegel'in elindeki bir kopyası kaldı.[78] 1826 yılına kadar da yayımlanmadı.

75. Friedrich Schelling, "Epikurisch Glaubensbekenntnis Heinz Widerporsteins", *Briefe und Dokumente*, der. H. Fuhrmanns (Bonn, 1962), II, 212.
76. Friedrich Schlegel'den Schleiermacher'e, 15 Kasım 1799, Novalis, *Schriften*, IV, 646.
77. Samuel, Giriş bölümü, *Schriften*, III, 500.
78. Novalis'in el yazmalarının yayımlanmasıyla ilgili tarihsel süreç hakkında bkz. Richard Samuel, "Zur Geschichte des Nachlasses Friedrich von Hardenbergs (Novalis)", *Jahrbuch der deutschen Schillergeselischaft* 2 (1958), 301-47, özellikle s. 311, 317-20, 322-32.

Üçüncü Bölüm
Muhafazakârlık

12
Alman Muhafazakârlığının Yükselişi

12.1. 1790'LARDA ALMAN MUHAFAZAKÂRLIĞI

1790'ların Alman felsefesi içerisindeki en önemli gelişmelerden biri, muhafazakârlığın entelektüel bir hareket olarak yükselişiydi. Elbette ki muhafazakârlık Almanya'da toplumsal bir tavır olarak her zaman vardı; fakat şimdi entelektüel bir güce dönüşmeye başlamıştı. Esasında muhafazakârlık, *Aufklärung*'un radikal öğretilerine karşı 1770'lerden beri varlık gösteriyordu.[1] Fakat Devrim karşısında oluşan reaksiyonla birlikte çok daha bilinçli ve tutarlı bir harekete dönüştü. Almanya'nın Fransa'daki gibi bir kaos, terör ve katliam ortamına sürüklenebileceği korkusu, statükonun savunulmasına adanmış bir sürü tez, deneme, makale, gazete ve derginin ortaya çıkmasına neden oldu. Radikaller arasında muhafazakârları anti-entelektüel, mistik ve gericiler olarak hor görmek son derece yaygındı. Fakat bu tür bir değerlendirme partizanca olduğu kadar öngörüsüzdü de. Muhafazakârların ilke, argüman ve konuları, 1790'lar ve sonrasının Alman entelektüel yaşamını anlamak için son derece önemlidir. Muhafazakârlar, liberallerin ve romantiklerin öğretilerine karşı çıkarak Restorasyon döneminin entelektüel ortamı üzerinde hâkimiyet kurmuşlardır. En önemlisi de, bazı muhafazakâr yazarlar *Aufklärung*'un temel birtakım ilkelerinden –doğa yasası, bireycilik ve hakikatin değeri– kopmuşlardır; dolayısıyla düşünceleri kayda değer bir tarihsel öneme sahiptir.

1. Alman muhafazakârlığının Devrim'den önceki yükselişi iki önemli çalışmaya konu olmuştur: Klaus Epstein'ın yetkin çalışması *Genesis of German Conservatism* ile Fritz Valjavec'in *Entstehung der politischen Strömungen in Deutschland*'ı, s. 255-372. Bu çalışmalara sık sık itiraz ediyor olsam da, ikisine de çok şey borçluyum.

Peki, kimdi bu muhafazakârlar? 1790'lar bağlamında onları nasıl tanımlamamız gerekir? Onları kabaca Devrim ideolojisine karşı Alman statükosunu savunan düşünürler olarak tanımlayabiliriz. Burada "statüko" daha geniş bir anlamda, Kutsal Roma İmparatorluğu'nun 1806'daki yıkılışından önce Almanya'da var olan her tür anayasal düzenleme olarak anlaşılmalıdır. Nitekim Prusya ve Avusturya gibi devletlerin aydınlanmış mutlakıyetçiliğini kastediyor olabileceği gibi, Württemberg ve Hannover'in daha eskilere uzanan *Ständesstaaten*'inden de [zümrelere-dayalı devletler] bahsediyor olabilir.

Muhafazakârlık, 1790'ların Almanya'sında son derece heterojen bir fikirler toplamıydı. Birbirinden çok farklı ve hatta birbiriyle çelişen birçok öğretiyi içeriyordu ve muhafazakârlar en temel meselelerde bile birbirlerinden ayrışıyorlardı. Bütün muhafazakârlar hiyerarşik toplumsal düzenin korunmasını arzu ediyordu, fakat düzende yapılacak reformların değeri veya lüzumu konusunda hemfikir değillerdi. Bazıları eski düzenin yeni toplumsal güçleri içerecek şekilde değiştirilmesi gerektiğinde ısrar eden ateşli reformcularken, diğer bazıları radikal tehdide karşı durmanın en iyi yolunun taviz vermemek ve baskıcı önlemlere başvurmak olduğunu iddia eden inatçı reaksiyonerlerdi. Politik ilkeler konusunda da ciddi ihtilaflar vardı. Bazı muhafazakârlar, fırsat eşitliği, dinî hoşgörü ve basın özgürlüğü gibi liberal değerleri kabul ederken, diğer bazıları daha otoriter politikalara sarılıyor, dinsel birliği, basın sansürünü ve katı ceza yasalarını vurguluyordu. Bütün muhafazakârlar tarafından savunulan tek bir anayasa veya ideal bir yönetim şekli de yoktu. Bazıları aydınlanmış mutlakıyetçiliğe inanıyor, bazılarıysa bu tür bir despotizme karşı bir tampon görevi görecek olan eski *Ständesstaat*'ı savunuyordu. Nitekim 1790'ların "mutlakıyetçi" ve "zümreci" muhafazakârları arasında bir ayrım yapmak gerekir. Birazdan göreceğimizi gibi, bu iki taraf on yıl süresince sık sık birbirleriyle karşı karşıya gelmiştir.

Bütün bu farklılıkların arasında muhafazakârları birleştiren ve onları liberallerden ve romantiklerden ayıran şeyse, eski paternalizme olan bağlılıklarıydı. İster aydınlanmış mutlakıyetçiliği isterse eski zümreleri savunuyor olsunlar, muhafazakârlar devletin amacının yalnızca tebaasının haklarını korumak değil, aynı zaman-

da refah, din ve ahlakını geliştirmek olduğuna inanmaya devam ediyorlardı. Paternalizmin savunucuları olarak, *per necessitatum* [zorunlu olarak] yeni demokratik güçlerin karşısında yer alıyorlardı. Yönetimlerin halkın refahından sorumlu olması gerektiğini vurguluyor, fakat diğer yandan halk tarafından mümkün olduğunca az denetlenmesini istiyorlardı. Bazı zümreci muhafazakârlar eski zümrelerin temsil gücünün artırılması gerektiğini düşünüyor olsalar da, oy kullanma hakkının yüksek burjuvazinin haricinde yaygınlaştırılması gibi bir niyet taşımıyorlardı. Amaçları demokrasiyi özendirmek değil, sınırlamaktı.

Sık sık yapılageldiği gibi,[2] on sekizinci yüzyıl sonu Alman muhafazakârlığının *Aufklärung*'a karşı bir reaksiyon olarak ortaya çıktığını farz etmek yanlıştır. Bazı muhafazakârlar *Aufklärung*'a bütünüyle karşı olsalar da, diğer bazıları ona yürekten bağlıydı. Hatta kimi örneklerde, paternalizme duyulan sadakat aydınlanmış mutlakıyetçilik öğretisine olan bağlılıktan kaynaklanıyordu. On sekizinci yüzyıl sonu Almanya'sının önde gelen *Aufklärer*'lerinden bazıları –C.F. Nicolai, J.A. Eberhard, Christian Garve ve C.G. Svarez– bu bahsi geçen muhafazakârlığa mükemmel bir örnek teşkil ediyordu. Bu figürler Devrim ideolojisine karşı çıkıyor, paternalizmi ve eski toplumsal hiyerarşileri savunuyorlardı.

1790'larda belirli bir muhafazakâr parti veya ideoloji olmasa da, muhafazakâr yazarlar arasında ortak birtakım konu ve argümanlar mevcuttu. Bunlar bütün muhafazakârlar tarafından savunulmasa da, birçoğu tarafından sık sık dile getiriliyordu. Bu konu ve argümanlara dair genel bir inceleme, 1790'ların muhafazakârlığıyla ilgili daha net bir tablo ortaya koyacaktır.

1790'ların Alman muhafazakârlığının ana motiflerinden biri, politik rasyonalizme, yani toplumu soyut ilkeler veya genel bir plan doğrultusunda yeniden inşa etme girişimine olan karşıtlığıydı. Muhafazakârlar bu türden herhangi bir girişimin hezimetle sonuçlanacağını vazediyorlardı. En sevdikleri argümanda da dile getirdikleri gibi, camdan bir saray inşa etmek için kendi köhne kulübesini yıkan kişinin sonunda eline geçecek olan şey bir harabeden başka bir şey olmayacaktı. Yasa koyucuların ve filozofların

2. Bkz. Epstein, *Genesis*, s. 4-5; Valjavec, *Entstehung*, s. 5-6. Epstein ve Valjavec *Aufklärung*'u çok daha homojen ve yekpare bir hareket olarak düşünürler.

insanüstü güçleri yoktu: Yoktan var edemezler yahut kavrulmuş topraklar üzerinde herhangi bir şey inşa edemezlerdi. Radikallerin temel motivasyonunun akla duydukları inanç olduğunun farkında olan muhafazakârlar, zamanlarının ve enerjilerinin çoğunu aklın eleştirisine adamışlardı. Polemiklerinin amacı saf aklın pratik olamayacağını kanıtlamaktı; bir başka deyişle akıl, deneyimin yardımı olmadan pratikte gerçekleştirilebilecek politik idealler salık veremezdi. Saf aklın neden pratik olamayacağına dair muhtelif argümanlar ortaya koyuyorlardı: (1) Akıl a priori olarak herhangi belirli bir ahlak ilkesi buyuramazdı; (2) akıl belirli ahlak ilkelerini salık verebilecek olsa bile, bunların politik pratikte nasıl uygulanacağını belirleyemezdi; (3) akıl tek başına davranışlarımız için yeterli bir motif veya harekete geçirici sağlayamazdı. Tüm bu argümanların neticesinde muhafazakârlar, politika alanında teori ile pratik arasında var olan uçurumun kapatılmayacağı sonucuna varıyorlardı.

Muhafazakârlar rasyonalizmi eleştiriyor olsalar da, bizatihi akla düşman değillerdi. Yalnızca aklın bazı iddialarına, politik pratik için a priori ahlak ilkeleri salık vermek suretiyle kendi meşru sınırlarının ötesine geçme girişimine karşı çıktıklarını iddia ediyorlardı. Dolayısıyla, zaman zaman yapıldığı gibi, muhafazakârların, sanki zihinsel/entelektüel olanın karşıtlarıymış veya anti-rasyonalistlermiş gibi, bütün soyut yasalara ve genel ilkelere karşı olduklarını söylemek ciddi manada yanıltıcıdır.[3] Bu iddia, temel birtakım sorunlarla malul olmasının yanı sıra, muhafazakârların radikallerle olan tartışmasını da yanlış yorumlamaktadır. Muhafazakârlar haddizatında soyut yasalara ve genel ilkelere değil, radikallerin bunlara ulaşmak için kullandıkları yöntemlere karşı çıkıyorlardı. Radikallerin "metafizik yöntem"ine, politikanın ilkelerini a priori olarak belirleme ve bunları toplumsal, iktisadi ve coğrafi koşullarıyla ilgili önden herhangi bir bilgiye sahip olmaksızın devlete uygulama girişimlerine itiraz ediyorlardı. Bunun yerine, ilkelerimizi ve yasalarımızı deneyimden, bir ulusun tarihi, coğrafyası, ekonomisi ve geleneklerinin bilgisinden türetmemiz gerektiği üzerinde duruyorlardı. Pratiğin ilkelerimize uymasını sağlamak yerine, ilkelerimizin pratiğe uymasını sağlamalıydık. Muhafazakârlar, politikanın makul ilkelerini bilmek istiyor-

3. Bkz. Epstein, *Genesis*, s. 12, 13, 66; Valjavec, *Entstehung*, s. 256-7.

sak, bunları deneyimden türetmemiz gerektiğini iddia ediyorlardı. Fakat hemen ardından bunun tek bir kişinin değil, birçok kuşağın deneyimi olması gerektiğini ilave ediyorlardı. Bu da bir ulusun birikimsel bilgeliğinden başka bir şey değildi.

Muhafazakâr düşünürlerin çok azı aklın değerini mutlak surette reddediyor olmakla birlikte, çoğu rasyonel eleştirelliğin neticelerinin halka olduğu gibi açıklanması meselesine şüpheyle yaklaşıyordu. Aydınlanmaya, halkı aklın ilkelerine göre eğitme girişimine birtakım sınırlamalar getirilmesi gerektiğine inanıyorlardı. Bazı hakikatler toplumun bazı kesimlerinden saklanmalıydı; zira radikal bir felsefi eleştirellik, devlete yahut halkın devlete gösterdiği itaate temel oluşturan bütün inanç, âdet ve gelenekleri ortadan kaldırırdı. İnsanlar gelenek, âdet ve inançlarını seviyor, bunlardan umut, huzur ve güvenlik hissi türetiyorlardı. Hâl böyleyken, filozofların insanları mutluluğundan etmeye ne hakları vardı? İnsanlar kendi iç huzurlarını, devletse istikrarını bu inançlarda buluyorsa, bunların doğruluğunun veya yanlışlığının yahut âdetlerin ne denli köhnemiş olduğunun ne önemi vardı? Dolayısıyla birçok muhafazakâr, eleştirelliğin yayılmasına engel olmak adına filozoflar arasında bir tür öz-denetim veya yönetim tarafından uygulanacak bir tür sansürün zorunlu olduğuna inanıyordu. Bununla birlikte, sınırsız bir aydınlanmanın değerini reddeden muhafazakârların, aklın hakikati bilmek konusundaki gücüne itiraz etmediklerini görmek gerekir. On yedinci yüzyıl sonu ve on sekizinci yüzyıl başındaki ortodoksların aksine muhafazakârların niyeti, pozitif dinin hakikatini değil faydasını savunmaktı. Bu pozisyon, *Aufklärung* ile dramatik bir kopuşa işaret etmiyordu. On sekizinci yüzyıl başında İngiltere'de varlık göstermiş olan en radikal hür düşünürler (Toland, Collins ve Tindal) ve on sekizinci yüzyıl ortası Fransa'sının çok daha ilerici *philosophe*'ları (Voltaire, Diderot, d'Alembert) bile, eleştirelliğin sonuçlarının halk arasında yayılmasına şüpheyle yaklaşmışlardı. Fikirlerini yalnızca eğitimli kesimlerle paylaşmak istiyorlardı ve vülger kitlelerle konuşmaya hazır değillerdi. On sekizinci yüzyıl sonu Alman muhafazakârlarının çoğu, örneğin Möser, Rehberg ve Brandes, *Aufklärung*'un bu eski öz-denetim ve teamüllerinden yanaydılar. Bu anlamda birer anti-*Aufklärer* değil, yalnızca muhafazakâr *Aufklärer*'lerdi.

Muhafazakârlar, saf aklın pratik güçlerine olan güvensizliklerini çoğu zaman iradeci bir teoriyle meşrulaştırıyorlardı. Buna göre irade, aklın dışında ve ondan bağımsız bir eylem kaynağıydı. Möser, Brandes, Ewald, Gentz ve Starck gibi düşünürler, iradeyi Hobbes'taki gibi bir "düşünüp-taşınmadan sonraki son istek/iştah", yahut Kant'ta olduğu gibi bir "saf aklın buyruğu" olarak düşünmeyi reddediyorlardı. Onlara göre irade daha ziyade karşı konulmaz, inatçı ve ısrarcı arzu ve duygulardan mürekkepti. Uzun vadeli çıkarlarımıza ters düşse ve saf aklın buyruklarına aykırı olsa bile, bu arzu ve duygulara göre hareket ediyorduk. Onların insan doğası anlayışında, ilk günah kavramı önemli bir yer tutuyordu. İnsanların ilkelere göre ve salt bunlar uğruna edimde bulunmayan ve bir motif olarak her zaman kişisel çıkar veya hazza ihtiyaç duyan yaratıklar olduğunu varsayıyorlardı. Bu, nüfusun büyük bir çoğunluğunu oluşturan ve hem çok az eğitim almış hem de doğaları gereği yüce ideallere göre edimde bulunmaya muktedir olmayan yoksul köylüler, işçiler ve zanaatkârlar için bilhassa geçerliydi. Bu insanların öncelikli motivasyon kaynağı anlık tutkuları olduğundan, toplumu genel ilkelere göre ıslah etmek faydasızdı. Muhafazakârların yaklaşımına göre, insan doğasının doğuştan iyi ve toplumsal sınırlamalar ortadan kaldırıldığı vakit kusursuzlaştırılabilir olduğuna inanan Rousseau gibi düşünürler bu konuda fazla iyimserdi. Aksine insan arzu ve duygularının karşı konulmaz doğasının ortaya koyduğu şey, tam da insanlığın kusursuzlaştırılamaz olduğuydu. Devletin yönetim şekli veya eğitim yöntemleri ne olursa olsun, insanlar paçayı kurtarabilecekleri her durumda hemcinslerinin zararına kendi anlık çıkarlarının peşinden koşacaklardı. Rousseaucu insan doğası modelinin temel hatası, insanın bütün kusurları için yönetimleri suçlamasıydı; oysaki gerçekte insanlar hatayı kendilerinde aramalıydılar. Yönetim yalnızca suçluları cezalandırmak için sert yasalar getirebilirdi, insanın kusursuzlaşmasını sağlamak onun harcı değildi.

Muhafazakârların devrimci ideolojiye dönük eleştirilerinin önemli bir unsuru da, halk egemenliğine yönelik saldırılarıydı. Otoriter yönetime olan inançlarını desteklemek için, tehlikeli şekilde popülerleşmiş olan bu Rosseaucu öğretiyle mücadele etmeleri gerekiyordu. Buna karşı geliştirdikleri en gözde argümanlarının

temeliniyse, karamsar insan doğası kavramlaştırmaları oluşturuyordu. İnsanların iradesi dürtü ve tutku tarafından yönlendirildiği ve aklın ilkelerine riayet edemediği için, yasanın kaynağı da olamazdı. Dolayısıyla halk egemenliği kavramı, yasa ile halkın iradesi arasındaki makul ilişkiyi bütünüyle tahrif ediyordu: Yasanın amacı halk iradesini temsil etmek değil, denetim altına almaktı. Diğer bir ortak argüman da halkın iradesinin illa doğa yasasıyla uyumlu olmadığıydı; bir başka deyişle, adaletin temel ilkelerini ihlal ediyor olabilirdi. Muhafazakârlar bu argümanla, sonraları birçok kişiyi rahatsız edecek olan bir tehlikeye de dikkat çekmiş oluyorlardı: Çoğunluğun tiranlığı. Halk iradesinin bireylerin haklarını kolaylıkla ihlal edebileceği konusunda uyarıyorlardı. Bir diğer yaygın argüman da, insanların devlet için en iyi olan yasa ve politikaları belirlemeye zaman, ilgi veya becerileri olmadığı yönündeydi. Devlet politikasının hukuk, iktisat ve istatistik alanlarında profesyonel eğitim almış uzmanların temkinli görüşlerine ihtiyaç duyan tamamen teknik bir mesele olduğu, muhafazakârların en sık dile getirdikleri konulardan biriydi. Herhangi bir karar almadan önce prens ve hizmetindeki memurların bütün seçenekleri ve bunların neticelerini, bütün kesimlerin çıkarlarını, diğer devletlerle olan finansal ve diplomatik ilişkileri etraflıca düşünmeleri gerekiyordu. Bunlar, yalnızca kendi bütçe ve mesleklerinden haberdar olan sıradan insanların kabiliyet ve çapını aşan meselelerdi.

Muhafazakâr ülkü açısından aynı derecede önemli bir diğer mesele de eşitlikçilik eleştirileriydi. Muhafazakârların çoğu, belirli temel hakların eşit şekilde korunması anlamına geldiği müddetçe *politik* eşitlik talebini kabul etmeye razıydı; yani bir köylünün hayatı ve mülkiyeti tıpkı bir aristokratınki gibi korunmalıydı. Fakat yine de bunu herkesin devlet yönetimine katılmaya hakkı olduğunu söyleyecek kadar ileri götürmüyorlardı. Muhafazakârlar *toplumsal* eşitlik talebi konusunda yine aynı şekilde ikircikliydiler. Çoğu daha büyük bir fırsat eşitliğine, yetenek, liyakat ve çalışkanlık temelinde devlet memuriyetlerine daha fazla erişime ihtiyaç olduğunu kabul ediyordu; modern devletin etkin bir yönetim için yetenek ve uzmanlığa ihtiyaç duyduğu bir dönemde, makamların miras yoluyla edinilmesinin yanlış olduğunu düşünüyorlardı. Fakat toplumsal statülerin eşitliği fikri onları her zaman korkutuyordu. Aristokratik

unvanlar gibi mevki farklılıklarının ortadan kaldırılması talebine saldırıyorlardı. On sekizinci yüzyıl sonundaki birçok sosyalizm eleştirmeni gibi onlar da bu tür taleplerin nihayetinde ahlaki ve kişisel eşitliğe yol açmasından, liyakat ve karakterler arasındaki tüm farklılıkların genel itibariyle eşitlenmesinden çekiniyorlardı. Toplumsal eşitlik fazileti teşvik etmek yerine, herkesi sıradan insanların düzeyine indirirdi.

Muhafazakârlar *iktisadi* eşitlik talebinden, politik ve toplumsal eşitlik için olduğundan daha fazla korkuyorlardı. Milli menfaat uğruna mülkiyetin yeniden bölüşümünü salık veren veya eski hak ve sözleşmeleri yok sayan hiçbir öğretiyi onaylamıyorlardı. Milli menfaat adına kiliselerin mülküne el koyan 1790 tarihli Sivil Ruhbanlık Yasası ve oy kullanmak için mülkiyet şartını kaldıran 1793 Anayasası, muhafazakârları dehşete düşürmüştü. Bazı muhafazakârların Devrim'e yönelik tepkilerinin en büyük nedeni, politik eşitlik talebinin iktisadi eşitlik ve mülkiyetin komünal sahipliğini beraberinde getireceğine inanıyor olmalarıydı. Gentz, Möser, Garve ve Rehberg gibi önde gelen figürlerin kanaati bu yöndeydi. Muhafazakârlar, kutsal mülkiyet hakkına yönelik bu tehditle mücadele etmek adına bir dizi argüman üretmişlerdi: İnsanları şans, yetenek ve üretkenlikle elde ettikleri şeylerden mahrum bırakmak adil değildi; miras yoluyla edinilmiş mülkiyet, tarihî sözleşmelere dayanıyordu ve bunları ihlal etmek doğru değildi; insanlar sahip oldukları şeyleri çocuklarına miras bırakamazlarsa, üretken olmaları için herhangi bir motivasyonları kalmazdı vs. Muhafazakârlar arasında mülkiyeti, insanın gelişiminin ve kendini gerçekleştirmesinin zorunlu bir önkoşulu olarak görmek yönünde genel bir eğilim vardı. Fakat bu onları hiçbir zaman fırsat eşitliğini teminat altına almak için servetin yeniden bölüşülmesi gerektiği yönünde bir kabule sevk etmedi. Doğanın herkese eşit yetenekler verdiğini reddettikleri için, herkesin servetin sunduğu olanaklara sahip olmasının da bir manası yoktu.

1790'larda Alman muhafazakârlığının en önemli ve ilginç konularından biri de liberal bireycilik eleştirisiydi. Muhafazakârlar toplumu ayrı ayrı bireylerin oluşturduğu, rasyonel normlar ve soyut yasaların bir arada tuttuğu bir toplam olarak görmek yerine, gelenek, görenek ve duygusal bağlarla birbirine bağlı organik bir bütün olarak

değerlendiriyorlardı. Onlara göre bireyin kişiliği doğa tarafından ve toplumdan bağımsız olarak değil, bilakis bizatihi toplum tarafından, gelenek, eğitim ve yasa gibi unsurlarca belirleniyordu. Birey, kimlik ve öz-saygı duygusunu bir grup içinde yaşayarak geliştiriyorlardı, grubun haricinde kişisel çıkarlarının peşinde koşarak değil. Nitekim muhafazakârlar, tıpkı genç romantikler gibi, cemaatin değerine büyük önem atfediyorlardı; onlardan ayrıldıkları noktaysa, cemaati eski toplumsal düzen ile özdeşleştiriyor olmalarıydı.

On sekizinci yüzyıl muhafazakârlığının empirizmini belirgin şekilde muhafazakâr kılan şey, işte bu bireycilik eleştirisiydi. Elbette ki empirizmin özünde muhafazakâr bir yan yoktur. Bentham gibi düşünürlerin elinde, genel mutluluk açısından yararlı veya elverişli olmayan bütün yasa, gelenek ve kurumları silip süpüren güçlü ve radikal bir silaha dönüşmüştür. Bununla birlikte, on sekizinci yüzyıl radikalizminin empirizmi bireyci bir insan doğası kavramlaştırmasıyla yakından ilintilidir. Hobbes, Locke, Hutcheson, Hume ve Bentham insan doğasını, bütün kültürlerde ve çağlarda değişmeden kalan, belirli birtakım zorunlu ihtiyaçlardan mürekkep, sabit ve evrensel bir şey olarak görüyorlardı. Bu toplum ve tarih dışı insan doğası fikri, bireye toplumun dışında durup onu yargılayabileceği bir Arşimet noktası sağlar: Herhangi bir şey, bireyin doğal ihtiyaçlarını karşılayıp karşılamamasına göre iyi veya kötüdür. Fakat on sekizinci yüzyıl muhafazakârlığında bu bireycilik ve onunla birlikte radikal eleştirellik imkânı ortadan kaybolur. Muhafazakârlar bu tür bir eleştirelliği şu argümanla bastırmaya çalışmışlardır: İyi veya kötünün standardı, deneyim, yani insan ihtiyaçlarının bilgisi tarafından belirlenmelidir; fakat bu ihtiyaçlar da kültür tarafından belirlenir ve kültürden kültüre değişir; dolayısıyla iyi ve kötünün standartları da kültür tarafından belirlenmiş olur ve kültürün dışında herhangi bir eleştiri noktası yoktur. Böylece relativizm muhafazakârlığın güçlü bir müttefikine, tarih dışı bir eleştirellik iddiasını çürütmek için yararlanılan bir araca dönüşmüş olur.

Zaman zaman Burke'ün Alman muhafazakârlığı üzerindeki etkisine dair ne söylense abartılı olmayacağı ve dahası kendisinin Alman tarih okulu ile romantizm okulunun tinsel babası olduğu

iddia edilmiştir.[4] Fakat bu iddiaya, Burke'ün etkisinin abartılmış olabileceğini ve hatta genellikle de abartıldığı söyleyerek karşı çıkmak gerekir. Burke tarafından kaleme alınmış olan *Fransa'daki Devrim Üzerine Düşünceler*'in Almanya'da belirli bir etki yaratmış olduğu tartışmasız bir gerçektir. Friedrich Gentz, A.W. Rehberg ve Ernst Brandes gibi önde gelen muhafazakârlar açısından, Burke'ün görüşleri önemli bir uyarıcı olmuştu ve bu figürler onun temel ilkelerinden bazılarını onaylıyorlardı. Burke'ün çalışması 1793 yılından önce üç kez Almancaya çevrilmiş ve aralarında en eksiksizi olan Gentz'in çevrisi yoğun talep üzerine muhtelif kereler basılmış, hatta korsan baskıları yayımlanmıştı. Burke'ün kazandığı şöhret, itibarlı edebi dergilerde kitabıyla ilgili yayımlanmış olan iki olumlu eleştiri yazısına dayanıyordu; bunlardan biri *Allgemeine Literatur Zeitung*'da yayımlanan Rehberg'in, diğeriyse *Göttingische gelehrte Anzeige*'de yayımlanan Brandes'in yazılarıydı.[5] Fakat şu gerçekler göz önüne alındığında Burke'ün etkisiyle ilgili iddialar büyük oranda boşa çıkmaktadır. Daha geniş bir bakış açısı, Burke'ün etkisinin abartıldığı denli büyük olmadığını ve Alman muhafazakârlığının kurucusu sıfatını hak etmediğini ortaya koyar. Gentz, Rehberg ve Brandes Burke'den etkilenmiş olsalar da kesinlikle onun müritleri değillerdi. Vardıkları temel sonuca ondan bağımsız olarak ulaşmışlardı ve birçok noktada ona katılmıyorlardı. Başka muhafazakârlara gelince, onlar da Burke'de kendi zevklerine uygun pek bir şey bulamamışlardı. Berlinli *Aufklärer*'ler Burke'ün gelenekçiliğinden hoşlanmıyorlardı; ecnebi olan herhangi bir şeye hiçbir zaman yakınlık göstermemiş olan reaksiyonerlerse onu çok da dikkate almıyorlardı. Burke olumlu eleştiriler aldığı kadar olumsuz eleştiriler de almıştı, hem de aynı derecede saygın dergilerden. *Neue allgemeine deutsche Bibliothek*, *Fransa'daki Devrim Üzerine Düşünceler*'in Burke'e yakışmadığını iddia ediyor, *Neue teutsche Merkur* onu reaksiyoner bir tirat addediyor, reaksiyonerlerin yayın organlarından olan *Eudämonia* ve *Wiener Zeitung* ise onu nazarı

4. Bkz. Aris, *History*, s. 251, 252-8. Bütün bu meselenin detaylı bir incelemesi için bkz. Frieda Braune, *Edmund Burke in Deutschland*, Heidelberger Abhandlungen zu mittleren und neueren Geschichte, no. 50 (Heidelberg, 1917).

5. A.W. Rehberg, *Allgemeine Literatur Zeitung* 71 (4 Mart 1791), 561-6; Ernst Brandes, *Göttingische gelehrte Anzeige* 3 (26 Kasım 1791), 1897-1907.

dikkate dahi almıyordu.[6] Sonuç itibariyle Burke'ün etkisi, İngiliz anayasasına her zaman özel bir hürmet göstermiş olan Hannover ekolüyle sınırlıydı. Fakat bu hürmet de Burke'den öncesine uzanıyor, daha ziyade Montesquieu'ya ve Hannover'in İngiltere'yle olan hanedanlık bağlarına dayanıyordu. Burke'ün Alman muhafazakârlığının babası olduğu iddialarının temelsizliği, bu sıfatı daha fazla hak eden Alman bir düşünür olduğu göz önüne alındığında daha da belirginlik kazanır: Justus Möser. Dolayısıyla şimdi dikkatimizi onun görüşlerine yöneltmek durumundayız.

12.2. JUSTUS MÖSER VE AUFKLÄRUNG

Bütün on sekizinci yüzyıl sonu Alman muhafazakâr düşünürleri arasında en etkili ve yenilikçi olanı, küçük bir Vestfalya kenti olan Osnabrück'ün yöneticilerinden biri olan Justus Möser'di (1720-1794). Modern Alman muhafazakârlığının tek bir kurucu figüründen bahsetmek gerekirse, bu kişi Möser'den başkası olamaz. On sekizinci yüzyıl Alman yazarları arasında bilinçli bir muhafazakâr *Weltanschuung*'un [dünya görüşü] ilk büyük savunucusuydu.[7] Möser'in on sekizinci yüzyıl Alman muhafazakârlığı içerisindeki bütün akımların babası olduğu iddia edilemeyecek olsa da -zira fikirlerinin çoğu Berlinli *Aufklärer*'ler için kabul edilemezdi- düşünceleri oldukça etkili olmuştu. Geleneksel Alman *Kleinstaat*'ıyla ilgili analizleri Goethe, Rehberg, Brandes ve Hannover ekolü için,[8] tarihsel çalışmalarıysa Schlözer ve Müller için son derece önemliydi.[9] Möser'in düşünceleri, muhafazakârlığı haricinde genel geçer tarihsel bir öneme de sahipti; zira Hamann ile birlikte Almanya'da *Aufklärung* ile yaşanan kopuşun ardındaki öncü figürlerden biri

6. Bu eleştiri yazıları ile ilgili olarak bkz. Braune, *Edmund Burke in Deutschland*, s. 41-78.

7. Epstein, *Genesis*, s. 297.

8. Möser'in Goethe üzerindeki etkisine dair bkz. Goethe'nin *Dichtung und Wahrheit*'ta Möser için kaleme aldığı meşhur övgü, *Werke*, hatıra basımı, der. E. Beutler (Zürih, 1949), X, 651-3, 703 [*Yaşamımdan Şiir ve Hakikat*, Çev. Mahmure Kahraman, İş Bankası Kültür Yay, 2009]; Rehberg ve Hannoverliler üzerindeki etkisi için bkz. 12.3. Kısım.

9. Möser'in tarihsel yazılarının etkisi hakkında bkz. Ernst Hempel, *Justus Möser's Wirkung auf seine Zeitgenossen und auf die deutsche Geschichtsschreibung, Mitteilungen des Vereins für Geschichte und Landeskunde von Osnabrück* 54 (1933), 1-76, özellikle s. 11-24.

olmuştu. Hamann'ın *Sturm und Drang* için sanat ve din alanında yaptıklarını, Möser etik ve politika alanında yapmıştı. *Aufklärung*'un doğa yasası, mekanik devlet kavramlaştırması, hakikatin değeri ve aklın eylemi yönlendirmedeki rolü gibi temel öğretilerinden bazılarını ilk sorgulayanlardan biriydi.[10]

Möser, geleneksel Alman *Kleinstaat*'mın ardında yatan ilke ve değerleri Devrim'den çok önce dile getirip savunmaya başlamıştı. Politika felsefesi radikal *Aufklärung*'unkinin antiteziydi. Möser radikal ideolojinin eşitlikçiliği, rasyonalizmi, bireyciliği ve kozmopolitanizmine karşı çıkıyordu. Onun eşitlikçiliği karşısında, hak ve ödevlerin toplumsal mevkiye göre belirlendiği hiyerarşik toplumun değerini savunuyordu. Rasyonalizmine karşı, bir anayasanın genel yasa ve soyut ilkelere değil, tarihsel kurum ve kültürel geleneklere dayanması gerektiğini iddia ediyordu. Bireyciliğine karşı, devletin tek ödevinin bireyin haklarını korumak olmadığını, aynı zamanda onun refah, din ve ahlakını da geliştirmesi gerektiğini vurguluyordu. Ve son olarak kozmopolitanizmine karşı, vatanseverliğin değerini öne çıkarıyordu. Almanya'daki her bölgenin kendi anayasası olması ve kişinin öncelikle bir bütün olarak insanlığa değil, kendi yaşadığı yere sadakat duyması gerektiğine inanıyordu. Tüm bu açılardan Möser, Devrim'e karşı gelişecek olan sonraki muhafazakâr reaksiyonu önceliyor ve ona zemin hazırlamış oluyordu. Möser'in Almanya'daki modern muhafazakâr geleneğe en büyük katkısı, organik devlet kavramlaştırmasıdır. Bu kavramlaştırma onun elinde tamamıyla muhafazakâr bir anlam ve maksat kazanmıştır. Devletin bireyler arasında imzalanan bir sözleşme neticesinde ortaya çıktığını ve onların hak ve çıkarlarını koruyacak hukuki bir kurgudan ibaret olduğunu iddia eden *Aufklärung*'un mevcut mekanik devlet kavramlaştırmasının tam tersidir. Möser'in organik devlet fikrinin ardında, mekanik kavramlaştırmaya tamamen karşıt birtakım iddialar yer almaktadır:

10. Karmaşık ve tartışmalı bir mesele olan, Möser'in *Aufklärung* ile olan ilişkisi hakkında bkz. Epstein, *Genesis*, s. 309-20; Heinrich Schierbaum, *Justus Mösers Stellung in den deutschen Literaturströmungen während der ersten Hälfte des 18 Jahrhunderts, Mitteilungen des Vereins für Geschichte und Landeskunde von Osnabrück* 33 (1908), 167-216; Jonathan B. Knudsen, *Justus Möser and the German Enlightenment* (Cambridge, 1986), s. 1-30.

1. İnsanın ihtiyaçları ve istekleri toplumun haricinde ve ondan önce var olan doğuştan, doğal veya evrensel ihtiyaç ve istekler değildir. Bunlar daha ziyade toplum tarafından şekillendirilir ve bu nedenle kültürden kültüre farklılık gösterir. Bir kişinin neye ihtiyaç duyduğunu ve neyi istediğini belirleyen şey, eğitim, toplumsal konum ve kültürdür.[11]
2. Hak ve ödevler, insanlarda doğuştan itibaren mevcut ve toplumdan bağımsız bir biçimde geçerli olan "doğal" birtakım şeyler değildir. Bunlar sonradan edinilmiş, toplumsal mevki ve konum tarafından belirlenmiştir. Bir kişinin sahip olduğu haklar, insan olmasından değil, belirli bir gruba ait olmasından kaynaklanır.[12]
3. Devlet, insan iradesinin veya aklının yapay bir inşası değil, bir halkın tarihinin doğal bir ürünü, kültürünün, dilinin, dininin ve geleneklerinin bir ifadesidir.[13]
4. Devlet, her biri eşit haklara sahip bağımsız bireylerin oluşturduğu bir toplam değil, hak ve ödevlerin doğrudan statü ve sorumluluğa göre belirlendiği, birbirine bağımlı işlevlerin hiyerarşisinden oluşan bir yapı olmalıdır.[14]
5. Devlet –ister bir monark isterse devrimci bir komite tarafından gerçekleştirilsin– yukarıdan ve zor kullanılarak değiştirilemez, yalnızca tarihsel kurumlarmın ve geleneklerinin tedrici evrimiyle değişebilir.[15]

---

11. Örneğin bkz. Justus Möser, "Sollte man nicht jedem Städtgen seine besondre politische Verfassung geben?", *Sämtliche Werke, Historisch-kritisch Ausgabe*, der. Akademie der Wissenschaften zu Göttingen (Berlin, 1944), VI, 64-8 ve *Die deutsche Zuschauerin*, "Siebentes Stück", *Werke*, I, 319-24.

12. Möser bu iddiayı en net biçimde şu makalelerinde savunmaktadır: "Über das Recht der Menschheit, als den Grund der neuen französischen Konstitution", *Berlinische Monatsschrift* 15 (1790), 499-506, *Werke* yeniden yayımlanmıştır, IX, 140-4 (bundan sonra "Über das Recht der Menschheit" [1790] olarak anılacaktır) ve "Über das Recht der Menschheit, insofern es zur Grundlage eines Staates dienen kann", *Berlinische Monatsschrift* 17 (1791), 496-503, *Werke* yeniden yayımlanmıştır, IX, 155-61 (bundan sonra "Über das Recht der Menschheit" [1791] olarak anılacaktır).

13. Örneğin bkz. Möser, "Der jetzige Hang zu allgemeinen Gesetze und Verordnungen ist der gemeinen Freiheit gefährlich", *Werke*, V, 22-7.

14. Örneğin bkz. Möser, "Der Staat mit einer Pyramide vergleichen", *Werke*, V, 214-7, "Vom Unterschied der Stände", *Werke*, X, 64-5 ve "Der arme Freie", *Werke*, IX, 162-78.

15. Örneğin bkz. Möser, "Über Theorie und Praxis", *Werke*, X, 141-57 ve "Der jetzige Hang."

Möser her durumda devlete birey karşısında bir öncelik tanıyordu. İnsanın ihtiyaçlarını, hak ve yasaları belirleyen şey devlet olduğu için, devlet bireylere değil, bireyler devlete uymalıydı. Böyle bir devlet kavramlaştırmasınm totaliter birtakım imaları varmış gibi görünür, oysaki Möser'in niyeti bunun tam tersiydi. Möser hayatı boyunca merkezî ve bürokratik otoritenin her türüne bütün gücüyle karşı çıktı. Onun organik devleti, giderek büyüyen mutlakıyetçilik karşısında bir tampon görevi görecek olan, yerel cemaat idealine dayanıyordu. Tıpkı Herder gibi Möser de yerel özyönetim vizyonundan etkilenmişti; kendisinden daha radikal olan çağdaşından ayrıldığı tek husus, yerel yönetimin aşağıdan değil yukarıdan yönetilmesi gerektiğine inanıyor oluşuydu.

Muhafazakâr gelenek açısından daha az dikkat çeken, fakat aynı derecede önemli olan bir diğer unsur da Möser'in tarihsel yöntemidir. *Osnabrückische Geschichte* [*Osnabrück Tarihi*] isimli çalışmasında Möser, devletin "doğal tarihi" olarak adlandırdığı şeyi geliştirmeye çalışmıştı.[16] Bu doğal tarih, devletin doğal nedenlere, yani iktisat, iklim ve halkın kültürü gibi unsurlara bağlı olan kökenlerini açıklayacaktı. Örneğin Saksonların ilk anayasasını, belirli koşullar altındaki iktisadi ihtiyaçlarının bir ürünü olarak görecekti. Bunu yaparak her tür dinsel dogmayı, ahlaki ilkeyi, insan doğasına dair genel kavramlaştırmaları veya tarihin amacına dair metafizik görüşleri saf dışı bırakmış olacaktı. Möser, somut tarihsel olguları kendilerini bize sundukları şekliyle kabul etmemiz ve onlara metafizik veya ahlaki birtakım yorumlar iliştirmememiz gerektiğini vurguluyordu. Daha detaylı bir empirik sorgulama, devleti ahlaki ve metafizik ilkelerden ziyade, politik ve iktisadi çıkarların bir ürünü olarak görmemizi sağlayacaktı. Möser, Aydınlanma'nın tarih yazıcılığında son derece yaygın olan "insanlık", "ilerleme" ve "doğa yasası" gibi mefhumlardan bütünüyle uzak duruyordu. Bu kavramlar son derece soyut ve genel olduğundan, *belirli* bir devletin kökenini açıklayamazlardı; yapabilecekleri şey, daha ziyade, herhangi bir devletin kökenini izah etmek olabilirdi ki, bu da esasında hiçbirini izah edememek anlamına gelirdi.

16. Özellikle bkz. *Geschichte*'nin ikinci bölümünün önsözü, Möser, *Werke*, XIII, 45-9. Möser'in tarihsel çalışmalarının kapsamlı bir değerlendirmesi için bkz. Friedrich Meinecke'nin *Die Entstehung des Historismus*'da Möser üzerine yazdığı bölüm, *Werke*, der. C. Hinrichs (Münih, 1959), III, 303-54.

Bununla birlikte, ahlaki ilkelerin tarihe uygulanmasını reddeden Möser'in esasında kendine ait bir ahlak anlayışını savunduğunu görmek gerekir. Amacı, *Aufklärung*'un eleştirelliği karşısında geçmişi, atalarının bilgeliğini haklı çıkarmaktı. Möser, varsayılan bir evrensel aklın bakış açısından "batıl", "iptidai" yahut "barbarca" görünen şeylerin, kendi tarihsel bağlamları içerisine yerleştirildiğinde gayet anlaşılabilir olduğuna inanıyordu. Örneğin serflik gibi bir kurum barbarlığın bir ürünüymüş gibi görünmekle birlikte, esasında toprak sahibinin üretilen mahsulden alacağı pay karşılığında serfin güvenliğini sağlamakla yükümlü olduğu karşılıklı bir anlaşmanın neticesiydi. Serf bu anlaşmaya özgür bir şekilde dahil olduğu ve kendi haklarına da sahip olduğu için, *Aufklärer*'lerin bunu köleliğin bir ürünü ve insan haklarının tahkiri olarak mahkûm etmeleri doğru değildi. Möser'in yazıları genel olarak, atalarının inanç ve pratiklerini, bunları kendi orijinal tarihsel bağlamları içerisine yerleştirerek meşrulaştırma girişimleriyle doluydu.[17] Bu, tarihsel kurumları ve gelenekleri *Aufklärung*'un reformist heveslerine karşı savunmaya dönük bilinçli bir çabanın parçasıydı.

Möser'in devlet ve tarihle ilgili görüşlerinin *Aufklärung*'un akla dair iddiaları için hâliyle son derece yıkıcı birtakım neticeleri vardı. *Aufklärung*'un eleştiri mahkemesini, bütün kültürlerle ve çağlarla ilgili ezeli-ebedi bir akla göre evrensel olarak geçerli eleştiriler yapma iddiasını bütünüyle yok sayıyordu. İnsan doğası ve politik yapılar toplumun ve tarihin birer ürünü olduğu ve kültürden kültüre, çağdan çağa değişmeye mahkûm olduğu için, insan mutluluğu veya kusursuzluğunun evrensel standartları, bütün toplumları ve devletleri yargılayabilecek ebedi doğa yasası ilkelerinin olması gibi bir durum söz konusu değildi. *Aufklärer*'lere ve *philosophe*'lara evrensel ve doğal gibi görünen standart ve ilkeler, gerçekte gayrimeşru bir biçimde evrenselleştirilmiş ve sanki aklın ebedi yasalarıymış gibi hipostazlaştırılmış tek bir kültüre ait değerlerdi. Möser buradan, bir kültürü eleştireceksek, bunu onun kendi "yerel aklı"na, kendi değer ve şartlarına göre yapmamız gerektiği sonucuna varıyordu.

17. Örneğin bkz. Möser, "Etwas zur Verteidigung des sogenannten Aberglauben unser Vorfahren", *Werke*, IX, 149-51, "Das Recht der Menschheit: Leibeigenthum", *Werke*, X, 133-6 ve "Über die gänzliche Aufhebung des Droits d'Aubaine in Frankreich", *Werke*, IX, 145-8.

Möser'in tarihsel relativizmi onu her tür ütopyacılık konusunda şüpheci kılsa da, yine de kendine ait toplumsal ve politik bir ideali vardı. Gerçi Möser bu idealin Almanya'nın koşullarının bir neticesi olduğuna ve yalnızca bu koşullara uygulanabileceğine inanıyordu. Bu ideal, memleketi Osnabrück'ün en çarpıcı örneğini teşkil ettiği klasik Alman *Kleinstaat*'ının anayasasıydı.[18] Klasik Alman *Kleinstaat*'ının politik otoritesi, zümrelere veya *Stände*'ye, yani bir bölgenin temel çıkarlarını temsil eden saygın vatandaşlardan oluşan yönetim komitelerine dayanıyordu. Möser bu zümrelerin ortaçağın çürümüş kalıntıları değil, bilakis iki güncel politik tehlike olan demokratik anarşi ve mutlakiyetçi despotizm için bir çare olduğuna inanıyordu. Bu zümreler bir yandan cemaatin bellibaşlı çıkarlarını temsil ediyor, diğer yandan ayaktakımının geçici heveslerine veya prensin emirlerine karşı bir denetim mekanizması görevi görüyordu. Möser'in *Kleinstaat* paradigması, *Osnabrückische Geschichte*'de tanımladığı feodallik öncesi Sakson devletiydi.[19] Bu devlet, toprak sahibi köylülerin karşılıklı korunma sağlamak amacıyla imzaladıkları bir pakta dayanıyordu. Devleti koruyacaklarına dair verdikleri söze mukabil, her köylünün halk meclisinde yer alma ve kamu politikalarının belirlenmesinde söz sahibi olma hakkı vardı. Möser'e göre orijinal Sakson anayasası, bireysel özgürlük ile kamusal sorumluluğun ideal bir birleşimiydi: Bireysel toprak sahipleri bağımsızdı, kendi malikânelerinin yöneticileriydi; buna karşılık yönetimde doğrudan söz sahibiydiler ve onun için hayatlarını ortaya koymaya hazırdılar. Möser'in idealinin ardında esasında güçlü bir demokratik unsur yer alır. Toprak sahibi köylülere olan inancı, bariz biçimde Harrington'ın *Oceana*'sını, hatta Rousseau'nun Roma cumhuriyetini anımsatmaktadır. Nitekim *Osnabrückische Geschichte*'nin toprak sahibi köylüleri devletin temeli yapmasının nedenlerinden biri, prenslerin yetkilerini sınırlandırmak ve Almanya'daki seçkinlere ve avama atalarından kalma kimi hakları iade etmekti.[20] Möser'in çalışması bu anlamda içinde birtakım liberal imalar da barındı-

18. Bkz. Möser'in memleketi Osnabrück'ü tasviri, "Der Stadt Osnabrück", *Werke*, X, 210-1. Möser'in yaşadığı Osnabrück kentindeki zümreler üzerine daha detaylı bir anlatım için bkz. Knudsen, *Möser and the German Enlightenment*, s. 31-64.

19. Bkz. Möser, *Werke*, XXII/1, 49-133, XII/2, 43-124.

20. Möser'den K.A. von Bussche'ye, 20 Ekim 1763, *Briefe*, der. E. Beins ve W. Pleister (Hannover, 1939), s. 424.

rıyordu, fakat Rousseau ve Herder'in aksine Möser, bir ülkede yaşayan herkesi o ülkenin vatandaşları olarak görmüyordu. Ona göre meclislere katılabilecek politik hakka sahip olması gereken tek kesim toprak sahipleriydi, çünkü tek başına bu kesim ortak bir savunma tesis edebilecek konumdaydı. Möser her ne kadar prenslerin yetkilerini sınırlandırmaya hevesli olsa da, egemenliği kitlelere vermeye kesinlikle razı değildi. Devletin gerçek temeli mülkiyetti, insan hakları değil.

Möser, *Kleinstaat*'m eşitlikçi olmayan anayasasını meşrulaştırmak için, toplum sözleşmesi teorisinin kendi versiyonunu geliştirdi.[21] Onun teorisine göre devlet, bir bölgede yaşayan toprak sahiplerinin kendi topraklarının karşılıklı güvenliğini ve yaşadıkları bölgenin ortak güvenliğini sağlamak amacıyla yaptıkları anlaşmayla birlikte kurulmuş oluyordu. Bu toprak sahipleri, topraklarının güvenliğinin sağlanmasına karşılık servetlerinin bir kısmını ortak savunmaya ayırmayı kabul etmiş oluyorlardı. Aslen yalnızca toprak sahipleri mülkiyete veya servete sahip olduğu için, yalnızca onlar kamu menfaatini tesis edebilecek veya ortak savunmaya katkıda bulunabilecek bir konumdalardı. Dolayısıyla yalnızca onlar, tekmil vatandaşlık haklarına sahip olmayı hak ediyorlardı. Mülk sahibi olmayanlar, örneğin hizmetçiler veya işçiler, kamu menfaatine katkıda bulunamazlardı ve bu nedenle vatandaş olmayı hak etmiyorlardı. Vatandaşlığın temeli olarak açıkça mülkiyet sahipliğini belirleyen Möser, devleti bir anonim ortaklığa benzetiyordu. Nasıl ki bir anonim ortaklıkta sadece hissedarlar oy kullanma ve kârdan pay alma hakkına sahipse, devlette de yalnızca kamu yararına katkıda bulunanların vatandaşlık hakkı olacaktı. Dolayısıyla, vatandaşları vatandaş olmayanlardan ayıran şey, hissedarlar ile hissedar olmayanlar arasındaki farka benziyordu. Nitekim vatandaşlığın temeli, belirli bir hisseye sahip olmaktı ki, bunu mümkün kılan şey de toprak sahipliğiydi. Möser'in orijinal toplum sözleşmesi kavramlaştırması, devlet içerisindeki hissedarlar olarak yalnızca toprak sahiplerini görüyordu. Geçmişte servetin kaynağı bu kişilerdi ve on sekizinci yüzyıl Almanya'sında hâlâ servetin en önemli kaynağını teşkil ediyorlardı. Bununla birlikte Möser, servetin tedrici bir

21. Bkz. Möser, "Der Bauerhof als eine Aktie betrachtet", *Werke*, VI, 255-70.

biçimde topraktan sanayi ve ticarete kaymakta olduğunu görecek kadar da realistti. Nitekim kamu yararına en az toprak sahipleri kadar katkıda bulunabilecekleri için, yüksek burjuvaziye de vatandaşlık hakkı tanıyordu. Fakat bu, ilkelerinden ciddi bir taviz vermesi anlamına gelmiyordu. Möser için esas mesele, vatandaşlık hakkının mülkiyete dayanmasıydı; bunun toprak veya sermaye formunda olmasının herhangi bir önemi yoktu. Onun için önemli olan halk egemenliğine yönelik taleplerin, bir devletin sınırları içinde yaşayan herkesin vatandaş olmaya hakkı olduğu yönündeki inancın önüne geçilmesiydi.

Möser'in bir anonim ortaklık olarak devlet teorisi, mekanik devlet kavramlaştırmasına doğru atılmış bir geri adım olduğu gerekçesiyle eleştirilmiştir.[22] Devleti sözleşmenin taraflarınca inşa edilmiş yapay bir icat olarak gördüğü düşünüldüğünde, bu eleştiride bir haklılık payı da yok değildir. Bununla birlikte, Möser'in sözleşme teorisiyle liberal geleneğinki arasında temel bir farklılık olduğunu görmek gerekir. Möser devleti, Lockeçu yaklaşımda olduğu gibi, sanki toprak sahipleri devletten bağımsız olarak mülkiyet haklarına sahip olabilirlermiş gibi, salt özel mülkiyetin koruyucusu olarak görmüyordu. Daha ziyade, toprağın nihai sahibinin birey değil, devlet olduğunu vurguluyordu.[23] Bireysel toprak sahipleri toplum sözleşmesi içinde yer almakla, toprak üzerinde tam anlamıyla denetim sahibi olma haklarından feragat etmiş oluyorlardı. Topraklarını devletin yararına işleme yükümlülüğünü kabul ediyorlardı, bu nedenle devletin arazilerin harabeye dönüşmemesini teminat altına almak için gerekli olan yasaları belirlemeye hakkı vardı. Nitekim bütün araziler esasında devletin arpalığıydı (*Pfründ*) ve toprak sahibi yalnızca orada ikamet ediyor ve araziye bakıyordu. Elbette toprak sahibinin yine de kendi arazisini istediği gibi işlemeye ve onu kendi ailesine miras bırakmaya hakkı vardı. Ancak devletin de toprağın gerektiği gibi işlenmesini ve sorumluluk sahibi kişilere miras bırakılmasını teminat almak için gereken önlemleri almaya

22. Bu eleştiriyi ilk dile getiren kişi A.W. Rehberg'dir, *Untersuchungen über die französische Revolution*, s. 50-1. Aynı eleştiri Epstein tarafından da yinelenmiştir; bkz. *Genesis*, s. 322.

23. Bkz. Möser, "Begriff des Landeigenthums", *Werke*, X, 108-10 ve "Von dem echten Eigentum", *Werke*, VII, 138-41.

hakkı vardı.[24] Nitekim Möser, mülkiyeti vatandaşlığın temeli kılma noktasında liberal düşünürlere benzese de, sahip olduğu mülkiyet anlayışı ortaçağlara, modern burjuva geleneğinden daha fazla şey borçluydu. Mülkiyeti bireyin sahip olduğu bir şey olarak değil, daha ziyade devletin kiralanabilir bir varlığı olarak görüyordu. Bu açıdan Möser'in anonim ortaklık teorisi, organik devlet teorisiyle tamamen uyumluydu.[25]

Möser'in politik ilkeleri göz önüne alındığında, Devrim'e olan tepkisini kestirmek güç değildir. Tamamen olumsuzdu, hem de en başından beri. Möser söz konusu olduğunda, başlangıçta ekseriyetle duyulan o heyecandan eser dahi yoktu. Fakat bu Möser'in Devrim'i ilkesel olarak onaylamadığı anlamına gelmiyordu. Kant'ın aksine, onun müesses hükümetin şiddet yoluyla devrilmesine a priori bir itirazı yoktu. Eğer bir tiran halkının özgürlüğünü ve mülkiyetini tehlikeye atıyorsa, halkın, isterse kendisini bin yıldır yönetiyor olsun, o tiranı devirmeye hakkı vardı.[26] Möser'in itiraz ettiği şey, Ulusal Meclis'in, Fransa'nın tarihî kurum ve geleneklerini hiçe sayarak, salt insan haklarını temel alan bir anayasa oluşturma girişimiydi. Böyle bir anayasa, bütün mukimlerin eşit ve bütün mülkiyetin ortak olduğu yeni bir ülke için belki uygun olabilirdi. Fakat insanlar arasındaki statü farklılıklarının son derece büyük olduğu ve mülkiyet dağılımını geçmişten gelen akit, hak ve geleneklerin belirlediği Fransa gibi kadim bir ülke için uygulanabilir değildi. Möser'in Devrim'den yana en büyük korkusu, özel mülkiyeti bütünüyle ortadan kaldırabilecek olmasıydı. Devrimcilerin savunduğu eşitlikçilik tehlikeliydi, zira ister istemez böyle bir neticeye yol açacaktı.[27] Tıpkı bazı Jakobenler gibi, Möser de insani kapasitelerin eşit gelişiminin, servet ve mülkiyet konusunda daha fazla eşitliğe ihtiyaç duyduğuna inanıyordu. İnsanların fırsat eşitliğini teminat altına alacak araç ve

24. Bkz. Möser, "Nichts ist schädlicher als die überhandnehmende Ausheuerung der Bauernhöfe", *Werke*, VI, 238-55.

25. Möser'in iktisadi görüşlerine dair genel bir değerlendirme için bkz. Ludwig Rupprecht, *Justus Mösers soziale und volkswirtschaftliche Anschauungen* (Stuttgart, 1892), s. 74-173.

26. Bkz. yayımlanmamış bir fragman olan "Freiheit und Eigentum, die ursprünglichen Rechte der Menschen", Möser, *Werke*, IX, 373-5.

27. Bu korku bilhassa Möser'in Amerikan Devrimi karşısındaki ilk reaksiyonunda belirgindir. Yayımlanmamış bir fragman olan "Der Philosoph am Oronoko"ya bkz. (*Werke*, IX, 368-71).

güçlerden yoksun olduğu durumda, fırsat eşitliğini ilan etmenin de bir manası yoktu ve bu araç ve güçler doğrudan mülkiyete dayanıyordu. Nitekim Ulusal Meclis'in liderleri gerçekten tutarlıysalar, talep ettikleri eşitliğin doğrudan komünal mülkiyete yol açacağını itiraf etmeleri gerekecekti. İşte Möser'in kesinlikle kabul etmeye yanaşmadığı sonuç tam da buydu. Dolayısıyla bu sonucu doğuran eşitlikçi ilkelere karşı mücadele etmeye kararlıydı.

Artık ihtiyarlamakta olan Möser, 1790-1794 yılları arasında *Berlinische Monatsschrift* için kaleme aldığı kimi eleştirel makalelerle Devrim'e karşı mücadeleyi üstlenmeye karar vermişti. Bu makaleler, bütün bir devrim-karşıtı literatür içinde muhafazakâr pozisyon tarafından dile getirilmiş en net ifadelerden ve argümanlardan bazılarını içermeleri hasebiyle, çok daha yakından bir incelemeyi hak ediyor.

Möser mücadeleye, 1790 yılı Haziran'ında kaleme aldığı "Über das Recht der Menschheit, als den Grund der neuen französischen Konstitution" ["Yeni Fransız Anayasasının Temeli Olarak İnsan Hakları Üzerine"] makalesi ile dahil oldu.[28] Möser burada insan haklarının yeni Fransız anayasası için uygun bir temel oluşturup oluşturmadığını soruyordu. Cevabı kesinlikle olumsuzdu. Hiçbir toplum, hak ve ödevleri, salt üyelerinin rasyonel olması veya insan olmaları olgusu temelinde belirlemez. Daha ziyade, üyelerinin topluma ne denli katkı sağladığı veya toplumun makul işleyişinde ne denli pay veya çıkar sahibi olduğuna göre belirler. En çok katkıyı kim sağlayabiliyorsa veya kimin kaybedecek şeyi en çoksa, en çok hakka ve benzer şekilde toplumun yönetiminde en büyük sorumluluğa bu kişiler sahip olmalıdır. Möser neden bahsettiğini daha anlaşılır kılabilmek adına şu örneğe başvurur.[29] Diyelim ki bir krallık deniz sularının tehdidi altında ve topraklarını selden korumak için bir bent inşa etmesi gerekiyor. Bir sel durumunda kaybedecek şeyi en fazla olanlar toprak sahipleri olduğundan, bendin inşasında en büyük hak ve ödevlere onlar sahip olmalıdır. Hak ve ödevlerinin kapsamı doğrudan doğruya mülkiyetlerine göre belirlenebilir; buna göre, bin dönüm toprağa sahip olan kişi, yüz dönüm toprağa sahip

28. Möser, "Über das Recht der Menschheit" (1790), *Werke*, IX, 140-4.
29. Möser bu analojiyi daha sonraki bir makalede geliştirir, "Über das Recht der Menschheit" (1791), *Werke*, IX, 155-61.

olandan on kat daha fazla katkıda bulunmalıdır. İşçiler, hizmetçiler ve tüccarlar kendi mallarını ve hizmetlerini her zaman için başka bir yere taşıyabileceklerinden, onların sel durumunda kaybedecek fazla bir şeyleri yoktur; bu nedenle bendin inşasında hak ve ödev sahibi olmaya muvafık değillerdir. Möser, bizlerden bütün bir toplumu, bu bendi inşa edecek şirket olarak düşünmemizi ister. Elbette ki, yönetimde en büyük payı hak edenler toprak sahipleridir; ülkede kaybedecek şeyi en fazla olanlar onlardır ve ülkenin korunmasına en büyük katkıyı onlar sağlayabilirler. Dolayısıyla, hak ve ödevler insanlara yalnızca ülke toprakları içinde ikamet etmelerine göre değil, ülkedeki çıkarlarının düzeyine göre verilmelidir.

Möser bir sonraki makalesi olan "Wenn und wie mag eine Nazion ihre Konstitution verändern"de ["Bir Millet Ne Zaman ve Nasıl Anayasasını Değiştirmek İster?"], toplumsal eşitsizlik ve aristokrasinin haklarını savunmak konusunda daha sistematik bir çaba sergiliyordu.[30] Burada bir ulusun, kamu menfaati için gerekli olan eski akit, hak ve imtiyazları kaldırmaya hakkı olup olmadığını soruyordu. Herkesin devlette eşit hisseye sahip olduğu durumda, ulusun böyle bir hakkı olduğunu itiraf ediyordu; birbirleriyle sözleşme imzalayan tarafların onu feshetmeye de hakkı vardı. Ancak Möser'e göre sorun, böylesi bir eşitliğin Avrupa'daki hiçbir müesses devlette var olmamasıydı. Devletlerdeki servet eşitsizlikleri, hayatın acımasız ve kaçınılmaz bir olgusudur. Deneyimlerimizden doğru şunu biliyoruz ki, bazı kuşaklar dünyaya diğerlerinden daha sonra gelmiştir ve dünyadaki kaynaklar sınırlıdır. İlk kuşak toprağa sahip olmuş ve onu kendi arasında paylaşmıştır; daha sonra gelen nesillerse kendilerini bu olguya göre ayarlamak zorunda kalmışlardır. Şanslı olanlar toprağı önceki nesillerden miras olarak alırlar; şanslı olmayanlarsa –ki bunlar çoğunluktadır– şanslı olan azınlık için ve onların belirlediği koşullar altında çalışmak zorundadır. Nitekim Möser'e göre, toplumların serveti liyakat veya ihtiyaca göre değil, erken gelen alır ilkesine göre bölüşülür. Toprağa sahip olan ve onu işleyen

30. *Berlinische Monatsschrift* 18 (1791), 396-401, Möser, *Werke* yeniden yayımlanmıştır, IX, 179-82. Krş. "Wie der Unterschied der Stände auch schon in dem ersten Sozialkontrakt gegründet sein könne?", *Berlinische Monatsschrift* 21 (1793), 103-8, *Werke* yeniden yayımlanmıştır, IX, 191-4.

daha eski kuşakların, daha sonraki kuşakların toprağı hangi şartlar altında kullanacağını belirlemeye hakkı vardır. Möser bu eşitsizliği meşrulaştırmak için çifte toplum sözleşmesi öğretisini icat etmişti. Başlangıçta birinci kuşağın kendi arasında imzaladığı ve toprağın nasıl bölüşüleceğini karara bağladığı bir sözleşme vardı; daha sonraysa birinci kuşak ile sonraki kuşaklar arasında, sonraki kuşakların ilk kuşağın toprakları üzerinde çalışmayı kabul ettiği bir başka toplum sözleşmesi imzalanmıştı. Hâl böyleyken, Möser'e göre, sonraki kuşakların sırf devlette artık çoğunluk oldukları için önceki kuşaklarla eşit mülkiyet hakkı talebinde bulunmaları yanlıştı. Genelin mutluluğuyla bağdaşmadığı gerekçesiyle eski akit ve müesses hakları ortadan kaldırmak, kabul edilemez bir davranıştı.

Bu noktada Möser'e, doğum gibi tesadüfi bir olayın neden kişinin politik haklarını belirlemek zorunda olduğu gibi bir itiraz yöneltilebilir. Politik hakların mülkiyete göre belirlenmesi gerektiğini kabul ediyorsak, bu durumda herkesin en azından mülkiyet elde etme fırsatına sahip olması gerekmez mi? Möser'in bu soruya cevabı, liberalizm ve Devrim ideolojisi ile olan derin farklılıklarını gözler önüne serer. Möser, Devrim'in ardındaki yol gösterici ilkelerden biri olan fırsat eşitliği ilkesini kabul etmeye razı değildir. Bunu açıklayan bir pasajda belirttiği üzere, mülkiyet sahibi olma hakkımızı belirleyen şey adalet, rasyonellik veya insanlık ilkeleri değil, bir şeye sahip olmaya ve onu diğer tüm rakiplerimize karşı savunmaya gücümüzün yetip yetmediğidir.[31] Bu durumda birinci kuşağın kendi mülkiyeti üzerinde hak sahibi olmasının nedeni, onu en başta ele geçirmiş ve sonra gelen nesillerin kendi belirlediği şartlara boyun eğmesini sağlamış olmasıdır. Fakat Möser'in hak sahibi olmayı güç sahibi olmakla neredeyse eşitlemesi, devrimci düşmanlarına verdiği ölümcül bir taviz olmuştur. *Ancien régime*'i temel ahlaki iddiasından yoksun bırakarak, bu iddianın güçten başka bir şeye dayanmadığını gözler önüne sermiştir.

Berlinische Monatsschrift için yazmayı tasarladığı fakat vefatı nedeniyle yayımlanmayan bir başka denemede Möser, Kant'ın meşhur makalesinin gündeme taşıdığı teori ile pratik arasındaki

31. Bkz. Möser, "Über das Recht der Menschheit" (1791), *Werke*, IX, 160.

ilişkiye dair tartışmaya dahil oluyordu.[32] Bu tartışmada Möser, Kant'a karşı empiristlerin tarafını tutuyordu. Devletin ilkelerinin bir toplumun gelenek, görenek ve yerel ihtiyaçlarının bilgisinden çıkarsanması gerektiğini iddia ediyor, a priori bir biçimde ve akla göre empoze edilemeyeceğini söylüyordu. Fakat bu, Möser'in de ısrarla vurguladığı gibi, genel kuralların değersiz veya teorinin önemsiz olduğunu savunmak anlamına gelmiyordu. Bilakis ona göre her ulus, kendi özlem ve emellerine hedef teşkil edecek genel birtakım ideallere sahip olmak zorundaydı. Esas sorun, bu ideallerin nasıl uygulanacağını, somut şartlar altında nasıl gerçekleştirileceğini bilmekti. Bu sorunu çözmekse felsefecinin değil, yasa koyucunun veya idarecinin göreviydi. Kant, empiristleri teoride doğru olanın pratikte yanlış olduğunu düşünen kişiler olarak resmetmekle onlara haksızlık ediyordu. Empiristler teorinin alanını tamamen reddetmiyor, yalnızca tek başına teorinin pratik için asla yeterli olmadığını düşünüyorlardı. Bununla birlikte Möser, filozofun kendi ilkelerinden belirli birtakım buyruklar çıkarma girişimini fazla abarttığında, teoride doğru olanın pratikte gerçekten de yanlış olabileceğini belirtiyordu. Bunun en kusursuz örneği, Kant'ın bir ulusun, yönetim makamını miras yoluyla devralmış olan belirli bir sınıfa mensup insanlara asla rıza göstermeyecek olmasının saf aklın bir hakikati olduğu yönündeki argümanıydı. Möser insanların tam da bu tür yöneticilere rıza gösterebilecekleri şartları tasavvur ediyordu; örneğin yerel bir aristokrat, halkın ihtiyaçları konusunda bir devlet memurundan daha bilgili olabilirdi; bağımsız bir servete sahip olan aristokrat, makamını kişisel çıkarları için kullanmaya daha az meyilli olacaktı; makamın miras yoluyla devri istikrarı ve sürekliliği teminat altına alacak, pahalıya mâl olabilecek anlaşmazlıkların önüne geçecekti vs.

Möser'in teori ile pratik arasındaki ilişkiye dair genel tavrı, Devrim ile karşılaşmasından çok önce şekillenmeye başlamıştı. Tarihsel geleneklerine, kurumlarına ve kültürüne aldırış etmeksizin bir topluma genel birtakım yasalar dayatan planlamacı ve reformcuları her zaman sert bir dille eleştirmişti.[33] Yasalar a priori olarak belirlenip

32. Möser, "Über Theorie und Praxis", *Werke*, X, 141-57. Yayımlanmasının ardından Kant, bu makaleye kısa bir yanıt kaleme aldı. Bkz. kendisine ait "Über die Buchmacherey", *Schriften*, VIII, 431-6.
33. Örneğin bkz. Möser, "Der jetzige Hang", *Werke*, V, 22-7.

yukarıdan empoze edilmek yerine, yerel şartların, geleneklerin ve ihtiyaçların bilgisine dayanarak a posteriori olarak belirlenmeliydi. Möser'e göre bir devleti genel yasalara göre yönetmeye çalışmak, son derece büyük bir tehlikeyi beraberinde getiriyordu: Despotizm. Devletin yasaları ne denli basit ve genel olursa, özgürlük o denli kısıtlanıyordu. Yasa koyucuların ve bürokratların felsefi teorileri, geleneksel akit, imtiyaz ve özgürlüklerin altını oyuyordu; zira bütün hak ve ödevleri tek bir ilkeden çıkarsıyor, insanlar ile mekânlar arasındaki farklılıkları olmaması gereken ve sıkıntı yaratan istisnalar olarak değerlendiriyorlardı. Tektiplik uğruna, şartlarının ve ihtiyaçlarının ne denli farklı olduğuna bakmaksızın, herkese eşit muamele ediliyordu. Kutsal Roma İmparatorluğu'nda bir kişinin bir köyde kazandığı davayı komşu köyde kaybedebilmesi gerçeğini absürd bulan Voltaire, bu tavrın tipik bir örneğiydi. Fakat Voltaire'in absürd bulduğu şeyi Möser son derece mantıklı ve makul buluyordu. Eğer her toplumun tarihini, şartlarını ve ihtiyaçlarını bilirsek, bir şehir için iyi olan şeyin diğeri için yanlış veya zararlı olabileceğini de görebilirdik. Hakiki doğa yasası, tektipliğin değil çeşitliliğin yasasıydı. Çeşitliliğin kendine has yasalara göre işlemesine izin veren doğayı örnek almalıydık. Möser daha sonraki Devrim eleştirisinde, toplumu genel ilkelere göre yönetme girişiminin aynı tehlikelere gebe olduğunu görecekti. Devrimciler soyut yasalar uğruna bütün tarihi gelenekleri ve kurumları yıkmaya çalışıyorlardı. Möser bunun, tıpkı aydınlanmış mutlakıyetçilikteki gibi bir despotizmle sonuçlanacağına kani olmuştu.

Möser'in Devrim eleştirisi yalnızca yazdığı polemik makalelerde değil, ondan da önemlisi, *Aufklärung* ile çoktandır devam eden kavgasında temelleniyordu. Çağdaşlarının birçoğu gibi Möser de Devrim'i Aydınlanma'nın zaferi, bütün toplumu tamamen aklın ilkelerine göre yeniden inşa etme yönünde o zamana kadar atılmış en radikal adım olarak görüyordu. Dolayısıyla Devrim'e yönelik eleştirisi, Aydınlanma'nın akla dair iddialarına karşı bir mücadele olmak zorundaydı. Fakat Möser esasında bu mücadeleyi çok uzun zaman önce başlatmıştı. 1750'lerden beri, gerek Wolff'un zihinsel psikolojisi, gerek Gottsched'in estetiği, gerek Montesquieu'nun tarihi, gerekse Voltaire ve Rousseau'nun doğal dini olsun, *Aufklärung*'un boğucu rasyonalizminin her tür biçimine itiraz ediyordu. 1760'lar-

daki birçok genç adam gibi Möser de yeni yeni ortaya çıkmakta olan *Sturm und Drang*'ın büyüsüne kapılmıştı. Bu hareketin bellibaşlı öğretilerinden bazılarını savunmuş, hatta bazılarının geliştirilmesine de önayak olmuştu: Ahlak, sanat ve eylemde duygunun merkezî rolü; yapay göreneklerin ve soyut normların tehlikeli yanları; tikelin tarif edilemezliği; kozmopolitanizme karşı vatanseverliğin değeri. Fakat elbette tüm bunlar Möser'in safkan bir *Stürmer und Dränger* olduğu anlamına gelmiyordu. Goethe'nin *Werther*'inin veya Schiller'in *Räuber*'inin tini ona tamamen yabancıydı. Genç Schiller'in veya Goethe'nin aksine Möser'in misyonu daha ziyade bireyi toplumsal dünya ile uzlaştırmaktı, ondan özgürleştirmek değil. Esasında bizatihi Möser'in, kariyerinin ilk yıllarında bir tür *Aufklärer* olduğunun farkında olmak gerekir.[34] *Aufklärung*'un yol gösterici ideallerinden birçoğuna o da katılıyordu: Seküler hümanizm, kilise ile devletin birbirinden ayrılması, eğitimin değeri. Genç bir adamken, *Aufklärung*'un popüler ahlak yayınlarından kabul edilen haftalık edebi dergilerin editörlüğünü yapmıştı. Fakat *Aufklärung*'a olan yakınlığına ve *Sturm und Drang* ile olan mesafesine rağmen, Möser'in *Sturm und Drang*'a karşı duyduğu başlangıçtaki heyecanın, *Aufklärung*'un hâkim rasyonalizmine karşı eleştirel bir tavır takınmasına yol açtığı da inkâr edilmez bir gerçektir ki, zaten hareketin bu yönüne açıkça saldırmaktan çekinmemiştir.[35] Möser'in *Aufklärung*'a yönelik bu eleştirelliği, Devrim'e karşı tepkisinin de zeminini oluşturmuştur.

Möser'in erken dönem akıl eleştirisinin özsel bir öğesi de, akıl ile eylem arasındaki ilişkiye dair görüşleridir. Birçok muhafazakâr gibi, Möser de teori ile pratiğin alanları arasında bir uçurum olduğunu düşünüyordu ve ona göre bunun en önemli nedeni, aklın

34. Möser'in erken dönem entelektüel gelişimi hakkında bkz. R. Sheldon, *The Intellectual Development of Justus Möser: The Growth of a German Patriot* (Osnabrück, 1970), s. 1-54; Werner Pleister, "Die geistige Entwicklung Justus Mösers", *Mitteilungen des Vereins für Geschichte und Landeskunde von Osnabrück* 50 (1929), 1-89.

35. Knudsen değerli çalışması *Möser and the German Enlightenment*'ta, Möser'in *Aufklärung* ile olan yakınlığını vurgular ve haklı olarak, Devrim'e daha sonraki karşı çıkışının *Aufklärung*'un 1750'lerdeki toplumsal ve politik yaklaşımıyla tutarlı olduğunu iddia eder. Bununla birlikte Knudsen'in Möser okuması, Möser'in rasyonellik eleştirisini göz ardı eden tek taraflı bir okumadır. Möser Devrim'den çok önce *Aufklärung*'u pek çok açıdan, özellikle de aklın egemenliğine dair iddiaları konusunda açıkça eleştirmektedir.

insan davranışını yönlendirmek gibi bir gücünün olmamasıydı. Bu görüşü, henüz 1757'de *Der Wert wohlgewogener Neigungen und Leidenschaften* [*İyi-niyetli Maksat ve Tutkuların Değeri*] isimli çalışmasında geliştirmişti.[36] Bu çalışma, yazılarıyla *Sturm und Drang*'ın oluşumunda önemli bir rol oynamış olan Shaftesbury, Hutcheson ve Hume'un duygusalcılığının etkilerini gözler önüne seriyordu. Möser burada rasyonalist eleştirmenlere karşı Shaftesbury'yi müdafaa ediyor, dürtü ve tutkunun her tür erdemin zorunlu bileşenleri olduğunu öne sürüyordu. Möser, erdemi tek başına aklın ve tercihin bir ürünü olarak görmememiz gerektiğini, çünkü eylemlerimize yön veren, motivasyon ve enerji kazandıran şeyin dürtülerimiz olduğunu söylüyordu. Akıl ve düşünüp-taşınma gerekli unsurlar olan itidal ve denetimi sağlıyor, amaçlara ulaşmak için uygun olan araçları belirliyordu. Fakat amaçların kendisini nihai olarak belirleyen şey dürtü ve tutkularımızdı. Dürtü ve tutku olmadan, bütün davranış biçimleri bizim için birbirinden farksız olurdu. Örneğin cömertlik veya iyilik gibi bir duyguya hiç sahip olmasaydık, diğerlerinin refahını hiçbir zaman ahlaki bir değer olarak görmezdik. Erdeme yönelik dürtülerimiz, akıl ve tercihte bulunma güçlerimizin gelişmesinden çok önce doğamıza işlenmişti. Bu nedenle erdemin esas kaynağı olarak akla, dürtülerimizden daha fazla değer atfetmemeliydik. Bu, güçlü, orijinal ve doğal olan karşısında, dayanıksız, sonradan edinilmiş ve yapay olanı tercih etmek anlamına gelirdi. Möser şöyle diyordu: "Peki ama, en iyi kalbe karşı en iyi anlama yetisi nedir? Ve tutkular ayartılmaya bu denli meyilliyken, en zeki adamı baştan çıkarmak için gereken ayartılma seviyesini hesap etmek ne de kolaydır. Böylesi korkunç bir düşünce karşısında ürperiyor ve sessizliğe gömülüyorum!"[37] Erken dönem çalışmaları ve daha sonraki yazılarında Möser tıpkı Hume gibi, aklın alanıyla doğanmki arasında keskin bir ayrıma gidiyordu. Doğa yasasının temel ilkesini, yani iyi edimin doğaya göre, kendi karakteristik güç ve kapasitelerimize göre edimde bulunmak olduğu fikrini hiçbir zaman terk etmiyordu. Fakat doğa yasasına olan inancı, *Aufklärung*'unkinden tamamen farklıydı, zira doğa yasasını akıldan

36. Möser, *Werke*, II, 211-65.
37. *A.g.e.*, II, 235.

ziyade duygu aracılığıyla bildiğimizi savunuyordu. Nitekim Möser *Aufklärung*'un yapay ve soyut yasaları karşısında bir otorite kaynağı olarak sık sık doğaya başvuracaktı.

Möser, aklın pratik güçlerine yönelik eleştirilerini, bir başka erken dönem çalışması olan *Schreiben an den Herrn Vikar in Savoyen*'de [*Savoylu Papaz Vekiline Mektup*] geliştiriyordu.[38] Bu çalışma, Rousseau'nun *Émile*'inin dördüncü cildinde geçen Savoylu papaz vekilinin "profession de foi"sına [inancını açıklaması] cevaben kaleme alınmıştı. Rousseau'nun taşralı papaz vekili, meşhur öğrencisine her tür dogma, ritüel ve vahiy unsurunu yasaklayan bir akıl dini öğretmişti. Émile'in kendi aklıyla kavrayamadığı hiçbir şeye inanmaması gerekiyordu; dolayısıyla inandığı din, temel ahlak ilkeleriyle Tanrı'nın varlığı, Takdir-i İlahi ve ölümsüzlük inançlarından ibaretti. Möser böyle bir dinin Émile gibi duyarlı ve ayrıcalıklı bir öğrenci için uygun olabileceğini teslim ediyordu. Fakat insanların büyük bir çoğunluğu için bu tür bir din yeterli olamaz, "vicdansızlara karşı bir kısıtlama, korkaklar için bir itici güç, şehitler için bir teselli ve tiranlara karşı bir denge unsuru" ortaya koyamazdı. Möser, tüm toplumlarda huzur ve düzenin dine dayandığını ve insanların ahlaki ve sivil ödevlerini yerine getirmeleri için en iyi itici ve uyarıcı gücün din olduğunu düşünüyordu. Fakat Rousseau'nun görüşlerine karşılık, doğal bir dinin bu görevi yerine getirmek için yeterli olmadığını öne sürüyordu. Sorun insanların akılları tarafından değil, tutkuları ve hayal güçleri tarafından yönetiliyor olmalarıydı. Tanrı'nın, Takdir-i İlahi'nin ve ölümsüzlüğün varlığına dair kanıtlar, insanların büyük çoğunluğu için ya anlaşılmazdı ya da onlara ilham verme gücünden yoksundu. Möser bunu şöyle açıklıyordu: "İnsan nedir ki? Hayal gücünün zincirlerine vurulmak zorunda olan bir hayvan. Zincirleriyle birlikte kaçmasınlar diye, bazılarına beş blok taş gerekiyor; bazılarınaysa bir tanecik mıh yetiyor. Oysaki din insanların hayal gücü için her ikisini de sağlıyor, hem bloğu hem mıhı."[39] Möser, hayal gücümüze hitap eden şeyin pozitif din, yani mucizelere ve ilahi bir ilhama olan inanç olduğunu iddia ediyordu. İnsanlar otoritenin cennetten gönderildiğine bir kez inandıklarında,

38. Möser, *Werke*, III, 15-33. Ayrıca bkz. "Lettre à Mr. de Voltaire contenant un essai sur le caractère du Dr. Martin Luther et sa Reformation", *Werke*, II, 286-98.
39. Möser, *Werke*, III, 24.

ona seve seve itaat ediyorlardı. Böylesi bir inancın gerçek olması gerektiğini düşünmekle asıl meseleyi gözden kaçırıyorduk; zira onu esas meşrulaştıran şey ne denli yararlı olduğu, genel huzurun sağlanmasında oynadığı roldü.

Möser'in erken dönem duygusalcılığı, davranışları yönlendirmede dürtünün ve tutkunun önceliğine olan inancı, erken dönem yazılarında ortaya koymaktan çekinmediği politik görüşleri için de önemli çıkarımlar teşkil ediyordu.[40] Bu duygusalcılık her şeyden evvel, devlete duyulan bağın kafada yapılan hesaplamalardan ziyade kalpten geçen hislere dayanması gerektiği ima ediyordu. İnsanların yasalara uymalarının nedeni, onları entelektüel açıdan tasvip etmeye hazır olmaları değil, yöneticilerine olan saygıları, ülkelerine olan sevgileri ve cezalandırılmaktan duydukları korkuydu. Bu bir yandan da, soyut ilkeleri temel alan kapsamlı reform tasarılarının ne denli anlamsız olduğunu ortaya koyuyordu. Aklın davranışlarımızın esas kaynağı olan dürtülerimiz ve tutkularımız üzerindeki denetimi o denli azdı ki, genel planların ve ideallerin insanlar üzerindeki etkisi son derece sınırlı olabilirdi.

Möser yalnızca aklın davranışlara yön verme değil, aynı zamanda hakikati bilme iddialarını da eleştiriyordu. Özünde o bir şüpheciydi.[41] Aklın ahlak, din ve devletin temel ilkelerini kanıtlayabileceği konusunda kuşkuları vardı. *Aufklärer*'lerin yaptığı gibi salt yeterli delile sahip olduğumuz inanışları kabul etmeye kalktığımızda, herhangi bir inanışa tutunmamız mümkün değildi. Fakat diğer yandan dünya üzerinde edimde bulunmak ve diğerleriyle geçinebilmek için, ahlaki, dinî ve politik inanışlara sahip olmalıydık. Hakkında yeterli ve hatta hiç kanıt olmayan değerlere tutunmak zorundaydık; hatta vahye dayanan dinlerde olduğu gibi, kanıtların hilafına inanışları dahi kabul etmeliydik. Möser bu konuyu kafasında ölçüp tarttıkça, illüzyonun yaşamın özü olduğu konusunda giderek daha da saplantılı bir tutum geliştirmeye başlıyordu. Yayımlanmamış bir notta, meseleyi şu şekilde ortaya koyuyordu: "Dünyadaki her şey bir illüzyondur; üç katlı taçtan İngiltere Başbakanının peruğuna

40. Möser bu çıkarımları kariyerinin başında geliştirmeye başlamıştı. Bkz. *Der Wert wohlgewogener Neigungen und Leidenschaftung*, *Werke*, II, 244-5, 259-60.

41. Möser şüpheciliği konusunda muhtemelen Hume'dan etkilenmişti. Bkz. Möser, *Schreiben an den Herrn Vikarin Savoyan*, *Werke*, III, 25-6.

kadar her şey... Dünyadaki her şeyin öyle veya böyle bir illüzyon olduğundan eminim, üzerindeki birçok perde artık ortak kalkmış olan Aydınlanma bile bir illüzyondur... Akıl, bizi etkileyecek illüzyonları tercih edebilme kapasitesinden ibarettir... Dolayısıyla kural şudur: İnsan kandırılmak zorundadır ve zaten bunu ister de."[42] Bununla birlikte Möser, yanlış inanışlara göre yaşamak zorunda olmamızın absürd veya gayritabii olmadığında ısrar ediyordu. *Aufklärer*'lerin göremedikleri şey şuydu: İnanışları lehlerine veya aleyhlerine kanıt olup olmaması temelinde değil, yararlılıklarına göre kabul ediyorduk. *Aufklärung*'un tehlikesi, davranışlarımız için yalnızca yararlı değil, aynı zamanda gerekli olan inançları kanıt yetersizliği nedeniyle reddetmesiydi. İnanışlarımızın çoğunun faydalı kurgular olduğunu kabul etmeli, sırf hakikatten yoksunlar diye onları reddetmemeliydik. İşin sırrı aldatıldığımızı bilmek ve fakat bu aldanışa izin vermekti. Möser bunu şu şekilde açıklıyordu:

> Günümüzde filozoflar bize her şeyin açık ve çıplak olduğunu göstermeye çalışıyorlar; oysaki her şey bir perdenin arkasında. Bunu atalarımız da gayet iyi biliyordu, fakat onlar insanları yönetme sanatını anlıyor ve efendilerine ihanet etmiyorlardı... Din mutsuz olanı teselli eden ve mutlu olanı kutsayan bir müziktir. Her şey onun işlemesi ve nasıl işlemek zorunda olduğu gerçeğine bağlıdır... İngilizler, krallarını sıradan ölümlülerden ayırmak için onu fevkalade bir ihtişamla donatırlar, fakat onun diğer herkes gibi bir insan olduğunu da gayet iyi bilirler.[43]

Möser'in bu şüpheciliği, politik düşüncesinin de temel problemini teşkil ediyordu: Din, ahlak ve politikanın birincil ilkelerini bilemediğimiz durumda, toplumsal yaşam nasıl mümkün olabilirdi? Bütün toplumsal huzur ve ahenk, bu ilkeler üzerinde bir nebze olsun hemfikir olmayı gerektiriyordu, oysaki bunları akıl yoluyla biraz tahkik ettiğimiz an, insanlar arasında uzlaşmaz farklılıklar olduğunu görüyorduk. Möser'in bu sorunu çözmeye dönük en ilginç çabası, "Von den wichtigen Unterschiede des wirklichen und förmlichen Rechts" ["Fiili ve Formel Hak Arasındaki Önemli Farklılıklar Üzerine"] isimli makalesinde karşımıza çıkar.[44] Möser

42. Möser, "Wer die Kunst verstand, verriet den Meister nicht", *Werke*, X, 203-5.
43. *A.g.e.*, X, 204-5.
44. Bkz. Möser, *Werke*, VII, 98-101. Bu makalenin önemine ilk kez Epstein tarafın-

burada iki ayrı hakikat arasında bir ayrım yapıyordu: Formel ve reel hakikat. Reel bir hakikat, insani bilişten veya değerden bağımsız olan gerçekliği anlatıyordu. Formel bir hakikatse buyurucuydu/kuralcıydı, yani insanların kendi üzerlerinde bağlayıcı bir uzlaşım olarak neyi kabul ettikleriyle alakalıydı. Bir kilisenin dogma olarak ilan ettiği veya bir yargıcın yasa olarak belirlediği şey, birer formel hakikat örneğiydi. Formel bir hakikat, reel bir hakikat de olabilirdi, fakat mutlaka öyle olmak zorunda değildi. Bu beyanat yahut yasaları hakikatler olarak kabul etmemizin nedeni, onların reel birer hakikat olduğunu bilmemiz değil, pratik edilmelerinin ardındaki değerleri ve amaçları kabul etmemizdi. Gelgelelim, her türden kargaşa, bu hakikat türlerini birbirine karıştırdığımız zaman ortaya çıkıyordu. Bütün formel hakikatlerin reel hakikatler olmak zorunda olduğunu farz ettiğimizde, bütün toplumsal pratikleri ve kurumları rasyonel eleştirelliğin yıkıcı güçlerine tabi kılmış oluyorduk. Daha da kötüsü, reel hakikati oluşturan şeyin ne olduğuna dair herhangi bir fikir birliği olmadığından veya çok sınırlı olduğundan, karşımıza çıkan şey toplumsal ihtilaf ve anarşiden başka bir şey olmuyordu. Möser'in argümanının ima ettiği şey, bu karışıklığın sorumlusunun *Aufklärung* olduğuydu. Toplumsal kurumları doğa yasasının ilkeleri gibi metafizik hakikatlere dayandırmaya çalışan *Aufklärer*'ler, formel hakikatin *sui generis* statüsünü göremiyor ve toplumsal anarşi riskini göze almış oluyorlardı. Möser'in reel ve formel hakikatler arasında yaptığı ayrım, bu tehlikeden kaçınmasına ve uzlaşımcılıkla dogmatizm arasında bir ortayol bulmasına olanak tanıyordu. Uzlaşımcılar, tüm hakikatin formel ve dolayısıyla tamamen keyfî olduğunu düşünürlerken, dogmatistler tüm formel hakikatin aynı zamanda reel hakikat olmak zorunda olduğuna ve toplumsal yaşamın metafizik iddialara dayandığına inanıyorlardı. Möser, uzlaşmacılığın relativizminden kaçınarak reel hakikatin var olduğunu kabul etmiş, fakat aynı zamanda, metafiziğe herhangi bir bağımlılıktan kurtularak reel hakikati formel hakikatten ayırmış oluyordu.

---

dan dikkat çekilmiştir, *Genesis*, s. 318-20. Fakat bu makale Möser'in bu sorun üzerine eğildiği tek çalışması değildir. Ayrıca şu önemli taslak çalışmalara da bakılabilir: "Was ist Wahrheit?", *Werke*, X, 205-7 ve "Ist es für das Volk nützlich, getäuscht zu werden?", *Werke*, X, 201-3. Möser burada pragmatik bir hakikat kavramlaştırması ortaya koyar.

Möser'in reel ve formel hakikat ayrımı ne denli stratejik olsa da, şüpheciliğinin teşkil ettiği tüm sorunları ortadan kaldırmaz; zira kaçınılmaz olarak şöyle bir soru ortaya çıkar: Şayet reel hakikati bilemiyorsak ve şayet bütün formel hakikat uzlaşıma dayanıyorsa, formel hakikati kim belirliyor? Toplumsal uzlaşımları tesis etme hakkına sahip olan kim? Möser'in şüpheciliği, bu hakka kimin sahip olduğunu doğa yasası, vahiy veya metafizik muhakemeye dayanarak belirleyemeyeceğimizi söyler. Peki, bu durumda nasıl belirleyebiliriz? Möser'in bu soruya bir cevabı vardı. Toplumsal ihtilaf durumlarında veya bir cemaatin kendi kendini tesis etme ediminde Möser, çoğunluğun iradesinin, ihtilafları en aza indirmenin ve kamusal mutluluğu azami seviyeye çıkarmanın en iyi aracı olduğunu düşünüyordu.[45] Herhangi bir ihtilafın olmadığı veya cemaatin hâlihazırda tesis edilmiş olduğu durumlarda ise çözüm basitti. Uzlaşımları kimin belirlediğine tarihin kendisi karar verecekti. Atalarımız izlememiz gereken yolu bizim için hâlihazırda belirlemişti. Bizler bu uzlaşımların reel bir hakikati olduğunu elbette iddia edemezdik; ancak mutluluğumuz ona bağlı olduğu için, bu uzlaşımları formel hakikatler olarak kabul etmek zorundaydık.

Peki, tarihsel teamülleri ve kültürel gelenekleri takip etmek neden bizi mutluluğa götüren en iyi veya tek yol olmak zorundadır? İşte bu noktada Möser'in politik teorisinin yardımına tarih felsefesi yetişir. Möser'e göre tarih bizlere, haddizatında insan doğası için geçerli olan kusursuz bir mutluluk veya mutluluğun doğal bir yasası olmadığını göstermektedir.[46] Bizi mutlu kılan şeyler, aldığımız eğitime, kültürel geleneklere ve toplumsal kurumlara bağlıdır. Mutluluk göreceli bir kavramdır: Şüphesiz ki, ihtiyaç ve arzuların tatmin edilmesine bağlıdır, fakat bunları şekillendiren de toplumun kendisidir. Möser buradan hareketle, takip etmemiz gereken en iyi uzlaşımların, bizi şekillendirmiş olanlar, yani cemaatimizin gelenekleri ve yasaları olduğu sonucuna ulaşır. Mutluluğu, toplumdaki rolümüzü kabul edip ona uygun yaşayarak bulabiliriz.

45. Örneğin bkz. Möser, "Über die allgemeine Toleranz: Briefe aus Virginia", *Werke*, III, 105-24.

46. Örneğin bkz. Möser, "Dreisigstes Stück", *Versuch einiger Gemälde von den Sitten unsrer Zeit*, *Werke*, I, 164-8, "Siebentes Stück", *Die deutsche Zuschauerin*, I, 319-24 ve "Sollte man nicht jedem Städtgen eine besondere politische Verfassung geben?", *Patriotische Phantasien*, *Werke*, VI, 64-8.

Fakat bu kendi bireyselliğimiz ve otonomimizden feragat etmek zorunda olduğumuz anlamına gelmez. Bu roller ihtiyaçlarımızı, hedeflerimizi ve öz-benlik hissimizi belirlediğinden, kendimizi ancak onlara uygun edimde bulunarak gerçekleştirebiliriz. Möser'in düşüncesinde baştan sona hâkim olan argüman şudur: Geleneksel komünal yaşamın âdetlerine göre hareket etmek, heteronominin/yaderkliğin değil, otonominin kaynağıdır. Möser hayatı boyunca, özgürlüğü ve mutluluğu kişisel çıkarların tatmini olarak gören ve bunları cemaatin karşısında konumlandıran bireyci kavramlaştırmaların hiç durmaksızın karşıtı olmuştur.

Möser'in *Aufklärung* ile olan kavgasının felsefi kaynaklarını burada daha fazla irdeleyemeyeceğiz. Bununla birlikte, tarihselciliği, duygusalcılığı ve şüpheciliği üzerine yaptığımız bu kısa analiz neticesinde, muhafazakârlığının ardında son derece sağlam bir felsefi mantık örgüsü olduğu netlik kazanmış olmalıdır. Artık Möser'i gayrimütefekkir bir gelenekçi veya cehaletten yana bir reaksiyoner olarak yaftalamanın ne denli haksız bir tutum olduğunu görebiliriz: Bu tutum, aklın sınırlarıyla ilgili mühim birtakım soruların cevapsız bırakılması anlamına gelir.

12.3. REHBERG VE HANNOVER EKOLÜ

On sekizinci yüzyıl sonu Almanya'sında muhafazakâr düşüncenin en önemli odaklarından biri, Hannover Whigleri olarak anılan A.L. Schlözer, A.W. Rehberg, Ernst Brandes ve L.T. Spittler'den oluşan Hannover ekolüydü.[47] Adından da anlaşılacağı üzere, ekolün kökleri Hannover'e uzanıyordu; fakat burada bahsi geçen Hannover kenti değil, kuzeybatı Almanya düzlüklerinin neredeyse tamamını kaplayan, Kutsal Roma İmparatorluğu'na bağlı büyük bir devlet olan Hannover Elektörlüğü idi. Bütün üyelerinin elektörlükle öyle veya böyle bir bağlantısı vardı: Schlözer ve Spittler en

47. Schlözer Hannover ekolünün bir üyesi olmaktan ziyade öncülüydü; zira kendisi *Aufklärer*'lerin, görüşleri Devrim'in yarattığı etkiden çok önce şekillenmiş olan daha eski bir kuşağına mensuptu. Politik görüşlerinin yer aldığı temel eseri *Allgemeine Staatsrecht und Staatsverfassungslehre*'dir. Spittler, politik görüşleri Hannoverlilerinkilere yakın olmakla birlikte bir politika düşünürü olmaktan ziyade bir tarihçiydi. Kendisine ait olan *Vorlesungen über Politik*'e bkz. (Stuttgart, 1828). Ekolün çekirdek kadrosunu, birbiriyle yakın arkadaş olan ve birçok konuda benzer görüşleri paylaşan Brandes ve Rehberg oluşturuyordu.

büyük üniversitesi olan Göttingen'de profesördü; Brandes Göttingen şansölyesiydi; Rehberg ise ülkenin en önemli piskoposluklarından olan Osnabrück'te piskopos yardımcısıydı. Bu düşünürler, politik görüşlerine de temel teşkil eden Hannoverli kökleriyle gurur duyuyorlardı.

Hannover ekolünü anlamak için, bu on sekizinci yüzyıl elektörlüğüyle ilgili iki önemli olguyu bilmemiz gerekiyor. Bunlardan ilki, krallığın İngiltere ile olan hanedanlık ilişkileridir. I. George'un İngiltere tahtına çıktığı 1714 yılından beri, Hannover ve İngiltere ortak bir krala sahipti. İngilizleri kendi kuzenleri olarak gören Hannoverliler, İngiliz kültürel etkisine doğal olarak oldukça açıklardı. Göttingen Üniversitesi, Almanya'da İngiliz menşeli fikirlerin yayıldığı en önemli merkez konumundaydı. İngiltere ile olan bu bağ, İngiliz anayasasını kendilerine politik bir ideal olarak tayin edecek denli yüceltmiş olan Hannoverlilerin politik yaklaşımı üzerinde belirleyici olmuştu. İngiliz anayasasına duydukları hayranlığın birçok nedeni vardı: Sahip olduğu hassas kuvvetler dengesi; monarşi, aristokrasi ve avamı bir araya getirmesi; parti politikasının bölücülüğüne mani olma kapasitesi; reform yapma ve aynı zamanda geleneği muhafaza etme gücü.[48] Hepsinden önemlisi, İngiliz anayasası, modern politik yaşamın iki güncel tehdidi olan Fransa'nın popüler demokrasisiyle Prusya'nın mutlak despotizmi arasında kusursuz bir ortayol sunuyormuş gibi görünüyordu. Hannover ile ilgili ikinci olguysa, monarkının Londra'da yaşaması yani krallıkta bir monark bulunmaması nedeniyle, hükümet biçiminin eski zümrelere dayanıyor olmasıydı. Bu zümreler modern anlamda demokratik yapılar değillerdi, zira yetkiyi halktan almıyorlardı ve üyeleri seçilmiş değildi; bu zümrelere girebilmek için ya soylu bir aileden gelmek ya da mülk sahibi olmak gerekiyordu. Hannover'deki zümreler genellikle eski soylu ailelerden oluştuğu için, yönetim aristokratik bir oligarşi biçimini almıştı. Hannover'de zümrelerin hâlâ varlığını sürdürüyor oluşu, on sekizinci yüzyıl standartlarına göre bir istisna, hatta bir anakronizmdi. Zümrelerin gücü, on sekizinci yüzyılda mutlakıyetçiliğin yükselişiyle birlikte tedrici olarak azalmıştı. Prensler bu zümreleri genellikle modernleşme ve

48. Hannoverlilerin İngiltere'yle ilgili görüşlerinin en klasik örneği, Ernst Brandes'in "Über den politischen Geist Englands" makalesidir, 101-26, 217-41, 293-323.

merkezileşmenin önünde bir engel olarak görüyorlardı, zira bunlar kendi feodal imtiyazlarının korunmasını isteyen ve beklenenden çok daha reaksiyoner olan yapılardı. Fakat aynı zümreler başkaları tarafından gerek demokratik gerekse monarşik despotizme karşı birer tampon olarak görülüyordu ve bazı reformcular bunların çok daha temsiliyetçi yapılara dönüşebileceğine inanıyordu. En azından Hannoverlilerin umutları bu yöndeydi. Zümrelerin bir gün İngiliz Parlamentosu'na benzer bir kuruma dönüşebileceği fikri onları mutlu ediyordu. Hannover'in Londra gibi bir yer olduğu –III. George'un İngiliz anayasasını kendi vatanında tesis etmeyi başardığı– gün ütopya, dünya üzerinde gerçekleşmiş olacaktı.

Sonuç itibariyle Hannoverliler, ılımlılık ile muhafazakârlık arasında seyreden *Aufklärer*'lerdi. Basın özgürlüğü, dinî hoşgörü ve fırsat eşitliği gibi liberal ilkeleri savunuyor, kraliyet despotizmini, aristokratik imtiyazları ve din adamlarının hoşgörüsüzlüğünü eleştiriyorlardı. İçlerinden bazıları *Aufklärung*'un öncülerindendi: Schlözer'in *Staatsanzeigen*'i, Almanya'nın en itibarlı politik dergisiydi ve despotik prensler ile çağdışı kalmış yasalara yönelik cesur eleştirileriyle nam salmıştı; Spittler'in *Grundriss der Geschichte der christlichen Kirche*'si [*Hıristiyan Kilisesi Tarihinin Anahatları*], kilisenin tarihini konu alan ilk seküler çalışmalardan biriydi. Bununla birlikte, Hannoverliler *Aufklärung*'a katı birtakım sınırlamalar getiriyorlardı. Ateizme veya devrimci görüşlere müsamaha gösteren bütünlüklü bir hoşgörüden yana değillerdi;[49] kadınların ve Yahudilerin özgürleşmesi gibi ilerici davalara kati surette karşı çıkıyorlardı. Düşünce özgürlüğünüyse, neticelerinin salt üniversite sınırları içerisinde kalması ve halka yayılmaması şartıyla kabul ediyorlardı. Aydınlanma programı sınırlandırılmalıydı, çünkü inançların ve âdetlerin altını oyabilir ve nihai olarak sıradan insanların devlete gösterdikleri itaati ortadan kaldırabilirdi.[50]

49. Örneğin bkz. Rehberg, *Untersuchungen über die französische Revolution*, II, 409-10 ve Ernst Brandes, *Über den Einfluss und die Wirkungen des Zeitgeistes auf die höhere Stände Deutschlands* (Hannover, 1810), I, 254.

50. Örneğin bkz. Ernst Brandes, *Betrachtungen über den Zeitgeist in Deutschland in den letzten Decennien des vorigen Jahrhunderts* (Hannover, 1808), s. 214-5 ve *Über einige bisherigen Folgen der französischen Revolution in Rücksicht auf Deutschland* (Hannover, 1792), s. 30-1, 36-9; A.W. Rehberg, *Sämtliche Schriften* (Hannover, 1828- 1831), I, 252-7.

Birçok Alman entelektüeli gibi Hannoverliler de Devrim'i ilk başta coşkuyla karşılamışlardı. Devrim'i feodal düzenin bütün sömürü biçimlerinin sonu ve çok daha liberal bir çağın başlangıcı olarak görüyorlardı. 1789 yılının şanlı yazında Schlözer *Staatsanzeige*'de şu sözleri haykırıyordu: "Dünyanın en büyük milletlerinden birinin ve şüphesiz ki en kültürlüsünün, tiranlığm boyunduruğunu söküp atması ne muhteşem bir şey. Tanrı'nın cennetteki melekleri coşkun bir sevinç içerisinde muhakkak ki *Te Deum laudamus* ["Tanrım, Sana Hamdolsun"] diye bağırmışlardır."[51] Fakat Ulusal Meclis'in Fransa'yı demokrasiye doğru götürdüğünü fark ettiklerinde hemen gerçekleri görmeye başlamışlardı. Monarkın mutlak veto yetkisinin kaldırılmasını, aktif yurttaşlığın liberal şartlarını ve Ulusal Meclis'in Parisli ayaktakımına bel bağlamış olmasını tasvip etmiyorlardı. Fransa'nın anayasal bir monarşi olmayacağı netlik kazandığında, Hannoverliler kararlı birer Devrim karşıtına dönüştüler. Temsili hükümet ilkesini onaylıyor olsalar da, sınırsız oy hakkına karşı çıkıyor ve yalnızca en seçkin mülk sahiplerinin oy hakkı olması gerektiğini savunuyorlardı. Halk egemenliğini lanetliyor, bunun ayaktakımı diktatörlüğünden farksız olduğunu öne sürüyorlardı. Bir ulusun çıkarları en iyi liyakat, servet ve bilgeliğe sahip olanlarca temsil edilebilirdi, düşünmeden davranan, cahil ve akılsız güruhların kellesi sayılarak değil.[52]

Öz vatanlarındaki olası bir Devrim tehdidine karşı Hannoverliler birer reform savunucusuna dönüşmüşlerdi.[53] Eski *Ständesstaat* şayet ayakta kalmak istiyorsa, devrim sonrası çağın meydan okumalarına göğüs germeli, sıradan vatandaşın yeni özlemlerini ve giderek büyüyen politik bilincini tatmin etmeliydi. Diğer mevcut alternatiflerse kesinlikle kabul edilemezdi: Devrim veya gericilik/reaksiyon, demokrasi veya despotizm. Bu tehlikelerden kaçınabilmek için zümrelerin yeniden yapılandırılması, İngiliz Parlamentosu çizgisinde temsil gücü daha yüksek kurumlara dönüştürülmesi

51. Aktaran Epstein, *Genesis*, s. 491.

52. Hannoverlilerin Devrim'e karşı ilk tepkileri hususunda özellikle bkz. Ernst Brandes, *Politische Betrachtungen über die französische Revolution* (Jena, 1790), s. 18-9, 26, 38-9 ve muhtelif yerler.

53. Hannover ekolünün reform politikasının detayları hakkında bkz. Epstein, *Genesis*, s. 579-90 ve Ursula Vogel, *Konservative Kritik an der bürgerlichen Revolution: August Wilhelm Rehberg* (Darmstadt, 1971), s. 136-83, 196-207, 216-38.

gerekiyordu. İcraat ve tartışmalarında daha az gizli kapaklı ve daha halka açık, üyelik meselesinde daha az dışlayıcı ve liyakat ile beceriyi temel alacak şekilde daha kapsayıcı, kendi çıkarlarıyla daha az meşgul ve bir bütün olarak halkın refahı konusunda daha adanmış olmalıydılar. Hatta zümreler için seçimler yapılmalı ve seçimlerde bütün toprak sahipleri, geldikleri aileden bağımsız olarak oy kullanabilmeliydi. Aristokrasi de kendini yenilemek zorundaydı. Eski unvan ve imtiyazlarında ısrar etmek yerine, devletin sorumluluk sahibi idarecileri olmaları gerekiyordu. Soylulara dair tüm eski görenek, yasa ve kısıtlamalar terk edilmeliydi. Avam ile aristokratların evlenmesi konusundaki yasak yürürlükten kaldırılmalı, avamın maaşlı papazlık görevinden ve diğer makamlardan men edilmesine son verilmeli, kentli orta sınıfın saray görevlerinden dışlanması geleneği terk edilmeliydi. Genel itibariyle ihtiyaç duyulan şey, çok daha esnek, açık ve taksimatlı bir toplumsal hiyerarşiydi; böylelikle liyakat sahibi insanlar toplumdaki hiyerarşinin basamaklarını tırmanma fırsatına sahip olabileceklerdi. Hannoverliler demokrasinin eşitleyici eğilimleri karşısında dehşete kapılsalar ve eski katmanlı toplumsal düzeni muhafaza etmek isteseler de, on sekizinci yüzyıl Alman toplumundaki kimi katı sınıfsal ayrımları kesinlikle onaylamıyor, hatta bunları Almanya'daki devrimci mayalanmanın sorumlusu olarak görüyorlardı.[54]

Hannoverliler Fransız demokrasisini onaylamadıkları gibi, Prusya mutlakıyetçiliğinden de hazzetmiyorlardı. Devrimci cumhuriyetçiliğin yanı sıra, aydınlanmış despotizmi de mevcut politik yaşamın bir başka büyük tehlikesi olarak görüyorlardı. Brandes ve Rehberg, vatandaşlarını adeta bir askeri birlik gibi yöneten Prusya "makine devleti"nden küçümser bir tavırla bahsediyorlardı.[55] Fransız demokrasisi ve Prusya mutlakıyetçiliği iki zıt kutup gibi görünse de, Hannoverliler ikisi arasındaki temel benzerlikleri

54. Örneğin bkz. Brandes, *Betrachtungen über den Zeitgeist*, s. 184-6.

55. Örneğin bkz. Brandes, *Betrachtungen über den Zeitgeist*, s. 50-80 ve A.W. Rehberg, *Über die Staatsverwaltung deutscher Länder und die Dienerschaft des Regenten* (Hannover, 1807), s. 28, 41. Schlözer, Brandes ve Rehberg'in Prusya'ya duydukları nefreti bütünüyle paylaşmamakta, hatta aydınlanmış yönetimi nedeniyle Prusya'yı sık sık övmektedir. Bununla birlikte, gelecekteki Alman devletinin zümrelere büyük önem atfetmek zorunda olduğunu vurgulamaktadır. Bkz. Schlözer, *Allgemeine Staatsrecht und Staatsverfassungslehre*, s. 165-6.

vurgulamaktan hoşlanıyorlardı. İkisinin de amacı iktidarın ve yönetimin merkezileşmesiydi; ikisi de gelenek ve tarihi yok sayan soyut yasalara ve genel planlara göre yönetiliyordu; ikisi de bireyin toplumsal düzene itaat etmesini garanti altına almak için güç kullanılmasını öngörüyordu. En kötüsü, ikisi de, müsebbibi ister tek bir yönetici isterse bütün bir halk olsun, despotizme doğru meylediyordu. Gerek Fransız demokrasisi gerekse mutlakıyetçilik, yasaları yerelin ihtiyaçlarına göre uyarlamak yerine tepeden aşağı empoze ediyor, yerel vatandaşların şartlarını ve görüşlerini umursamıyorlardı. Ayrı ayrı grupların hak ve çıkarlarını gözetmek yerine, tektipliği ve etkin bir idareyi tesis etmek uğruna herkese aynı şekilde muamele ediyorlardı. Hannoverlilerin bu benzerlikleri vurgulamalarının nedeni, her iki yönetim şeklini de Kutsal Roma İmparatorluğu'nun çoğulcu, gelenekçi ve organik yapısına karşı bir tehdit olarak görmeleriydi. Yerel çıkar ve ihtiyaçlara cevap veren âdemi merkezî bir yönetimi savunuyor, devleti bir arada tutan şeyler olarak duyguya ve aidiyet hissine soyut yasalar ve zorunluluktan daha fazla değer veriyor, bütün bireylerin kendi yerini bildiği ve toplumsal bütüne buna göre katkı sağladığı bir toplumsal hiyerarşiye inanıyorlardı. Hannoverlilerin eski *Ständesstaat*'m değerini bilhassa vurgulamalarının nedeni, onu çağın iki illeti olan Fransız demokrasisi ve Prusya mutlakıyetçiliğine karşı bir çare olarak görmeleriydi. Kendi yerellerinde yerleşik olan zümreler, yerel ihtiyaç ve çıkarlar konusunda çok daha duyarlı olacak, geleneksel haklara ve özgürlüklere saygı göstereceklerdi. Dahası en mümtaz kişilerce yönetildikleri için, Fransız Ulusal Meclisi örneğinde olduğu gibi, ayaktakımının baskılarına boyun eğmeleri gibi bir tehlike söz konusu olmayacaktı.

Hannover ekolünün en parlak düşünürü şüphesiz ki A.W. Rehberg (1757-1836) idi.[56] Schlözer ve Brandes esas itibariyle birer politika yazarıyken, Rehberg bir filozoftu. Hatta Hannover ekolünün felsefi sözcüsüydü. Ekolün politik yaklaşımının temellerini Rehberg oluşturmuştu ve Devrim ile birlikte gündeme gelen felsefî meseleleri çok daha net bir biçimde görebiliyordu. Rehberg ilk yıllarında

56. Rehberg üzerine Epstein (*Genesis*, s. 547-94) ve Vogel'in (*Konservative Kritik*, muhtelif yerlerde) isabetli tespitlerine bakınız. Ayrıca bkz. Kurt Lessing'in daha eski bir çalışması olan *Rehberg und die französische Revolution* (Freiburg, 1910).

tutkulu bir metafizik öğrencisiydi, bilhassa Leibniz ve Spinoza'nın yazılarını okumuştu. Fakat metafiziğe karşı giderek artan şüpheciliği, nihayetinde onu Kant'ın felsefesi üzerine çalışmaya yönlendirdi. Rehberg Kant'a hem hayranlık duyuyor hem de onu eleştiriyordu. Bir yandan Kant'ı Wolffçuların polemiklerine karşı savunurken, diğer yandan Kant'ın ikinci *Kritik*'i üzerine bir eleştiri yazısı kaleme alabiliyordu.[57] Rehberg panteizm tartışmasına 1780'lerin sonunda dahil olmuş ve konuyla ilgili orijinal ve oldukça beğenilen bir yazı yazmıştı.[58] Jacobi'nin inancılığı [*fideism*], Mendelssohn'unsa rasyonalizmi savunduğu bu tartışmada Rehberg, tavrını cesur bir biçimde şüphecilikten yana koyuyordu. II. Friedrich'in ilgisizliği nedeniyle –"Filozoflarımı İsviçre'den, aşçılarımıysa Hannover'den getirtirim"– Prusya'da akademik bir göreve gelmeyi başaramayan Rehberg, o zamanlar Osnabrück piskoposu olan York dükünün sekreterliği görevini üstlendi. Bir süre sonra görevi icabı, düşüncesi üzerinde son derece etkili olacak figürlerden biri olan Möser ile tanıştı.[59] Rehberg, 1789 yılında *Allgemeine Literatur Zeitung*'un editöründen Fransa'daki olaylar üzerine yayımlanmış olan en son kitaplar üzerine eleştiri yazıları yazması için bir teklif aldı.[60] Rehberg'in makaleleri çok geçmeden onu Devrim tartışmalarının ön saflarına taşıdı. Makaleleri Gentz, Stein ve Brandes gibi muhafazakârlar tarafından samimi bir övgüyle karşılanırken, Forster, Fichte ve Schlegel gibi radikallerce sert bir dille eleştiriliyordu.[61] Rehberg bir süre sonra Gentz ile birlikte Almanya'daki muhafazakâr davanın en saygın

57. Bkz. Rehberg'in *Philosophisches Magazin* hakkındaki değerlendirmesi, *Allgemeine Literatur Zeitung* 10 (10 Ocak 1789), 77-80 ve 168 (5 Haziran 1789), 713-6. İkinci *Kritik* üzerine yazılmış olan eleştiri yazısı *Allgemeine Literatur Zeitung*'da yayımlanmıştır, 188 (6 Ağustos 1788), 345-51. Rehberg bu eleştiri yazısını bilahare *Sämtliche Schriften*'de yayımlar (Hannover, 1828-1831), I, 60-84; *Materialien zu Kants Kritik der praktischen Vernunft*'ta da yeniden yayımlanmıştır, der. R. Bittner ve K. Cranmer (Frankfurt, 1975), s. 179-96.

58. A.W. Rehberg, *Über das Verhältnis der Metaphysik zu der Religion* (Berlin, 1787). Rehberg çalışmasının yeterince ilgi görmediğinden yakınsa da, *Allgemeine Literatur Zeitung*'da hakkında iki övgü dolu yazı yayımlanmıştır, 147 (19 Haziran 1788), 617-21, 153b (26 Haziran 1788), 689-96.

59. Rehberg Möser'in kendi üzerindeki etkisini *Schriften*'de teslim eder (II, 23).

60. Rehberg sonraları bu makaleleri derleyerek *Untersuchungen über die französische Revolution* başlığıyla yayımlamıştır.

61. Rehberg'in kaleme aldığı eleştiri yazılarının nasıl karşılandığıyla ilgili olarak bkz. Vogel, *Konservative Kritik*, s. 283-4.

sözcülerinden biri oldu. Prusyalı reformcu Karl von Stein ile olan dostluğu nedeniyle,[62] Rehberg'in politik görüşlerinin pratikte de birtakım yansımaları olacaktı. Stein Prusya'da uygulamaya koyduğu ilkeleri, kısmen Rehberg ile dostluğunun başlarında geliştirmişti.

Rehberg'in muhafazakârlığının felsefi temeli, şüpheciliğiydi.[63] Tıpkı Möser gibi Rehberg de bir David Hume hayranıydı[64] ve "le bon David"in tinine sadık bir biçimde, tarihî kurumları savunabilmek adına aklın iddialarını eleştiriyordu. Rehberg şüpheciliğini Devrim'den yaklaşık on yıl önce geliştirmeye başlamıştı. 1779 yılında Berlin Bilimler Akademisi'nin düzenlediği insan bilgisinin sınırları konulu ödüllü yarışma için bir makale kaleme almıştı.[65] Burada her tür metafiziğin Spinozacılık ile sonuçlandığını ve buna karşı, yeterli değilse bile tek makul savunmanın Leibniz felsefesi olduğunu iddia ediyordu. Fakat Rehberg, Spinozacılığı sırf metafiziğin yetersizliğini göstermek adına savunuyordu. Spinoza'nın sistemi, metafizik rasyonalizmin en tutarlı ve titiz formunu temsil ediyordu; fakat hatalıydı, çünkü soyut kavrayışlarımızı şeylerin kendileriyle karıştırıyordu. Rehberg, daha sonraları aktardığı kadarıyla,[66] gelecekteki şüpheciliğinin temel ilkelerini –kendinde gerçekliği bilemeyeceğimizi ve evrensel ile tikel arasında kapanmaz bir boşluk olduğunu– kariyerinin bu ilk yıllarında hâlihazırda formülleştirmiş bulunuyordu.

Panteizm tartışmalarına yaptığı katkıda Rehberg, şüpheci yaklaşımını metafiziğin haricinde bizatihi dine uygulamak suretiyle daha da geliştiriyordu. Her tür rasyonalizmin şüphecilikle sonuçla-

62. Rehberg'in Stein ile ilişkisi üzerine bkz. Gerhard Ritter, *Stein: Eine politische Biographie* (Berlin, 1931), I, 143-83; Erich Weniger, "Stein und Rehberg", *Niedersächsisches Jahrbuch* 2 (1925), 1-124.

63. Epstein ve Vogel, Rehberg'in muhafazakârlığının, kariyerinin başlarındaki felsefi şüpheciliğinden kaynaklandığını görememişlerdir. Epstein (*Genesis*, s. 701), Rehberg'in erken dönem felsefi çalışmalarını politik görüşleri açısından önemsiz addederek bir kenara atmış; Vogel ise (*Konservative Kritik*, s. 78), yalnızca Rehberg'in Kant ile olan tartışmasına odaklanarak erken dönem çalışmalarını tamamen göz ardı etmiştir. Oysaki Rehberg, erken dönem çalışmalarının önemini kendisi bizzat vurgulamıştır. Bkz. *Schriften*, I, 324.

64. Bkz. Rehberg, *Schriften*, I, 12, 19. Ayrıca bkz. Rehberg'in Jacobi'nin *David Hume*'u üzerine yazdığı değerlendirme yazısı, *Schriften*, I, 25-37, özellikle s. 26-7.

65. A.W. Rehberg, *Über das Wesen und die Einschränkungen der menschlichen Kräfte* (Leipzig, 1779).

66. Rehberg, *Schriften*, I, 8.

nacağı konusunda Jacobi ile hemfikirdi, fakat Jacobi'nin aksine bir *salto mortale* yapmaya pek de gönüllü değildi. Ona göre, Tanrı'yla ilgili tüm atıflar antropomorfik yansıtmalardan ibaretti ve bunlar yalnızca bizler ve görünüşler için hakikiydi, gerçekliğin kendisi için değil.[67] Arkadaşı J.J. Engel bu çalışmayı "Demek bütün bir dini şiire indirgemek istiyorsun?" sorusuyla özetlemeye kalktığında, Rehberg buna itiraz etmemiş, yalnızca böylesi bir şiirin ahlaki bir değeri olduğunu belirtmekle yetinmişti.[68]

Rehberg, Kant'ın Devrim'den bir yıl önce yayımlanmış olan ikinci *Kritik*'i üzerine yazdığı eleştiri yazısında, şüpheciliğini bir adım daha öteye taşıyor ve onu Kant'ın ahlak felsefesinin karşısında konumlandırıyordu. Kant'ın evrensel ile tikel olan, yahut daha Kantçı bir ifadeyle, transendental ile empirik olan arasındaki dipsiz uçurumu kapatamadığına kani olmuştu. Kant, saf aklın pratik olduğunu, empirik dünyada eylemlerimize temel oluşturabileceğini kanıtlayamamıştı.[69] Dahası Rehberg'e göre Kant, pratik aklın teorik akıl ile aynı kısıtlamalara tabi olmadığı konusunda da bir hükme varamamıştı, zira aklın bu iki formu da nesnelerinin varoluşunu kanıtlayamazdı. Nitekim Rehberg Devrim'den önce, daha sonraları bizatihi Devrim'e karşı çıkarken benimseyecek olduğu felsefi bakış açısına çoktan ulaşmıştı. Erken dönem çalışmalarındaki evrensel ile tikel, veya transendental ile empirik arasındaki kapanmaz aralık, daha sonraki çalışmalarında teori ile pratik arasındaki uçuruma dönüşecekti.

Rehberg'in devrimci ideolojiye karşı mücadelesi, her şeyden önce Kant'a karşı verdiği bir mücadeleydi.[70] Rousseau'nun birçok devrimciye ilham vermiş olan öğretilerinin *görünürde* felsefi temelini oluşturan şeyin Kant'ın etik rasyonalizmi olduğuna inanıyordu.[71]

67. Rehberg, *Über das Verhältnis der Metaphysik zu der Religion*, s. 15, 167-75.
68. Rehberg, *Schriften*, I, 16-7.
69. Bkz. Rehberg'in Bittner ve Cranmer'de yer alan eleştirisi, *Materialien*, s. 186, 190.
70. Rehberg'in devrimci ideolojiye yönelik saldırısı, genellikle Rousseau eleştirisi üzerinden açıklanmıştır. Örneğin bkz. Gooch, *Revolution*, s. 78-82 ve Epstein, *Genesis*, s. 574-9. Gooch ve Epstein, Rehberg'in Kant ile karşılaşmasının önemini azımsarlar; diğer yandan bu husus Vogel tarafından hakkıyla dile getirilmiştir; bkz. *Konservative Kritik*, s. 78. Rehberg'in Kant ile olan tartışması, Rousseau ile arasındaki ihtilaftan eskidir. Bkz. *Über das Verhältnis der Metaphysik zu der Religion*'da Rehberg'in Kant'a karşı olan eleştirel yaklaşımı, 5. Kısım, s. 108-61.
71. Bkz. A.W. Rehberg, "Über das Verhältnis der Theorie zur Praxis", *Über Theorie*

Nitekim, er ya da genç Kant'ın "Theorie-Praxis" makalesi üzerine dönen tartışmalara dahil olmak zorunda kalacak, Kant'a cevaben yazdığı "Über das Verhältnis der Theorie zur Praxis" ["Teori ile Pratiğin İlişkisi Üzerine"] başlıklı makalesi 1794 yılının Şubat ayında *Berlinische Monatsschrift*'te yayımlanacaktı.[72]

Rehberg Kant'a itiraz etmesi gerekirken, yazısına onun ahlak felsefesinin temel ilkelerine katıldığını ifade ederek başlıyordu.[73] Diğer birçok muhafazakârın aksine Rehberg, etik alanında bir empirist değildi. Bilakis ahlakın birincil ilkelerinin deneyimden bağımsız ve sonuçlarına dair herhangi bir bilgi olmaksızın kurulması gerektiği konusunda Kant ile hemfikirdi. Neyin doğru olduğunu fayda belirleyemezdi.[74] Ahlakın birincil ilkelerinin –"Öyle eyle ki, iradenin maksimi evrensel bir yasa olabilsin", "İnsanlığa her zaman kendinde bir amaç olarak davran"– saf akıl tarafından belirlenebilir olduğunu göstermiş olması, Kant'ın büyük bir başarısıydı. Ki, Rehberg'e göre etik rasyonalizmi kabul etmek devrimci ideolojiye ödün vermek anlamına gelmiyordu. Devrimci ideolojinin sorunu ahlak ilkelerinin meşrulaştırılmasında değil, uygulanmasında ortaya çıkıyordu. Rehberg, ahlak teorisi ile politik pratik arasında, Kant'ın sisteminde a priori ile a posteriori, transendental ile empirik arasındaki kapanmaz aralığa denk gelen bir uçurum olduğunu düşünüyordu. Bu uçurum da, Kant'ın birincil ilkelerinin her türden toplumsal ve politik örgütlenmelerle bağdaştığını ve bu nedenle herhangi doğrudan bir politik ilişkisinin olmadığını gösteriyordu.

Rehberg neden Kant'ın saf aklının pratik olmadığını düşünüyordu? Neden saf aklın politik olarak nötr olduğunu öne sürüyordu? Makalesinde Rehberg'in Kant'a karşı dile getirdiği argümanlar şunlardı:

1. Kantçı koşulsuz buyruk, ahlaka ilişkin yeterli bir ölçüt değildir. Yalnızca, eylemlerimizin ilkeye veya evrensel yasaya uygun olması gerektiğini söyler, fakat bu ilkelerin veya yasa-

und Praxis derlemesinde yeniden yayımlanmıştır, der. Dieter Henrich (Frankfurt, 1967), s. 117, 127.

72. Bkz. *Berlinische Monatsschrift* 23 (1794), 114-43.

73. Bkz. Rehberg, "Über das Verhältnis der Theorie zur Praxis", s. 116.

74. Rehberg, *Schriften*, IV, 146.

ların ne olması gerektiğini söylemez, çünkü her tür maksim evrenselleştirilebilirdir. Kant'ın ölçütü, evrenselleştirilemez olan maksimleri yasaklamak suretiyle bizlere en iyi ihtimalle negatif bir sınama sunar, fakat evrenselleştirilebilir maksimler arasında tercih yapmamızı sağlayacak bir pozitif sınamayı yine de bize bırakmaz.[75]

2. Kant'ın, ahlaki ilkelere göre edimde bulunmaya muktedir rasyonel veya ahlaki varlıklar olduğumuz sürece ancak kendimizde bir amaç olduğumuz ilkesi doğrudur. Aynı zamanda fiziksel ihtiyaç ve arzulara tabi empirik varlıklar olduğumuz süreceyse yanlıştır. Bu ihtiyaçları, ancak diğer insanlara amaçlarımıza ulaşmanın birer aracı olarak davrandığımız ve kendimizi de onların amaçlarının birer aracı kıldığımız durumda karşılayabiliriz. Başka bir insana kendi amaçlarına ulaşmanın aracı olarak davranmayan insan, açlıktan ölecektir. Bu durumda, insanlar arasındaki bu karşılıklı menfaat ilişkileri nasıl olmalıdır? Kant'ın ahlak felsefesi bize bu sorunun cevabını vermez.[76]
3. Kant'm eşitlik ilkesi herkesin aynı haklara sahip olması gerektiğini kastetmez. Yalnızca bütün haklara eşit şekilde saygı duyulması gerektiğini söyler ki, bu da hakların kapsamında ve türünde en büyük uyuşmazlıkla bağdaşmaktadır.[77]
4. Kant'ın özgürlük ilkesi ancak, diğerlerinden tamamen bağımsız bir biçimde yaşayabilen, kusursuz bir şekilde özgür varlıklar olursak şayet geçerli olabilir. Oysaki bizler bu tür varlıklar değiliz. Hayatta kalabilmek için diğerlerine bağımlıyız. Bu durumda şöyle bir soru ortaya çıkar: Bu bağımlılık ilişkileri nasıl olmalıdır? Kant bize bu sorunun da cevabını vermez.[78]

Rehberg'e göre, Kant'm ahlak felsefesiyle alakalı tüm bu güçlükler saf aklın pratik olmadığının birer kanıtıydı, zira saf akıl ahlaki ve politik davranışlarımızın özgül maksimlerini belirlemede

75. Rehberg, "Über das Verhältnis der Theorie zur Praxis", s. 117-8, 119-21.
76. *A.g.e.*, s. 118-9.
77. *A.g.e.*, s. 124.
78. *A.g.e.*

yeterli bir ölçüt sunamıyordu. Somut dünyada yerine getirmemiz gereken ödevleri belirlemek için, faydayla ilgili hususları dikkate almamız gerekiyordu. İnsanların özgül birtakım şartlar altındaki gereksinimlerini düşünmeli ve hangi yasa veya politikaların yararlı olduğunu buna göre belirlemeliydik. Ancak birçok durumda fayda bile, birbiriyle kıyaslanamaz yahut aynı derecede yararlı olan politikalar arasında tercih yapmak için yeterli olmuyordu. Bu durumda müesses uzlaşım, gelenek veya sözleşmeye göre hareket etmekten başka çaremiz kalmıyordu.[79]

Rehberg'in tarihselcilik olarak adlandırılan yaklaşımını işte bu bağlam içerisine oturtmamız gerekiyor. Akıl, ahlaki ve politik davranışımızın özgül biçimini belirleyemediği ve bu konuda verilecek kararı daha ziyade görenek, gelenek ve uzlaşmaya bıraktığı için, ahlakı ve politikayı şekillendiren şey tarihin kendisidir. Ahlaki ve politik eylemlerimizin özgül formlarını, daha önceki kuşaklar tarafından bize aktarılmış olan görenek, gelenek ve sözleşmeler haricinde onaylayacak başka bir mekanizma yoktur.[80] Bizler yalnızca rıza gösterdiğimiz ilkelere göre edimde bulunmak zorunda olan tamamen özgür ahlaki failler, veya Fichte'nin öne sürdüğü gibi, saf anlamda kendini-koyan failler değiliz. Bilakis, düşüncelerimiz ve eylemlerimiz söz konusu olduğunda, kendimizi içinde bulduğumuz tarihsel dünyayla, kendine özgü geleneklerine, yasalarına, kurumlarına ve yaşam tarzına sahip olan kültürümüzle sınırlıyız. Rehberg'in gelenek ve göreneğin kaçınılmaz rolü üzerindeki ısrarı, muhafazakârlığının karakteristik özelliklerinden biridir. Fakat o hiçbir zaman gelenek ve göreneklerin dokunulmaz olduğunu iddia eden bir reaksiyoner olmamıştır. Değişen şartlar altında baskıcı ve külfetli bir hâl alan gelenek ve görenekleri değiştirmemiz gerektiğini rahatlıkla itiraf edebilmiş, hatta bunu ısrarla savunmuştur.[81]

Rehberg'in politika felsefesinde tarihin oynadığı rolü tam olarak netleştirmek gerekir. Düşüncesinin tarihsel hatları çoğu zaman öylesine abartılmıştır ki, Rehberg'i lüzumsuz birtakım eleştirilerin hedefi hâline getirmiştir. Rehberg genellikle politika içerisinde doğa yasası geleneğine ve rasyonalizme saldıran bir düşünür olarak

79. *A.g.e.*, s. 127. Krş. Rehberg, *Untersuchungen*, I, 45-50.
80. Rehberg, *Untersuchungen*, I, 52-4 ve *Schriften*, IV, 143.
81. Örneğin bkz. Rehberg, *Schriften*, IV, 145.

değerlendirilir.[82] Oysaki o doğa yasasının varlığını hiçbir zaman inkâr etmemiş, aklın ahlakın *özgül maksimler*ini değilse bile, *birincil ilkeler*ini belirlediği fikrini hiçbir zaman sorgulamamıştır. Daha açık olmak gerekirse, onun pozisyonuna göre aklın ilkeleri ve doğa yasası pratikte yetersiz olmakla birlikte vazgeçilmezdir. Başka bir deyişle, tarih aklı tamamlar, onun yerine geçmez. Rehberg'in teorisinde bunu rasyonalizmin bir kalıntısı addedip bir kenara atmak yanlıştır, zira kendisi zaman zaman aklın ve doğa yasasının politik düşünce açısından önemini açıkça vurgulamıştır. Daha sonraki makalelerinden bazılarında, yeni yeni ortaya çıkmakta olan tarihsel hukuk okulunu eleştirmiştir.[83] Hukukun a priori bir boyutu olduğu yönündeki Kantçı görüşü yeniden tasdik eden Rehberg, bütün yasaların keyfî buyruklardan ibaret olduğu öğretisine karşı çıkmıştır. Bu bağlamda Fichte'nin Rehberg ile ilgili eleştirisi haksızdır ve esas meseleyi ıskalamaktadır.[84] Rehberg Fichte'nin kendisini suçladığı gibi tarihsel geleneklerin hakkın standardını belirlediğini söylemiyor, yalnızca bu standardın nasıl uygulanması gerektiğini belirlediğini iddia ediyordu.

12.4. BERLİNLİ AUFKLÄRER'LER

1790'larm muhafazakâr düşünce yelpazesi içerisinde, Christian Garve, J.A. Eberhard, C.G. Svarez, C.F. Nicolai ve J.J. Engel gibi Berlinli *Aufklärer*'lerin görüşleri de yer alıyordu.[85] Berlinli *Aufklärer*'lerin fikirleri, Almanya'da 1760-1790 yılları arasındaki hâkim felsefe ekollerinden birini teşkil ediyordu ve aydınlanmacı görüşlerin yayılmasında epeyce bir övgüyü hak ediyorlardı. Batıl itikat, cehalet ve aşırı coşkunluğa karşı verilen mücadelede cesur

82. Örneğin bkz. Weniger, "Stein und Rehberg", s. 54; Lessing, *Rehberg und die französische Revolution*, s. 137; Aris, *History*, s. 56. Rehberg'in pozisyonunun rasyonalist tarafı, Epstein (*Genesis*, s. 580-1) ve Vogel (*Konservative Kritik*, s. 76-7) tarafından hakkıyla vurgulanmıştır.

83. Örneğin bkz. Rehberg'in Hugo'nun *Lehrbuch des Naturrechts* üzerine yazdığı eleştiri yazısı, *Schriften*, IV, 103-21, özellikle s. 108-9, 117-8, 120.

84. Bkz. 3.5. Kısım.

85. Bütün Berlinli *Aufklärer*'ler devletle ilgili muhafazakâr görüşlere sahip değildi. Örneğin E.F. Klein ve C.W. Dohm, devletin rolüyle ilgili farklı görüşler taşıyorlardı. Bkz. E.F. Klein, *Grundsätze der natürlichen Rechtswissenschaft* (Halle, 1797), s. 246, 248, 271; C.W. Dohm, "Nationalökonomischen Vorträgen", Humboldt, *Schriften*, VII/2, 507-39, özellikle s. 538.

birer savaşçı, dinî hoşgörü ve basın özgürlüğü gibi birçok liberal idealin yılmaz birer savunucusu olmuşlardı. Ancak Berlinliler birtakım liberal idealleri savunuyor olsalar da, onları basitçe birer liberal olarak konumlandırmak yanlış olacaktır. Çoğu, II. Friedrich'in aydınlanmış monarşisine derinden bağlıydı ve içlerinden bazıları onun paternalist devlet görüşünü yürekten destekliyordu. Tıpkı "der alte Fritz" gibi onlar da, halk *tarafından* değil, halk *için* yönetmeye inanıyorlardı. Monark her ne kadar halkın menfaatine bir yönetim benimsemek zorunda olsa da, halk tarafından denetlenmesi veya ona hesap vermesi gibi bir durum söz konusu değildi. Monark elbette ki öncelikle halkın hizmetkârıydı, fakat onların vekili yahut temsilcisi değildi. Bir yandan monarkın sivil özgürlükleri, hukukun üstünlüğünü ve dinî hoşgörüyü garanti altına almak zorunda olduğunu söylerlerken, diğer yandan kültür, eğitim ve ekonomi alanında birtakım önlemler almak suretiyle halkın refahını artırmak gibi bir sorumluluğu olduğunu vurguluyorlardı.[86] Özetle Berlinliler hâlâ II. Friedrich'in aydınlanmış monarşi geleneğini savunuyorlardı. Devrim gerçekleştiğindeyse, savundukları ideoloji hâlihazırda geçkin bir hâl almaya başlamıştı.

Berlinliler birer aydınlanma savunucusu olsalar da, politikaları onlara belirli birtakım sınırlamalar getiriyordu. Aydınlanma, anayasal bir monarşinin ve hiyerarşik bir toplumun sınırları dahilinde kalmalıydı. Halkın doğal ahlakın ve dinin birincil ilkelerini öğrenmek ve kimi eski önyargı ve batıl inançları sorgulamak zorunda oluşu onları mutlu ediyordu. Fakat her zaman için aydınlanmanın aşırıya kaçması gibi bir tehlike söz konusuydu. Rasyonel eleştiri, sıradan insanların devlete gösterdikleri itaate temel teşkil eden dine ve ahlaka dair birtakım şüphelerin oluşmasına yol açabilirdi.[87] Daha da kötüsü, kendi adına düşünmeyi öğrenen bir halk, kendi kendini yönetmek isteyebilirdi. Böyle bir durumda aydınlanma, halk egemenliği gibi radikal bir talebin dile getirilmesine yol açabilirdi. Berlinliler bu tehditlerin önünü alabilmek için seçkinci bir aydm-

86. Örneğin bkz. Svarez, "Über den Zweck des Staats", *Vorträge über Recht und Staat*, s. 639-44 ve J.A. Eberhard, *Sittenlehre der Vernunft* (Berlin, 1786), s. 113-5, no. 109.
87. Bu kaygı örneğin Moses Mendelssohn'un "Über die Frage: Was heisst aufklaren" makalesinde belirgindir; bkz. *Berlinische Monatsschrift* 4 (1784), 193-201, özellikle s. 197-201.

lanma kavramı geliştirdiler. Aydınlanmanın yukarıdan, tahta yakın duran filozof ve teologlardan gelmesi gerektiğinde ısrar ediyorlardı. Diğer bir deyişle, aydınlanma bildiği şeyleri halka aktaran bir seçkin zümreye dayanmalıydı, kendisi adına düşünmeyi öğrenen bir halka değil. Politik düzen için gerekli olarak inanışları muhafaza etmek adına, yaptıkları rasyonel sorgulamaların ne kadarının halka anlatılması gerektiğiyle ilgili *Aufklärer*'lerin kendi aralarında bir karar vermeleri gerekecekti. Gerekli olduğunda halka yalan bile söyleyebilirlerdi.

Berlinlilerin on sekizinci yüzyıl muhafazakâr düşüncesi içerisinde ayrıksı bir yeri vardı. Monarşi ve merkezî yönetime olan inançları, onları Möser, Rehberg ve Hannover ekolünden ayırıyor, aydınlanmayı ve liberal ideallerden bazılarını destekliyor olmalarıysa onları reaksiyonerlerden farklı kılıyordu. Muhafazakârlıklarının en ayırt edici özelliği rasyonalizmiydi. Devlet ve politik yükümlülük teorileri doğa yasasına ve toplum sözleşmesine dayanıyordu.[88] Möser, Rehberg ve Herder'in tarihselciliğini açıkça reddediyorlardı.[89]

Berlinlilerin altın çağı esasında henüz Devrim gerçekleşmeden sona ermişti. II. Friedrich'in 1786'daki ölümü sonun başlangıcı, o el üstünde tutup savundukları aydınlanmış monarşinin yıkılışı anlamına geliyordu. 1780'lerin politik atmosferi onlar açısından pek de lütufkâr olmamıştı. Wöllner'in 1788 yılında yürürlüğe giren fermanları, aydınlanmış hükümete ve politik ilerlemeye olan inançlarını can evinden vurmuştu. Yazı ve dergileri yeni sansür mekanizmasına takılan bazı *Aufklärer*'ler Berlin'i terk etmek zorunda kalmışlardı. 1780'lerin sonundaki politik ortam, Berlinlilere karşı yine pek dostane değildi. 1786 yılında başlayan panteizm tartışması, tam da Berlinlilerin akla olan inançlarının temelini sorguluyordu. Tutarlı bir rasyonalizmin Spinozacılığın ateizmi ve yazgıcılığı ile sonuçlandığını iddia eden Jacobi, aydınlanmanın arzulanırlığına gölge düşürmüş oluyordu. Ayrıca 1780'lerin sonunda Kantçılığın yükselişi, Berlinlileri daha da savunmaya çekilmek zorunda bı-

88. Berlinlilerin doğa yasası öğretisine olan bağlılıkları için örneğin bkz. Eberhard, *Sittenlehre der Vernunft*, no. 22-3, 36-46, s. 23-5, 36-45; Svarez, *Vorträge über Recht und Staat*, s. 453-68; Garve, *Einige Betrachtungen über die allgemeinsten Grundsätze der Sittenlehre*, *Werke*, IX, 49-52.

89. Örneğin bkz. J.A. Eberhard, *Über Staatsverfassungen und ihre Verbesserung* (Berlin, 1793-1794), I, 32-3.

rakmıştı. Onların felsefesi pek çok açıdan Leibniz-Wolffçu ekolün metafizik ve etiğinin popülerleştirilmiş bir versiyonuydu ve bu ilkeler şimdi Kant'ın yıkıcı eleştirilerine maruz kalıyordu. Nitekim 1780'lerin sonuna gelindiğinde Berlinliler hâlihazırda son çırpınışlarını yaşıyorlardı. Wöllner'in çatık kaşlı idaresinin gölgesi altında, kendilerini iki ayrı cephede –bir tarafta Kantçılara, diğer tarafta Jacobi'nin liderliğindeki inancılara [*fideist*] karşı– müdafaa etmeye çalışıyorlardı. 1786 yılında Mendelssohn'un ölümüyle birlikte, en mahir felsefi sözcülerini de yitirmişlerdi. Bundan böyle Nicolai, Garve ve Eberhard, mücadeleyi ellerinden geldiğince sürdürmek zorundaydı.

Devrim, Berlinlilerin yaşadığı açmazı bir krize çevirecekti. Almanya'da neredeyse herkes Devrim'i *Aufklärung*'un zaferi olarak görüyordu. Fakat Devrim terör, anarşi ve çatışmanın kanlı yolundan gitmeye devam ettikçe, *Aufklärung* davası da o ölçüde itibarını yitirmeye başladı. Görünen o ki, aklın ilkeleri yalnızca Spinozacılığın ateizmine ve yazgıcılığına değil, aynı zamanda Jakobenizmin anarşizmi ve terörizmine yol açıyordu. Jacobi'nin *Aufklärung*'un rasyonalizminin Holbach, Helvétius ve Diderot'nun materyalizmine doğru ilerlediği iddialarını doğrular bir biçimde, Devrim de bu gidişle Rousseau, Robespierre ve Saint-Just'ün radikal cumhuriyetçiliğiyle sonuçlanacakmış gibi bir tablo çiziyordu. Bunun gerçekleştiği durumda, Berlinlilerin aydınlanma programlarını terk etmeleri gerekecekti; zira bu program aklın ahlakın, dinin ve devletin temel ilkelerini desteklediğini varsayıyordu; oysaki Fransa'da yaşanan olaylar bunun tam tersini kanıtlıyormuş gibi görünüyordu. Nitekim 1790'ların başında Berlinliler son derece endişe verici bir meşruluk kriziyle karşı karşıya kalmışlardı. Aklı, Devrim ülküsünden ve Jakobenlerin radikal ideallerinden bir şekilde ayrıştırmaları gerekiyordu. Kant, Jacobi ve Fransız radikallerinin iddialarının aksine, aklın her şeye rağmen *ancien régime*'in tarafında olduğunu kanıtlamalıydılar. Bu yalnızca Leibniz-Wolffçu metafiziği savunmak değil, aynı zamanda Kant felsefesi ve Jakoben ideolojiye karşı bir saldırı başlatmak anlamına geliyordu.[90]

90. Berlinlilerin Kant eleştirisi için bkz. Garve, *Darstellungen der verschiedenen Moralsysteme von Aristoteles an bis auf Kant*, *Werke*, VIII, 340-83; C.F. Nicolai, "Ist Kants Moralprinzip bey der Ausübung in allen Fallen hinreichend?", *Philosophische*

Berlin *Aufklärung*'unun muhafazakâr kanadının en önemli sözcüsü Christian Garve (1742-1798) idi. Kantçılığın 1780'lerdeki yükselişinden önce, Garve ve Mendelssohn kendi çağlarının en önemli filozofları olarak görülüyordu.[91] Garve, ahlak, politika ve estetik üzerine yazılarıyla Burke'ün *Yüce ve Güzel Kavramlarımızın Kaynağı Hakkında Felsefi Bir Soruşturma* (1773) ve Ferguson'un *Institutes of Moral Philosophy* [*Ahlak Felsefesinin Temel İlkeleri* (1772)] başlıklı eserlerinin de aralarında bulunduğu İngilizce çevirileri sayesinde ünlenmişti. Saksonya'daki entelektüel çevreyle sıkı bağları olan Garve –Leipzig'de eğitim almış ve ahlak felsefesi profesörü olmuştu– daha sonra Berlin'e yerleşerek oradaki edebi çevrelere dahil olmuştu. Garve, politik görüşleri bağlamında her şeyden önce bir Prusyalıydı. Birçok Berlinli gibi o da kendini II. Friedrich'in aydınlanmış monarşisiyle özdeşleştiriyordu.

Diğer birçok Alman muhafazakârı gibi Garve de büyük bir İngiliz politikası ve edebiyatı hayranıydı. Onun için *Aufklärung* özünde İngiliz teamüllerinin Almanya'ya ithal edilmesi anlamına geliyordu. İngiliz anayasasının bilgeliğini ve ılımlılığını övüyor, Bacon'ın ve Locke'un pragmatizmini ve empirizmini benimsiyordu. Garve'nin en büyük hayali Almanya'nın Hume'u olabilmekti.[92] Bununla birlikte Hume'a yalnızca tarzı ve yöntemi itibariyle hayrandı, yoksa ortak-anlayışa olan inancın altını oyan şüpheciliğini onaylaması mümkün değildi. Tıpkı Möser ve Rehberg gibi Garve de, insan eyleminin kaynağı olarak gelenek ve göreneklerin etkisine yaptığı vurgu bağlamında Hume'un takipçisiydi.

Garve henüz Devrim'den önce, muhafazakâr bir politika felsefesinin ana hatlarını oluşturmaya başlamıştı. *Abhandlung über die Verbindung der Moral mit der Politik*'te [*Ahlakın Politikayla Bağlantısı Üzerine İnceleme* (1788)], itidalli ve belli belirsiz bir biçimde de olsa, Friedrich'in *Realpolitik*'ini savunuyor, bir yöneticiden her durumda gündelik hayatta gözlemlediğimiz aynı ahlak

Abhandlungen (Berlin, 1808), I, 1-50 ve *Neun Gespräche zwischen Christian Wolff und einem Kantianer*'in önsözü (Berlin, 1798). Eberhard'ın Kant eleştirisi için benim *Fate of Reason*'a bkz. (s. 193-203, 217-24).

91. En azından Kant'ın görüşü bu yöndeydi. Bkz. Kant'tan Hertz'e, 24 Kasım 1776, *Schriften*, X, 184.

92. Garve'nin Hume'a karşı tavrı hakkında bkz. *Einige Betrachtungen über die Kunst zu denken*, *Werke*, II, 355, 357, 372-5.

kurallarına göre hareket etmesini beklemenin gerçekçi olmayacağını iddia ediyordu.[93] Prensin büyük reformlar yapmak gibi riskli değil, statükoyu muhafaza etmek gibi güvenli bir politika tercih etmek zorunda olduğunu öne sürüyordu.[94] Gelenek ve göreneğin insan eylemi üzerindeki etkisi, toplumu değiştirmeye girişenler açısından bir ispat yükümlülüğü doğuruyordu.[95] Garve'nin metni, tam da olması gerektiği gibi, II. Friedrich'in aydınlanmış yönetimine düzülmüş bir methiyeyle sona eriyordu.

Neredeyse tamamen görmezden gelinmiş olmakla birlikte,[96] Garve'nin Devrim karşısındaki reaksiyonu hemşerileri arasında en ilginç ve zekice olanıdır. Almanya'daki çok az gözlemci, Devrim'i böylesi bir mesafeyle ve tarafsızlıkla ele almış, ortaya çıkardığı meseleleri bu denli derinlikli bir biçimde analiz edebilmiştir. Garve politikayla alakalı konularda son derece hevesli bir analistti ve politik meseleler ilgilendiği konular arasında her zaman ön sıralarda yer alıyordu. Gözlem, analiz ve argüman üretmek konusundaki kayda değer yetenekleri, Devrim ile ilgili meselelerde de devredeydi. Devrim üzerine muhtelif makaleler kaleme almış, meşhur "teori-pratik" tartışmasında önemli bir rol oynamıştı.[97] Garve'nin Devrim karşısındaki tepkisi gerek özündeki ilginçliği gerekse Garve'nin Berlin *Aufklärung*'u açısından önemi nedeniyle, detaylı bir incelemeyi hak ediyor.

Garve'nin Devrim karşısındaki ilk tepkisi, temkinli ve müteredditti. Olayları yoğun bir ilgiyle takip ediyor, fakat herhangi bir yargıya varmaktan kaçınıyordu. Özgürlük ve eşitlik ideallerini,

93. Bkz. Garve, *Werke*, IX, Anhang, 1-163, özellikle s. 4-5, 45-7, 66-7. *Zum ewigen Frieden*'ın sonunda Kant bu çalışmayı açıkça eleştiriyordu; bkz. *Schriften*, VIII, 385.
94. Garve, *Werke*, IX, 81-2.
95. *A.g.e.*, IX, 69, 81-2.
96. Almanların Fransız Devrimi'ne gösterdikleri tepkilerden bahseden yorumcular arasında yalnızca Gooch Garve'nin reaksiyonuna yer verir, gerçi o da bundan laf arasında bahseder (*Revolution*, s. 91-93). Gooch Garve'nin Devrim'i daha gerçekleştiği anda onaylamadığını ve esasında onunla pek de alakadar olmadığını ima eder.
97. Garve "Über die Geduld" makalesinin "Anmerkung" kısmında [*Versuche über verschiedene Gegenstände aus der Moral und dem gesellschaftlichen Leben* (Breslau, 1792), s. 111-6; *Werke* yeniden yayımlanmıştır, I, 99-104], Kant'ın "Theorie-Praxis" makalesinin birinci bölümüyle ilgilidir. Kant'a esas yanıtınıysa, "Über die Grenzen des bürgerlichen Gehorsams und den Unterschied von Theorie und Praxis in Beziehung auf zwey Aufsätze in der Berlinische Monatsschrift" isimli makalesinde verir; bkz. *Werke*, VI, 347-67.

muhafazakâr bir açıdan da olsa onaylıyordu. Fakat bu ideallerin tek seferde bir Devrim aracılığıyla gerçekleşmesi mümkün olabilir miydi? Fransız halkı anarşi ve iç savaşa teslim olmadan bu ideallere erişecek denli aydınlanmış mıydı? Fransa'da yaşanan olaylar, bu meselelerle ilgili karara varabilmek adına müthiş bir deneydi. Garve 24 Eylül 1789'da arkadaşı Felix Weisse'ye şu satırları yazıyordu: "Fransa'daki çalkantılarla ilgili ne düşünüyorsun? Halk için sonu mutluluk mu, yoksa hüsran mı olacak? Devletin bütün dokusu paramparça edilmiş durumda ve bunun tamamen yeni bir formda, kalıcı ve sağlam bir şey olabilmesi için büyük bir bilgelik yahut büyük bir şans gerekiyor. Bu, son derece mühim bir dönem ve en azından aydınlanma için bir fırsat ve materyal, dahası insanlığın en önemli meselelerinden bazıları için bir sorgulama imkânı sunuyor."[98] Bundan yalnızca birkaç hafta sonra Garve çok daha karamsar bir tavır takınacaktı. Muhtemelen ayaktakımının Paris'te sık sık şiddet eylemlerine giriştiğini, kraliyet şatosunun 6 Ekim'de işgal edilmesinin ardından kraliçenin canını zor kurtararak kaçtığını ve kralın korumalarının öldürüldüğünü haber almıştı. 14 Kasım günü üzgün bir ruh hâliyle Weisse'ye şunları yazıyordu: "Fransa'da şu an yaşanmakta olan olaylara kayıtsız kalmak için insanlıktan nasibini almamış olmak lazım. Fakat ne yazık ki umutlarım tamamen tükenmiş durumda... Şu âna kadar gördüklerim... bir yıkımdan ibaret, yapıcı hiçbir şey yok."[99]

Fakat bu karamsarlık hâli fazla uzun sürmeyecek, dokuz ay sonra Garve'nin tavrı yeniden değişecekti. Bir süredir, Fransa'da yaşanan son gelişmeler ve bunlar üzerine kaleme alman metinlerden haberdar olabildiği Berlin'de bulunuyordu. Dostları Gentz ve Humboldt ile sık sık konuyla ilgili sohbetler gerçekleştiriyordu. Şimdi artık Devrim ile ilgili bilinçli bir hükme varabilirdi ve o da tarafını Devrim'den yana belirledi. 11 Ağustos 1790 tarihinde Weisse'ye yazdığı mektupta Garve, iki sonuca vardığını söylüyordu: "1) Fransa'nın bir önceki devleti gerçekten o denli kötüydü ki, birçok sıkıntıyı beraberinde getirecek dahi olsa da, ancak bir Devrim ile hayata geçirilebilecek topyekûn bir reforma ihtiyaç duydu; 2) mevcut anayasa bütün hükümlerini muhafaza edemeyecek ve

98. Garve, *Werke*, XVI, 319.
99. *A.g.e.*, XVI, 321-2.

büyük olasılıkla alelacele birtakım revizyonlara gidilecek; sonuçta Fransa artık eski devletine geri dönemez ve gelecekte muhtemelen çok daha iyi bir devlet olacak."[100]

Altı ay sonra Garve yeniden tereddüt etmeye başlamıştı. Kilise topraklarına el koyup satışa çıkaran Sivil Ruhbanlık Yasası onu şüpheye sevk etmişti. Ulusal Meclis liderleri, gelenekleri, mülkiyet haklarını ve halkın hislerini hiçe sayarak, bu topraklara el koymaya kararlı gibi görünüyorlardı. Garve bunu yapmaktaki saiklarını sorguluyordu. 26 Şubat 1791'de Weisse'ye şu satırları yazıyordu: "Fransızlar krallarına saygısızlık etmeyi bilmişlerdi, ne var ki parayı da seve seve ellerinde tuttular. Cumhuriyetçi eşitliği kabul etmişlerdi, fakat cumhuriyetin yoksulluğu görünüşe göre devletin en tepesindekiler tarafından bile eskisi gibi onurlu bir şey olarak görülmüyor –Ve şunu itiraf ediyorum ki, kurdukları yeni düzenin pek de güven telkin etmediğini düşünüyorsam eğer, bunun nedeni ahlaklarının ve karakterlerinin kendini yeni yönetim şekline göre ıslah etmemiş olmasıdır."[101]

Garve'nin bu tutumu, öyle veya böyle kalıcı olacaktı. 11 Aralık 1791'de Weisse'ye yazdığı mektupta, Devrim'e karşı tavrının şimdiye dek pek de tutarlı olmadığını itiraf ediyordu.[102] Fakat artık yeni bir yaklaşım benimsemişti ve başlangıçta içini hayranlık ve keyifle dolduran şeyleri daha karamsar bir açıdan değerlendirmeye başlamıştı. Politik anayasada yapılacak herhangi bir temel değişimden önce, tedrici bir reformun gerekliliğine, görgü ve ahlak kurallarının derece derece artan iyileştirilmesine inanıyordu artık. Arkadaşı M.A. von Thümmel'e yazdığı 23 Nisan 1793 tarihli mektupta, Garve'nin yaşadığı hayal kırıklığı ve hoşnutsuzluk bariz bir biçimde ortadaydı. Despotizme ve hizipçiliğe meyleden Devrim üzerine düşünmeye dahi artık katlanamıyordu:

> Şimdi memnuniyetle bakışlarımı Fransa'nın iç meselelerinden başka yöne çevirmiş bulunuyorum; zira dünya şimdiye kadar Paris'teki mevcut anayasa kadar büyük bir çılgınlık görmemiştir. Her bakanın arkasında kendisini gözetleyen ve ufacık bir firar veya ihanet kuşkusunda onu

100. *A.g.e.*, XVI, 353.
101. *A.g.e.*, XVII, 6-7.
102. *A.g.e.*, XVII, 39, 40-2.

> tutuklayan bir jurnalci duruyor. Hangi aklı başında insan, sadakatinden şüphe duyduğu herkesin başına bir gözcü dikerek sadakati ve hizmeti garanti altına alabileceğini umabilir ki? Gözcüleri kim gözleyecek?... Kardinal von Retz'in parlamentolarla ilgili söylediklerine hiç bu denli katıldığım olmamıştı: *Que toutes les compaignies sont peuple* ["Bütün topluluklar eni sonu insandır"]. Belki de bu ifadenin Fransızlar kadar geçerli olduğu başka bir millet daha yoktur ve tam da bu nedenle demokrasi için uygun değiller."[103]

Nitekim Garve'nin Devrim'den uzaklaşmasında belirleyici olan şey, Sivil Ruhbanlık Yasası olmuştu. Büyük deneyin bir başarısızlık olduğu ve Fransız halkının onun ideallerine henüz hazır olmadığı konusunda Garve'yi ikna eden şey, her şeyden çok bu yasaydı. Dolayısıyla, Garve'nin bu yasayla birlikte gündeme gelen birtakım meselelere dikkat çektiği "Einige Betrachtungen, veranlasst durch das Dekret der Nationalversammlung in Frankreich über die Güter der Geistigkeit" ["Fransa Ulusal Meclisi'nin Kilise Mallarıyla İlgili Çıkardığı Yasaya Dair Bazı Gözlemler"] başlıklı uzun bir makale kaleme almış olduğunu görmek şaşırtıcıdır.[104] Bu makale, Garve'nin Devrim'e karşı tavır almasına neden olan kimi saikları da ortaya koyar. Garve şu soruyu sorarak başlar: Devlet açısından ruhban sınıfını düzenli bir maaşa bağlaması mı daha iyidir, yoksa hâlihazırda sahip olduğu topraklar üzerinden geçinmesine izin vermesi mi? Avantaj ve dezavantajları dikkatlice ölçüp tarttıktan sonra, Ulusal Meclis'in politikasının birçok avantaja sahip olduğu sonucuna ulaşır. Tarımın artık servetin öncelikli kaynağı olmadığı ve bütün toprakların hâlihazırda ekilip biçildiği modern bir devlette, ruhban sınıfını düzenli maaşa bağlamak daha avantajlıdır. Bu tür bir politika, rahiplerin hasadın iyi olup olmamasından etkilenmeden düzenli bir gelir elde etmelerini ve kutsal görevlerinin toprağın ekilip biçilmesi gibi dünyevi uğraşlarla kesintiye uğramamasını garanti altına almaktadır. Garve'nin Ulusal Meclis'in

103. Bkz. "Anhang einiger Briefe von Garve an den Herrn geheimen Rath von Thümmel", *Briefwechsel zwischen Christian Garve und Georg Joachim Zollikofer*, *Werke*, XVIII, 353-4.

104. Garve'nin makalesi ilk olarak *Berlinische Monatsschrift*'te yayımlanmıştır, 16 (1790), 388-414 ve 17 (1791), 429-59, 507-37. *Werke* yeniden yayımlanmıştır, VI, 19-105; özellikle bkz. s. 93-105.

yürürlüğe koyduğu yasada itiraz ettiği şey onların politikaları değil, bu politikayı uygulayış biçimleriydi. Kilise arazilerine olduğu gibi el koyup satışa çıkarmışlar ve geçimini o arazilerden sağlayanları herhangi bir şekilde tazmin etmemişlerdi. Dahası, kilise topraklarının Tanrı'nın kutsal emaneti olduğuna inanan sıradan halkı da gücendirmişlerdi. Garve Almanya'daki "reform dostları"nı benzer bir politikayı hayata geçirmemeleri konusunda uyarıyordu. Böyle bir yola girmeden önce şu iki hususun akılda tutulması gerektiğini düşünüyordu. Birincisi, güç kullanmak kötüydü, kalabalık bir halk kitlesine karşı kullanıldığındaysa bilhassa tehlikeliydi; zira bu insanların hınzı birtakım karşı tedbirler almalarına ve bir iç savaşa neden olabilirdi. İkincisi, yetkililerin başta dinle ilgili olmak üzere her tür devlet politikasında halkın görüşlerine önem vermeleri, reformları halkı bu konuda bilgilendirip aydınlatmadan yürürlüğe koymamaları gerekiyordu. Bununla birlikte Garve'nin Ulusal Meclis'in geçirdiği yasayla ilgili en saldırganca bulduğu şey, mülkiyet haklarının apaçık ihlal edilmesiydi. Kiliseye ait malların zorla ele geçirilmesi, milli menfaat için dahi olsa meşrulaştırılamazdı. Toplumun amacı tam da özel mülkiyetin korunmasıydı ve Ulusal Meclis bunu bir an bile düşünmeden ortadan kaldırmıştı. Nitekim birçok eğreti Devrim yanlısı gibi Garve açısından da, Fransızların hakların en kutsalı olan mülkiyet hakkını ihlal etmesiyle birlikte her şey bir anda altüst olmuştu.

Garve, Devrim'e karşı çok daha bilinçli bir muhafazakâr politika felsefesi geliştirmeye başlamıştı.[105] Devrimci yöntemlerle rasyonel bir toplum yaratmanın olanaklılığına artık şüpheyle yaklaşıyordu. Eski anayasayı ortadan kaldıran ve tek başına akla dayanan yeni bir anayasa ilan eden Fransızlar, yasalara uymak için gerekli olan tek şeyin halkın fikri rızası olduğunu varsaymışlardı. İnsanların kusursuz bir şekilde otonom olduğuna, iyi yasaları fark edecek zihinsel kapasiteye ve bunlara göre edimde bulunacak ahlaki karaktere sahip olduğuna inanılıyordu. Fakat olayların gidişatı bu varsayımların tamamen yanlış olduğunu kanıtlamıştı, hem de trajik bir biçimde. İnsanlar demagoglar tarafından kolayca manipüle

105. Bkz. Garve, "Über zwey Stellen des Herodots", *Werke*, II, 104-111 ve "Über die Veränderungen unser Zeit in Pädagogik, Theologie, und Politik", *Werke*, VI, 347-78, özellikle s. 361-7.

edilebiliyor, öfkelendikleri vakit en büyük hunharlıkları yapabiliyor ve adaletin ilkelerindense kendi çıkarları doğrultusunda hareket ediyorlardı. Ulusal Meclis üyeleri yalnızca Fransız halkı değil, bizatihi insan doğası hakkında da son derece iyimser görüşlere sahipti. Kabahatleri, politik itaatin temellerini göz ardı etmiş olmalarıydı. Garve tam anlamıyla Humecu bir tarzda, insanların yasaya itaat etmelerini sağlayan şeyin fikri rızadan ziyade gelenek, tutku ve otoriteye duyulan saygı olduğunda ısrar ediyordu. Yöneticinin adı ve şanı, yasaların kadimliği, atalara duyulan saygı, insanların ticarette ve savaştaki talihi, eğitim sistemi ve vatan sevgisi -insanların yasalara uymalarını sağlayan şeyler işte bu tür unsurlardı, fikri rıza gibi cansız ve soyut kavramlar değil. Eski anayasanın ortadan kaldırılmasıyla, tüm bu unsurlar da ortadan kalkmıştı ve bunun neticesi ancak bir felaket olabilirdi: Toplumsal ihtilaf ve iç savaş.

Bir politik değişim aracı olarak devrimi reddeden Garve, onu ilkesel olarak ve bütün koşullar altında inkâr ediyor değildi. Devlete itaat etmenin insanların koşulsuz bir ödevi olduğunu düşünmüyordu. Bu nedenle Kant'ın "Theorie-Praxis" makalesinde devrim hakkına karşı ortaya koyduğu argümanı sert bir dille eleştiriyordu.[106] Kant'ı farkında olmadan pasif itaat öğretisini yeniden canlandırmakla suçluyordu; buna göre tebaa egemene asla aktif olarak direnmemeli, vicdanı yasaya itaat etmemesini söylese bile, kendisini eziyete pasif bir biçimde maruz bırakmalıydı. Garve'ye göre Kant'ın devrim hakkını reddetmesinin nedeni, savunduğu a priori teorinin, devrim hakkı gibi bazı hakların koşullara bağlı olduğunu ve yalnızca empirik olarak ve belirli şartlar altında belirlenebileceğini itiraf etmesine müsaade etmemesiydi. Kant böyle bir itirafta bulunmak yerine, bu tür hakların varlığını tanımayı toptan reddediyordu. Garve'ye göre Kant'ın argümanının temel sorunu, her fiili yöneticinin bir ideal yönetici olduğunu ve ahlak yasasına göre hareket ettiğini varsayıyor oluşuydu. Oysaki bizler deneyimlerimizden yola çıkarak, gerçeğin çoğu kez böyle olmadığını biliyorduk. Bu nedenle hukuki yöneticiyle fiili yönetici arasında bir ayrım yapmamız gerekiyordu. Bunlar arasında bir ayrım yapmadığımız vakit, en tahammül edilmez despot da dahil olmak üzere herkese

106. Bkz. Garve, "Über die Grenzen des bürgerlichen Gehorsams", *Werke*, VI, 348-59.

itaat etmemiz gerekiyordu; oysaki bu ikisini birbirinden ayırdığımızda, neticede direniş göstermeye de hakkımız oluyordu, çünkü işgal ettiği makamın hukuki gerekliliklerini yerine getirmeyen fiili yöneticiye karşı herhangi bir ödevimiz olamazdı.

Peki, itaat koşulsuz şartsız yerine getirilmesi gereken bir ödev değilse, hangi şartlar altında zorunluydu? İsyana hangi şartlar altında müsaade edilebilirdi? Garve bu koşulların yalnızca deneyim tarafından ve eylemlerin sonuçlarının araştırılması neticesinde belirlenebileceğine inanıyordu.[107] Başkaldırının ancak aşırı baskıcı koşullar söz konusu olduğunda ve despotizm altında yaşamanın dezavantajları isyanın dezavantajlarından ağır bastığı durumda meşrulaştırılabilir olduğunu iddia ediyordu. Fakat gerçekte bu koşullar nadiren sağlanıyordu. Başarıya ulaşmış isyanlara dair tarihte çok az örnek vardı. Neredeyse bütün devrimler, statüko altında çekilen ıstıraplardan çok daha korkunç sonuçlar doğurmuştu. Bunun böyle olmasının iki temel nedeni vardı: (1) Bir ulus nadiren hep birlikte hareket ederek bir devrim başlatabilir; nitekim insanlar arasında fikir birliğinin olmayışı, hizipçiliğe ve nihai olarak iç savaşa sebep olur; (2) devrim bir kez başladıktan sonra kontrol edilemez ve belirli bir plana göre yönlendirilemez, bu durumda her şey silahlı mücadeleye kalır, dolayısıyla gidişat cebren ve gelişigüzel belirlenmek zorundadır. Garve tüm bu unsurlardan yola çıkarak, eski düzen ile yaşamayı öğrenmenin yeni bir düzen yaratmaya çalışmaktan daha iyi olduğu sonucuna varıyordu. Şimdi ona göre eski düzenin yeni düzenden daha iyi olmasının tek nedeni, eski oluşuydu. Eski yasalar, ne denli çağdışı ve baskıcı olursa olsun, ezici bir üstünlüğe sahipti, çünkü müessesti. Huzur, düzen ve istikrar sağlıyorlardı ve de alışkanlığa ve geleneğe göre yaşayan halkın bu yasalara saygı duyacağı garantiydi. Dolayısıyla, şartlar ilk bakışta her zaman için herhangi büyük bir devlet reformunun aleyhineydi.

Garve'nin muhafazakâr amentüsü, büyük Devrim denemesiyle ilgili nihai takdiri işte böyleydi. Artık yaşlı ve güçsüz bir adam olan Garve, Devrim'in yıllar içinde izlediği trajik seyri yakından gözlemlemiş olmanın bilgeliği ve hüznüyle, son makalelerinden birinde şu son derece samimi politik itirafı ağzından kaçırıveriyordu:

107. *A.g.e.*, VI, 361-7.

> Artık hasta ve yaşlı bir adamım; dünyanın bütün nimetleri arasında en çok barıştan yana ve en çok savaşa ve büyük arbedelere karşı oldum ve herhâlde dünyanın işleyişi konusunda tamamen tecrübesiz de değilim... İtiraf ediyorum ki, devlet adamlığı ve anayasa söz konusu olduğunda ben hep eski kafalıların tarafında oldum. Bana göre Avrupa ülkelerinin vatandaşları, herhangi bir zaman ve mekânda yaşamış olan herhangi bir halk kadar mutlu ve ahlaklıdır. O zaman ne diye gidip büyük değişimlerin peşinden koşayım?... Belirsiz ve uzak bir mutluluğun peşinden koşarken kendimi yeni ve bilinmez tehlikelere maruz bırakmaktansa, bildiğim eski kötülüklerin ezasını çekmeyi tercih ederim... Fransız Devrimi, içimde yeniliğe dair bir tutku yaratmak şöyle dursun, yararlı reformlara dair arzumu bile törpüledi. İtiraf ediyorum ki, başlangıçta Devrim'in başarısını tutkulu bir şekilde arzuluyordum, ancak bu yalnızca kurucularının ilke ve görüşlerini bildiğimi düşündüğüm ve Devrim'in felsefe ve vatanseverliğin bir eseri olduğuna inandığım zamanlardaydı. Fakat olayların gittiği istikamet bana onun gerçek niteliklerini ve mahiyetini öğretti.[108]

Bu, en çok da Garve kendi zamanının ötesinde bir hayat yaşamış olduğunun bizzat farkında olduğu için, acı bir itiraftır.

12.5. FRIEDRICH GENTZ'İN MUHAFAZAKÂRLIĞI

Fransız Devrimi'nin en parlak ve etkili eleştirmenlerinden biri de Friedrich Gentz'dir (1764-1831). Gentz, Almanya'da muhafazakâr davanın en önde gelen politika yazarı olarak ün yapmıştı ve "Almanya'nın Burke'ü" olarak anılıyordu.[109] Bu ünü hak ediyordu da. Yazıları, Devrim üzerine yazılmış en iyi metinler arasında yer alır. Keskin gözlemler, titiz argümanlar ve sert eleştirilerle dolu bu yazılar, politik bilgelik ile felsefi derinliğin ender rastlanan bir bileşimini sunar. Benimsediği üslup Burke'ün Almanca muadili gibidir, gerçi metinlerinde ben bilirimcilik, gösteriş ve hıncın izlerine pek rastlanmaz. Gentz Devrim'e karşı yürüttüğü kampanyada son derece aktifti, zamanının ve enerjisinin tamamını buna ayırıyordu. Burke'ü İngilizceden, Mallet du Pan'ı ise Fransızcadan Almancaya

108. Garve, "Über die Veränderungen", *Werke*, VI, 227-8. Krş. Garve'nin Weisse'ye yazdığı ve Kutsal Roma İmparatorluğu'nun anayasasını övdüğü Temmuz 1796 tarihli mektubu, *Werke*, XVII, 194.

109. Bkz. Adolf Beers, "Friedrich Gentz", *Allgemeine deutsche Biographie*, VIII, 579, 592; Gooch, *Revolution*, s. 91, 102.

kazandırmış, felsefi makaleler yayımlamış, Devrim çalışmalarına ayrılmış dergilerin editörlüğünü üstlenmiş ve neticede Fransız Devrimi'nin tarihi ve iktisadi meseleleri konusunda Avrupa'nın en önemli otorite figürlerinden biri hâline gelmişti.

Prusya *Aufklärung*'unun atmosferi içerisinde yetişmiş olan Gentz, bir basın özgürlüğü, dinî hoşgörü ve fırsat eşitliği savunucusuydu. Montesquieu, Smith ve Rousseau en sevdiği yazarlar, Garve ve Mendelssohn ise ahbapları arasında yer alıyordu. Üniversite yıllarında Königsberg'de hukuk okumuş ve Kant'ın derslerine katılmıştı. Erken dönem yazılarının tamamında Kant'ın etkisi göze çarpmaktadır. Kant'm etiğiyle ilgili şüpheler taşımasına ve transendental idealizmi hiçbir zaman derinlemesine incelememiş olmasına rağmen, "Pflegemutter" [sütanne] olarak gördüğü Kant felsefesine olan borcunu her zaman açıklıkla dile getirmiştir.[110]

Gentz sonraki yıllarda Metternich'in danışmanı ve Viyana Kongresi'nin sekreteri olarak ün kazanacaktı. Üstlendiği bu görevlerde, politikaların gerek biçimlendirilmesi gerek uygulanması bağlamında kayda değer bir etki yaratmıştı. Napoléon'un ülküsünden tüm kalbiyle nefret ediyor, İngiltere, Prusya ve Avusturya'nın onu yenilgiye uğratmak için oluşturduğu ittifakı savunuyordu. Daha sonraki Avusturya yıllarında, reaksiyoner cenahın sözcülüğünü üstlenecekti. Avusturya'daki *ancien régime*'i bütün mevcut veçheleriyle -mutlaki monarşi, Katolik kilisesi ve aristokrasinin imtiyazları- bağrına basıyordu. Gençliğinde savunduğu liberal politikalara tamamen sırtını dönmüş ve *Aufklärung*'un rasyonalizmi konusundaki şüphelerini dile getirmeye başlamıştı.

Gentz'in Devrim karşısındaki başlangıçtaki tavrı, birçok yönden tipik bir Berlinli *Aufklärer*'inkiyle aynıydı. Radikal öğretiyi eleştirmekle birlikte, aklın tarafında olmayı ve basın özgürlüğü, dinî hoşgörü ve doğal haklar gibi liberal öğretilere bağlı kalmayı sürdürmüştü.[111] Möser'in ve Burke'ün gelenekselciliğine pek sempati duymuyordu, aynı durum eudaimoníacıların reaksiyoner görüşleri

110. Gentz'in Kant'a neler borçlu olduğu hakkında bkz. Christian Garve'ye yazılmış, 8 Ekim 1784 ve 5 Mart 1790 tarihli mektuplar, *Briefe von und an Friedrich Gentz*, der. F. Wittichen (Münih ve Berlin, 1909), I, 140, 156.

111. Gentz'in liberal hassasiyetleri, II. Friedrich Wilhelm'e yazdığı söylevde de gayet açıktır; bkz. *Seiner Königlichen Majestät Friedrich Wilhelm dem III, bey der Thronbesteigung allerunterthänigst überreicht* (Berlin, 1797) s. 19-20, 23-4.

için de geçerliydi.[112] Tıpkı Garve, Eberhard, Svarez ve Nicolai gibi o da seçkinlerin yönetimine inanıyor, halk egemenliğini ve demokrasiyi onaylamıyordu. Halk arasında toplumsal ilerleme ve giderek artan bir aydınlanma olmalıydı, fakat bu bir seçkinler grubu tarafından denetlenmeli ve halkın geleneksel otorite kaynaklarına olan sadakati teminat altında tutulmalıydı. Möser, Rehberg, Brandes ve birçok başka Alman muhafazakârı gibi Gentz de İngiliz anayasasına büyük bir hayranlık duyuyordu. Kahramanı Mirabeau'ydu, çünkü ihtiyar kontun Fransa'da İngiliz çizgisinde bir anayasal monarşi kuracağına inanıyordu. Devrim'in savunduğu idealleri radikal bir doğrultuda zorladığını ve İngiliz modelinden uzaklaştığını fark ettiğindeyse Devrim'i onaylamamaya başlayacaktı.[113]

Sonraki eleştirel görüşlerinin aksine, Gentz Devrim'i ilk başta coşkuyla karşılamıştı. Genç Gentz 5 Mart 1790 günü, kendinden yaşça büyük arkadaşı ve akıl hocası Christian Garve'ye şu samimi itirafta bulunmuştu: "Çağın tinini içimde [öyle] güçlü ve canlı bir şekilde esiyor ki. Tam olarak insanlığın uykusundan uyandığı bir dönemdeyiz. Gencim ve dört bir yanda verilen bu evrensel özgürlük mücadelesine karşı içten bir sempati duyuyorum."[114] Devrim'i sevinçle karşılamasının nedeni yalnızca insanlığı yüzyıllar boyu süren sefaletten ve baskıdan kurtarıyor olması değil, aynı zamanda ve daha önemlisi, aklın ilkelerine dayanan bir toplum inşa ediyor olmasıydı. Kant'ın kendisine öğretmiş olduğu ahlak ilkelerinin tamamı şimdi Paris'te gerçeğe dönüşüyordu. Paris'ten gelen son havadisler, "neredeyse tamamen çılgınlık ve kaos" olsa da, bu onun inancını sarsmamıştı. 5 Aralık 1790 günü Garve'ye şu satırları yazıyordu: "Bu hayırlı işten asla ümidimi kesmiş değilim. Devrim'in geçirdiği bu kazanın, insanlığın şimdiye dek maruz kaldığı fırtınaların en şiddetlisinin bir neticesi olduğunu düşünüyorum. Felsefenin pratikteki ilk zaferi, ilkelere, tutarlı ve istikrarlı bir sisteme

112. Gentz, III. Friedrich Wilhelm'in tahta çıkışı üzerine kaleme aldığı bir yazıda basın özgürlüğünü savunduğu için *Eudämonia*'da eleştiri oklarının hedefi olmuştu. Bkz. "Über des Kriegrats Gentz Anpreisung der Pressfreiheit in der dem Könige bei der Thronbesteigung überreichten Schrift", *Eudämonia* 6 (1798), 239-55.

113. Gentz'in Devrim'e karşı çıkışının tek nedeninin, Devrim'in kendi orijinal ideallerini gerçekleştirememesi olduğunu söylemek doğru değildir. Eugene Guglia'nın yorumuysa bu yöndedir; bkz. *Friedrich von Gentz* (Viyana, 1901), s. 102.

114. *Briefe von und an Gentz*, I, 159.

dayanan bir yönetimin ilk örneği bu. İnsanlığı inleten onca kötülük karşısındaki umudumuz ve tesellimiz. Başarısız olması hâlinde, eski kötülükler on kat daha onulmaz bir hâl alacak."[115] Gentz 1790 yılı başlarından 1791 yılı baharına kadar, o zamanlar Devrim'e karşı hâlihazırda son derece eleştirel bir tavır takınmış olan Garve ve Humboldt ile sık sık konuşmuş ve mektuplaşmıştı. Humboldt ile çoğu kez sert tartışmalara girmiş, yine de inandığı şeye sadık kalmıştı. Öyle ki, 1791 yılının Nisan ayı gibi geç bir tarihte bile, Devrim'e olan inancını hâlâ muhafaza ediyordu.[116]

Gentz'in Devrim üzerine ilk yazısı, onun temel öğretilerinden biri olan insan haklarıyla ilgili bir savunuydu. Möser'in *Berlinische Monatsschrift*'te yayımlanan makalelerini okuyan Gentz, bu öğretinin böylesi umursamaz ve küstah bir tavırla bir kenara atılabilmiş olmasına çok öfkelenmişti. Bunun üzerine Möser'e bir cevap yazmaya karar verdi. Bu cevap *Monatsschrift*'in 1791 yılı sayısında yayımlanan "Über den Ursprung und die obersten Prinzipien des Rechts" ["Hakkın Kaynağı ve En Yüce İlkeleri Üzerine"] isimli makale olacaktı.[117] Gentz insan haklarını, ona karşı dile getirilen her tür yüzeysel itirazdan muaf, sağlam bir temele oturtmak konusunda kararlıydı. Bu hakların aklın evrensel ve zorunlu ilkeleri olduğunu kanıtlamak istiyordu. Geçtiği Kantçı tedrisatı açık eder bir biçimde Gentz, ahlak felsefesindeki a priori ve empirik meseleler arasında bir ayrım yapıyor, doğal haklar öğretisine a priori bir temel kazandırmak gerektiğini vurguluyordu. Doğal haklarla ilgili çıkarımları, Kant'ın daha sonraları *Metaphysik der Sitten*'de yürüteceği tartışmayı önceliyordu.[118] Gentz doğal hakları mutluluk kavramına dayandırmak yerine, rasyonel bir varlığın karakteristik özelliği olarak gördüğü özgürlük kavramından türetiyordu. İnsanların özgür varlıklar olduğu varsayıldığında, hak sahibi olmak bu özgürlüğü icra etmenin zorunlu bir koşulu hâlini alıyordu; zira

115. *A.g.e.*, I, 178-9.
116. Gentz'den Garve'ye, 19 Nisan 1791, *Briefe von und an Gentz*, I, 204.
117. *Berlinische Monatsschrift* 17 (1791), 370-96.
118. Golo Mann, Gentz biyografisinde Gentz'in bu makalesinin, Kant'ta ham ve anlaşılması zor olan şeylerin "bir çözümlemesi"nden ibaret olduğunu söyler [*Secretary of Europe: The Life of Friedrich Gentz* (New Haven, 1946), s. 20]. Fakat bu yorum, Kant'ın o dönemde henüz bir doğal haklar teorisi geliştirmemiş olduğunu göz ardı etmektedir.

bir kişinin diğerlerini kendi eylemlerine müdahale etmemeye zorlama hakkı olmadığı durumda, özgürlük imkânsızdı. Nitekim hak, kişinin yalnızca kendi özgürlüğünü muhafaza edebilmesi için zorunlu olan hallerde, diğerlerinin özgürlüğünü kısıtlama iznine sahip olması anlamına geliyordu. Dolayısıyla, doğal haklar toplum için, diğerlerinin özgürlüğüne müdahale etmemek kaydıyla herkesin kendi özgürlüğünü dilediğince yaşayabildiği bir azami özgürlük ortamını teminat altına almış oluyordu. Bu türden liberal bir toplum kavramlaştırması ortaya koymuş olan Gentz'in, Möser'in "anonim ortaklık" modelinden hoşlanmadığını dile getirmesi pek de şaşırtıcı değildir. Gentz bu modeli bütünüyle reddediyordu; zira model, Devrim'in henüz yeni ortadan kaldırmış olduğu feodal sistemi çağrıştırıyordu. Möser'in servet eşitsizliğinin bütün toplumlara içkin olduğu iddiasının makul olduğunu itiraf eden Gentz, bunları azaltmanın devletin görevi olduğunda ısrar ediyordu. Devlet, arazi sahipleri kadar fakir dokumacıların da haklarını ve mülkiyetlerini korumak zorundaydı ve devlete az veya çok katkıda bulunan herkes onun vatandaşı olmayı hak ediyordu. Gentz, aklının ve kalbinin Möser'in bazı insanların tam anlamıyla vatandaş olmadıkları yönündeki acımasız öğretisini bir türlü kabul etmediğini itiraf ediyor, fakat diğer yandan Ulusal Meclis'in yılda üç livreden az vergi veren insanların oy hakkından mahrum bırakılmasını öngören politikasında eleştirecek bir yan bulamıyordu. Gentz'in bakış açısına göre, Almanya'daki yoksullara, Fransa'daki bahtsız muadillerinden daha geniş bir oy hakkı tanınmıyor oluşu son derece doğaldı.

1791 Nisan'ı ile 1792 güzü arasında bir yerlerde, Gentz'in Devrim ile ilgili görüşleri radikal bir değişime uğradı. Tutkulu Devrim savunucusu, artık kararlı bir Devrim düşmanına dönüşmüştü. Gentz büyük olasılıkla 1792 yılının yazında veya güzünde, Burke'ün *Fransa'daki Devrim Üzerine Düşünceler* kitabının çevirisi üzerinde çalışmaya koyulmuş, aynı zamanda Devrim'i eleştiren birtakım felsefi makaleler yazmaya başlamıştı. Burke çevirisi ve çeviriye eklenmiş makaleler 1793 yılı başında yayımlanacaktı.[119] 1791 yazı ile 1792 güzü arasında ne olmuştu da, Gentz'in tavrı böylesi dikkat çekici

119. Friedrich Gentz, *Betrachtungen über die französische Revolution nach dem Englischen des Herrn Burke, neu bearbeitet mit einer Einleitung, Anmerkungen, politische Abbandlungen, und einem critischen Verzeichnis* (Berlin, 1793).

bir değişime uğramıştı? Birçok spekülasyona mahal vermiş olan bu sorunun ne yazık ki basit bir cevabı yok. Gentz'in yayımlanmış çalışmaları ve mektupları, bize bu konuda fazla bir şey söylemiyor. Bununla birlikte, bu değişimi Gentz'in ahbapları olan Garve ile Humboldt'un doğrudan etkisine bağlayamayacağımız da aşikâr;[120] zira Humdoldt Gentz'in yeni muhafazakârlığını onaylamıyordu ve Gentz'in bu dönüşümü onun da kafasını karıştırıyordu.[121] Garve ise Devrim'e karşı tepkisini Gentz'den tam on sekiz ay önce ortaya koymuştu ve Devrim ile alakalı olarak onu rahatsız eden şey –Sivil Ruhbanlık Yasası– Gentz'i rahatsız etmiyordu. Dahası bu değişimi, zaman zaman yapılageldiği gibi, Gentz'in Burke üzerine yaptığı okumalara da atfedemeyiz.[122] Burke'e karşı ilk tepkisi eleştirildi ve Burke'ün düşüncesinin, başta gelenekçiliği olmak üzere kimi temel özellikleri, Gentz'in *Aufklärung*'a olan adanmışlığına tamamen aykırıydı. Demek ki Burke'e karşı tavrının değişmesine yol açan bir şeyler olmuştu. Fakat bu ne olabilirdi? Bu değişimin kaynağı nerede yatıyordu?

Açıklamanın büyük bir kısmı, bizzat Fransa'da yaşanan olayların seyriyle ilgilidir.[123] Birçok Alman liberali gibi Gentz de, 1791 yılı Ağustos ayının onu ile on ikisi arasında yaşanan olaylar karşısında dehşete kapılmış gibi görünmektedir. *Tuileries* [Sarayı] basılmış, kral ve kraliyet ailesi esir alınmıştı. Görünüşe göre artık bütün güç radikal Jakobenlerin ve komünlerin eline geçmişti. Monarşi yıkılmış, hatta Yasama Meclisi bile otoritesini yitirmişti. Aktif ve pasif vatandaşlıklar arasında geçmişte var olan ayrımın hiçbir önemi kalmamıştı. Görünen o ki, Fransa şimdi erkeklerin evrensel oy hakkına dayanan radikal bir cumhuriyete dönüşmeye kararlıydı. Nitekim Eylül Katliamları, "ayaktakımı iktidarı"ndan duyulan büyük

120. Paul R. Sweet, *Friedrich von Gentz* (Madison, 1941), s. 19, 22.

121. Bkz. Wilhelm von Humboldt'tan K.G. von Brinkmann'a, Kasım 1792 ve 18 Mart 1793, *Briefe an Brinkmann*, s. 41, 59.

122. Bkz. Mann, *Secretary of Europe*, s. 23.

123. Bu açıklama Paul F. Reiff'ın hâlâ çok değerli olan çalışması *Friedrich Gentz: An Opponent of the French Revolution and Napoleon*'da yer alır, University of Illinois Studies in the Social Sciences, Cilt 1, no. 4 (Champaign-Urbana, 1912), s. 58-60. Humboldt'un 1792 yılı Kasım'ında Brinkmann'a yazdığı ve Gentz'in tavrındaki değişim bağlamında Fransa'da yaşanan olaylara önemli bir rol atfettiği mektup, Reiff'ın hipotezinin doğruluğunu kanıtlamaktadır (*Briefe an Brinkmann*, s. 49). Reiff, ilk kez 1939 yılında yayımlanan bu kaynaktan yararlanamamıştır.

korkuları haklı çıkarmıştı. Bu olayların Gentz üzerinde belirli bir etki yaratmış olduğu aşikârdır. Daha sonraları, "Fransız Devrimi'nin son ve en berbat dönemi, Ağustosun onuncu günü yaşanan korkunç olaylarla başladı" diye yazacaktı.[124] Monarşinin yıkılışı, Yasama Meclisi'nin güçsüzlüğü ve radikallerin zaferinin, "bütün toplumsal koşulların sistematik yıkımı"ndan başka bir anlamı yoktu. Gentz, Devrim'in İngiliz çizgisinde anayasal bir monarşi kurmayacağının acı bir biçimde farkına varmış olmalıydı.

Açıklamanın diğer kısmıysa, Gentz'in 1792 yılında bir tarihte değişmeye başlayan özel hayatıyla alakalıdır.[125] Gentz kendini muhafazakâr davaya adamadan önce, özgürlüğünün tadını çıkaran ve burjuva teamülleriyle alay eden bir züppe, genç bir sosyete erkeğiydi. Görünüşe bakılırsa, birçok akşamını Humboldt'la birlikte çapkınlık ederek geçiriyordu.[126] Bu yeniyetme yaşam tarzı kısa bir süre sonra, Berlinli meşhur bir aktrisle yaşadığı mutsuz gönül ilişkisiyle birlikte münasip bir sonla neticelendi. Utanç ve sefalet içindeki Gentz, şimdi kirli mazisinden pişmanlık duyuyordu ve hayatını değiştirmeye karar vermişti. Bütün aşırı zevklerinden vazgeçti, nişanlısına sadakat yemini etti ve daha saygın insanlarla ahbaplık etmeye başladı. Humboldt'a göre yaşam tarzındaki bu değişim, yeni politik görüşlerini de açıklıyordu:[127] Politik yazıları sanki yaşadığı kişisel dönüşümün bir intikamı, yeni muhafazakârlığıysa artık bir parçası olmaya karar verdiği daha geleneksel bir toplumun savunusu gibiydi.

Açıklaması ne olursa olsun, Gentz artık Devrim'in karşısında bir konum benimsemiş ve kendine yeni bir görev edinmişti. Eski düzenin sözcülüğünü üstlenmek onun yeni meşgalesi olacak, Devrim'in halk arasında hâlâ son derece popüler olduğu bir zamanda, fırtınaya gücünün yettiğince karşı çıkma cesaretini gösterecekti. Burke çevirisi için yazdığı "Giriş" kısmında, bir yazar olarak benimsediği

124. Friedrich Gentz, "Über den Ursprung und Charakter des Krieges gegen die französische Revolution", *Ausgewählte Schriften* (Stuttgart ve Leipzig, 1837), II, 301.
125. Bkz. Gentz'in nişanlısına yazdığı mektup, "Aus dem Jahre 1792", *Schriften von Friedrich von Gentz*, der. Gustav Schlesier (Mannheim, 1838), s. 90.
126. Bkz. Humboldt'tan Brinkmann'a, 1 Şubat 1791: "ich habe närrische Nächte mit Gentz, oft in einem Bette verlebt" ["Gentz ile çoğunlukla bir yatakta olduğumuz, aptalca geceler geçirdim"] (*Briefe an Brinkmann*, s. 16).
127. Bkz. Humboldt'tan Brinkmann'a, 9 Kasım 1792, *Briefe an Brinkmann*, s. 41.

yeni yaklaşımı tarif ediyordu.[128] Radikalizm ile muhafazakârlık arasındaki çatışma, tutku ile akıl, idealizm ile realizm, kitle ile filozof arasındaki bir mücadele olarak resmediliyordu. Radikaller tutkuluydu ve halk onların yanındaydı; çünkü sıradan insanın yüreğinde devrime karşı gizli bir özlem vardı. İnsanlar dünya üzerindeki yazgılarından hiçbir zaman memnun olmamışlardı ve bütün musibetlerin kaynağı olarak gördükleri hükümeti değiştirirlerse, her şeyin daha iyi olacağına inanıyorlardı. Bunun birlikte akıl, muhafazakârların yanındaydı. Gentz'in her zaman sadık olacağına yemin ettiği bakış açısı işte buydu. Genç Gentz, "Şartlar ne denli elverişsiz olursa olsun, aklın standardından vazgeçmek mümkün değildir" diye yazıyordu.[129] Aklın bize öğrettiği şey teslimiyet ve olayları olduğu gibi kabul etmekti; işler olması gerektiği gibi gitmiyor diye öfkelenmek ve şikâyet etmek değil. Aklın durduğu yer, itidalin, hoşgörünün ve reformun yanıydı ve bu yaklaşım, bütün bir insan ırkını *liberté, egalité, et fraternité* kalıbına sokmaya çalışan yeni devrimci ideolojinin dogmatizminin, fanatizminin ve hoşgörüsüzlüğünün tam karşısında yer alıyordu.

Gentz, devrimci ideolojiye yönelik saldırısına, Devrim'in en iddialı kavramlarından biriyle başlıyordu: Özgürlük. Erken dönem makalelerinin ilki olan "Über politische Freiheit und das Verhältnis derselben zur Regierung"un ["Politik Özgürlük ve Onun Yönetimle Olan İlişkisi Üzerine"] hedefinde bu kavram vardı.[130] Gentz burada, radikaller arasında bir slogana dönüşmüş olan özgürlük kavramını eleştiriyordu. Merkezî tezi, devlet açısından aşırı özgürlüğün en az aşırı yönetim kadar tehlikeli olduğuydu. Devrim, yönetimin aşırılıklarına, kralın tiranlığına ve aristokrasiye odaklanıyordu. Buna karşılık Gentz, özgürlüğün de aşırılıkları olabileceğinin farkında olmanın önemini vurguluyordu. Özgürlüğün fazlası da, toplumun temel amaçları olan huzur, mülkiyet güvenliği ve adaletin sağlanmasını güçleştirebilir veya imkânsız kılabilirdi. Yönetimin görevi, bu iki aşırı uç arasında makul bir denge bulmak, *hem* azami

128. Gentz, "Über den Einfluss politischen Schriften und den Charakter der Burkischen", *Schriften*, I, 11-28.
129. *A.g.e.*, I, 114.
130. Gentz, *Schriften*, II, 1-30. Bu makale ilk kez *Betrachtungen*'de yayımlanır; bkz. II, 107-84.

özgürlüğü *hem de* toplumun amaçlarını gerçekleştirmede azami verimi teminat altına almak olmalıydı. Gentz, aşırılığın bu iki formu arasında özgürlüğün daha tehlikeli olduğunu iddia ediyordu. Yönetimin aşırılıklarını kademeli reformlarla törpülemek mümkünken, anarşiye savrulmaya meyilli olan özgürlüğün aşırılıklarını ıslah etmek imkânsızdı.

Gentz, radikalleri özgürlük kavramından bir *qualitas occulta* [esrarengiz nitelik] çıkarmakla suçluyordu. Özgürlüğü sanki mistik bir idealmiş gibi hipostazlaştırıyor, gerçek anlamını sorgulamak için çok az çaba sarf ediyorlardı. Gentz, özgürlüğün doğasıyla ilgili, muhafazakâr imalarla dolu iki temel ilke ortaya koyuyordu. İlki şöyleydi: "Politik özgürlük mutlak değil, göreli bir iyidir." Bu, özgürlüğün yalnızca toplumun diğer erekleriyle uyumlu olması koşuluyla değerli olduğu anlamına geliyordu. Gentz'e göre bir mutlak özgürlük durumunun hiçbir değeri yoktu; zira bu, güvenliğin ve nihayetinde özgürlüğün var olmadığı bir doğa durumuna işaret ediyordu. Doğa durumu bir mutlak kölelik durumu olduğundan, sivil toplumu özgürlüğün ortadan kalktığı değil, bilakis gerçekleştiği bir şey olarak görmemiz gerekiyordu. Fakat bu temel nokta radikallerce ıskalanıyordu; zira onlar topluma, doğa durumunun özgürlüğünü getirebileceklerini düşünüyorlardı. İkinci ilkeyse şuydu: "Politik özgürlük her anayasada aynı olamaz." Gentz'e göre radikaller, *[tek bir] mâlûm* kusursuz anayasanın, hükümetin *mâlûm* ereklerini ve özgürlüğün *mâlûm* doğasını gerçekleştiren bir anayasanın var olduğunu farz etmekle yanlış bir yol izliyorlardı. Bir ulusun ekonomisine, coğrafyasına, tarihine ve kültürüne göre değişen ve her biri o şartlar için uygun olan birçok farklı anayasa vardı. Bir ulus için makul olan özgürlük seviyesi, kendi şartlarına göre, bizatihi o toplumun ereklerine ve o halkın özlemlerine göre ölçülmeliydi. Nitekim özgürlüğün varlığı türle değil, seviyeyle alakalı bir meseleydi; bu nedenle yönetim biçimlerini radikallerin yaptığı gibi özgür ve özgür olmayan olarak sınıflandırmak son derece yanıltıcıydı.

Gentz, devrimci ideolojiye karşı saldırısına, radikallerin çok sevdiği bir başka öğreti olan devrim hakkını eleştirerek devam ediyordu ve bu, bir başka erken dönem makalesi olan "Über die Moralität in den Staatsrevolutionen"in ["Devlet Devrimlerindeki

Ahlak Üzerine"] konusuydu.[131] Gentz, son derece kısıtlı ve istisnai birtakım şartlar haricinde, devrimin ahlaki olarak yanlış olduğu yönünde epey tartışmalı bir tez ortaya atıyordu. Bunu meşrulaştırmak adına muhtelif argümanlardan yararlanıyordu:

1. Bir devrimin ahlaki açıdan meşru olabilmesinin tek yolu, devlette yaşayan herkesin rızasını almış olmasıdır ki, bu imkânsız bir durumdur. Çoğunluğun iradesine başvurmak yeterli değildir, zira devrimin ahlaki bir güce sahip olmasının tek koşulu, bütün halkın ona sadık kalmaya önden rıza göstermiş olmasıdır. Elbette ki bu argüman, radikallerin rıza kıstasını onların aleyhine çeviren bir *ad hominem*'dir ve geçerli olabilmesinin tek yolu, rıza kavramının, en ham ve lafzi anlamıyla, fiili ve açık rıza olarak yorumlanmasıdır. Geri tepmesinin nedeniyse, her tür müesses yönetime aynı şekilde uygulanabilir olmasıdır.
2. Devlet bir toplum sözleşmesi temelinde kurulmuştur ve buna göre topluma dahil olan herkes onun genel iradesine uymaya söz vermiş demektir. Hiçbir sözleşmede, bir tarafın diğerinin onayı olmadan sözleşmeyi bozabileceği yönünde bir hüküm yer alamaz. Oysa devrim örneğinde karşımıza çıkan şey tam olarak budur. Bu nedenle devrim, genel geçer ahlakın hiçbir standardına göre meşrulaştırılamaz. Bu argüman şu gerçeği bariz bir biçimde göz ardı etmektedir: Sözleşmeler, diğer taraf üzerine düşen sorumluluğu yerine getirmediği durumlarda da feshedilebilir. Dahası şu mühim soruyu cevapsız bırakmaktadır: Sözleşmenin şartlarının yerine getirilip getirilmediğine karar verecek kişi kimdir?
3. Bütün devrimler kaçınılmaz bir biçimde kaos, çatışma ve şiddete, dolayısıyla da ahlaki bir çöküntüye yol açar. Normal şartlar altında suç olan bir şey, devrim zamanında iyi bir şeye dönüşür, çünkü partinin davasına hizmet etmektedir. Entrika, şiddet ve zulüm ödüllendirilir, insanlar politik amaçlar uğruna kullanılır. Gentz'in bu itirazına karşı bir Marat veya Robespierre şüphesiz ki, *ancien régime*'in ahlaksızlık,

131. Gentz, *Schriften*, II, 31-60.

> imtiyaz, adaletsizlik ve baskının en kötü uygulamaları üzerinde yükseldiğini ve uyguladığı şiddetle mücadele etmenin tek yolunun karşı şiddet uygulamak olduğunu söyleyerek cevap verecektir. Nitekim Gentz'in devrim hakkına karşı öne sürdüğü a priori argümanların pek bir kıymeti yoktur. Bunlar, barışçıl bir reforma yönelik tüm çabaları bastıran tiranik bir yönetim sorununu görememek gibi sık rastlanan bir zafiyetle maluldür.

Ancak Gentz'in makalesinin en önemli veçhesi, başka bir meseleyle ilgiliydi. Bütün devrimlerin bir sınıf çatışması içermek zorunda olduğu yönünde ilginç bir görüş ortaya atıyordu. Ona göre bir devrimde yaşanan şey, daha yoksul olan çoğunluğun milli servetten daha fazla pay almak talebiyle, zengin azınlığın imtiyaz ve mülkiyetine karşı kendi iradesini kabul ettirmesiydi. Bu nedenle devrimin bir iç savaşa neden olması kaçınılmazdı, zira azınlık kendi mülkiyet ve imtiyazlarını bir karşı-devrimle muhafaza etmeye çalışacaktı. Devrimin başarıya ulaşma şansı, zenginler ile yoksullar arasındaki sınıfsal farkın düzeyine ve nüfus içindeki oranlarına bağlıydı. Farklılıkların keskin ve zenginlerin oransal olarak yoksullardan fazla olduğu durumda, sürüncemeli bir sınıf mücadelesi ihtimali daha yüksek olacağından devrimin başarı şansı azdı. Gentz, sırf bu nedenle, Amerika'daki devrimin başarıyla, Fransa'dakininse başarısızlıkla sonuçlandığını öne sürüyordu.[132] Amerika'da görece az zengin insan varken, Fransa'da zenginlerin genel nüfusa oranı daha fazlaydı. Bu rahatsız edici sınıf çatışması yaklaşımının ardında esasında son derece sıkıntılı bir tarih okuması yatar. Gentz, yoksulların zengin azınlığın karşısına dikilip hak iddia etmek suretiyle sürekli olarak yazgılarından kurtulmaya çalışacaklarını düşünmektedir.[133] Yapılacak reformlar kitlelerin hoşnutsuzluğunu

132. Gentz Fransız ve Amerikan devrimleri arasındaki farklılıklarla epeyce meşgul olmuştur. Bkz. "Der Ursprung und die Grundsätze der Amerikanischen Revoluzion, vergleichen mit dem Ursprungen und den Grundsätze der Französischen", *Historisches Journal* (Mayıs-Haziran 1800), 31-40. Bu çalışma bizzat John Quincy Adams tarafından *The Origins and Principles of the American Revolution Compared with the Origins and Principles of the French Revolution* başlığıyla tercüme edilmiştir (Philadelphia, 1800).

133. Bkz. Gentz, *Schriften*, II, 40-3. Krş. *Schriften*, I, 7-8.

hiçbir zaman bütünüyle gideremeyeceği için, itaat zorunlu olarak baskıyla sağlanacaktır.

Gentz'in saldırısının sonraki hedefi, Devrim'in en kutsal metni olan 1789 İnsan Hakları Bildirgesi'nden başkası değildi.[134] Gentz Bildirge'nin ne denli önemli olduğunun farkındaydı. Belge, "yeni bir düzen", "Avrupa'nın en uzak ülkelerinde yaşayanların zihninde neredeyse evrensel bir Devrim" yaratmıştı. Tam da bu nedenden ötürü, bu kutsal fermanı paragraf paragraf titiz bir eleştiriye tabi tutmak elzemdi. Gentz özenli bir analizin ardından, çalışmanın tamamının bir düzen, sistem ve bütünlükten yoksun olduğu sonucuna varıyordu. Ancak onu rahatsız eden şey metindeki tutarsızlıklar, yersiz ifadeler veya muğlaklıklar değildi. O daha ziyade bu belgeyi temel alan yeni bir anayasa tesis etme girişimine itiraz ediyordu. Bildiri, devlete temel oluşturabilmesi için fazlaca soyut, metafizik ve geneldi. Bir ülkenin anayasasını değiştirmek üzere çağrılmış olanların genel anlamda toplumun koşullarını değil, yalnızca kendi toplumlarınm koşullarını irdelemeye gereksinimleri vardır; baskıları ortadan kaldırıp belirli bir sınıfın haklarını yeniden tesis edecek olanlarınsa, genel olarak insan haklarını tahkik etmeleri gereksizdi. Ulusal Meclis liderlerinin Bildirge ile amaçladıkları şey, tebaanın ve yöneticilerin kendi hak ve ödevlerini belirlemelerinde bir kılavuz vazifesi görmesiydi. Fakat belgenin soyutluğu, müphemliği ve genelliği bu süreci tehlikeli bir hâle getiriyordu. İnsanların eline başkaldırıyı rasyonelleştirmelerini ve en ufacık meselelerde bile yönetimden hesap sorabilmelerini sağlayacak bir silah vermiş oluyordu.

Özgürlük ve insan hakları eleştirisinin ardından, Gentz'in elinde hâliyle saldıracağı tek bir hedef kalmış oluyordu: Eşitlik. Bu da, daha sonra kaleme aldığı makalelerden biri olan "Über politische Gleichheit"ın ["Politik Eşitlik Üzerine"] konusu olacaktı.[135] Gentz burada bütün bir eşitlik öğretisini, maddi ve formel hak kavramlarını birbirine karıştırdığı gerekçesiyle bir kenara atıyordu. Maddi

134. Bkz. Gentz, "Über die Deklaration der Rechte", *Schriften*, II, 60-108.

135. Gentz, *Schriften*, V, 233-60. Makalenin ilk yayımlandığı yer: *Historisches Journal* 1 (1800), 3-51. Bununla birlikte makalede yer verilen konular Gentz tarafından daha önce, özellikle "Über die Deklaration der Rechte"de tartışılmıştır (*Schriften*, II, 85-8).

anlamda hak, herkesin eylemde bulunabileceği bir alandı; yasanın koruması altında yapabileceğimiz her şeyi kapsıyordu. Formel anlamda hak ise, bir kişinin haklarına iliştirilmiş olan itibarın veya ihlal edilemezliğin derecesi, yasanın bu hakları koruyup tatbik etmesinin ölçüsüydü. Bu iki hak anlayışına karşılık gelen formel ve maddi eşitlik anlayışları vardı. Bu iki anlayışın birbirinden bağımsız olduğu ise aşikârdı: Bazı insanlar diğerlerinden daha fazla hakka sahip olsalar da, bütün haklar aynı şekilde korunabilirdi. Gentz devrimcileri bu iki ayrı eşitlik anlayışını bilinçli olarak bir araya getirmekle suçluyordu. Meşru bir talep olan formel eşitliği, daha fazla maddi eşitlik yönündeki gayrimeşru taleplerinin üzerini örtmek için kullanıyorlardı. 12 Ağustos günü yaşanan olayların ardından Gentz, Devrim liderlerinin nihai amacının, kanun önünde eşitlik değil, hakların eşitliği olduğunun artık netlik kazandığını söylüyordu. Devrim'in esas niyeti, statü ve servetteki tüm farklılıkları eşitlemekti. Bununla birlikte Gentz şimdi, toplum sözleşmesinin yeni haklar yaratmaya değil, eskilerini muhafaza etmeye çalıştığını iddia ediyordu. Hakların kapsamının ne denli dar ya da geniş olduğundan bağımsız, toplum sözleşmesinin yapmaya çalıştığı şey, kanun önünde eşitliği veya hakların eşit şekilde korunmasını teminat altına almaktı. Gentz toplum sözleşmesinin bütün derdinin, eşitliği sağlamaktan ziyade eşitsizliği muhafaza etmek olduğu sonucuna varıyordu. Formel anlamda eşitliğin, bir devlette halk arasında var olan farklılıklarla son derece uyumlu olduğunu iddia ediyordu. Şeref, unvan ve imtiyazlarla ilgili tüm ayrımlar, toplum sözleşmesine uygundu ve devletin işleri etkin bir biçimde idare edebilmek adına bu ayrımları oluşturmaya hakkı vardı.

Devrim karşısında benimsediği tavır Gentz'i eski hocası "Profesör" Kant ile hesaplaşmak zorunda bırakıyordu. Yaptığı Devrim eleştirisi aklın pratik güçlerine olan inancını yitirmesiyle neticelenen Gentz, Kant'ın rasyonalizmiyle ihtilafa düşmüş oluyordu. Kant'm *Berlinische Monatsschrift*'in 1793 Eylül sayısında yayımlanan "Theorie-Praxis" makalesi için yazacağı cevap, bu hesaplaşma için bir fırsat olacaktı. Gentz hemen çalışmaya koyuldu ve cevabını derginin Aralık sayısına yetiştirdi.[136] "Teoride doğru olabilir ama

136. Friedrich Gentz, "Nachtrag zu dem Räsonnement des Herrn Professor Kant über das Verhältnis zwischen Theorie und Praxis", *Berlinische Monatsschrift* 22

pratikte işe yaramaz" diyen kadim vecizeye, "teoride doğru olan şey pratik için *yeterli* değildir" anlamına geliyor olması şartıyla katıldığını belirtiyordu. Şayet "Teoride doğru olan şey, pratikte yanlıştır" anlamına geliyorsa, ifade doğru değildi. Bununla birlikte Gentz, Kant'ın etik rasyonalizminin temel ilkelerini kesinlikle sorgulamıyordu. Saf aklın bize bazı *ahlaki* ilkeler sunabileceğine ve bunların ahlaki pratik için yeterli olduğuna katılıyordu. Dolayısıyla teori ile pratik arasındaki ilişkiye dair mesele şöyle bir hâl almış oluyordu: Ahlak ilkeleri *politik* pratik için yeterli midir? Bir devletin oluşumunda en önemli şey bu ilkeler midir? Gentz bu konularda da Kant'a önemli birtakım tavizler vermeye hazırdı. Saf aklın bir haklar sisteminin temel ilkelerini oluşturabileceği konusunda onunla hemfikirdi. Kant'ın yorumunun detaylarına itirazları olsa da, eşitlik, özgürlük ve bağımsızlık ilkelerinin toplum sözleşmesinin temeli olduğu fikrini onaylıyordu. Nitekim saf aklın bir haklar sistemi ve toplum sözleşmesinin temeli olduğu farz edildiğinde, teori ile pratik arasındaki ilişki sorununun yeniden formüle edilmesi bir zorunluluk hâlini alıyordu: Haklar sistemi veya toplum sözleşmesi teorisi, politika için yeterli bir temel oluşturur mu? Bu noktada Gentz kendini eski hocasına karşı çıkmak zorunda hissediyordu. Haklar sistemini uygulamanın veya gerçekleştirmenin yöntemlerini bilebilmek için, deneyime başvurmaktan başka çaremiz yoktu. Haklar sisteminin salt bir ideal olarak kalmaması için, onu nasıl hayata geçireceğimizi bilmek zorundaydık. Fakat böyle bir bilgi yalnızca deneyim yoluyla edinilebilirdi. Peki, toplum sözleşmesini uygulamanın en iyi yöntemi neydi? Yürütme erkinin merkezî ne olmalıydı? Ve bu merkez isyanlar karşısında nasıl korunabilirdi? Bunlar elbette ki herhangi bir anayasanın oluşturulmasında son derece kritik olan sorulardı; ancak tek başına hiçbir a priori teori veya bir haklar sistemi bunları cevaplayacak konumda değildi. Gentz, şayet maksadı yalnızca bir haklar sistemi taslağı ortaya koymaktan ibaret olsaydı, Kant'a bu tür bir itirazda bulunmanın haksızlık olacağının farkındaydı. Oysaki Kant, bu mütevazı maksadın ötesine geçerek genel olarak teori ile pratik arasındaki ilişkiyi tarif etmeye çalışmıştı. Bu nedenle Kant'ın teorisi, devlet

(1793), 518-54, Henrich, *Über Theorie und Praxis*'te yeniden yayımlanmıştır, s. 89-111.

pratiğinin ve tüm anayasal meselelerin tamamen a priori olarak belirlenebileceği gibi bir yanılsama ortaya koyuyordu.

Gentz'in çalışmalarıyla ilgili nihai hükmümüz ne olmalıdır? Devrimci ideolojinin müphemlikleri, yersiz ifadeleri ve sofizmine dair eleştirileri şüphesiz ki son derece ilgi çekicidir. Fakat bu eleştiriler çoğunlukla o denli soyuttur ki, esas meseleyi ıskalamaktadır. Devrimci öğretinin yalnızca anlatımına odaklanan Gentz'in çalışmaları, onun ardındaki maksadı, karşılamayı amaçladığı meşru şikâyetleri ve yerine getirebileceği somut özlemleri fark edememektedir. Salt maddi ve formel "hak" anlayışlarını birbirine karıştırıyor diye devrimcilerin ortaya koyduğu eşitlik talebini yok saymasında esasında absürd bir taraf vardır; zira Gentz'in eleştirileri, devrimci ideolojiyi itham ettiği aynı soyutluktan ve genellikten mustariptir. Gentz'in eleştirileri haklılığından bağımsız olarak, yıkmaya bu denli kararlı olduğu devrimci ideolojinin yerine neredeyse hiçbir şey koymamaktadır. Burke, Möser veya Rehberg'in aksine Gentz'de pozitif bir devlet vizyonu yoktur. İngiliz anayasasına olan hayranlığı aşikârdır, fakat İngiliz kurumlarının Almanya'ya nasıl uyarlanabileceği konusunda (Rehberg ve Brandes'in aksine) net bir fikri yoktur, hatta bunların uyarlanıp uyarlanamayacağından dahi emin değildir. Bu nedenle Gentz'in yaptığı tek şey statükoyu, özellikle de yüksek burjuvazi ve aristokrasinin mülkiyetini savunmak olmuştur. Gentz kitlelere zinhar güvenmiyordu ve nihai olarak halk egemenliği fikrini tamamen reddediyordu; zira bunun servet ve statü farklılıklarını ortadan kaldırmasından korkuyordu. Akla başvurmuş olsa da -ki bu genellikle Gentz'in en güçlü yanı olarak görülür[137]- halkın bu aklı kendi adına kullanmaya muktedir olduğuna inanmadığını söylemek gerekir. Gentz, tam da bir Prusyalıya yakışır bir tarzda, halkın sorgulamaya hakkı olmadığı, yalnızca itaat etmesi gerektiğini söyler. Gentz'in felsefesinde esasında son derece netameli ve kuşkucu bir yan vardır. Akla başvuruyor olsa da, gerçekte yalnızca belirli bir sınıfın çıkarlarını koruduğunun kendisi de farkındadır. Kitlelerin özlemleri onu korkuttuğu ve herhangi bir hükümetin bu özlemleri meşru bir biçimde tatmin edeceğinden şüphe duyduğu için, ihtilafların çözümünde baskı, sansür ve polis

137. Örneğin bkz. Gooch, *Revolution*, s. 102-3 ve Jakob Baxa, *Friedrich von Gentz* (Viyana, 1965), s. 10.

gücü gibi yöntemlere başvurmak dışında herhangi bir önerisi yoktur. Gentz'in düşünceleri, vadesini çoktan doldurmuş olan bir rejime hizmet etmiştir. Son yıllarında, kitlelerin giderek artan politik bilinci karşısında, bütün çabalarının sonuçsuz kaldığını kendisi de itiraf etmiştir. Nitekim Gentz'in fikirleriyle ilgili verilecek son karar ancak aleyhte olabilir: Bu fikirler, çok büyük bir ahmaklığa hizmet eden muazzam bir zekânın ürünüdür.

12.6. EUDÄMONIA: GERİCİLİĞİN SÖZCÜSÜ

On sekizinci yüzyıl sonu Almanya'sında reaksiyoner görüşün en önemli temsilcisi, 1795-1798 yılları arasında yayımlanan *Eudämonia* dergisiydi.[138] *Eudämonia*'nın tirajı oldukça yüksekti ve kamuoyu oluşturma konusunda hatırı sayılır bir etkiye sahipti. Zamanla liberal ve radikal eleştirmenlerin en büyük hedefi hâline gelmiş, neredeyse bütün ilerici dergiler er ya da geç onunla münakaşaya girmek zorunda kalmıştı. Derginin kurucu editörü, Hessen'in önde gelen idarecilerinden olan ve daha sonraları bir üniversite kenti olan Giessen'de *Regierungsdirektor* [idare amiri] olarak görev yapan Ludwig Adolf Grolmann'dı (1741-1809). Derginin yardımcı editör ve yazarlarının her biri, muhafazakâr görüşleri konusunda müesses bir üne sahipti. Bunlardan biri, Eisenach'ta *Kammerrat* [meclis üyesi] olarak görev yapan ve İlluminati'nin ipliğini pazara çıkardığı makalesiyle ün kazanan Ernst August Göchhaussen'di.[139] Bir diğeri, Darmstadtlı bir saray vaizi olan Johann August Starck'tı; kendisi teoloji alanındaki muhafazakâr görüşleri, kripto-Katolikliği ve Berlinli *Aufklärer*'lerle olan hukuki münakaşalarıyla biliniyordu.[140] Bir başka isim, Sachsen, Gotha'da *Legationsrat* [sefaret danışmanı] olarak görev yapan ve yayımladığı devrim-karşıtı popüler risaleleriyle ünlenen Johann Karl Riesse'ydi. Ve son olarak, Giessen'de teoloji profesörlüğü yapan ve *Aufklärung*'un rasyonalist teolojisine

138. *Eudämonia oder deutsches Volksglück, ein Journal für Freunde von Wahrheit und Recht* (Cilt I, Leipzig, 1795; Cilt II-V, Frankfurt, 1796, 1797; Cilt VI, Nürnberg, 1798).

139. E.A. Göchhaussen, *Enthüllung des Systems der Weltbürger Republik* (Roma, 1786). Epstein'a göre bu kitap, Almanya'da komplo teorisinin doğuşunu simgelemektedir. Bkz. *Genesis*'te yapmış olduğu özet, s. 96-100.

140. Bütün reaksiyoner eserler arasında en bilineni Starck'a ait *Der Triumph der Philosophie* isimli çalışmaydı (Augsburg, 1803).

karşı çıkan *Die neuesten Religionsbegebenheiten* isimli derginin editörlüğünü üstlenmiş olan Heinrich Koester vardı. Dergiye sempati duyan ve arada sırada yazılarıyla katkıda bulunanlar arasında başka tanıdık reaksiyoner simalar da yer alıyordu: *Aufklärung*'a karşı yaptığı vahye dayalı dinler ve vatanseverlik savunusuyla adını duyurmuş olan Johann Zimmermann, Avusturya'nın ilk muhafazakâr dergisi *Wiener Zeitung*'un kurucusu Leopold Hoffmann ve başka bir devrim-karşıtı dergi olan *Revolutions-Almanach*'ın editörü H.O. Reichard.

Eudämonia'nın gücü büyük oranda bu birbirinden farklı figürleri tek bir çatı altında toplamasından kaynaklanıyordu. Derginin devletin himayesinde olması da yine önemli bir detaydı. Grolmann ve Riesse dergiyi kurmaya çalıştıkları 1794 yılı sonbaharında, o sırada Fransa'ya karşı talihsiz bir *Fürstenbund* [prensler ittifakı] kurma girişiminde bulunan Marki Karl Friedrich von Baden ile Hessen-Kasselli X. Ludwig'e yanaşmışlardı. Karl Friedrich ve Ludwig nihayetinde derginin yayımlanmasına onay vererek finansal olarak desteklemişlerdi.[141]

Eudämonia'nın beyan edilmiş olan amacı, giderek büyüyen Devrim tehdidine karşı "Almanya'nın mesut politik ve dinî yapısını korumak"tı. Yazdıkları tanıtım yazısında editörler, Alman düşüncesinin radikal ideoloji tarafından yozlaştırılmasından dert yanıyorlardı.[142] Ülkede geleneksel sofuluk, sadakat ve vatanseverlikten ziyade ateizm, memnuniyetsizlik ve isyan ruhu hüküm sürüyordu. Jakobenlerin ve İlluminati'nin tehlikeli öğretileri o denli popüler bir hâl almıştı ki, bunlara karşı çıkmak adeta bir tabu addediliyordu. Bu durum, insanların kellelerini yitirmek korkusuyla ağızlarını açıp tek söz etmekten dahi imtina ettikleri Paris'teki Terör rejimini andırıyordu. Gerçek çıkarlarının ne olduğunu bilmeyen ve kendileri aleyhine oluşmuş fikirlerle mücadele etmek için kıllarını kıpırdatmayan Alman prenslerinin cehaleti ve umursamazlığı, durumu daha da kötüleştiriyordu. Şayet hemen bir şeyler yapılmazsa,

141. *Eudämonia*'nın kuruluşu hakkında bkz. Epstein, *Genesis*, s. 535-46; Max Braubach, "Die Eudämonia (1795- 1796): Ein Beitrag zur deutschen Publizistik im Zeitalter der Aufklärung", *Historisches Jabrbuch* 47 (1927), 309-39; Gustav Krüger, "Die Eudämonisten: Ein Beitrag zur Publizistik des ausgehende 18. Jahrhunderts", *Historische Zeitschrift* 143 (1931), 467-500.
142. *Eudämonia*, I, iii-vi, vii-xvi.

Jakobenler Almanya'da da zafer kazanacak ve ülke Fransa'daki gibi bir anarşiye ve barbarlığa teslim olacaktı. *Eudämonia*, yaklaşmakta olan bu vahim tehlikeyle savaşmak üzere 1794 yılı sonbaharında kuruldu. Editörler, devrimci tehdide karşı koymak adına kendilerine iki önemli görev belirlemişlerdi. İlk olarak Almanya'daki bütün radikal komploculari ifşa edecek, çevirdikleri entrikaları ve savundukları öğretileri genel eleştiri ve sansüre açık hâle getireceklerdi; ikinci olaraksa, Almanya'daki mevcut anayasayı izah edip meşrulaştıracaklardı. Almanların devrimci propagandanın etkisi altında olduklarına, içinde bulundukları durumdan gereksiz yere şikâyet ettiklerine ve yaşadıkları "sivil mutluluğun" hakiki kaynağım göremediklerine inanıyorlardı. Avrupa'da aklı başında hiçbir millet, Fransa'nın yerinde olmak istemezdi; en çok da anayasaların en bilgesine sahip olan Almanlar. Bu anayasa yüzyıllar boyunca Alman halkının (*Volk*) mutluluğunu teminat altına almıştı ve onun temel karakterini değiştirmek tehlikeli bir hamle olurdu. Bu mutluluğun kaynağı, "kişisel güvenlik, mülkiyetin korunması, barış ve nizam ile genel olarak mevcut durumdan memnuniyet"ti. Amacı bu memnuniyeti muhafaza etmek olduğundan, dergiye Yunancada sivil mutluluk anlamına gelen *Eudämonia* adı verilmişti.

Editörler amaçlarına ulaşabilmek adına *Eudämonia*'da çok farklı türlerde makalelerin yayımlanmasına karar verdiler. Mevcut Alman anayasasının avantajlarını anlatan makaleler; gizli cemiyetleri ifşa eden yazılar; Devrim üzerine yazılmış, özellikle de radikal basın tarafından görmezden gelinen devrim-karşıtı kitaplarla ilgili değerlendirmeler; devrimcilere karşı alınan yasal önlemlerle ilgili haberler; Alman prenslerinin akıllıca politikalarım anlatan tarihî hikâyeler; devrimin, hoşgörünün ve basın özgürlüğünün tehlikelerini anlatan felsefi yazılar; dergide bunların hepsi olacaktı. Makaleler, yazarlarını liberallerin ve radikallerin saldırılarından korumak adına anonim bir biçimde yayımlanacaktı. Fakat işleyiş içerisinde editörler bu programa bütünüyle sadık kalmadılar. Makaleler anonim olarak yayımlanmasına yayımlanacak, ancak derginin eleştirel ve negatif yönü, yapıcı ve pozitif yönünden çok daha ağır basacaktı. Mevcut anayasanın avantajlarını veya icraatlarım anlatan çok az makale yayımlanmış, daha ziyade komplo faaliyetlerini afişe eden türde makalelere yer verilmişti. Makalelerin dili dogmatik ve onur kırıcı

nitelikteydi. Gerçekte *Eudämonia* felsefeden ziyade bir propaganda dergisiydi. Amacı ılımlı veya önyargısız okuyuculara hitap etmekten ziyade, hâlihazırda reaksiyoner hisler besleyen kişileri daha da tahrik etmek olmuştu.

Eudaimoníacılar kendilerini açıkça muhafazakâr olarak tanımlamalarına rağmen, gerici veya hâlinden memnun statüko savunucuları olarak görünmemek için çok çaba sarf etmişlerdi.[143] Mevcut anayasanın ideal anayasa olduğu yönünde hiçbir iddiaları yoktu ve onu romantize etme veya aklama yönündeki hiçbir girişimi onaylamıyorlardı. Her devletin kendine göre hataları vardı ve devleti iyileştirmek için elinden geleni yapmak vatandaşların yalnızca hakkı değil, aynı zamanda ödeviydi. Nitekim eudaimoníacılar tedrici bir reformdan, "sürekli olarak artan gerçek bir aydınlanma"ya göre hayata geçirilmesi gereken yenilikçi bir ilerlemeden yanaymış gibi görünmeye gayret ediyorlardı. Bununla birlikte, reformun şu iki özelliğe sahip olması gerektiğinde ısrar ediyorlardı: Hukuki ve şartlara uygun olmalıydı. Radikallerin ideallerine doğal olarak şüpheyle yaklaşıyorlardı. Dünya üzerinde ve âdemoğulları arasında kusursuz bir düzenin hayata geçirilmesi mümkün değildi. Yapabileceğimiz tek şey, en az kusurlu olan düzende yaşayabilmeyi ummaktı. Bu nedenle bir ütopya uğruna mevcut düzeni yıkmak ahmaklıktı. Hayali bir saray inşa etmek uğruna yaşadığımız mütevazı evi yerle bir etmektense, yeniden inşa etmek çok daha iyiydi.

Aksi yöndeki tüm bu beyanlara rağmen, eudaimoníacıların reforma karşı sempatilerini dışarıdan göründüğü hâliyle kabul etmek pek de akıllıca olmayacaktır. Gerçekte Devrim'in ideallerini onaylamıyor, yahut bunları tedrici bir reformla gerçekleştirmeyi ummuyorlardı. Çoğu reformcunun aksine, özgürlük, eşitlik ve kardeşlik ilkelerini bütünüyle reddediyorlar ve Alman toplumunun hiyerarşik yapısının tam da mevcut hâliyle, tamamen doğal olduğunda ısrar ediyorlardı. Toplumsal ve iktisadi koşulların iyileştirilmesine dönük somut reformlar önermemiş olmamaları, esasında oldukça önemliydi; toplumsal değişim yönündeki tek politikaları sansürün daha da sıkılaştırılmasından ibaretti. Kutsal Roma İmparatorluğu'na yaklaşımları, en hafif tabiriyle olumluydu.

143. *A.g.e.*, I, xiv, 293.

Almanya'da despotizm diye bir şeyin var olmadığını savunuyor, en sıradan vatandaşın haklarının bile imparatorluk parlamentosunda prense karşı müdafaa edilebileceğini iddia ediyorlardı.[144] Her ne kadar itiraf etmeye yanaşmasalar da, eudaimoníacıların tamamı esasında birer gericiydi. Statükoyu değiştirmeyi hiçbir koşulda istemiyorlardı ve onun muhafazası için güç kullanılmasına sıcak bakıyorlardı. İmparatorluk sarayının, değil yeniden inşa edilmeye, onarılmaya dahi ihtiyacı yoktu; ihtiyacı olan tek şey, çok daha süslü bir dış cepheyle etrafına örülecek daha sağlam tel örgülerdi.

Eudaimoníacılar nasıl ki reformdan yanaymış gibi görünmeye çalışıyorlarsa, benzer şekilde *Aufklärung*'u desteklediklerini de iddia ediyorlardı. Kendilerine sık sık yöneltilen cehalet taraftarlığı suçlamalarına, "doğru bir aydınlanma"dan yana olduklarını söyleyerek karşı çıkıyorlardı.[145] Onlara göre esas mesele kişinin *Aufklärung*'a sadık olup olmaması gerektiği değil –güya böyle olması gerektiğini verili addediyorlardı–, doğru aydınlanmanın doğasının ne olduğuydu. Doğru aydınlanmanın üç ayırt edici özelliğinden bahsediyorlardı: (1) Doğru aydınlanma dinin, ahlakın ve devletin altını oymaz, bilakis onları destekler; (2) öğretilerini yaymak için kesinlikle güç kullanmaz; (3) yanlış değil, doğru öğretilerden oluşur. Bunları temel alarak, kendilerinin doğru, radikallerinse yanlış bir aydınlanmayı savunduklarına inanıyorlardı. Fakat burada bir kez daha, eudaimoníacılarm ilan ettikleri ilerici ilkelere şüpheyle yaklaşmak gerekir. *Aufklärung*'a karşı gerçek tavırları, *Eudämonia*'nın sayfalarında defaatle kendini açığa vurmaktadır zira. Aydınlanmayı hiçbir zaman bireyin kendi adına düşünmesiyle eşitlemiyorlardı, çünkü bu sıradan insana çok fazla otonomi vermek ve halk egemenliğine fazlasıyla yaklaşmak anlamına gelirdi; dahası, insanlar için zararlı olacağı korkusuyla aydınlanma öğretilerinin yayılmasına çok katı sınırlamalar getiriyorlardı. Örneğin, eudaimoníacılara kalsa, vahye dayalı bir dini eleştirmek suç olmalıydı; çünkü bu tür bir eleştirellik, insanların devletin başındakilerin Tanrı tarafından görevlendiril-

144. *A.g.e.*, I, xiv.

145. *Eudämonia*'da yayımlanmış şu makalelere bkz. "Mein Glaubensbekenntnis über Volksaufklarung", I, 95-102; "Aufklärung, ein Mittel die Empörungen zu verhüten", III, 226-31; "Heutige Aufklärungsmethode", VI, 337-51. "Vortheile der Pressfreiheit" da yine konuyla ilintilidir; bkz. *Eudämonia*, III, 472-90, özellikle s. 476.

diğine olan inançlarını temelinden sarsardı.[146] Eudaimoníacıların güç kullanımını yanlış aydınlanmanın bir özelliği olarak görmeleri esasında oldukça ironikti, çünkü kendileri fanatik bir biçimde sansürü savunuyorlardı. İçlerinden bazılarının gerici yahut batıl addedilebilecek birtakım dinî öğretileri savunuyor olması da ayrıca kayda değer bir durumdu; örneğin Koester şeytan inancını, Starck ise kilisenin yanılmazlığını savunuyordu.[147] Tüm bu unsurlar bir arada değerlendirildiğinde, eudaimoníacıların *Aufklärung*'a olan bağlılıklarını gerçek kabul etmek hayli zorlaşmaktadır.

Eudaimoníacılarm Devrim'in nedenleri konusunda basit fakat fantastik bir teorileri vardı. Devrim başta İlluminati, Jakobenler ve *philosophe*'lar olmak üzere, radikal tarikatların kurduğu bir komplodan başka bir şey değildi.[148] Bu tarikatların tamamı, esas amacı bütün müesses hükümetleri yıkmak ve ateizmi yaymak olan *Der grosse Bund* [Büyük İttifak] adında uluslararası gizli bir örgütün parçasıydı. Bu komplocuların alçakça emellerini gerçekleştirmek için izledikleri üç temel yöntem vardı. İlki, dinsiz ve devleti yıkmayı amaçlayan yazılarıyla kamuoyunu etkilemek; ikincisi, devlete sızmak; üçüncüsüyse, okulları ve üniversiteleri denetimleri altına alarak gençleri hür düşünceli sefihler olarak yetiştirmek. Eudaimoníacılar bu komplo girişimlerine liderlik edenlerin adlarını vermekten de çekinmiyorlardı. *Philosophe*'ların lideri, modern ateizmin babası olan Voltaire'di. *Philosophe*'lar yalnızca bir düşünce ekolünün veya entelektüel bir hareketin temsilcileri değil, aynı zamanda *Conjuration des philosophes armes pour la verité* [Hakikat Namına Silahlanan Filozofların Komplosu] yahut *Cacouac* olarak anılan gizli bir cemiyetin de üyeleriydi. Üyeler arasında Diderot, d'Alembert, Damilaville, bir ölçüde II. Friedrich ve muhtemelen Helvétius yer alıyordu. Devrim, Voltaire ve bu *phi-*

146. Örneğin bkz. "Pressfreiheit in Bezug auf den Staat, die Religion, und die Sitten betrachtet", *Eudämonia*, III, 405-15, özellikle s. 411-2.

147. Bkz. H.M. Koester, *Demäthige Bitte um Belehrung an die grossen Männer weiche keinen Teufel glauben* (Giessen, 1775) ve Starck, *Der Triumph der Philosopbie* (Landshut, 1834), s. 7-19.

148. Komplo teorisinin en bilinen serimlemesine Starck'a ait olan bir makaleler dizisinde rastlanır, "Die Hyperboliden oder der Triumph der Philosophie", *Eudämonia*, IV, 90-4, 178-87, V, 241-51, 363-76, 422-45, 513-34, VI, 35-53, 168-83, 256-69, 307-23, 388-406, 486-500.

losophe'ların ideallerinin gerçekleşmesini sağlamıştı. 1776 yılında Bavyera'da kurulmuş bir radikal mason tarikatı olan İlluminati'nin elebaşlarıysa Adam Weishaupt ile Adolf Freiherr von Knigge'ydi. Eudaimoníacılar İlluminati'nin faaliyetlerine büyük önem atfediyor, Jakobenleri onların altında yer alan bir hizip olarak görüyorlardı. İnanılması ne denli imkânsız gibi görünse de, eudaimoníacılar ellerinde bunu kanıtlayacak birtakım sağlam bulgular olduğuna inanıyorlardı. İlluminati'nin bazı liderleri Devrim'den önce Paris'e gidip *Club Breton* ile birlikte hareket etmemişler miydi? *Club Breton*, daha sonraki Jakobenlerin çekirdeğini oluşturmuyor muydu? Ulusal Meclis'in Mirabeau, Lafayette ve Orleans Dükü gibi önde gelen kimi liderlerinin İlluminati ile işbirliği içerisinde olan fanatik Masonlardan olduğu doğru değil miydi? Ulusal Meclis'in politikaları, özellikle de Sivil Ruhbanlık Yasası ile ilgili olanı, İlluminati'nin politikalarının bire bir kopyası değil miydi? Tüm bu bulgular salim kafayla düşünüldüğünde, bizi ancak tek bir sonuca götürebilirdi: Devrim, İlluminati'nin işiydi!

Gerçekteyse, eudaimoníacıların devrimci bir komploya dair patolojik şüphelerini destekleyecek elle tutulur pek bir kanıt yoktu. İlluminati'nin rolüne yaptıkları vurgu, en hafif tabiriyle abartılıydı. İlluminati kendini baskı, batıl inanç ve fanatizme karşı savaşmaya adamıştı ve *Aufklärung*'dan yanaydı. Prensleri etkilemek ve yüksek makamlara kendi üyelerini yerleştirmek suretiyle devlete sızmak gibi bir planları olduğu doğruydu. Birçok aristokratı, küçük prensi ve üst düzey memuru tarikat saflarına katmış olan von Knigge'nin liderliği altında, bu konuda gerçekten de başarılı olmuşlardı. Fakat bu olgulardan yola çıkarak, İlluminati'nin devrimi ve ateizmi destekleyen komplocu bir örgütlenme olduğu sonucuna varmak absürddü. Devrim yapmak gibi bir niyetleri yoktu, zira amaçları tam olarak müesses hükümetler içerisine girip belirli bir nüfuz elde etmekti. Bir bütün olarak hareketin itibarı zedelenmesin diye, politik amaçlarına ulaşmada şiddete başvurmayı kesinlikle reddediyorlardı. İlluminati üyeleri, bir doğal dinin tutkulu savunucuları olmalarına ve vahye dayalı dinleri batıl itikat olduğu gerekçesiyle reddetmelerine rağmen, ateist olmaktan son derece uzaktılar ve kiliseyi yıkmak gibi bir niyetleri yoktu. Tarikatın iç işleyişiyle ilgili bulgular, belirli bir politik programa sahip olmadıklarını ve merkezî

bir politik denetim altında tutarlı bir grup olarak yol almadıklarını ortaya koyuyordu.[149] Eudaimoníacıların kuşkularını en mesnetsiz kılan şeyse, tarikatın 1786 yılında Bavyera hükümeti tarafından başarılı bir biçimde bastırılmış, liderlerinin sürgüne gönderilmiş veya emekliliğe zorlanmış olmasıydı. Weishaupt ve von Knigge zaman zaman gizli kapaklı işlere bulaşmaya devam etmiş olsalar da, tarikatları Devrim'den çok önce üyelerinin epey bir kısmını yitirmiş ve eski gücünü büyük oranda kaybetmişti.

Eudaimoníacıların teorisi, tek amacı panik yaratmak olan son derece basit bir teori olsa da, onlara neden bu kadar cazip gelmiş olduğunu görmek gerekir. Devrim'in bir avuç memnuniyetsiz entelektüelin başlattığı basit bir komplo olması durumunda, eudaimoníacılar onun altında yatan toplumsal, politik ve iktisadi nedenleri gayet rahat bir biçimde görmezden gelebiliyorlardı. Bu sayede teori, bütün yönetimleri aklamış ve haklarındaki bütün beceriksizlik suçlamalarını geçersiz kılmış oluyordu. Gerçekte toplumsal ve politik reforma ihtiyaç yoktu ve alınması gereken tek önlem, daha fazla sansür ve polis denetimiydi. Böylelikle yönetim, birkaç entelektüelin entrikalarının insafına kalmış olan halkı korumak adına en baskıcı yöntemlere başvurabilirdi. Devrim'i salt bir komplo girişiminin neticesi olarak görmek elbette ki devrimin entelektüel/fikri nedenlerine abartılı bir önem atfetmek anlamına geliyordu. Gerçekteyse, entelektüel öğretilerin popülerleşmesinin nedeninin toplumsal, politik ve iktisadi şikâyetleri dile getirmesi olduğunu görememek, teorinin ciddi bir zafiyetiydi. Bu hususta sıkıştırıldıkları vakit eudaimoníacılar genellikle, Devrim'in nedeni salt entelektüel/fikri etkenler olmasa bile, bunların Devrim'in hazırlanmasında zorunlu bir rol oynadığını söyleyerek cevap veriyorlardı.[150] Söyledikleri gayet mantıklı olmakla birlikte, Devrim'in diğer nedenleri, yani devrimci öğretinin popülerliğini sağlayan olgular hakkında tuhaf bir biçimde sessiz kalıyorlardı; zira bu etkenleri daha detaylı bir biçimde irdelemek muhtemelen onlar açısından utanç verici birtakım itiraflara yol açacaktı.

149. Bkz. Epstein, *Genesis*, s. 94.

150. Bkz. "Von dem Schaden, den angesehene Schriftsteller durch ihre Autorität stiften", *Eudämonia*, III, 117-33, özellikle s. 20.

Devrim'in nedeni bu kadar basitse, çözümü de bir o kadar basit olmalıydı. Kaynağı komplo ve propaganda olduğundan, ona karşı alınacak önlemler de daha fazla sansür ve polis gözetimi olabilirdi. Çoğu reaksiyoner gibi eudaimoníacılar da, daha fazla güç kullanımını bütün toplumsal sorunların çözümü olarak görüyorlardı. Bilhassa sansüre büyük önem atfediyorlardı ve dergilerinde yayımlanan en ciddi makaleler sansür savunusuna ayrılmıştı.[151] Radikallerin ifade ve basın özgürlüğü taleplerine karşı çıkıyorlardı, çünkü bu talepler yalnızca komplolarını destekleyecek birer kılıftı. İfade ve basın özgürlüğü de dahil hiçbir hak, vazgeçilmez veya mutlak değildi. Örneğin bir iftira durumunda olabileceği gibi, belirli birtakım insanların haklarına zarar vermemeleri ve genel olarak toplumun refahına engel olmamaları için bu hakların sınırlandırılması gerekiyordu. Herhangi bir öğretinin lehine ve aleyhine yazılar yayımlanabileceği için, zararlı ve yanlış öğretilerin her zaman çürütülebileceği argümanından hareketle basın ve ifade özgürlüğünü savunmak kifayetsizlikti. Bu argümana dayanarak basın ve ifade özgürlüğüne izin vermek, panzehri de piyasada olduğu için zehir satılmasına izin vermekten farksızdı. Sansür uygulayan prensin haklı olduğu veya doğru olanı yalnızca kendisinin bildiği gibi bir iddiası olmasına da gerek yoktu; zira o, öğretilerin doğruluğuyla ilgili değil, toplumsal yararıyla ilgili bir yargıda bulunuyordu. Nitekim basın ve ifade özgürlüğünün sınırlarının belirlenmesinde eudaimoníacılar son derece dar bir kapsamdan yanaydılar. Onlara göre devletin dini ve ahlakı için zararlı olan bütün öğretiler yasaklanmalıydı. Ahlak alanında, evlilikteki sadakat ve iffet ile dalga geçen bütün şiirler, çocukları itaatsizliğe sevk eden bütün öğretiler yasaklanmalıydı. Din alanında, Tanrı'nın, Takdir-i İlahi'nin ve ölümsüzlüğün varlığını eleştiren veya Hıristiyanlığın temel hakikatleri konusunda şüphe uyandıran her tür kitap toplatılmalıydı. Devlet politikaları alanında, amacın aracı meşrulaştırdığını veyahut bir gruba veya hizbe olan bağlılığın devlete olan bağlılıktan önce geldiğini öğreten her tür

151. Bkz. "Pressfreiheit als Menschenrecht betrachtet", *Eudämonia*, III, 393-404; "Pressfreiheit in Bezug auf den Staat", *Eudämonia*, III, 405-15; "Vortheile der Pressfreiheit", *Eudämonia*, III, 472-90; "Nachtheile einer eingeschränkte Pressfreiheit", *Eudämonia*, III, 490-502.

kitap yasaklanmalıydı.[152] Netice itibariyle, eudaimoníacıların yasaklı kitaplar listesi, on sekizinci yüzyıl Almanya'sının en hoşgörüsüz ve otoriter yönetimlerinin politikalarıyla son derece uyumluydu. Friedrich'in Prusya'sı veya Joseph'in Avusturya'sı gibi bir devlet, eudaimoníacılar açısından muhtemelen kabul edilemez bir biçimde özgürlükçüydü.

Eudämonia'nın sayfalarında politika felsefesi namına hiçbir zaman kayda değer bir şey yer almadı. Editörlerin amacı, mevcut toplumsal düzen için felsefi bir zemin oluşturmak yerine, sansürün artırılması gibi belirli politik hedeflerin propagandasını yapmaktı. Hiçbir zaman bir politik yükümlülük teorisi geliştirmemişlerdi ve ideal yönetim şeklinin ne olduğuyla ilgili sabit bir fikirleri de yoktu. Pope'un "En iyi yönetim şekli, en iyi idare edilendir" sözünü benimsemekle yetiniyorlardı.[153] Özellikle monarşiyi tercih ediyor değillerdi, bir toprak parçası için şayet en uygun yönetim şekli oysa, cumhuriyeti dahi kabul etmeye hazırlardı.[154] Bununla birlikte, eudaimoníacılar genel olarak seçkinlerin yönetimi ile paternalist devletin değerine inanıyorlardı. Yönetimin halk için var olması gerektiğini kabul etseler de, bir ülkenin halk tarafından yönetilmesi fikrine kesinlikle karşı çıkıyorlardı. Doğal olarak halk egemenliği öğretisinden de nefret ediyorlardı.[155] Demokrasi teoride yanlıştı, zira halkın iradesi ahlaki açıdan iyi olanın belirlenmesinde yanılmaz bir kaynak değildi ve pratikte işlevsizdi, çünkü hiçbir yönetim şeklinde bütün bireylerin çıkarlarının temsil edilmesi gibi bir durum söz konusu olamazdı; bir cumhuriyet rejiminde bile hâkim olan her zaman için bir avuç temsilcinin iradesiydi.

Tahmin edebileceğimiz üzere, eudaimoníacılar on sekizinci yüzyıl Alman toplumundaki hiyerarşik yapıyı kaçınılmaz, adil ve doğal addediyorlardı. İnsanların mevki ve rütbelerindeki farklılıklar

152. Yasaklı fikirlerin listesi için bkz. "Pressfreiheit in Bezug auf den Staat", *Eudämonia*, III, 410.

153. Bkz. "Ist jede Verfassung an sich selbst verwerflich?", *Eudämonia*, III, 346-54.

154. *A.g.e.*, III, 350. Braubach ("Eudämonia", s. 317) ve Kruger ("Eudämonisten", s. 491), *Eudämonia*'da bir monarşi savunusu olmadığını dile getirirler. Fakat bu tavrın eudaimoníacıların Popecu maksimiyle uyumlu olduğunu göremezler.

155. Bkz. "In wiefern kann der Wille des Volks als Gesetz betrachtet werden", *Eudämonia*, III, 283-90 ve "Über das Representationssystem", *Eudämonia*, III, 190-301.

toplumsal baskıdan değil, zihinsel ve ahlaki güçlerindeki farklılıklardan kaynaklanıyordu. Nitekim eudaimoníacılar Devrim'in özgürlük ve eşitlik ideallerini nihai olarak reddediyorlardı. Bu ideallerin detaylı bir eleştirisini yapmak yerine, onları karikatürleştirmekle yetiniyorlardı. "Özgürlük", ahlaki ve toplumsal sınırlamaların olmaması, kişinin istediği her şey yapması ve bütün toplumsal ödev ve sorumluluklardan "azade" olması anlamına geliyordu; "eşitlik" ise, bütün insanların aynı seviyeye indirgenmesi, bütün ahlaki ve zihinsel liyakatin aşındırılması anlamına geliyordu. Bu yorumlar göz önüne alındığında, eudaimoníacılar belli ki bu idealleri adaletsiz ve uygulanamaz addedip bir kenara atmakta beis görmüyorlardı.

Üç yıl devam ettirdiği tahkir, tehdit ve histerinin ardından *Eudämonia*, hak ettiği gibi onursuz bir sonla yayın hayatını noktalayacaktı. Yıllar içerisinde eudaimoníacılar, sonlara doğru hep birlikte etraflarını sarmaya başlayan birçok düşman kazanmışlardı. Kendilerini bir anda diğer dergilerin giderek artan saldırılarının hedefinde bulmuşlardı. *Allgemeine Literatur Zeitung*, *Gothaische gelehrte Zeitung* ve *Rothes Blatt*, yobazlığı, kini ve gericiliği nedeniyle *Eudämonia*'yı sert bir dille eleştiriyorlardı. Düşmanlarından bazıları politik açıdan o denli güçlü figürlerdi ki, ona karşı birtakım önlemler almaktan geri durmuyorlardı. Derginin onlarca düşmanından biri de Avusturya'nın baş sansür memuru Retzer'di ki, bu esasında eudaimoníacıların yere göğe koyamayıp dalkavukluk etmeleri beklenen bir memuriyetti. Her zamanki gibi ihtiyatsız ve ölçüsüz bir dille kaleme alınmış bir makalede Retzer'i İlluminati üyesi olmakla suçluyorlardı. Retzer buna 21 Aralık 1797 günü yayımlanan ve *Eudämonia*'nın kimi sayılarının Avusturya'da satışını yasaklayan bir kraliyet fermanını yürürlüğe koyarak karşılık verdi. Böylece dergi tam da gericiliğin anavatanında yasa dışı ilan edilmiş oluyordu! *Eudämonia*'nın bir diğer nüfuzlu düşmanı da, Mainz'daki Fransız hükümetinin önde gelen yöneticilerinden biri olan G.B. Rebmann'dı. Derginin kendisine yönelik hakaretlerinden bıkan Rebmann, Frankfurt *Magistrat*'ını [belediye] kentin sınırları dahilinde *Eudämonia* gibi bir derginin yayımlanmasına izin verdiği için eleştiriyordu. Bunlar boş tehditler değildi, zira Rebmann'ın Frankfurt'tan yalnızca 30 mil uzakta bulunan Fransız ordusu içinde

ahbapları vardı. *Magistrat* korkuya kapıldı ve Frankfurt'ta derginin satışını yasakladı. Sonuç olarak editörler 1798 yılı baharında derginin merkezini Nürnberg'e taşımak zorunda kaldılar. Dahası, böylesi güçlüklerle boğuşan eudaimoníacılar artık eski velinimetlerinden de destek göremiyorlardı; zira onlar şimdi Fransa ile Avusturya arasında imzalanan Campo Formio Barışı'nın ardından yeni topraklar elde etmenin hesabıyla Fransızlara yalakalık etmekle meşguldüler. Dostları tarafından yalnız bırakılan, düşmanları tarafından sıkıştırılan ve ilerlemekte olan Fransız birlikleri karşısında geri adım atmaya zorlanan editörler, bu eşitsiz mücadeleden nihayet 1798 yılında vazgeçtiler.[156]

Peki, sonuç itibariyle *Eudämonia*'nın başardığı şey neydi? İlk bakışta fazla bir şey değildi. Muhafazakârlar ölümünün ardından yas tutmamış, liberaller ve radikaller ise bunu sevinçle karşılamışlardı. Arkasında bıraktığı şey, kin, entrika ve kötülüğün tiksinti verici izlerinden ibaretmiş gibi görünüyordu. Ortada Devrim felsefesiyle rekabet edecek veya onun yerini alacak tutarlı bir politika felsefesi yoktu. Reforma yönelik yapıcı öneriler, yahut statükonun devam etmesi için somut birtakım tavsiyeler de söz konusu değildi; varsa yoksa bıktırıcı bir sansür çağrısını dillendirmişlerdi. Eudaimoníacılar, prenslerin karşılaştıkları bütün tehditlerin kaynağının kendi cehalet, umursamazlık ve yeteneksizlikleri olduğunda ısrar ederek en muhafazakâr prensleri dahi gücendirmişlerdi. Bununla birlikte *Eudämonia*, çok daha soyut bir düzeyde, kamusal bilinç üzerinde son derece vahim birtakım etkiler yaratmayı başarmıştı. Radikal ve liberal düşünürlerden bazılarının savunmaya çekilmelerine yol açmıştı. Bu düşünürler kendilerini ortaya koymak konusunda artık çok daha temkinli ve hitap ettikleri kitle konusunda daha az emindiler. Daha da kötüsü eudaimoníacılar, muhafazakâr ve gerici müttefiklerinin çoğunun yaptığı gibi, vatanseverlik kartını dört dörtlük bir maharetle oynamışlardı. Makaleler boyunca, vatansever bir Alman'ın Devrim ideallerini asla kabul edemeyeceğini ince ince işlemişlerdi.[157] *Echt deutsch* [hakiki Alman] olan bir şey

156. Derginin yayın hayatının sona erişiyle ilgili detaylar için bkz. Epstein, Genesis, s. 543-5 ve Braubach, "Eudämonia", s. 333-6.
157. Özellikle bkz. "Wahrer und falscher Patriotismus", *Eudämonia*, III, 514-26.

Fransız olamazdı ve Fransız olan şeyler, özgürlük, eşitlik ve kardeşlik idealleriydi. Nitekim vatanseverlik, liberalden ziyade muhafazakâr bir ülküyle özdeşleştiriliyordu. Kurulan bu özdeşlik, Almanya tarihi açısından etkileri günümüzde dahi hissedilen trajik birtakım sonuçlar doğuracaktı.

13
C.M. Wieland'ın Politik Felsefesi

13.1. BİR POLİTİKA DÜŞÜNÜRÜ OLARAK WIELAND

1790'ların en önemli toplumsal ve politik düşünürlerinden biri de tartışmasız biçimde Christoph Martin Wieland'dır (1733-1813). Goethe ve Schiller ile birlikte Weimar klasisizminin önemli figürlerinden olan Wieland, en çok Alman edebiyatına yaptığı katkılarla bilinir. *Bildungsroman*'ın kurucusu ve modern Alman nesir ve şirinin en büyük ustalarından biri olarak görülür. Ne var ki Wieland'ı salt bir edebiyatçı olarak sınıflandırırsak ona çok büyük haksızlık etmiş oluruz, zira kendisi her şeyden evvel toplumsal ve politik [içerikli yazılar yazan] bir yazardır.[1] 1759'dan sonra kaleme aldığı bellibaşlı tüm yazıları –*Geschichte des Agathon* [*Agathon'un Hikâyesi*], *Der goldene Spiegel* [*Altın Ayna veya Şeşian Kralları*], *Die Geschichte der Abderiten* [*Abderalılar/Eşeğin Gölgesi Davası*] ve *Geschichte des weisen Danischmend* [*Bilge Danişmendin Hikâyesi*]– toplumsal ve politik meseleleri konu alır. Bu romanlar, temelde toplumsal ve politik bir maksada, insanların ancak daha adil bir toplum yaratarak yaşamlarını iyileştirebileceği yönünde bir ahlaka sahiptir. Toplumsal ve politik olanla ilgili bu kaygı, Wieland'ın bir yazar olarak oynadığı role dair kendiyle ilgili algısından kaynaklanır.

1. Wieland'ı bir toplum eleştirmeni olarak yorumlamak gerektiği, F. Martini tarafından vurgulanmıştır; bkz. "C.M. Wieland und das 18. Jahrhundert", *Festschrift für Paul Kluckhohn und Hermann Schneider zu ihrem 60. Geburtstag* (Tübingen, 1948), s. 144-265. Martini'nin yaklaşımı, Richard Samuel tarafından yeniden tasdik edilmiştir; bkz. "Wieland als Gesellschaftskritiker: Eine Forschungsgabe", *Seminar* 5 (1969), 244-65. 13. Bölüm, Martini ve Samuel'in kimi önerilerini nihai bir hükme ulaştırmaya çalışmaktadır.

1770 yılında şu satırları kaleme almıştır: "Bütün çalışmalarımın, rapsodilerimin, öykülerimin, nesir ve şiir olarak kalem aldığım masallarımın özü yahut amacı veyahut anahtarı, insanoğlunun hayatını daha derinlemesine bir biçimde iyileştirmektir."[2] Hemen ardından, bu iyileştirmenin temel koşulunun, bütün vatandaşlarına özgürlük ve refah sunan bir devletin kurulması olduğunu belirtir.

Wieland'ın toplumsal ve politik meselelere olan ilgisi yalnızca romanlarında değil, toplum ve politika felsefesi üzerine yazdığı makalelerde de belirgindir. Henüz 1750'lerde, toplumsal ve politik konularda muhtelif makaleler kaleme almış ve yine bu konularla ilgili kitaplar yayımlamayı, hatta bir dergi çıkarmayı tasarlamıştı. 1770 yılında politika felsefesi üzerine ilk çalışmasını yayımladı; *Beyträge zur geheime Geschichte der Menschheit* [*İnsanlığın Gizli Tarihine Katkılar*] başlığını taşıyan bu eser, Rousseau'nun Aydınlanma eleştirisini irdeleyen bir dizi makaleden oluşuyordu. 1770'ler ve 1780'ler boyunca politikayla ilgilenmeye devam etti ve aydınlanma, ifade ve basın özgürlüğü, doğa yasası, Alman vatanseverliği ve ideal yönetim şekli gibi konularda makaleler yayımladı. Toplum ve politikaya olan ilgisinin en çarpıcı kanıtıysa, 1790'larda Fransız Devrimi'ne göstermiş olduğu yoğun ilgiydi. Gerçekten de Wieland'ın 1790'lardaki edebi üretimi, daha ziyade Ren Nehri'nin öte yakasındaki olayların tahakkümü altındaydı. Güncel meselelerle ve olaylarla ilgili toplam otuz beş makale ve iki kitap –*Die Göttergespräche* [*Tanrı ile Sohbetler*] ile *Gespräche unter vier Augen* [*Mahrem Konuşmalar*]– kaleme aldı. Günümüzde hâlâ tamamı yayımlanmamış olan mektuplarıysa,[3] Devrim'e olan yoğun ilgisinin bir diğer kanıtıdır.

2. Bkz. C.M. Wieland, *Sämtliche Werke*, der. H. Radspieler (Hamburg, 1984), XIV, 174. Daha erişilebilir olduğundan, alıntılar mümkün mertebe Wieland'ın 1794 derlemesinin tıpkıbasımı olan bu derlemeden yapılacaktır. Bu derlemenin eksik olduğu yerlerdeyse, *Wieland, Gesammelte Schriften*'e başvurulacaktır; bkz. der. Deutsche Akademie der Wissenschaften (Berlin, 1909N).

3. Seuffert'in derlediği yazışmalardan oluşan *Wielands Briefwechsel* (Berlin, 1963N) ne yazık ki tamamlanmış değildir. Bu derlemenin tamamlanması, Wieland'm Devrim'e karşı tavrım daha da açıklığa kavuşturma potansiyeli taşımaktadır. Bununla birlikte, Seuffert 1790'lara ait bütün mektupların bir listesini yayımlamıştır. Bkz. "Prolegomena zu einer Wieland Ausgabe", *Abhandlungen der preussischen Akademie der Wissenschaften*, Jahrgang no. 11 (1936) ve no. 15 (1940). Wieland'm mektuplarının mevcut derlemeleriyse, *Wieland Bibliographie*'de sıralanmaktadır; bkz. der. G. Gunther ve H. Zeiling (Berlin, 1983), s. 59-87.

Wieland'ın toplumsal ve politik bir yazar olarak öneminin bir diğer veçhesi de, etkili bir dergi olan *Teutsche Merkur*'un editörü olarak oynadığı roldür. *Mercure de France*'ı kendine model almış olan bu dergi, Almanya'da *Aufklärung*'un önde gelen savunucularından biriydi. Amacı, Almanya'da halkın zevk ve görgüsünü geliştirmek, toplumsal ve politik farkındalık düzeyini artırmaktı. Wieland'a göre, daha aydın bir halk, daha sorumlu bir yönetimin önkoşuluydu. Eğer popülerliği başarının bir ölçütü olarak alırsak, *Merkur* amaçlarından bazılarına ulaşmış olmakla övünebilirdi. *Berlinische Monatsschrift* ve *Allgemeine deutsche Bibliothek* ile birlikte, Almanya'da en çok abonesi olan dergilerden biriydi.[4]

1790'ların geniş politik düşünce yelpazesi içerisinde Wieland, ılımlı reformist duruşun en önemli temsilcilerinden biriydi. Bir tedrici reform savunucusu olarak, Jakobenlerin radikalizmi ile eudaimoníacıların gerici tavrı arasında bir ortayol bulmaya çalışıyordu. Ilımlıların çoğu gibi o da anayasal monarşiyi, İngiliz çizgisinde karma bir yönetim şeklini savunuyordu. Bu tür bir yönetim şekli Wieland'a, tarihsel sürekliliği sağlayacak ve giderek artan halka-dayalı temsiliyet taleplerine cevap verecek en iyi yöntem olarak görünüyordu. Wieland temel liberal değerlerden bazılarını –düşünce özgürlüğü, dinî hoşgörü, kanun önünde eşitlik– savunsa da, tam anlamıyla bir demokrasiyi veya halk egemenliğini reddediyordu. Avrupa halklarının politik açıdan giderek bilinçlendiklerinin farkında olmakla birlikte, seçkinlerin yönetimine ihtiyaç olduğu fikrinden asla vazgeçmiyordu. Toplumsal meseleler konusunda bir muhafazakâr olan Wieland, Alman ulusunun temel toplumsal yapısını hiçbir zaman sorgulamıyordu. Serflikten nefret ediyor ve aylaklık eden aristokrasiyi onaylamıyor olsa da, zümreler arasındaki farklılıkları doğal addediyor ve toplumda yararlı bir rol üstlenmeleri kaydıyla aristokrasinin sahip olduğu unvan ve payeleri muhafaza etmesi gerektiğine inanıyordu.

Wieland her ne kadar liberal ülküleri savunuyor olsa da, onu 1790'ların liberal düşünürleri arasında sınıflandırmak yanlış olacaktır. Bunun en önemli nedeni, devlet faaliyetinin sınırlarına dair liberal amentüyü kabul etmiyor oluşudur. Wieland, devletin görevi-

4. *Merkur*'un başarısı ve Wieland'ın editör olarak rolüne dair bkz. Karin Stoll, *Christoph Martin Wieland: Journalistik und Kritik* (Bonn, 1978), s. 53-60.

nin yalnızca hakları korumak değil, aynı zamanda vatandaşlarının refahını artırmak olduğuna inanan paternalist geleneğe bağlıydı. Bu nedenle onu, muhafazakâr gelenek içerisine yerleştirmemiz gerekiyor.

Wieland'ın politik görüşlerinin hâlâ ilgimizi hak ediyor oluşunun öncelikli nedeni, tarihsel açıdan sahip olduğu önemdir. Wieland'm romanlarının başarısı ve *Teutsche Merkur*'un editörü olarak sahip olduğu güçlü pozisyon, onu on sekizinci yüzyıl sonu Almanya'sının en etkili politika yazarlarından biri yapıyordu. Wieland 1790'larda kimi yönlerden miadını doldurmuş bir figür olsa da, aydınlanmış paternalizm geleneğinin baş temsilcisi olarak önemli bir rol oynuyordu. *Aufklärer*'lerin Devrim'den önce varlık göstermiş olan kuşağının ortaya koyduğu politika felsefesinin en belagatli savunucusuydu.

13.2. TOPLUMSAL YAZARIN DOĞUŞU

Wieland'ın ilk ve en önemli romanı olan *Geschichte des Agathon*'un sonlarına doğru, ihtiyar ve bilge bir filozof olan Archytus, hikâyenin kahramanı Agathon'a, gençliğe has "coşkunluğu", tutkulu idealizmi ve mistisizmiyle başa çıkabilmesi için bir öğüt verir. Archytus ona şöyle der: "Ruhun bu hastalığına karşı en emin tedbir, sivil hayatta ve ev hayatında üzerimize düşen ödevleri yerine getirmektir, çünkü hayatımızın akışı bu sınırlar tarafından belirlenmiştir ve insanın bu evrensel yasalardan muaf olduğuna inanması kendini kandırmasından başka bir şey değildir."[5] Archytus'un bu öğüdü yalnızca Wieland'm romanındaki önemli temalardan birini değil, aynı zamanda erken dönem felsefi gelişiminden çıkarılacak temel dersi de özetlemektedir; zira Wieland kendi erken dönem entelektüel kariyerini, coşkunluğa karşı verdiği bir mücadele olarak görmüştür. Bu coşkunluğun panzehri, politikayla olan meşguliyeti olmuştur.[6] Gençliğinde sahip olduğu dünya görüşüne, gerçekten ihtiyaç duyduğu o realizm unsurunu kazandıran şey, politikaya olan ilgisinden başka bir şey değildi. İdeallerini bir gerçekliğe dönüş-

5. Wieland, *Werke*, III, 412. Bu pasaj 1794 tarihli derlemeye eklenmiştir. Derlemeler arasında zaman zaman karşımıza çıkan önemli farklılıklara ilişkin olarak bkz. E. Gross, *C.M. Wielands Geschichte des Agathon* (Berlin, 1930).
6. Bkz. Wieland'dan J.G. Zimmermann'a, 8 Kasım 1762, *Briefwechsel*, III, 129-31.

türmek isteyen coşkun bir kişinin yapması gereken şey, politikanın alanına girmekti. Fakat Wieland çok geçmeden bu ideallerin gerçekleşmesinin ne denli zor olduğunu görecekti. Şartların dayattığı şeylerle yüzleşmesi, insanların temel motiflerini fark etmesi ve iktidar sahibi olmak için gereken tüm o entrikaların içine girmesi gerekiyordu ki, bu çoğu zaman ulaşmaya çalıştığı ideallerden ödün vermek anlamına geliyordu. Wieland'a göre, ideallerimizi gerçekleştirmek sırf zor diye onlardan vazgeçmemeli, bilakis onları kendi şartlarımıza uyarlamalıydık. Bir başka deyişle, Archytus'un öğüdünü tutarak sivil ve domestik yaşantımızdaki ödevlerimizi yerine getirmeliydik.

Nitekim Wieland'ın 1750 yılı ile *Agathon*'un birinci versiyonunu tamamladığı 1767 yılı arasını kapsayan erken dönem felsefi gelişimi, politikanın önemine dair giderek artan bir farkındalıkla karakterize olur. Wieland'ı bu görüşe yaklaştıran şey, her şeyden evvel, ahlaki ödeve ilişkin toplumsal kavrayışıydı. Erken dönem yazılarında, kişinin topluma karşı ödevlerini vurgulayan bir etik anlayışı ortaya koyuyordu.[7] Birey dünyadan elini eteğini çekip keşişlerinki gibi bir tefekküre dalmak yerine, hayatın içine girmeli ve hemcinslerinin mutluluğu için elinden geleni yapmalıydı. "Toplumun sağlıklı ve yararlı bir üyesi" olmak, "insanın belirlenimi" (*Bestimmung des Menschen*), yaratıcının ona isnat etmiş olduğu bir erekti. Politikanın dışında kalıp devletle herhangi bir şekilde ilgilenmeden bu ödevi yerine getirmek ilk bakışta mümkünmüş gibi görünebilirdi. Fakat Wieland, en geç 1759 yılında, politikanın zorunlu olduğunu görmeye başlamıştı. Toplum için yapabileceğimiz en iyi şeyin, insanların içinde yaşadığı politik koşulları iyileştirmek olduğunun zamanla daha fazla ayırdına varmıştı; zira dünyadaki kötülüğün ve sefaletin en büyük kaynağının insanın günahkâr doğası, hele hele yazgının veya doğanın başımıza açtığı felaketler olmadığı kaçınılmaz bir gerçekti. Kötülüklerin kaynağı daha ziyade politik baskıydı.[8] Nitekim bu baskıyla mücadele etmediğimiz,

7. Örneğin bkz. Wieland, *Moralische Briefe*, *Werke*, Ek I, 295, "Plan einer Akademie zu Bildung des Verstandes und Herzens junger Leute", *Schriften*, IV, 190-1 ve *Theages*, *Schriften*, II, 436-7. Krş. *Agathon*, *Werke*, II, 228.

8. Bu görüşün ilk kez karşımıza çıktığı yerler: Wieland, "Gedanken über den patriotischen Traum", *Schriften*, IV, 208 ve "Wieland'dan Isaak Iselin'e, 2 Ekim 1759", *Briefwechsel*, I, 535. Wieland burada ahlaki karakterin yasalara dayandığını vurguluyordu.

temel insan haklarını teminat altına alacak bir anayasa tesis etmek için elimizden geleni yapmadığımız durumda, hemcinslerimizin hayatım iyileştirme ödevimizi de yerine getirmemiş oluyorduk. İşte bu nedenlerden ötürü Wieland, politik bir yazar olmak zorunda hissetmişti, çünkü insanların mutluluğunu ve erdemini devletin belirlediği bir dünyada onların yaşamlarını iyileştirmek için en iyi uğraşın bu olduğunu düşünüyordu.

Bununla birlikte, Wieland politikayla tam manasıyla ilgilenmeye ancak 1759 yılında başladı. Daha önceki yıllarda, kendisini politika gibi dünyevi kaygılardan uzak tutan mistik bir Platon felsefesini savunuyordu. 1750 yılında henüz on yedi yaşındayken, Lucretius'u yalanlayarak Platoncu bir metafizik ve kozmoloji ortaya koyduğu *Die Natur der Dinge* [*Şeylerin Doğası*] başlığını taşıyan didaktik bir şiir kaleme almıştı. Onun metafiziğine göre bütün doğa, tinsel olduğu ve ilahi formları yansıttığı dereceye göre bir hiyerarşi içerisinde örgütlenmişti. Her şeyi yaratan ve sürdüren şey, sevginin ilahi gücüydü ve her şey bu ilahiliğe dönmek için çabalıyordu. *Moralische Briefe* [*Ahlaki Mektuplar* (1752)], *Sympathien* [*Sempatiler* (1755)] ve *Betrachtungen über den Menschen*'da [*İnsanlar Üzerine Gözlemler*] Wieland, kendi metafizik anlayışına uygun Platoncu bir etik ve antropoloji yaklaşımı ortaya koyuyordu. İnsanlığın ereği, ebedi olana dönmek, saf tinsel doğamızı gerçekleştirmekti. Kendi içimizdeki sonsuzluğa özlem duyuyorduk ve dünya üzerindeki hiçbir şey bu karşı konulmaz arzuyu tam anlamıyla tatmin edemiyordu. Dolayısıyla dünya üzerindeki bütün yaşam, gelecekteki yaşam için bir hazırlıktı sadece. İnsanlığın en büyük gücü akıldı; akıl bize ebedi formlarla ilgili bir içgörü sunuyor ve arzularımızı ya dünyevi yahut da ebedi olana yönlendiriyordu. Wieland'ın erken dönem görüşlerinde politika da büyük oranda bu Platonculuğun etkisi altındaydı. Henüz tam anlamıyla olgunlaşmamış olmakla birlikte, politik inanışları basit ve netti. Platon'un devletini savunuyor, bunun yalnızca bir fantezi değil, bilakis doğrudan insan doğasına dayanan rasyonel bir ideal olduğunu iddia ediyordu.[9]

Agathon'da ise açıkça bireyin mutluluğunun devlete bağlı olduğunu ifade ediyordu (*Werke*, III, 408). Sonraki yazılarında bu öğretiye giderek daha fazla önem verecekti. Bkz. *Werke*, VIII, 138, VII, 52, XV, 170-1.

9. Bkz. Wieland'dan J.C. Volz'e, 18 Mayıs 1753, *Briefwechsel*, I, 153.

Wieland'ın teori ile pratik arasındaki ilişkiye dair görüşleri yine bu doğrultuda ve ahlakçıydı: Şayet insanlar teoride mümkün olanın pratikte mümkün olmadığını söylüyorlarsa, bunu genellikle irade eksikliklerini gizlemek için yapıyorlardı; gerçekten erdemli olmaları durumunda, en ütopyacı ideallerini bile gerçekleştirebilirlerdi.[10] Wieland'ın "coşkunluğu"nu bu Platoncu felsefe bağlamında yorumlamak gerekir. Erken dönem felsefi gelişimi, esasında bu gençliğe özgü Platoncu idealizmin bir reddidir.

Wieland'ın başlangıçtaki sistemi, Platoncu temaların hâkimiyeti altında olmakla birlikte, aynı zamanda Hıristiyan ve pagan, rasyonalist ve empirist, şüpheci ve mistik öğeleri bir araya getiren aşırı derecede eklektik bir yapı sergiliyordu. Bu birbirine benzemez unsurların bir aradalığı, sistemin kendi yıkımının nüvelerini de hâlihazırda içinde barındırdığı anlamına geliyordu. Bir öğe ancak diğerleri pahasına savunulabilirdi. Wieland henüz 1751 yılında, sisteminin nihayet yıkılmasına ve olgun fikirlerinin gelişmesine yol açacak olan bir konu üzerinde durmaya başlamıştı. *Moralische Briefe*'de, *Die Natur der Dinge*'nin gösterişli metafizik spekülasyonlarıyla çatışan şüpheci ve pragmatik bir hümanizm ortaya koyuyordu. Wieland'ın *Moralische Briefe*'deki kahramanı Sokrates'ti; ancak bu Platon tarafından tasvir edilen metafizikçi Sokrates değil, Ksenophon tarafından resmedilen ahlakçı Sokrates'ti. Wieland'ın Sokrates'e olan hayranlığının nedeni, cehaletini mütevazı bir biçimde itiraf etmesi, "Bildiğim tek şey, hiçbir şey bilmediğimdir" diyebilmesiydi. Wieland'a göre Sokrates, felsefenin yönünü öteki dünyadan yeryüzüne çevirmekte, felsefenin esas ilgi alanını kâinatın doğası yerine erdemli bir yaşam kılmakta haklıydı. Felsefenin amacı tefekkür değil, erdem ve ortak iyinin teşviki olmalıydı.[11] Bu çok daha pragmatik ve şüpheci tavır, en çok Wieland'ın arkadaşı J.H. Schinz'e yazdığı Mayıs 1752 tarihli mektubunda belirgindir: "Dünyanın ebediliği, monadlar, hareketin kaynağı gibi meseleler üzerine yapılan tahkikatları genel itibariyle gereksiz buluyorum... Bin yıldan uzun zamandır üzerinde akıl yürütülen ve bizi Platon ve Protagoras'tan bir adım bile öteye taşımamış olan metafizik gizemlerle ilgili felsefi tartışmalarla daha fazla meşgul olamam."[12]

10. Wieland, "Gedanken über den patriotischen Traum", *Schriften*, IV, 211-2.
11. Wieland, *Werke*, Ek 1, s. 362-3, 401-2.
12. Wieland, *Briefwechsel*, I, 79-80.

Wieland'ın düşüncesinin hümanist yanı, aşağı yukarı 1756 yılında giderek daha fazla önem kazanmaya başladı. Wieland, bu durumu arkadaşı J.G. Zimmermann'a yazdığı 13 Aralık 1756 tarihli mektubunda şu cümleyle ifade ediyordu: "Ksenophon'un insanlarına Roma Katolik kilisesinin azizlerinden daha fazla değer verdiğimi kendisine [ortak arkadaşları Obereit'a] bildirdim."[13] Hümanizmin giderek artan etkisi, Wieland'ın bu dönemdeki eğitimle ilgili fikirlerinde bilhassa belirgindir. Karlsruhe'deki Gymnasium illustre için tasarladığı eğitim programından bahsettiği makalesinde, daha ziyade klasik yazarlara başvuruyor ve antik Yunanların izinden gidiyordu.[14] Wieland Atmalılar ve Spartaların çocuklarını amaçların en asili olan iyi bir vatandaş olmak temelinde eğitmekle doğru bir iş yapmış olduklarını dile getiriyordu. Böyle bir eğitim için en uygun temelin, kişiliğin bütün yönleriyle geliştirilmesiyle birlikte ahlaki, fiziksel ve zihinsel mükemmelliğin işlenmesi olduğunu hakkıyla görmüşlerdi. Hümanizmin giderek artan etkisi, Wieland'm edebi tasarılarında da belirgindi. 1757 yılı dolaylarında, ilhamım Ksenophon'un *Cyropaedia*'sından alan epik şiiri *Cyrus*'u kurgulamaya başlamıştı.[15] Cyrus, Wieland'ın iyi bir yönetici ve erdemli bir adam idealini temsil ediyordu. Paganlığa özgü erdemleri bünyesinde somutlaştırıyordu: Asil bir ruha ve bir karakter bütünlüğüne sahipti, kendini insanların hayatını iyileştirmeye adamıştı. 1756-1757 yılları arasındaki eğitimle ilgili görüşleri ve edebi tasarılarında Wieland'm, bir yaşamdaki erdem idealini bir mistiğin veya bilgenin tefekküründen ziyade, eyleme ve cemaatin iyiliğine adanmış bir yaşamda bulması önemlidir. Yaşamın amacı ebediyet için hazırlık yapmak değildi artık, insanın hemcinslerinin yaşamını burada ve şimdi iyileştirmesiydi. Wieland böylece pek de farkında olmadan, geçmişteki "coşkunluğu"na sırtını dönmüş oluyordu.

Bununla birlikte, Wieland'm Platonculuktan kopuşu salt hümanizme yönelmesinin bir neticesi değildi. Bu kopuşta başkaca

13. *A.g.e.*, I, 293.

14. Wieland, "Plan einer Akademie", *Schriften*, IV, 183-206.

15. L. Zellweger'e gönderdiği 9 Şubat 1758 tarihli mektubunda Wieland, "birkaç aydır" *Cyrus* üzerinde çalışmakta olduğunu söylüyordu (*Briefwechsel*, I, 319). Friedrich Sengle'ye göre Wieland bu şiiri 1756 yılının Eylül ayı gibi erken bir tarihte yazmayı tasarlamıştı [*Wieland* (Stuttgart, 1949), s. 93].

daha fazla insani unsurların ve daha az da entelektüel olanların payı vardı. Görünüşe göre Wieland'ın coşkunluğunu gideren şey, *Sturm und Drang*'ın her tür tinsel formu için işe yarayan en kadim ve etkili tedavi yolu olmuştu: İyi bir kadına duyulan aşk. Wieland 1756 yılında kendisinden yirmi yaş büyük, eğitimli, çekici ve görmüş geçirmiş bir dul olan Frau Grebel Lochmann ile tanıştı. Wieland, makul olmayan bir şekilde, daha sonraları aralarındaki ilişkinin tam anlamıyla Platoncu olduğunda ısrar edecek olsa da, çok geçmeden karşılıklı olarak birbirlerinden hoşlanmaya başlamışlardı. Wieland o dönemde 1755 yılında bozulmuş bir nişanın ardından hâlâ ıstırap çekiyordu ve yaşadığı bu acı deneyim, içindeki *Schwärmerei*'ı daha da artırmıştı. Dolayısıyla bu yeni ilişki ruhuna ilaç gibi gelmişti. Kendine güvenini, insanlara olan inancını ve dünyaya duyduğu sevgiyi yeniden kazanmıştı. Wieland için bu aşk ilişkisinin yalnızca kişisel değil, aynı zamanda felsefi bir önemi vardı. 1757 yılı civarında kaleme aldığı *Theages* ve *Araspes und Panthea* isimli iki eserde, bu yeni deneyiminin kendisi için anlamını izah ediyordu. Bu çalışmaların ikisinde de Wieland, Platoncu sistemin temel kavramlarından olan aşk deneyimini tahlil ediyordu. Wieland'ın bazı karakterleri bu kavramı bütünüyle Platoncu bir şekilde yorumluyorlardı. Aşkı bir tür kusursuzluk algısı, ruhların saf tinsel birleşmesi, bedende görünür olan transendent/aşkın bir güzelliğin farkındalığı olarak görüyorlardı. Tek hakiki aşk, aklımız tarafından kontrol edilen ve hislerin doyumsuz ve denetlenemez dürtülerine tabi olmayan bu saf tinsel aşktı. Fakat bu karakterler bir müddet sonra yaptıkları yorumların bir aldatmaca, kökleri fiziksel doğamıza uzanan hislerin ve arzuların idealleştirilmesi ve rasyonelleştirilmesi olduğunu keşfediyorlardı. *Araspes und Panthea*'da Araspes, Panthea'ya olan aşkının aklının denetimi dışında olduğunu görüyor, *Theages*'te ise Frau Grebel Lochmann'ı temsil eden Apasia karakteri, Theages'e, "Platoncu aşk, aşk tanrısının [Eros, Cupid] kılığına bürünür" ve "Platon'un konuşuyor gibi göründüğü yerde, son sözü aşk tanrısı söyler" diyordu.[16] Bir başka deyişle Wieland, Frau Grebel Lochmann ile olan ilişkisi üzerinden, bir Platoncu için en yüce ve en tinsel deneyim olması gereken aşk deneyiminin, bedenin arzularından

16. Wieland, *Schriften*, II, 445.

ve hislerinden kaynaklandığını keşfetmiş oluyordu. Buradan çıkarılacak ders ise son derece açıktı: Onu en çok aştığımızı düşündüğümüz zaman bile, doğal dünyadan kaçmamız mümkün değildi. Wieland için bu ders, hislerin dünyasını kabul etmemiz ve hatta onu kutsamamız gerektiği anlamına geliyordu.

Wieland'ın yeni realizminin en belirgin ifadesi, 1757-1759 yılları arasında kaleme aldığı ve hiçbir zaman tamamlayamadığı epik şiiri *Cyrus*'ta kristalleşen, giderek artan politik farkındalığıydı. Wieland'm şiirinin kahramanı politik bir figür, iktidarını insanlığın özgürlük mücadelesi için kullanan muhteşem bir yöneticiydi. Bu kahraman ilhamını yalnızca klasik kaynaklardan değil, aynı zamanda güncel olaylardan alıyordu. II. Friedrich 1757 yılında Silezya seferine başlamıştı ve kazandığı ilk muharebeler birçokları tarafından *Aufklärung*'un zaferi olarak değerlendiriliyordu. Prusya monarkı aydınlanmanın ideallerini geri kalmış ülkelere yayıyor ve onlara ilerleme vaat ediyormuş gibi görünüyordu. Bu görüşleri Wieland da paylaşıyordu. Friedrich'e duyduğu hayranlığın en önemli nedeni, aydınlanmış politik felsefesiydi. Wieland, arkadaşlarının yüreklendirmesiyle Friedrich'in bu cesur icraatları onuruna epik bir şiir yazmaya karar verdi. Dolayısıyla kahramanı Cyrus, kendine kısmen büyük Prusya kralını örnek almış bir figürdü.[17] Kralın bazı politik görüşleri, Cyrus'un ağzından aktarılıyordu. Nitekim Cyrus prensin öncelikli olarak halkının hizmetkârı olması, iktidarını ulusun refahını yükseltmek için kullanması ve halkın ona olan bağlılığının, gücünden ziyade erdeminden kaynaklanması gerektiğini söylüyordu. *Cyrus*'un politik boyutu salt kahramanına değil, aynı zamanda erdem kavramlaştırmasına dayanıyordu. Wieland'ın erdem ideali, eski görüşlerine kıyasla şimdi çok daha politikti. *Moralische Briefe*'de, erdemin bir zihin durumuna, kendine hâkim olmaya veya dinginliğe dayandığı Stoacı bir erdem kavrayışını savunuyordu.[18] Kişinin tahtta ya da zincirde özgür olabileceğini söyleyen Stoacı hükmü açıkça benimsiyordu.[19] Oysaki *Cyrus*'ta erdem, bir zihin

17. Wieland Zellweger'e gönderdiği 9 Şubat 1758 tarihli mektubunda böyle söylüyordu; bkz. *Briefwechsel*, I, 319.

18. Wieland, *Werke*, Ek 1, s. 289. Bununla birlikte Wieland, Stoacıları tutkuları denetim altına almaktan ziyade baskılamaya çalıştıkları için eleştiriyordu (317-9).

19. *A.g.e.*, 386. Fakat Wieland başka bir yerde, politik otoritenin buyruğu altına girdiğimizde erdemli olamayacağımızı öne sürer (371-3).

durumundan değil kahramanlıktan, yüce bir amaç için savaşma cesaretinden kaynaklanıyordu. Cyrus'a hayran olmalıydık, çünkü Cyrus özgürlük mücadelesi uğruna hayatını ortaya koymaya hazırdı. Barış şayet insanlığın onuru pahasına sağlanacaksa, bu durumda savaş kötü bir şey değildir diyordu.[20] Bu kahramanca erdem fikri, Wieland'ın politika dünyasına adım atışının ve dünyevi yaşamın mücadeleleri içinde yer almaya hazır olduğunun bariz bir işaretiydi.

Wieland, politika felsefesi üzerine sistematik ve yoğun bir çalışma yürütmeye, *Cyrus* üzerine çalışması sırasında başladı.[21] II. Friedrich ve uyguladığı politikalarını anlama çabasıyla, başta Montesquieu, Machiavelli, Sydney ve Platon olmak üzere bazı klasik politika düşünürlerini okumaya koyuldu.[22] 1759 yılında zihni politik projelerle dolup taşıyordu. Zamanın hükümetleri ve âdetleriyle dalga geçen *Luziens des Jüngeren wahrhafte Geschichten* [*Genç Luzien'in Hakiki Hikâyeleri*] isimli satirik bir roman taslağı kaleme aldı. Doğa yasası ve makul bir yönetimin ilkeleri üzerine bir makale yazmayı tasarlıyor[23] ve güncel politik meselelerle ilgili bir derginin editörlüğünü yapmayı umuyordu.[24] Wieland'ın tasarılarından bir kısmı hayata geçti de. Iselin'in İsviçre'de vatansever bir okul yaratma projesi üzerine bir makale yayımladı[25] ve Avrupa'nın mevcut hükümetlerinin kökenleri ve anayasalarını tartıştığı, politik tarih üzerine uzun bir çalışma kaleme aldı.[26] Ancak Wieland projelerinin çoğunu hayata geçiremedi, zira 1760 yılında Svabya'da bir *Freistadt* olan memleketi Biberach'ta *Kanzleidirektor* [idari işler müdürü] olarak görev yapmaya başladı. Nitekim politikayla aktif

20. Wieland, *Werke*, XVI, 21.

21. Gruber, *Wielands Leben* (Leipzig, 1827-1828; Wieland'ın *Werke*'sinin 50-53. ciltleri olarak yeniden yayımlanmıştır), I, 268.

22. Gruber, Wieland'm bu düşünürleri 1759 yılı civarında okumaya başladığını söyler, oysaki Wieland Platon ve Montesquieu'nün yazdıklarıyla daha öncesinde de haşır neşirdir. Örneğin "Plan einer Akademie"de, Montesquieu'nün *Esprit des lois*'sının müfredatın ayrılmaz bir parçası olması gerektiğini söyler; J.C. Volz'e gönderdiği 18 Mayıs 1753 tarihli mektubundaysa, Platon'un *Devlet*'ini hiç okumamış olanlardan şikâyet eder. Bununla birlikte, Wieland'm bu yazarları 1759 yılında Machiavelli ve Sydney ile birlikte yeniden incelemeye başlamış olması olasıdır.

23. Wieland'dan Iselin'e, 2 Ekim 1759, *Briefwechsel*, I, 535-6.

24. Wieland'dan Zimmermann'a, 4 Mayıs 1759, *Briefwechsel*, I, 434-5.

25. Wieland, "Gedanken über den patriotischen Traum", *Schriften*, IV, 206-18.

26. Wieland, "Einleitung in die Kenntnis der jetzigen Staaten in Europa", *Schriften*, IV, 421-73.

olarak iştigal etmeye başlaması, politik eğitiminin de son aşaması oluyordu.

Wieland'ın erken dönem felsefi gelişiminin doruk noktası, 1764-1767 yılları arasında kaleme aldığı romanı *Geschichte des Agathon*'dur. Romanın arka planında, "coşkunluk" ile olan içsel mücadelesini yansıtan otobiyografik bir hikâye yatmaktadır.[27] Romanın kahramanı Agathon, tıpkı genç Wieland gibi "coşkun" bir karakterdir. Platon'un Akademi'sinin bir öğrencisi olarak insanlığın ereğinin fiziksel hazdan feragat etmek ve ebedi idealar üzerine tefekküre dalmak olduğuna inanmaktadır. Agathon'un tinsel gelişimiyse, zamanla bu felsefeyle ilgili gerçekleri görmeye başlamasına dayanır. Yaşadığı acı deneyimlerin ardından, saf ideaların hayatta herhangi bir örneğinin olmadığını keşfeder. İnsanlar saf rasyonel motiflerle hareket etmemektedir; aşk fiziksel arzuyla lekelenmiştir ve adil devlet, iktidarı kendi menfaatlerine kullananlarca engellenmektedir. Ne var ki Wieland, kahramanının erdemini yitirmesini ve ideallerinden vazgeçmesini istemez. Dolayısıyla roman şu kadim soruyu sorar: Yaşamın onca acı tecrübeleri arasında gençliğin ideallerini nasıl muhafaza edeceğiz? Naif idealizmden ve şüpheci realizmden nasıl kaçınacağız? Wieland'ın değindiği konu bir yandan da, 1790'larda *Aufklärung*'un karşılaşacağı temel soruyu öncelemektedir: Teori ile pratik, ahlak ile politika arasındaki makul ilişki ne olmalıdır? Wieland sonraki yıllarda, *Agathon*'dan çıkarılacak temel dersin, bizatihi Devrim'in uğradığı başarısızlıktan çıkarılacak dersle aynı olmasıyla övünecektir: Asla erişemeyecek olduğumuz kusursuzluk ideali için yapabileceğimiz en ufacık şeyi bile küçümsememiz gerekir.

Agathon ilk büyük *Bildungsroman*,[28] Goethe'nin *Wilhelm Meisters Lehrjahre*'si [*Wilhelm Meister'in Çıraklık Yılları*] ve Hölderlin'in *Hyperion*'u gibi romanların prototipi olarak tanımlanmıştır. Fakat onu politik bir roman olarak sınıflandırmak da yine aynı derecede doğru olacaktır. Romanın gerek konusu gerek karakterleri, onu böyle bir ışık altında değerlendirmeyi meşru kılar. Hikâye özünde

27. Wieland romanın otobiyografik kararkterini Zimmermann'a gönderdiği 5 Ocak 1762 tarihli mektubunda itiraf eder, *Ausgewählte Briefe*, der. H. Gessner (Zürih, 1815), II, 164.
28. Hettner, *Geschichte*, I, 675-6.

Agathon'un ahlaki ideallerini politika alanında gerçekleştirme çabası etrafında dönmektedir. Drama, Agathon'un kendisine ahlaki dünyanın neden doğal dünya ile aynı şaşmaz düzene sahip olmadığını sormasıyla başlar. Doğal dünya kesin ve tarafsız yasalarla yönetilirken, ahlaki dünya erdemlilerin acı çekmesine ve kötülerin gönenmesine müsaade edebilmektedir. Bu duruma çözüm bulmaya kararlı olan Agathon, adalet ilkelerine dayanan bir devlet kurmayı aklına koyar. Platon'un bir öğrencisi olarak, *Devlet*'in soylu ideallerini gerçekleştirme ateşiyle yanıp tutuşmaktadır. Agathon'un en büyük rakibiyse, Gorgias'ın öğrencisi olan sofist Hippias'tır. Hippias, Agathon'unkinin tam tersi bir politika felsefesine sahiptir. Hippias'ın politika felsefesinin temel amacı, insanlara nasıl mutlu olacaklarını veya hayattan nasıl azami haz alacaklarını öğretmektir. Ona göre böylesi bir mutluğa ulaşmanın yolu insanlar üzerinde iktidar sahibi olmaktan, onları kendimiz için çalıştırmanın yolunu bulmaktan geçer. Nitekim Agathon ile Hippias arasındaki mücadele, iki politik ideal arasında, yani adalet arayışı ile iktidar talebi arasında bir çatışmadır.

Wieland, Agathon figürü üzerinden, politikada coşkunluğun tehlike ve hezeyanlarına dair pek çok hususa dikkat çekiyordu -ki yirmi yıldan uzun bir süre sonra Fransız Devrimi üzerine yaptığı yorumlarda bu hususları aynen yineleyecekti. Agathon yaşadığı acı deneyimlerden, ahlakın gücüne olan naif inancından şüphe duymayı öğrenmişti. Politika dünyasında erdemi sevip erdemsizlikten nefret etmenin tek başına yeterli olmadığını fark etmişti; çünkü iyi ile kötü arasındaki sınırlar hiçbir zaman net değildi ve çoğu zaman erdem erdemsizliğin, erdemsizlikse erdemin kılığına bürünebiliyordu.[29] Politik aktör, iyi bir irade haricinde, yargı gücüne ve zor kararlar alma iradesine sahip olmalıydı. Atina'dan kovulmasının ardından Agathon, Platoncu felsefenin ilkelerinin en az hedonistlerinkiler kadar zararlı olabileceği sonucuna varmıştı.[30] Platoncu ilkeler, insanları olduklarından daha iyi yapabileceğimizi varsayıyordu ve bizden arzu ve duygularımızı bastırmamızı talep ettiği için, esasında doğamızın fiziksel yanıyla çatışıyordu. İnsanları yarı tanrılara ve saf zekâlara dönüştürmeyi başarsak bile, bu kez de

29. Wieland, *Werke*, II, 221.
30. *A.g.e.*, II, 225-6.

toplumsal yaşam için faydasız bir hâle gelmiş olacaklardı. Agathon, Platoncu felsefenin temel kusurunun insanlara ve kurumlara uyum sağlaması gerekirken, onları kendi ideallerine uydurmaya çalışması olduğunu keşfetmişti.[31]

Agathon her ne kadar Platoncu felsefenin gerçek yüzünü görmeye başlamış ve bir noktada Hippias'ın ilkelerini benimsemeye meyledecek denli şevki kırılmış olsa da, sonunda erdem ülküsüne bağlı kalmış ve politik hayatın içerisinde yer almaya karar vermişti. Bu, her ne kadar kimsenin takdir etmediği bir görev de olsa, çabalarının çoğu sonuçsuz da kalsa, kendini toplumun yararı için çalışmak zorunda hissediyordu. Yaşadığı onca aksiliğe rağmen devam etmesini sağlayan şey, yeni politik duruşu olmuştu. Şimdi artık toplumu kendi ideallerimize göre yeniden yaratmaya çalışmamamız, fakat şartların elverdiği ölçüde elimizden gelenin en iyisini yapmamız gerektiğini görüyordu.[32] Romanın sondan bir önceki versiyonu, Agathon'un Archytus'un öğüdünü tutarak küçük bir cumhuriyet olan Tarentin'in valisi olmasıyla sona eriyordu.

13.3. WIELAND'IN POLİTİK TEORİSİ, 1758-1788

Cyrus'un yazarı bir Büyük Friedrich ozanından, aydınlanmış monarşiyi savunmasını bekleriz. Nitekim kariyerinin 1767'den sonraki yıllarında Wieland'ın tutumu tam da böyle olmuştu. Fakat gençliğinde durum pek de öyle değildi. Politika üzerine ilk yazısı olan "Einleitung in die Kenntnis der jetzigen Staaten in Europa"da ["Avrupa'nın Mevcut Devletlerini Tanımaya Giriş"], İngiliz anayasasını ideal yönetim şekli olarak görüyordu.[33] Montesquieu'nün etkisi altındaki Wieland, bu yönetim şekline has itidal, istikrar ve bilgeliği övüyordu. Ona göre İngiliz devleti, antik Yunan ve Roma cumhuriyetlerinden bile daha üstün bir cumhuriyet rejimiydi.

Wieland, erken dönem cumhuriyetçiliğini, bir sonraki politik makalesi olan "Gedanken über den patriotischen Traum"da ["Vatanperverlik Hayali Üzerine Düşünceler"] açıkça gözler önüne seriyordu.[34] Henüz yalnızca yirmi altı yaşında olmasına rağmen,

31. Krş. *a.g.e.*, II, 226-8, 260-1 ve III, 157, 163-4.
32. *A.g.e.*, II, 260-1.
33. Wieland, *Schriften*, IV, 435.
34. *A.g.e.*, IV, 207-8. Wieland'ın erken dönem cumhuriyetçiliği için bir diğer önemli

"gençliğinde", "cumhuriyetlere özel bir hayranlık" beslediğini ve bu hayranlığı kendisine aşılayan şeyin Yunanlar ve Romalılar tarafından kaleme alman metinler olduğunu itiraf ediyordu. Bu "abartılı tarafgirlik" hâlinin, "tanınmış bir yazar"ın (muhtemelen Montesquieu'nün) cumhuriyet rejimi altında bir köle, monarşi rejimi altındaysa özgür bir adam olarak yaşanabileceği konusunda kendisini ikna etmesi neticesinde azaldığını söylüyordu. Gerçi düştüğü bu kayda rağmen, Wieland'ın cumhuriyete beslediği sempati hâlâ bakiydi. Cumhuriyet, tek iyi yönetim şekli değilse bile, en iyisiydi. Ona göre, yalnızca bir cumhuriyette insan doğası potansiyelini sonuna kadar gerçekleştirebilir, özgürlük ve düzen bir arada bulunabilir, kişisel mutluluk kamu menfaatiyle birleşebilir ve insanlık yaratıcısının ereğini gerçekleştirebilirdi. Özetle, "cumhuriyet demek, iyi ve güzel olan her şey demek"ti.

Wieland'ın kariyerinin erken dönemlerinde tercihini cumhuriyetten yana kullanmış olması, yalnızca klasik dönem üzerine yaptığı okumaların değil, aynı zamanda kişisel deneyiminin de bir neticesiydi. Cumhuriyetçi ilkelere göre yönetilen bir *Freistadt* olan memleketi Biberach'ın anayasasıyla gurur duyuyordu. Dahası 1752-1760 yılları arasında İsviçre'de özel hocalık yapmış ve burada Bern ve Zürih cumhuriyetlerini ilk elden gözlemleme fırsatı bulmuştu. Sonraları, Bern'in cumhuriyetçi anayasasını bir zamanlar bilge bir yönetimin ulaşabileceği en üst mertebe olarak gördüğünü söyleyecekti.[35]

Wieland her ne kadar erken dönem "cumhuriyetçiliği"ne bizzat atıfta bulunuyor olsa da, bunun tam olarak ne anlama geldiğini ve sonraları bu cumhuriyetçiliği hangi açılardan reddettiğini belirlemek zordur. Cumhuriyetlere olan erken dönem hayranlığı, görünüşe göre Atina'nın doğrudan demokrasisinden Bern'in fiili aristokrasisine ve İngiltere'nin anayasal monarşisine kadar çok farklı yönetim biçimlerini kapsamaktaydı. Anlaşılan o ki Wieland, *cumhuriyetçilik* sözcüğünü, on sekizinci yüzyıldaki geniş anlamıyla, yani ister bütün vatandaşların isterse küçük bir azınlığın bir ölçü-

kaynak da "Rede beim Abschluss der Züricher Privatunterweisung"dur; bkz. *Schriften*, IV, 645-54, özellikle s. 649-50.

35. Bkz. Wieland'ın "Einige Anmerkung zu Herrn Hofrath Meiners Briefen über die Schweiz" için yazdığı notlar, *Neue teutsche Merkur* 1 (1792), 305-6.

de devlet yönetimine katıldığı her tür yönetim şekline referansla kullanıyordu. Fakat bu geniş anlamıyla alındığında, Wieland'ın sonraki yıllarda cumhuriyetçiliği bütünüyle reddetmediği ortaya çıkar. Monarşiyi savunduğu *Der goldene Spiegel*'de bile, tiranlığa karşı bir denetim mekanizması olarak halkın yönetime katılımının değerine inanmaktadır.[36] Bununla birlikte, Wieland'ın 1760'ların ortalarında cumhuriyetçiliğe olan inancını yitirmeye ve halkların kendi kendilerini yönetebileceklerinden şüphe duymaya başladığı tartışmasız bir gerçektir. Cumhuriyetçiliği meşru bir yönetim şekli olarak görmeye devam etse de, bu artık onun için bir ideal değildir.

Wieland'ın ilk başlardaki cumhuriyet hayranlığına son veren şey ne olmuştu? Tek başına Montesquieu okumaları olamazdı, zira bu okumalardan sonra da cumhuriyetçilik lehine güçlü hisler beslediğini dile getirmeye devam etmişti. Wieland'm cumhuriyetçilikten soğumaya başlaması, esasında Biberach'ta *Kanzleidirektor* olarak görev yaptığı yıllara rastlıyordu. 1760-1764 yılları arasında icra ettiği mesleğin akıbeti, Katolik ve Protestan yetkililer arasındaki anlaşmazlıkların tehdidi altındaydı. Çapraz ateş altında kalan ve işini kaybetmek istemeyen Wieland, bu tatsız münakaşalardan ve zehirli entrikalardan yorgun düşmüştü. Bir keresinde, Biberach'taki *Bürgermeister* [belediye başkanı] seçimlerinin, Claudius zamanındaki Roma konsülü seçimlerinden bile çok daha büyük bir kin ve nefret yarattığını söylemişti.[37] Wieland hemşerilerinden intikamını, kurgusal bir Yunan cumhuriyeti olan Abdera'daki yönetim ve teamüller üzerine kaleme aldığı satirik bir roman olan *Geschichte der Abderiten*'da (1773) alacaktı. Abderalılar, ahmak, cahil ve kavgacı bir halktı. Pek çok fikre sahip olsalar da bunları nasıl uygulayacaklarını bilmiyorlardı; güzellikten hoşlanmakla birlikte beğeni sahibi değillerdi. Konuşmayı seviyor, fakat düşünemiyorlardı; bir şey üzerinde etraflıca tartışıyor, fakat her zaman yanlış kararlara varıyorlardı. Abderalılar örneği okurda, cumhuriyetin en hafif tabirle, en rasyonel yönetim şekli olmadığı hissini yaratıyordu.

Wieland'ın başlangıçtaki cumhuriyetçiliğine ölümcül darbeyi indiren şey, Bern'den gelen rahatsız edici birtakım haberler olmuştu: Cumhuriyet, artık yaşlı ve hasta bir adam olan Jean-Jac-

36. Bkz. 13.3. Kısım.
37. Gruber, *Wielands Leben*, I, 301.

ques Rousseau'yu topraklarından kovmuştu. Wieland sonraları Rousseau'yu ne denli eleştirecek olsa da, ona saygı duyuyor ve yetkililerin ona bu denli kötü davranmasını esefle karşılıyordu.[38] 1765 yılı kışında Rousseau'yu ülkeden kati surette sınır dışı eden Bern yönetimi, Rousseau'ya uygulanan üzücü zulümlere bir yenisini daha eklemiş oluyordu. Bu karar bilhassa büyük bir gaddarlıktı, zira kısa süre önce Rousseau'ya iltica hakkı tanımış olan Bern yönetimi, şimdi kışın ortasında ülkeyi terk etmesi için ona yirmi dört saatlik bir mühlet tanıyordu. Bu kararın, hükümetin ortak bir eylemi olup olmadığı tartışmalıdır ve din adamlarından oluşan bir kliğin entrikası olma ihtimali çok daha yüksektir. Fakat ne olursa olsun, karar Wieland'ı hayrete düşürmüştü ve olaydan otuz beş yıl sonra dahi o günleri içinde büyük bir öfkeyle hatırladığını söylüyordu.[39] Bu hadisenin cumhuriyetçilikle ilgili gerçekleri görmesini ve bir cumhuriyet yönetiminin de esasında yozlaşabilir ve bir avuç entrikacının görüşleriyle yolundan saptırılabilir olduğunu fark etmesini sağladığını dile getiriyordu. Yaşananlar, Montesquieu'nün bir cumhuriyetin de en az bir monarşi kadar despotik olabileceği önesürümünün canlı bir kanıtıydı.

Wieland, daha sonraki görüşlerinin çoğuna temel oluşturacak olan, politika felsefesi üzerine ilk kitabı *Beiträge zur geheimen Geschichte des menschlichen Verstandes und Herzens*'i [*İnsan Aklının ve Kalbinin Gizli Tarihine Katkılar*] 1770 yılında yayımladı. Bu kitap Rousseau'yu, bilhassa da onun sanatların ve bilimlerin ahlak kurallarını geliştirmek yerine onları ortadan kaldırdığı tezini eleştiren beş makaleden oluşuyordu. Tıpkı Voltaire ve Diderot gibi Wieland da Rousseau'nun tezinin aydınlanmaya olan inancına bir tür meydan okuma olduğunu düşünüyor ve buna cevap vermekten başka seçeneği olmadığına inanıyordu. Wieland'ın eleştirisinin temelini, Rousseau'nun doğa durumuyla ilgili değerlendirmesi oluşturuyordu. Wieland'a göre, doğa durumunda insanların tek başına ve bağımsız olduğunu farz eden Rousseau ciddi bir yanılgı içindeydi;[40] zira tam

38. Wieland daha sonra "Briefe an einen Freund über eine Anekdote aus J.J. Rousseaus geheimer Geschichte seines Lebens" makalesinde Rousseau'yu savunur, *Werke*, XV, 169-213.
39. Wieland, "Einige Anmerkung", s. 305.
40. Wieland, *Werke*, XIV, 136, 144-5.

tersi bir durum söz konusuydu. Bizler doğamız gereği toplumsal birer hayvandık, çünkü diğerlerine karşı doğuştan bir sempati besliyor ve onlarla iletişim kurma ihtiyacı hissediyorduk. Wieland'a göre Rousseau, *kendi* doğa durumumuzda toplumdakinden daha mutlu olacağımızı varsaymakla da hata ediyordu. Rousseau'nun doğa durumundaki insanı, fiziksel ihtiyaçlarını tatmin etmekten başka bir arzusu olmayan bir vahşiydi; dolayısıyla hiçbir yere varmayan hisler ve kör bir zihinle, sürekli bir sarhoşluk ve uyuşukluk hâli içinde yaşamaya mahkûmdu. Oysaki medeni insanlar bu vahşilerden çok daha mutlu olabilirlerdi, çünkü sanatı ve bilimi kendi yararlarına nasıl kullanacaklarını biliyorlardı. Dahası, insanlar medeniyet aracılığıyla akıllarını geliştirmeyi, yeteneklerini artırmayı ve hislerini rafine hâle getirmeyi öğrenmişlerdi ve bu özellikler onlara ilkel insanın bilmediği her tür hazzı sunuyordu.

Wieland Rousseau'ya karşı medeniyeti savunuyor olsa da, başarı ihtimali veya neticeleri konusunda içi pek de rahat değildi. İlkel insanların medeni insanlara göre daha kıvrak, güçlü, sağlıklı, hâlinden memnun ve masum olduklarını, ayrıca aşırıya kaçıldığı vakit medeniyetin çürümeye yol açacağını kabul ediyordu.[41] Nitekim Wieland'ın *Aufklärung*'un ilerlemeye olan inancını paylaşmıyor oluşu oldukça çarpıcıdır. Wieland'ın tarih görüşüne göre, her ulus yükseliş ve çöküşün, iktidar ve zayıflığın iki ucu arasında sürekli olarak gidip gelmektedir.[42] Tarihteki ilerleme, kaçınılmaz eğilimlerle değil, talihin eşlik ettiği koşullarla, özellikle de iktidar sahiplerinin aklın ve adaletin yolundan gitmeye istekli olup olmamalarıyla alakalıdır. Wieland'ın aydınlanmanın gücüne koşulsuz şartsız inanmıyor oluşu da yine aynı derecede çarpıcıdır. Doğrudan itiraf etmese de, Rousseau'nun kültürel eleştirisinin temel hususlarından birini kabul etmektedir: Anlama yetisinin aydınlanması ile sanat ve bilimdeki ilerleme, toplumda hâkim olan ahlaki yozlaşmaya çözüm olamaz.[43]

41. *A.g.e.*, XIV, 261.

42. Wieland bu görüşü, ilk kez *Teutsche Merkur*'de yayımlanmış olan [1 (1777), 209-46] "Über die vorgebliche Abnahme des menschlichen Geschlechts" makalesinde ortaya koyuyordu. Daha sonra bu makaleyi 1794 tarihli *Werke*'de yer alan *Beiträge zur geheimen Geschichte*'ye ekledi. Daha önce kaleme aldığı "Einleitung in die Kenntnis der jetzigen Staaten in Europa"da ise Wieland, *Aufklärung*'a özgü ilerleme inancını savunuyordu.

43. Wieland, *Werke*, XIV, 171-2.

İyi ama, medeniyet bunca sorun ve dezavantajlarla malulse, neden tam da Rousseau'nun birinci ve ikinci *Söylev*'de önerdiği gibi, doğa durumuna dönmüyorduk? Wieland, tarihöncesi dönemde Meksika'da yaşamış bir çift olan Koxkox ve Kikequetzel'i konu alan büyüleyici hikâyesinde, bu soruya medeniyetin kaçınılmaz olduğunu söyleyerek cevap veriyordu.[44] Cennetten farksız da olsa, doğa durumu denen şey kısa süreli olmaya mahkûmdu, zira insanlar birbirleriyle temas kurdukları anda çatışmaya başlayacaklardı. Bu çatışmaları çözmenin tek yolu, tarafsız hâkimler ve bazı icra yöntemlerinden mürekkep bir kurallar sistemiydi; bir başka deyişle, bir tür yönetim olmak zorundaydı.

Yönetimin ve medeniyetin kaçınılmaz olduğu durumda, Wieland'a göre ahlaki yozlaşma sorununun çözümü ancak politik değişimle mümkündü. Tıpkı Rousseau'nun *Contrat social*'de [*Toplum Sözleşmesi*] öne sürdüğü gibi, Wieland da modern toplumdaki ahlaki çürümenin esas nedeninin politik baskı olduğuna inanıyordu.[45] O da modern toplumun temel sorununun politik olduğunu ve esas mücadelesinin "bilge bir politik örgüt ve anayasa" yaratmak olduğunu düşünüyordu. Wieland, bu sorunu ne tür bir devletin çözebileceği konusunda da son derece sarihti: İktidarın yalnızca kamu menfaati için kullanılacağı, dinin genel mutluluğu sağlamanın yalnızca bir aracı olacağı, doğanın ve sanatın zevklerinden herkesin yararlanabileceği ve toplumdaki bütün zümre ve sınıfların kendilerine uygun işlevleri yerine getirmek üzere eğitilecekleri bir devlet.[46]

Geheimen Geschichte'nin hatırda kalan bir pasajında Wieland, kendi politik tavrıyla Rousseau'nunki arasındaki temel farklılıkları ortaya koyuyordu.[47] Retorik bir biçimde, Rousseau'nun neden dünya üzerindeki hiçbir yöneticiye güvenmediğini anlayamadığını söylüyordu. Wieland, Plutarkhos'un dediği gibi, yöneticileri tıpkı tanrılar gibi düşünmeyi her zaman için kendisine prensip edinmişti. Plutarkhos tanrılardan şöyle bahsediyordu: "Onları gözümüzde fazla büyütmemeliyiz; dahası onlar yokmuş gibi davranmak, bil-

44. Krş. Wieland, "Die Republik des Diogenes", *Werke*, XIII, 159-201.
45. Wieland, *Werke*, XIV, 171.
46. *A.g.e.*, XIV, 172-3.
47. *A.g.e.*, XIV, 183-4.

gelik ve iyiliklerinden şüphe etmekten daha az rencide edicidir." Wieland'ın ifadeleri olduğu gibi alındığında, otoriteye karşı daha fazla güven duyan bir tavra sahip olması nedeniyle Rousseau'dan ayrılıyormuş gibi görünür. Oysaki Wieland'ın burada yapmış olduğu ironiyi görmek gerekir. Bütün yöneticilerin bilge ve iyi olduğunu düşünmekten ziyade, hepsinin neticede insan olduğunu ve genellikle aptalca veya kendi menfaatleri doğrultusunda hareket ettiklerini kabul ediyordu. Wieland'ın ifadelerinin altında yatan şey, politik muhafazakârlık veya otoriteye saygıdan ziyade, politik realizm veya şartlar doğrultusunda elden gelenin en iyisini yapma çabasıydı. Uzlaşmaz Rousseau'nun aksine Wieland, saray oyunlarını oynamaya ve ülkenin yasalarına göre yaşamaya hazırdı, çünkü ancak bunlar içerisinde hareket edildiği zaman politik değişim için bir zemin yakalanabileceğine inanıyordu. Rousseau gibi bir dışarıda-kalmışın ahlaki yargıları etkili ve hatta doğru olabilirdi, ancak herhangi bir şeyi değiştirmesi mümkün değildi; zira şartlardan ve toplumsal gerçeklikten fersah fersah uzaktı. Bu açıdan bakıldığında Rousseau ile Wieland arasındaki fark, bir statüko eleştirmeniyle savunucusu arasındaki farktan ziyade, bir ahlaki isyankârla pragmatik reformcu arasındaki farka benzemektedir.

Wieland'ın erken dönem politik çalışmaları arasında en önemlisi 1772 yılında yayımlanmış olan *Goldene Spiegel*'dir.[48] Bu politik romanın amacı, Alman prenslerine eğlenceli ve tafsilatlı hikâyelerle iyi bir yönetimin ilkelerini öğretmekti. Roman, *Binbir Gece Masalları* tarzında yazılmıştı: Bir filozof ve bir harem kızı, kaprisli ve acımasız sultanlarına uyumadan önce Şeşian krallığının hikâyesini anlatıyorlardı. Şeşianlıların tarihi, iyi ve kötü yönetiminin örnekleriyle doluydu ve prensin kendi icraatlarını tahlil etmesine olanak tanıyan bir "altın ayna" vazifesi görüyordu. *Der goldene Spiegel*, bizlere Wieland'ın ideal yönetim biçimi olarak anayasal monarşiyi savunmaya başladığını göstermektedir. Kitabın başından sonuna kadar, Wieland'ın ahlaki değerlendirmeleri mevcut aydınlanmış paternalizmin sınırları içerisinde kalır. Prens halkın babası olarak görülmektedir ve halkını mutlu etmek için elinden geleni yapmaya

48. *Der goldene Spiegel*'in arka planı, yapısı ve felsefesiyle alakalı daha detaylı bir çalışma için bkz. O. Vogt'a ait faydalı bir eser olan *Der goldene Spiegel und Wielands politische Ansichten* (Berlin, 1904).

mecburdur.[49] Wieland'ın tek amacı, prensleri despotizm ve ahlaki çürüme tehdidine karşı uyarmaktır. Halkın yönetime katılımını, zümrelerin dolaylı temsili yoluyla, yani yalnızca belirli sınırlar dahilinde tasavvur eder. Wieland'ın en büyük umudu, daha fazla Alman prensinin büyük Prusyalı çağdaşları II. Friedrich'in izinden gitmesidir. Nitekim bu kitabı, II. Joseph'in yürürlüğe girmek üzere olan reformlarını desteklemek için yazmış olması önemlidir.[50]

Der goldene Spiegel son derece başarılı oldu. Binlerce kopyası satıldı ve dönemin önde gelen dergileri tarafından olumlu yorumlara mazhar oldu.[51] Dahası, prensler üzerinde istediği etkiyi yaratmayı başardı. II. Joseph kitabı zevkle okumuştu; Augustenberg dükü bu kitap sayesinde bir reformcu olduğunu söylemişti; Saksonya-Weimar prensi, kitabı kendi "Toilettenspiegel"i ["tuvalet aynası"] yapmıştı ve annesi kitabı o denli beğenmişti ki, Wieland'ı oğlunun özel hocası olarak işe almıştı. Nitekim kitap Wieland'a haklı olarak "der Lehrer der Könige" ["kralların öğretmeni"] olarak ün kazandırmıştı.

Der goldene Spiegel'i daha yakından incelemek, bizlere Wieland'ın ideal toplum ve yönetimle ilgili görüşlerine dair daha net ve detaylı bir bakış açısı kazandıracaktır. Şeşian krallığının yoz, beceriksiz ve despot yöneticilerin elinde nasıl yıkıldığını anlatan uzunca bir hikâyenin ardından, Wieland nihayet bilge ve erdemli yönetici modeli olarak Tifan karakterini romana dahil eder. Aldığı iyi eğitim ve aydınlanmış felsefesi sayesinde Tifan, Şeşian'ı yeniden ayağa kaldırmayı başarır ve onu müreffeh ve mutlu bir krallık yapar. Şeşian krallığı Tifan'ın yönetimi altında bir anayasal monarşiye dönüşmüştür. Tifan'ın anayasasına göre, bütün yönetim biçimleri arasında monarşi en iyisidir, zira doğa yasasıyla, yani Tanrı'nın kâinata hükmetme biçimiyle en uyumlu yönetim odur.[52] Diğer yandan Tifan, anayasal tedbirler olmadan, bütün monarşilerin despotizmle sonuçlanmaya mahkûm olduğunun farkındadır. İnsan doğası öyle bir yapıdadır ki, karşıt bir güç tarafından engellenmediği

49. Wieland, *Werke*, VII, 189, 218-9.
50. *Der goldene Spiegel*'in II. Joseph reformlarıyla olan ilişkisi hakkında bkz. Gruber, *Wielands Leben*, I, 629-41 ve Sengle, *Wieland*, s. 260-1.
51. Çalışmanın nasıl karşılandığıyle ilgili olarak bkz. Vogt, *Der goldene Spiegel*, s. 4-5.
52. Wieland, *Werke*, VII, 217.

müddetçe hep kendisi için daha fazlasına sahip olmak ister. Bununla birlikte, monarşi için uygun olan anayasa güçler ayrılığı ilkesine dayanmamalıdır. Tifan tahta geçtiğinde, az kalsın "bir monarkın işleyebileceği en büyük hata olan yasama ve yürütme kuvvetlerini birbirinden ayırma hatası"nı işleyecektir.[53] Fakat kısa süre içinde, bir monarşinin gücünün ve istikrarının monarkın yasama ve yürütme erklerini kendi elinde toplaması olduğunu fark eder. Nitekim Tifan'ın yönetim teorisinin temel maksimi şuna dönüşmüş olur: "Kral yasa aracılığıyla değil, yasa kral aracılığıyla yönetir." Peki, ama bu durumda tiranlığa karşı nasıl anayasal önlemler alınacaktır? Tifan'ın akıllıca anayasası, zümrelerden oluşan bir meclis kurulmasını öngörmektedir; bu meclis mevcut şikâyetleri tartışmak ve krala iletmek üzere her beş yılda bir toplanacaktır. Eğer kral bu şikâyetleri gideremeyecek olursa, meclisin bizzat inisiyatif almaya hakkı vardır. Dahası, kralın emirlerinin anayasaya uygunluğu zümre liderleri tarafından denetlenmelidir; krallığın temel yasalarını çiğneyip çiğnemediği hakkında hükümdarı bilgilendirmek bu liderlerin yalnızca hakkı değil, aynı zamanda ödevidir. Zümrelerin dörtte üçünün kralın emirlerini anayasaya aykırı bulması durumunda, bu emirlerin yasalaşmasını gerekirse zor kullanarak engellemeye hakları vardır. Tifan'ın anayasasının kral için tanımladığı ödevler, tam da on sekizinci yüzyıl aydınlanmış yöneticisinin sorumluluklarını sıralayan kusursuz bir liste gibidir. Monark, temel yaşamsal gereksinimleri teminat altına almak suretiyle halkın refahını sağlamak, temel haklarını ve mülkiyetlerini korumak ve bir kamusal eğitim sistemi kurmak zorundadır. Dahası servet dağılımındaki büyük eşitsizliklere engel olarak, sanayi ve tarımı teşvik ederek ve tahıl ihracatını yasaklayarak ulusun ekonomisini düzenlemelidir. Tifan'ın toplum görüşü de yine on sekizinci yüzyıl toplumsal hiyerarşisinin bir idealleştirmesidir. Krallığında toplam beş tane zümre veya sınıf vardır: Aristokratlar, entelektüeller, din adamları, tüccarlar ve köylüler. Tifan'a göre en iyi toplum, herkesin kendi sınıfının ödevlerini bildiği ve o sınıf içinde kalmaktan memnun olduğu toplumdur.[54] Şeşian krallığında sınıfsal ayrımlar bilhassa katıdır, çünkü eğitim sistemi yukarı doğru bir toplumsal hareket-

53. *A.g.e.*, VII, 189-90.
54. *A.g.e.*, VII, 306-7, 313. Krş. *Werke*, VII, 44, 66, 147-8.

liliğe izin vermemektedir. Her sınıf kendi işlevine uygun bir eğitim alır ve her çocuk ebeveynleriyle aynı toplumsal konuma sahip olur. Tifan aynı zamanda aristokrasinin değerini vurgulamaktadır. Bu sınıfın orduya liderlik etmek, beğeni ve terbiye konusunda örnek olmak gibi önemli bir toplumsal işlevi olduğuna inanmaktadır. Bu nedenle, tahta geçtiğinde soyluların tüm eski imtiyazlarını ve görevlerini kendilerine iade etmiştir.[55] Özetle Tifan'ın bilge ve insaniyetli yönetimi altındaki Şeşian krallığı, aydınlanmış paternalizme göre örgütlenmesi gereken on sekizinci yüzyıl toplumu ve devleti için kusursuz bir tablo ortaya koymaktadır.

Wieland *Der goldene Spiegel*'de on sekizinci yüzyılın aydınlanmış paternalizmini savunuyor olsa da, onu bir statüko savunucusu olarak değerlendirmek yanlıştır.[56] O daha ziyade bir reformcu, müesses bir yönetim içinde çalışmak arzusunda olan bir pragmatistti. Bir sonraki politik romanı olan *Die Geschichte des weisen Danischmend*'e (1775) daha yakından bakmak, Wieland'm mevcut yönetimden duyduğu memnuniyetsizliği gözler önüne serecektir. Şeşian sultanına danışmanlık eden filozof Danişmend, saraydaki yozlaşma ve entrikalardan yıldığı için politikadan emekli olur. Danişmend'in kimi ifadeleri, eleştirel ve hatta isyankâr bir hâletiruhiyenin yansımasıdır. Yaşadığı dönemin yönetiminin bütün kötülüklerin kaynağı olduğuna inanmaktadır. Danişmend ahlaki çöküntünün gerçek nedeninin insan doğası değil, politik baskı olduğunu ilan eder.[57] Danişmend'in felsefesine göre, insanlar ancak mutlu oldukları zaman erdemli ve ancak yöneticileri tarafından sömürülmedikleri ve baskı altına alınmadıkları zaman mutlu olurlar. İlk sultan olan kişi, kardeşlerini birer köleye dönüştürerek onların alınteri üzerinden geçinmeyi kafasına koymuş olan kişidir.[58] Danişmend'e göre şayet insanlar aydınlanmamışsa, bu onların değil, düşünce özgürlüğünü yasaklayan yönetimlerin suçudur. Danişmend'in yaşadığı dönemin yozlaşmış yönetimlerine duyduğu öfke o denli büyüktür ki, bir noktada şöyle haykırır: "Yeryüzündeki büyük ve küçük tüm sul-

55. *A.g.e.*, VII, 66. Ayrıca bkz. Wieland'ın aristokrasiye karşı çok daha eleştirel bir tavır ortaya koyduğu "Nachlass des Diogenes von Sinope" başlıklı makalesi, *Werke*, XIII, 101-9.
56. Stoll, *Journalistik und Kritik*, s. 103.
57. Wieland, *Werke*, VIII, 138-41.
58. *A.g.e.*, VIII, 142.

tanlara karşı, ateşli bir nutuktan başka bir şey dökülmüyor ağızdan. Dünyadaki kötülüklerin tek kaynağı onlardır."[59]

Wieland'ın bu dönemdeki eleştirel ve isyankâr tavrının bir başka ifadesi de, Amerikan Devrimi'ne verdiği destekte karşımıza çıkıyordu. III. George'un tiranlığını sarsarak insan haklarını tesis etme yönünde attıkları cesur adım nedeniyle, Amerikalı isyancılara hayranlık duyuyordu.[60]

Yine de bu eleştirel tavır, Wieland'ın anayasal monarşiye olan inancından geri adım atması anlamına gelmiyordu.[61] 1777 yılında *Teutsche Merkur*'de yayımlanan "Über das göttliche Recht der Obrigkeit" ["Otoritenin İlahi Hakkı Üzerine"] makalesinden de anlaşıldığı kadarıyla bu görüşünde hiç olmadığı kadar ısrarcıydı ve erken dönem cumhuriyetçiliğinden oldukça uzaklaşmıştı.[62] Bu makale tam manasıyla bir geleneksel ilahi hak öğretisi savunusu ve halk egemenliği teorisine yönelik bir yergiydi. Wieland'ı böyle bir makale yazması konusunda provoke eden şey, Christian Dohm'un *Teutsche Merkur*'un daha önceki sayısında dile getirdiği bir ifade olmuştu: "Devlet içerisinde iktidar halka yukarıdan dayatılmamalı, bilakis her zaman için halk tarafından ve aşağıdan tesis edilmelidir."[63] Dohm'un bu ifadesini, devletteki tüm iktidar kaynağının halk olduğunu savunan Algernon Sydney'in cumhuriyetçi geleneği içerisinde değerlendiriyordu. Wieland bu geleneğe karşı iki önerme ortaya koyuyordu. Birincisi, insanlar kendi kendilerini yönetmeye muktedir değildir; ikincisiyse, monarklar ilahi hakkın erdemiyle yönetirler. Bunlar elbette ki son derece eski ve hatta

59. *A.g.e.*, VIII, 141.

60. Wieland, "Unterredungen mit dem Pfarrer von—", *Werke*, XXX, 455. Bu çalışma 1775 yılında yayımlanmıştır.

61. Bu nedenle, Sengle'in *Der goldene Spiegel*'in Wieland'ın nihai görüşlerini yansıtmayan, tamamen oportünist bir çalışma olduğu tezini kabul etmek son derece güçtür (*Wieland*, s. 260-1, 280-1). Wieland'ın *Der goldene Spiegel*'de dile getirdiği görüşlerin samimiyetinden şüphe etmek için elimizde herhangi bir neden yoktur; zira Wieland 1770'ler ve 1780'ler boyunca ideal yönetim biçimi olarak anayasal monarşiyi savunmaya devam edecektir. Nitekim Wieland'ın Devrim'e karşı daha sonraki tepkisinin en önemli nedenlerinden biri de, Fransızların bu tür bir yönetimi tesis edememiş olmalarıdır.

62. *Teutsche Merkur* 4 (1777), 119-45.

63. Bkz. C.W. Dohm, "Der neuesten politische Gerüchte", *Teutsche Merkur* 1 (1777), 265-6.

modası geçmiş öğretilerdir, fakat Wieland bunlara modern ve yeni bir meşruluk kazandırmaya çalışır. İlk önermeyle ilgili savunusu tamamen tarihseldir. İnsan ırkının başlangıçtan 31 Ekim 1777 tarihine kadar olan geçmişi, bizlere halkların kendi kendilerini yönetemediklerini göstermektedir. Bir halkın bir çocuktan tek farkı şudur: Çocuklar büyüyüp akıllarını kullanmayı öğrenirlerken, halklar bunu asla yapamazlar. İnsanlar kolektif olarak hareket etmeye başladıklarında, birey olarak sahip oldukları liyakat ve yetileri yitirirler; kendi adlarına düşünmeyi bırakır ve otoritenin hükmüne göre hareket etmekle yetinirler. Kendi akıllarını kullanamadıkları için, otorite hakkında hüküm verme veya kendi menfaatleri doğrultusunda karar alma gücüne yahut hakkına sahip değillerdir. Wieland'ın ikinci önerme için öne sürdüğü argümansa doğa yasası kavramlaştırmasına dayanır. Tıpkı Spinoza gibi o da doğa yasasını zorunluluktan olan veya başka türlü olması mümkün olmayan bir şey olarak tanımlar. Nitekim ona göre, insanların anarşiye savrulmamak adına bir yönetici tarafından yönetilmeleri bir zorunluluktur; dahası, kendi aralarında en güçlü olan kişi tarafından yönetilmeleri de kaçınılmazdır; fakat burada güç yalnızca fiziksel olarak güçlü olmayı değil, aynı zamanda daha yüksek bir kavrayışa, cesarete ve zekâya sahip olmayı ifade eder. Bu nedenle en güçlü olanın yönetme hakkına sahip olması bir doğa yasasıdır ve doğa yasası Tanrı'nın iradesinin veya yargısının bir yansımasıdır ve yine bu nedenle, en güçlü olanın yönetmesi bir *jure divino*'dur [ilahi haktır]. Wieland bu argümanla geleneksel ilahi hak öğretisini savunmayı amaçlamış olsa da, bu esasında ilahi vahiyle alakalı tüm geleneksel referansları saf dışı bırakan yeni ve natüralistik bir yorumdur.

Wieland'ın makalesi çok geçmeden sert eleştirileri ve ateşli savunuları beraberinde getiren birtakım tartışmalara yol açtı.[64]

64. Wieland'ın makalesi ilk kez anonim bir yazar tarafından savunulmuştur; bkz. "Schreiben über das Recht des Stärkeren", *Deutsches Museum* 1 (1781), 70-84. Jacobi bu makaleye karşı sert bir yanıt kaleme almıştır; bkz. "Über Recht und Gewalt oder philosophische Erwagung eines Aufsatzes von dem Herrn Hofrath Wieland, über das göttliche Recht der Obrigkeit im deutschen Merkur", *Deutsches Museum* 1 (1781), 522-54. Anonim makaleye cevaben yazılmış bir diğer makale de "An Sr. Verfasser des Schreibens über das Recht des Stärkeren"dir, *Teutsche Merkur* 1 (1787), 239-56. Bu makalenin yazarı da anonimdir ve yazısını "J . . . b." olarak imzalamıştır. Wieland ise bu makaleye karşılık, kendiyle ilgili yapılan yorumlara itiraz ettiği ilginç bir *Zusatz* [Katkı] kaleme almıştır (s. 259-62).

Makale Jacobi'yi o denli öfkelendirdi ki, o zamana dek Wieland ile sürdürmekte olduğu dostane mektuplaşmalarına son verdi. Jacobi ve diğer eleştirmenlere göre, Wieland'ın doğa yasası kavramlaştırması fiili ve hukuki hak kavramlarını birbirine karıştırıyor, tiranlığın en kötü biçimlerini adeta haklı çıkarıyordu. En güçlü olanın zorunluluk gereği yönettiği ve zorunluluğun hakkın kaynağı olduğu durumda, zor kullanmak haklı bir eyleme, egemenin sahip olduğu baskın güç ile emrettiği şeylerse adil birer fermana dönüşmüş oluyordu. Wieland'ın makalesinde geçen kimi ifadeler bu tür bir yorumu hakikaten destekliyormuş gibi görünüyordu. Örneğin Cromwell'in, ülkesindeki anayasal düzeni yıkmış ve kralı öldürmüş olduğu hâlde yönetmeye hakkı olduğunu, çünkü tek başına herkesten üstün bir güce sahip olduğunu açıkça dile getiriyordu.[65] Dahası görüşlerini, doğrudan Machiavelli'yi andırır bir biçimde şu maksimle özetliyordu: "Gücü yeten yönetir, mecbur olan itaat eder." Wieland'ı eleştirenler bu ve benzeri ifadeleri temel alarak, onu gizli bir Hobbesçu ve hayâsız bir prens müdafisi olarak görüyorlardı.

Bununla birlikte, Wieland'ın bu yoruma itiraz etmiş olduğuna dikkat çekmek gerekir. "Eine Lustreise in die Unterwelt" ["Ölüler Diyarına Keyifli Bir Yolculuk"] başlıklı sonraki bir makalesinde eleştirilere cevap vermeye ve doğa yasası öğretisiyle ilgili kafa karışıklıklarını gidermeye çabalıyordu.[66] Wieland doğa yasası gereği daha güçlü olanın yönetmesi gerektiğini ve insanların kendi kendilerini yönetemeyeceklerini iddia etmekle birlikte, bunun hakkı zor ile eşitlemek veya monark üzerindeki bütün anayasal denetimleri kaldırmak anlamına gelmediğini vurguluyordu. Diğerlerinden daha güçlü olmanın yalnızca *kimin* yöneteceğine karar vermek için gerekli olduğunu, fakat bu kişinin *nasıl* yönetmesi gerektiğini belirleyemeyeceğini söylüyordu.[67] En güçlü olanın nasıl yöneteceğini belirleyen şey, monarkın irade ve gücünden bağımsız olarak geçerli olan hukuk ilkeleriydi. Monarklar iktidarlarını insanları kendilerine tabi kılmak ve sömürmek için değil, onlara liderlik etmek ve korumak için kullanmalıydı. Egemenin gücünün yönünü

65. Wieland, "Über das göttliche Recht der Obrigkeit", *Teutsche Merkur* (1777), 131.
66. *Teutsche Merkur* 3 (1778), 108-41 ve 4 (1778), 3-28. Ayrıca bkz. Wieland, *Schriften*, XV, 74-110.
67. Wieland, *Schriften*, XV, 98-9.

ve sınırlarını belirleyen şey, bir bütün olarak toplumun menfaatiydi. Eğer monark iktidarını bu amaca aykırı bir şekilde kullanıyorsa, yönetimi *ipso facto* gayrimeşruydu.

Wieland'ın ilahi hak öğretisini yeniden canlandırmasının çok daha mühim bir veçhesi de, toplum sözleşmesi teorisine yönelik eleştirisiydi. Bu teori on sekizinci yüzyıl Almanya'sındaki mutlakıyetçilik savunucuları arasında son derece popülerleşmişti. Wolffçu ekol bu teoriyi benimsiyor ve insanların kendilerini yönetme haklarını monarka devretmelerinin kendi çıkarlarına olduğunu ve bunun karşılığında monarkın kamu yararını gözetmek için elinden geleni yapacağını iddia ediyordu. Fakat sözleşmeciliği doğrudan cumhuriyetçi bir öğreti addeden Wieland, mutlakiyetçi çağdaşlarından ayrılıyordu. Ona göre, halka kendi kendini yönetme yetisi atfeden sözleşmecilik akımı, halk egemenliğini destekliyordu. Dolayısıyla, Wieland kendisini toplum sözleşmesi teorisinin muhtelif sakıncalarını dile getirmek zorunda hissediyordu.[68] Bu teoriye karşı çıkmasının öncelikli nedeni, halka yöneticilerinin kifayetini yargılama hakkı tanımasıydı. Dahası teorinin anarşist birtakım imaları olduğu kanaatindeydi; zira bir sözleşme, taraflarının çıkarına göre imzalanıp feshedilebiliyordu. Wieland'm en ilginç ve önemli itirazıysa, toplum sözleşmesinin gerçek toplumsal yaşamda uygulanamaz olduğuydu; bir başka deyişle, ona göre pratikte geçerli bir toplum sözleşmesi olamazdı; zira sözleşmenin bağlayıcı olabilmesi için, uygulanmasını zorunlu kılacak baskın bir güç olmalıydı. Fakat böyle bir gücün var olamayacağı son derece basit bir gerçekti. Kral ya da halk böyle bir güce sahip olacak olsa, bunu sözleşmeyi uygulamak için değil, bilakis çıkarlarına aykırı olduğu her durumda ihlal etmek için kullanacaklardı. Wieland'a göre şu [saptama], insanlarla ilgili temel bir olguydu: Ellerine iktidar geçtiği anda, onu doğru olanı yerine getirmek için değil, kendi çıkarlarının peşinden koşmak için kullanacaklardı. Fakat toplum sözleşmesi için olduğu kadar Wieland'm monarkı için de geçerli olan bu bir argüman şüphesiz ki biraz fazla ileri gitmiş oluyordu.

Wieland'm toplum sözleşmesi teorisine yönelik eleştirisi ve ilahi hak savunusu, politik yükümlülüğe karşı tavrının ne olduğu

68. Wieland, "Lustreise ins Elysium", *Schriften*, XV, 90-1, 101-2.

sorusunu gündeme getirir. Egemene itaat etmek bizim mutlak yükümlülüğümüz müdür? Yahut direniş göstermeye, dahası isyan etmeye hakkımız var mıdır? Bunlar, daha sonraları Devrim ile birlikte gündeme gelen meselelerle hayli içli dışlı olacak olan Wieland için önemli sorulardır. Fakat 1789'dan önceki yazılarında devrim ile alakalı açık ve net bir tutum geliştirmiş değildir. Genel tavrı, devrimin, müsaade edilebilir ve hatta birtakım uç örneklerde zorunlu olmakla birlikte, tehlikeli ve ümitsiz bir çare olduğu yönündedir.[69] İlahi hak ve toplum sözleşmesiyle ilgili fikirlerinden ötürü, ilk bakışta devrime ilkesel olarak karşıymış gibi görünür. Oysaki "Lustreise in die Unterwelt"te bu imayı bariz bir biçimde reddetmektedir. Bir tiranın insanların temel haklarına ve bizatihi toplumun amacına aykırı hareket ettiği durumda, halkın isyan etmeye hakkı olduğunu vurgular.[70] İnsanlar yönetimin yeterliliğini yargılamak gibi bir güce sahip olmasalar da, yaşamlarının ne zaman tehdit altında olduğunu bilirler. Kendini koruma ihtiyacı, kendini savunma hakkını da beraberinde getirir. Nitekim Wieland, çoğu kez ilahi hakla özdeşleştirilmiş olan geleneksel pasif itaat öğretisini kesinlikle reddetmektedir.

Peki, Wieland'ın, yaşadığı dönemin Alman anayasasına karşı tavrı nasıldı? Wieland bu hususta da yine net ve tutarlı bir pozisyon geliştirmemişti. 1780'ler boyunca hem bir Alman vatanseverliğini hem de bir kozmopolitanizmi dillendiriyor, fakat bir yandan da bu tutumların birbiriyle çeliştiğini düşünüyordu. 1788 yılma ait makalesi "Das Geheimnis des kosmopoliten Ordens"de ["Kozmopolit Düzenin Sırrı"] Wieland, insanlık, barış ve ilerleme ideallerine adanmış kozmopolit vatandaşlardan oluşan ideal bir toplum tanımı yapıyordu. Kozmopolitlik ilkelerinin, "vatan sevgisi" olarak bilinen duyguyu dışladığını yazıyordu.[71] Bununla birlikte, Wieland'ın Alman ulusuna karşı tavrı, savunduğu kozmopolitliğin müsaade ettiğinden çok daha karmaşık ve çok daha olumluydu. Bu tavır, 1780'lerde kaleme aldığı ve Kutsal Roma İmparatorluğu anayasası konusunda çelişkili bir tutum sergilediği "Patriotischer

69. Bkz. Wieland'ın *Agathon* [*Werke*, III, 119-20] ve *Der goldene Spiegel*'deki [*Werke*, VII, 100-1] devrimle ilgili değerlendirmeleri.
70. Wieland, *Schriften*, XV, 100.
71. Wieland, *Werke*, XXX, 177.

Beytrag zu Deutschlands höchstem Flor" ["Almanya'nın Azami Gelişimine Vatanperverce Bir Katkı"] isimli bir başka makalesinde son derece belirgindi.[72] Ona göre bu anayasanın hem avantajları hem de dezavantajları vardı. Dezavantajları şunlardı: Almanya, kendi yasalarına, geleneklerine ve kurumlarına sahip üç yüz ayrı prensliğe bölünmüş olması hasebiyle tek bir millet olamayacak ve bir bütün olarak hareket edemeyecekti. Bu da, Avrupa devletleri arasındaki ilişkilerde baskın bir rol oynayamayacağı, tek bir başkente sahip olamayacağı ve de bilim ve sanat alanında potansiyelini tam anlamıyla gerçekleştiremeyeceği manasına geliyordu. Fakat Wieland'a göre, tek bir büyük avantaj bu dezavantajların hepsine ağır basıyordu. O da, başka hiçbir medeni ulusun Almanya'daki kadar yüksek bir beşeri ve sivil özgürlük düzeyine sahip olmamasıydı. Almanya'nın sayıca bu denli çok küçük krallığa bölünmüş olması, herhangi bir prensin ulusa hükmeden bir tirana dönüşmesine engel oluyordu. Ayrıca her bölgenin kendi yasalarını, dinini ve geleneklerini yaşamaya hakkı olması, merkezî müdahalenin tehlikelerinden azade sağlıklı bir çoğulculuk sunuyordu. Bu çoğulculuk, Alman sanatçı, filozof ve yazarlarının sahip oldukları yeteneklerin çok daha büyük bir özgürlük, orijinallik ve çeşitlilik içerisinde gelişebileceği anlamına geliyordu. Wieland tüm bu unsurlar göz önüne alındığında, Almanların kendi ülkeleriyle gurur duymaya hakları olduğunu düşünüyordu. Ona göre, Almanların duyduğu vatanseverlik hissi son derece meşruydu ve bu his onları, kendi milletlerinin imkân tanıdığı ölçüde, mevcut anayasanın korunması ve mükemmelleştirilmesi doğrultusunda ellerinden gelenin en iyisini yapmaya mecbur ediyordu. Devrim'den sonra Wieland, özellikle de Fransızların imparatorluğun mevcudiyetini tehdit ettiklerini düşünmeye başlamasının ardından çok daha vatansever bir tavır takınacaktı. Fakat bu vatanseverliğin kozmopolitanizmiyle bağdaşmasını hiçbir zaman sağlamadı.

13.4. WIELAND VE FRANSIZ DEVRİMİ

Toplumsal bir yazar olarak oynadığı rol düşünüldüğünde, Wieland'ın Devrim karşısında büyülenmiş olması ve onunla ilgili

72. *A.g.e.*, XV, 335-62.

yazmak istemesi son derece doğaldı. Gerçekten de Bastille baskınının hemen ardından, kendini tamamen meselelerin ve olaylarm içine gömülmüş bir hâlde buldu. 1789 yılında *Merkur*, Devrim ile ilgili onun çok sayıda makalesinin ilk örneklerini yayımlamaya başladı; sonraki on yıl boyunca Wieland'ın takıntısı değilse bile temel meşguliyeti, Ren Nehri'nin öte yakasında yaşanan gelişmeler olacaktı. Devrim, Wieland'ın 1770 ve 1780'lerde geliştirmiş olduğu politik görüşler açısından tam bir meydan okumaydı. Görünen o ki, aydınlanmış monarşinin günleri artık sona ermişti ve Avrupa bir cumhuriyetçilik dalgası tarafından yutulmak üzereydi. Fakat Wieland bu dalga karşısında sağlam duruyordu. Görüşleri değişmiş olsa da, kararlı bir şekilde anayasal monarşiyi savunmaya ve halk egemenliğine karşı çıkmaya devam ediyordu. Büyük bir gururla, 1790'larda yaşanan olayların uzun zamandır benimsemiş olduğu duruşu sadece haklı çıkardığını söylüyordu.

Devrim gerçekleştikten sonra Wieland, kendini müşkül ve hassas bir durumun içerisinde bulacaktı. *Teutsche Merkur*'un editörü olarak, belirli bir güce ve sorumluluğa sahip bir pozisyondaydı. Almanya'nın en çok okunan dergilerinden biri olan *Merkur*'un kamuoyu üzerinde etki yaratması kaçınılmazdı. Wieland'ın yazacağı her şey okunacak ve her yerde, okuma gruplarında, kahvehanelerde, üniversitelerde ve hükümet çevrelerinde tartışılacaktı. Bu nedenle bir editör olarak üzerine düşen sorumlulukları büyük bir titizlikle yerine getirmesi gerekiyordu. Giderek büyüyen politik tartışmalar içerisinde taraf olduğu, kral yanlılarının veya cumhuriyetçilerin davasını savunduğu durumda sadece partizan ruhu daha da ateşlemiş olacaktı ki, bunun kamu huzuru için tehlikeli olduğu kanaatindeydi. Daha da kötüsü, Wieland otoritelerin kendisini izlediğini biliyordu. Kışkırtıcı veya partizanca yazılar, Saksonya'daki yönetimi provoke edecek ve onlar da sansüre başvurmakta tereddüt etmeyeceklerdi.[73] Wieland'm duruma tepkisi, son derece tarafsız ve objektif bir yayın politikası benimsemek oldu. Fransa'daki olayları tamamen olguları temel alarak aktaracak, önemli meselelerin artı ve eksi yönlerini göz önüne alacaktı. Wieland tam anlamıyla tarafsız olmanın, ulaşılması

73. Sansür denetçisinin Wieland'ın yayımcısına yaşattığı güçlüklerle ilgili olarak bkz. G.J. Goschen, *The Life and Times of Georg Joachim Goschen: Publisher and Printer of Leipzig* (Londra, 1903), I, 412-5.

imkânsız değilse bile zorlu bir ideal olduğunu biliyordu. Bununla birlikte, bu ideale en azından yaklaşabileceğine inanıyordu; zira olayların uzağında bir Alman gözlemci olarak, Fransa'da yaşanan mücadelede onu doğrudan tehdit eden bir durum söz konusu değildi.[74]

Wieland'ın bu politikayı uygulamak için kendi adına elinden gelenin en iyisini yapmış olduğu söylemek gerekir. Devrim üzerine yazılarının çoğunda, meselelerin artı ve eksi yönlerini tartışıyor ve açıkça taraf olmaktan kaçınıyordu. Bazı yazılarında stratejik olarak diyalog formatım kullanıyordu, zira bunun her yaklaşımı açıkça ortaya koymasına ve her görüşü savunmasına olanak tanıdığını fark etmişti. Bu formatı uygulamak konusunda o denli maharetliydi ki, en dikkatli okuyucu bile hangi konuşmacının Wieland'ın görüşlerini temsil ettiğine karar vermekte zorlanıyordu. Bununla birlikte, Wieland'ın objektiflik idealine gerçekte az da olsa yaklaşıp yaklaşmadığı son derece tartışmalıdır. Maddi çıkarları herhangi bir şekilde tehdit altında olmasa da, meselelerle ilgili yerleşmiş birtakım görüşlere sahipti. Nitekim Devrim'i geçmişteki politik idealleri ışığında yargılaması kaçınılmazdı. Wieland Fransa'nın anayasal bir monarşi, *Der goldene Spiegel*'de Tifan'ın kurduğu gibi bir yönetim olmasını umuyordu. Tıpkı Herder, Schiller, Rehberg, Brandes ve Humboldt gibi o da, Fransa'nın İngiliz modelini örnek almasını, Seine Nehri kıyısında bir parlamento kurulmasını istiyordu. Fransızlar bu ideal doğrultusunda ilerliyormuş gibi göründükleri vakit Wieland onları savundu; fakat bu ideali terk ettikleri anda onlara saldırmaya başladı. Dahası, Fransa'daki hizipçilik karşısında da tarafsız olmaktan çok uzaktı. Politik idealleri Jakobenlerden ziyade Jirondenlere yakındı ve onlara duyduğu sempati, Brissot ve Roland'ı övüp Robespierre ve Danton'u yerdiği daha sonraki yazılarında açıkça ortadaydı.

Bütün tarafsızlık iddialarına rağmen, Wieland çok geçmeden konuyla ilgili kaleme aldığı en eski makalelerinden ikisi olan "Unparteyische Betrachtungen über die dermalige Staatsrevolution in Frankreich" ["Fransa'daki Mevcut Devlet Devrimi Üzerine Tarafsız Gözlemler"] ve "Zusatz des Herausgebers zum Auszug aus einem

74. Wieland, "Zusatz des Herausgebers zum Auszug aus einem Schreiben eines Reisenden an den Herausgeber dieses Journals", *Schriften*, XV, 381.

Schreiben an der Herausgeber dieses Journals"de ["Bu Derginin Editörüne Yazılmış Bir Mektuptan Alınan Bir Pasaja Editörün İlavesi"], lafını esirgemez bir Devrim savunucusu olduğunu ortaya koyacaktı.[75] Wieland bu iki makalede de Devrim ile ilgili yazılan yazılarda daha objektif olunmasını talep ediyor olmakla birlikte, bu talebin hedefinde esasında Devrim'i sorgusuz sualsiz mahkûm eden Alman muhafazakârları vardı. Wieland, Fransa'daki olayların daha tarafsız bir biçimde değerlendirilmesi için birtakım yönergeler ortaya koyuyordu ve bunların esas amacı, muhafazakârların Ulusal Meclis'e yönelik aceleci eleştirilerine engel olmaktı. Wieland, insanların yalnızca birer insan olduğunu unutmamamız gerektiğini söylüyordu, bilhassa politika söz konusu olduğunda. Bu nedenle Ulusal Meclis vekillerinden Fransa için bir gecede kusursuz bir anayasa yaratmaya muktedir yarı tanrılar olmalarını bekleyemezdik. Vekiller çok zor bir işe –yirmi beş milyonluk bir ülke için yeni bir anayasa yapmaya– soyunmuşlardı ve başta sarayın, yüksek din adamlarının ve aristokrasinin direnişi olmak üzere çok çetin engellerle karşılaşıyorlardı. Girişimlerinin başarısızlıkla sonuçlanması durumunda vekiller, sorumluluğun kendilerinde olmadığını söyleyerek teselli bulabilirlerdi; ayrıca can çekişen bir monarşiyi yeniden hayata döndürmek yönündeki kahramanca çabaları nedeniyle övgüyü hak ediyorlardı. Dahası Wieland, insanların taşkınlık ve aşırılıklarından hareketle Devrim'i yargılamamamız gerektiğinde ısrar ediyordu. Eski düzenin örgütlü direnişiyle karşılaşan vekiller, davalarını halka götürmekte haklıydılar ve bunca yıl baskı altında kaldıktan sonra ayaktakımının daha nobran bazı unsurlarının intikam almaya çalışması kaçınılmazdı. Kimse büyük bir devrimin kansız olmasını bekleyemezdi ve şimdiye kadar küçük bir kentin kuşatılmasında yaşanabilecek olandan çok daha az bir zayiat gerçekleşmişti. Wieland Bastille baskınından on ay sonra kaleme aldığı metinde, olaylar açısından iki olası gidişat öngördüğünü söylüyordu. Ya gerici güçler galip gelecek ve eski düzene geri dönülecekti, ya da Ulusal Meclis halkın desteğini muhafaza edecek ve yeni bir anayasa yapmaya zaman bulacaktı. Wieland açıkça ikinci

75. *Neue teutsche Merkur* 2 (1790), 40-69, 144-64 (Wieland, *Schriften* içerisinde yeniden yayımlanmıştır, XV, 336-62) ve *Neue teutsche Merkur* 1 (1791), 423-35 (Wieland, *Schriften* içerisinde yeniden yayımlanmıştır, XV, 381-8).

senaryoyu tercih ettiğini dile getiriyordu. Fransa'nın ihtiyacı olan şeyin yeni bir anayasa olduğunu ve eski düzende yapılacak tedrici reformların, katliam, baskı ve adaletsizliği değiştirmeyeceğini iddia ediyordu. Anarşinin ve iç savaşın yol açabileceği bütün katliam ve tehlikelere rağmen, Devrim "zorunlu ve yararlı bir yöntem, dahası ulusu kurtarmanın, iyileştirmenin ve onu daha mutlu kılmanın tek yolu"ydu. Kutsal Roma İmparatorluğu'nun yargıçları, görüşleri nedeniyle Wieland'ı kızgın yağda haşlamak yahut şişe geçirip kızartmak istiyor olabilirlerdi. Wieland buna şu cüretkâr cevabı veriyordu: "Bırakınız yapsınlar!" Fakat kazana da atılsa, şişe de geçirilse, aklındakileri söylemeye ve "yüreğinde Devrim'i kutsamaya" devam edeceğine ant içiyordu.

Bununla birlikte, Wieland'ın başlangıçtaki Devrim savunusu bir dizi şarta bağlıydı. Ulusal Meclis'i muhafazakâr önyargılar karşısında aklamaya çalışıyor olsa da, yaptığı her şeyi onaylıyor değildi. Henüz 1789 yılı Ağustos'unda, içinde bazı şüpheler oluşmaya başlamıştı. Dört Ağustos gecesi, vekillerin çoğunun İngiltere çizgisinde bir anayasal monarşi kurmak gibi bir niyeti olmadığını ona göstermişti. O tuhaf ve unutulmaz gecede vekiller "vatanperverce bir duygu seli"ne kapılarak feodal imtiyazları, kilisenin aldığı vergi ve harçları kaldırmışlar, askerî ve sivil makamları bütün vatandaşlara açmışlar ve vergi muafiyetlerinin tamamını feshetmişlerdi. Bu kapsamlı ve eşitlikçi reformlar Wieland'ı, Fransızların "monarşinin yeniden doğuşu"nu gerçekten isteyip istemediklerini sorgulamak zorunda bırakmıştı. Aristokrasinin ve kilisenin bütün imtiyazları ortadan kaldırılacaksa, örneğin İngiltere'deki gibi bir Lordlar Kamarası kurmanın ne manası kalacaktı? Ağustos ayının sonraki günlerinde Ulusal Meclis içerisinde yaşanan tartışmalar, vekillerin birçoğunun kralın yalnızca itibari bir önder olacağı bir demokrasi rejimi kurmayı amaçladıkları konusunda Wieland'ı daha da ikna etmişti.

Wieland kaygılarını dile getirmek için *Teutsche Merkur*'de Ulusal Meclis'e hitaben "Kosmopolitische Adresse an die französische Nazionalversammlung" ["Fransız Ulusal Meclisi'ne Kozmopolit Bir Söylev"] başlıklı bir makale kaleme aldı.[76] Wieland meclise bir

76. *Teutsche Merkur* 4 (1789), 24-60 (Wieland, *Werke* içerisinde yeniden yayımlanmıştır, XXIX, 192-234).

dizi soru yöneltiyordu. Vekillerin anayasayı değiştirmeye ne hakkı vardı? Bu onların doğal hakkı olamazdı, zira bu durumda anayasayı keyiflerine göre değiştirip anarşiye yol açabilirlerdi. Ulusal Meclis bütün halkı temsil ettiğini nasıl iddia edebiliyordu? Temsiliyet öğretisi bire bir kelime anlamıyla alındığında bu, vekillerin halkın sarih rızası olmadan herhangi bir konuda karar almaya hakkı olmadığı anlamına geliyordu. Meclis, cumhuriyetçi ideallerinin uygulanabilirliği hakkında düşünmüş müydü? Fransa kadar büyük, heterojen ve karmaşık bir ülkede, tarihin hiçbir döneminde bir cumhuriyet kurulmamıştı. Vekiller aristokratik ve monarşik despotizme saldırıyorlardı, peki hiç demokratik despotizm ihtimalini düşünmüşler miydi? Fransa'nın meclisin yasama yetkisini dengeleyecek güçlü bir yürütmeye sahip olmaması hâlinde, böyle bir despotizm ihtimal dahilindeydi.

Wieland tüm bu şüphelerine rağmen umudunu yitirmiyordu. 1789 yılının Ağustos ayında yaşananlar pek de umut verici değildi, fakat ne olacağını önceden kestirmek de güçtü. Wieland on ay sonrasında bile, Seine'de kurulacak parlamentoyla ilgili umutlarını dillendirmeye devam ediyordu.

Merkur'un dikkatli okurları, 1791 yılı yazında Londra'daki Devrim Cemiyeti'nin Strazburg'da bulunan Anayasa Muhipleri Derneği'ne yazdığı bir mektuba, derginin editörü tarafından iliştirilmiş ilginç bir notla karşılaşacaklardı.[77] Bu kısa ve kafa karıştırıcı notta Wieland, Devrim ülküsünü alenen suçluyor gibi görünüyordu. Ona göre Mirabeau'nun ölümü ve 18 Nisan günü yaşanan olaylardan sonra, tarafsız bir gözlemcinin Fransız Devrimi üzerine tek bir kelime etmesi dahi lüzumsuzdu. Mirabeau'nun ölümüyle birlikte monarşinin kendini yenileyeceğine dair bütün umutlar yıkılmıştı; dahası, 18 Nisan günü öfkeli bir güruh kralın Versailles'dan ayrılmasına engel olmuştu ki, bu durum monarşiyi sembolik bir kurum olarak bile müphem bir geleceğin beklediğinin bir işaretiydi. Wieland'a göre, Fransızlar özgürlük için henüz hazır olmadıklarını kanıtlamışlardı. Bastille baskınının üzerinden iki yıl geçtiği hâlde, itaat olmadan özgürlüğün bir hayal olduğunu hâlâ öğrenememişlerdi.

77. Wieland, "Zusatz des Herausgebers", *Schriften*, XV, 389.

Wieland'ın notunu okuyanlardan biri de, saygın liberal politik yazarlardan biri olan Christian Schubart'tı ve Schubart şimdi bütün Almanya'ya "*Merkur*'un editörü Devrim'e sırtını dönmüştür" diye ilan ediyordu.[78] Schubart'ın itibarlı dergisi *Chronik*'te yaptığı bu açıklama, Wieland'ı güç bir durumda bırakmıştı. Wieland kendisini, gerici cenahla aynı kefeye konmadan ve tarafsızlığı konusundaki itibarını kaybetmeden evvel, kamuoyu önünde aklamak zorunda hissetti. Nitekim 1791 yılı sonbaharında *Merkur* için kaleme aldığı "Erklärung des Herausgebers über die in 6sten Monatsstück befindlichen Note" ["Altıncı Sayıda Yer Alan Nota Dair Editörün Açıklaması"] isimli bir makalede, yazdığı nota dair kapsamlı bir izahat yaparak tavrını ortaya koyuyordu.[79] Önemsizmiş gibi görünen bu makale esasında Wieland'ın Devrim'e karşı değişen tavrıyla alakalı en net açıklamasıdır. Devrim'e sırtını dönmüş olmasının bir nedeninin, Fransızların İngiliz çizgisinde bir anayasa yapamayacaklarının netlik kazanması olduğunu söylüyordu. Yaptıkları yeni anayasa fazla demokratikti. Aristokrasiyi yok ediyor, egemenliği halkın eline veriyor ve kralı bir kukla statüsüne indirgiyordu. Wieland'ın açıklamalarına göre çok daha önemli bir neden de, Fransız halkının davranışlarıydı. Yeni anayasayı kabul etmelerinin üzerinden iki yıldan uzun bir süre geçmiş olduğu hâlde, Fransızlar her türlü zulme ve aşırılığa başvurmaya devam ediyorlardı. Wieland, bir zamanlar Avrupa'nın en aydın ve medeni ulusu olarak gördüğü Fransız halkına olan inancının her geçen gün yeni bir darbeyle azaldığını söylüyordu. Wieland umutsuz bir hâlde, şu anda Fransa'yı kurtarmanın tek yolunun, Fransızların kralı serbest bırakmaları ve yasama ile yürütme arasında denge sağlayacak yeni bir anayasa üzerinde çalışmaya başlamaları olduğunu yazıyordu.

Wieland, Devrim'in izlediği seyir karşısında hayal kırıklığına uğramış olsa da, kendisini bir Devrim karşıtı olarak görmeyi reddediyordu. Devrim'i objektif ve ılımlı bir yaklaşımla yargılamaya devam edeceği hususunda ısrar ediyordu. En büyük itirazı, meseleleri tahlil etmeye dahi tenezzül etmeden doğrudan prenslerin yanında saf tuttuğunu düşündüğü diğer Alman muhafazakârlarıyla

78. *Chronik*, zweites Halbjahr, no. 67 (16 Ağustos 1791), s. 541.
79. *Neue teutsche Merkur* 2 (1791), 113-49, Wieland, *Schriften*, XV, 389-409.

aynı kefeye konmaktı. Eudaimoníacıların aksine Wieland, Devrim'in bazı temel hedef ve ideallerine duyduğu sempatide ısrarcıydı. Hâlâ Fransa'nın yeni bir anayasaya ihtiyacı olduğunu düşünüyor ve taslak metnin tüm maddelerini onaylamasa da çoğunu kabul ediyordu. Nitekim ona göre bazı maddeler, "günümüz aydınlanmasının en güzel abideleri" olarak değerlendirilebilirdi. Wieland, Devrim üzerine yazdığı "Sendschreiben an Herrn P.E. in K" ["K'de bulunan Bay P.E.'ye Mektup"] başlıklı bir sonraki makalesinde, devrim ülküsüyle ilgili olumlu görüşlerini vurgulamaya devam ediyordu.[80] Jakobenler kadar radikal bir biçimde yorumlamıyor olmakla birlikte, özgürlük ve eşitlik ideallerini insanlığın kutsal hakları olarak gördüğünü belirtiyordu. Dahası yabancı işgalcilere karşı kendilerini korumalarının Fransızların en doğal hakkı olduğunun ve hatta *ancien régime*'e karşı verdikleri mücadelede başarılı olmalarını bizzat arzu ettiğinin altını çiziyordu.

Wieland'm değişmez liberal hassasiyetleri hiçbir yerde damadı filozof K.L. Reinhold'a yazdığı Temmuz 1792 tarihli mektuptaki kadar açık değildir. Wieland Reinhold'a kralın cumhuriyetle ikili bir oyun oynadığını ve muhtemelen eski otoritesini yeniden tesis etmek yönünde gizli amaçlar içerisinde olduğunu söylüyordu. Bu açıdan bakıldığında Jakobenlerin eylemlerini anlayabiliyordu. Hemen ardından nihai fikirleriyle ilgili kayda değer bir itirafta bulunuyordu: "Jakobenlere itiraz etmek için elimizde çok fazla neden olsa da, genel olarak onların davasını desteklemekten kendimi alamıyorum; çünkü *fine finali* [en sonunda] onların bastırılması eşitliğin ve özgürlüğün yok olması anlamına gelecektir ve Fransa'nın son kertede o veya bu seçenek arasında, yani monarşi ile cumhuriyet arasında bir tercih yapması gerekiyorsa, bütün bir ulusun helak olmasındansa ilkinin yıkılması kesinlikle evladır."[81] Nitekim Wieland, Ocak ayı başında Louis'nin yargılanıp idam edildiğini öğrendiğinde, ne öfkelenecek ne de hayal kırıklığına uğrayacaktı. Çevirdiği entrikalar düşünüldüğünde ve cumhuriyetin idealleri göz önüne alındığında Louis'nin infazı kaçınılmazdı. Dolayısıyla o, Reinhold'a mahkemenin sonucu ne olursa olsun,

80. *Neue teutsche Merkur* 1 (1792), 64-112, Wieland, *Werke*, XXIX, 274-311.
81. *Wieland und Reinhold: Original Mittheilungen zur Geschichte des deutschen Geisteslebens*, der. R. Keil (Leipzig, 1885), s. 151.

kendi "aşırı iyimser *Tout est bien* [her şey yolunda]" şiarına sadık kalacağını söylüyordu.[82]

Wieland, Devrim'in bazı ideallerine sempati duymaya devam etmekle birlikte, diğer bazılarını eleştirmekten geri durmuyordu. 1792 yılından sonra Devrim üzerine kaleme aldığı makalelerinin birçoğu övgüden çok yergi, sempatiden çok düşmanlık içermektedir. Wieland'ın eleştirisinin ana motiflerinden biri, Devrim'in ütopyacılığı, tarihsel kurumlarına ve geleneklerine aldırmadan Fransa'ya bütünüyle yeni bir anayasa dayatmaya çalışmasıdır. Wieland kalben bir liberal olsa da, içgüdüsel olarak bir muhafazakârdı. Tıpkı Burke, Möser ve Rehberg gibi o da tarihten ve geleneklerden gelen bilgeliğe derin bir inanç besliyor, radikal ve âni değişimlereyse bir o kadar güvenmiyordu. Ona göre eski bir anayasaya yenisinden iyiydi, zira eskiydi; değiştirilmesi mutlak surette elzem bir hâl alıncaya kadar, yasayı olduğu gibi bırakmak en iyisiydi.[83] Fransa'da son zamanlarda yaşananlar göstermişti ki, mevcut işleyişin kusurları nedeniyle acı çekmek, ulaşılmayacak bir mutluluğa özlem duymaktan evlaydı.[84] Wieland Fransa'nın yeni bir anayasaya ihtiyaç duyduğu konusunda ısrar etse de, Ulusal Meclis vekillerinin Fransa'yı neredeyse bir gecede monarşiden cumhuriyete geçirmeye çalışmakla çok ileri gittiklerine inanıyordu. Solon'un bilgece tavsiyesini tutmamışlardı: Bir halk için en iyi anayasa, o an için uygulayabilecek olduğu anayasadır. Vekiller safça, baskı, ahlaki çöküntü ve tiranlık altında yaşamaya alışmış olan Fransız halkının cumhuriyetin gerektirdiği erdemi haiz olduğunu varsaymışlardı. Ancak yakın geçmişte cumhuriyet adına başvurulan aşırılıklar, bu varsayımın tamamen yanlış olduğunu gözler önüne sermişti. Fransız halkının özgürlüğünün bir nevi Pandora'nın kutusuna dönüşmemesi için, insanların en başta ahlaki açıdan eğitilmiş olmaları gerekiyordu; fakat Fransa'da yaşanan en son karışıklıklar, böyle bir eğitimin verilebilmesi ihtimalini de baltalamıştı. Ancak Wieland'a göre Ulusal Meclis'in en büyük hatası, yeni anayasanın politik reform için yeterli bir temel sağlayacağına

82. *A.g.e.*, s. 157.
83. Krş. Wieland, "Worte zur rechten Zeit", *Werke*, XXIX, 464 ve *Göttergespräche*, *Werke*, XXV, 186-7.
84. Wieland, *Werke*, XXIX, 427-8.

inanmış olmasıydı.[85] Bu mümkün değildi, zira en iyi anayasalarda bile teori ile pratik, ahlaki ilke ile insanların fiili davranışı arasında bir boşluk kalıyordu. Wieland, Devrim üzerine yazılarının "ezeli nakarat"ının, tüm hakiki reformların birey ile başlaması gerektiği olduğunu söylüyordu.[86] Bireyler ona uygun hareket etme arzu ve kapasitesine sahip olacak şekilde eğitilinceye dek anayasa, üzerine yazıldığı kâğıt parçasından daha değerli değildi.

Wieland'm Devrim eleştirisinin bir diğer baskın motifi de, halk egemenliği öğretisine yönelik saldırısıydı. Wieland'm Devrim ile ilgili endişelerinin en önemli kaynağı, halkın yönetiminden duyduğu korkuydu. 1777 yılında halk egemenliğine yönelik yaptığı eleştirilerden hiçbir zaman vazgeçmemişti ve şimdi dehşet içerisinde bu öğretinin yeni Fransız anayasası tarafından kutsallaştırıldığını görüyordu. Onun yorumuna göre 1791 anayasası, Fransız devleti içerisinde egemenliğin yegâne kaynağı olarak halkı gösteriyordu. Kral ve meclisteki vekiller, nihai olarak halkın iradesine karşı sorumluydular. Kralın veto yetkisi olsa da, bu o denli kısıtlı ve dar bir yetkiydi ki, vekillerin işbirliği ve nihayetinde bizatihi halkın rızası olmadan etkin bir biçimde hayata geçirilmesi mümkün değildi. Halk egemenliği öğretisi şimdi yeni anayasanın ilham kaynağı olduğuna göre, Wieland onu bir kez daha eleştirmesi gerektiğine inanıyordu. 1789'dan sonra, 1777'de öne sürmüş olduğu argümanlara yenilerini ekleyerek ona karşı olan saldırısını sürdürdü. Halk egemenliğine karşı kullandığı en büyük silah, doğa yasası geleneğine başvurmasıydı. Halkın iradesinin devletin egemen gücü olduğu fikrinin tamamen yanlış olduğunu, çünkü otoritenin kaynağının bizatihi yasanın doğasında olduğunu öne sürüyordu.[87] Yasaların meşruiyetini belirleyen şey onları *kimin* –bu bir monark, aristokrasi veya halk olabilirdi– buyurduğu değil, buyuranların *ne* buyurduğu, yani yasaların karakteri veya rasyonelliğiydi. Halkın iradesi irrasyonel, buyurduğu eylemler adaletsiz veya zararlı olabileceği için, halk iradesi *ipso facto* yasanın kaynağı olamazdı. Wieland'a göre halk egemenliği öğretisi yalnızca felsefi açıdan hatalı değil, aynı zamanda politik olarak tehlikeliydi. Halkın iradesinin devletin egemen gücü

85. *A.g.e.*, XXIX, 318, 458, 460-1.
86. *A.g.e.*, XXIX, 468.
87. Wieland, "Kosmopolitische Adresse", *Werke*, XXIX, 231-2.

olduğu durumda, sabit ve istikrarlı bir anayasa yaratmak mümkün değildi; zira halkın fikrini değiştirdiği her durumda yasaları değiştirmeye hakkı olacaktı.[88] Daha da kötüsü, öğreti bireyin yalnızca rıza gösterdiği yasalarla bağlı olduğunu ilan ettiği ve bu da bireye uygun gördüğü hallerde anayasanın dışında hareket etme hakkı tanıdığı için, devlet anarşiye sürüklenecekti.[89] Wieland'a göre halk egemenliği öğretisinin altında yatan motivasyon tamamen hatalıydı. Fransız radikallerinin bu öğretiyi savunmasının temel nedeniyse, onu aristokrasi ve kralın tiranlığı karşısında bir denetim mekanizması olarak görmeleriydi. Fakat göremedikleri şey şuydu: Monarkın despotizmi kadar halkın despotizmi de mümkündü. Nitekim ayaktakımının hiddeti ve öngörülemezliği, ortaya en keyfî monarkınkinden bile daha korkunç bir tiranlık çıkarmıştı.[90]

Wieland halk egemenliğini biteviye eleştirmeyi sürdürse de, bizatihi halkla ilgili görüşleri önemli ölçüde değişmeye başlamıştı. 1777 yılında halkların kendi kendilerini yönetmekten aciz mütemadi çocuklar olduğunu iddia ederken, 1789 sonrasında çok daha büyük bir olgunluğa eriştiklerini fark etmişti. Fransız halkı sivil erdem açısından hâlâ yeterli olmasa da, birkaç yıl gibi kısa bir zamanda şaşırtıcı bir politik aydınlanma düzeyine erişmişti. Salt Fransa değil, bütün Avrupa için Devrim önemli bir politik eğitim süreci olmuştu. Artık insanlar haklarının bilincindeydiler, kendilerine neden yöneticilerine itaat etmek zorunda olduklarını soruyorlar, sorumluluk sahibi bir yönetimin yanı sıra, yöneticilerden bütün politikaları ve eylemleri için kendilerine hesap vermelerini talep ediyorlardı. Değişimin farkında olan Wieland, *Der goldene Spiegel*'de savunduğu paternalizmi sorgulamaya başlamıştı.[91] Prensi tebaasının babası olarak görmenin artık uygun olmadığının farkındaydı, zira insanlar artık onun rehberliğine ve bilgeliğine muhtaç çocuklar değillerdi. Wieland'ın halkın giderek olgunlaştığını teslim edişi, eski "önyargılar"ın değerini savunan ve bunların korunması için basın özgürlüğüne sınırlamalar getirilmesinden yana olan

88. Wieland, "Sendschreiben an Herrn P.E. in K", *Werke*, XXIX, 312-3.
89. Wieland, "Kosmopolitische Adresse", *Werke*, XXIX, 199-201.
90. Bkz. Wieland, *Göttergespräche*, *Werke*, XXV, 269-73, 249-53 ve *Gespräche unter vier Augen*, *Werke*, XXXI, 46-55.
91. Wieland, *Göttergespräche*, *Werke*, XXV, 249.

Almanya'daki gericilere karşı verdiği mücadelenin en çekişmeli konularından biri olacaktı. *Göttergespräche* ile *Gespräche unter vier Augen*'de basın özgürlüğünü sınırlamaya dönük herhangi bir adımın faydasız olacağım, zira hâlihazırda başlamış olan aydınlanma sürecini engellemenin artık imkânsız olduğunu öne sürüyordu.[92] Bu yönde alınacak herhangi bir önlem, temeldeki soruna işaret etmekten aciz geçici bir çözüm olabilirdi ancak. Halkın giderek artan politik farkındalığına karşı alınabilecek tek önlem, gerek yöneticilerin gerekse tebaanın hak ve ödevlerini sarih bir biçimde ortaya koyan bir anayasa tesis etmekti.

Halkın giderek olgunlaştığının teslim edilmesi, kendi kendilerini yönetmeye ve dolayısıyla demokratik bir yönetime hakları olduğunu meşrulaştırıyormuş gibi görünebilir. Fakat Wieland bu çıkarıma sert bir biçimde karşı çıkacaktır. Ona göre halkın politik açıdan aydınlanması, halkın yönetimine değil, anayasal yönetime duyulan ihtiyacı ortaya koyuyordu. Wieland her zaman için halkın bir ölçüde temsil edilmesinin değerli bir şey olduğuna inanmıştı, ancak bu temsiliyetin İngiliz anayasasında olduğu gibi son derece mütevazı bir oranla sınırlandırılmasını istiyordu. Erken dönem yazılarında açık bir dille ifade ettiği halka olan güvensizliği, Devrim ile ilgili sonraki yazılarında da kendini belli ediyordu. Ona göre insanlar politika konusunda daha aydınlanmış olsalar da, birer yönetici olarak şedit ve dengesizlerdi. Demagoglar tarafından kolayca manipüle edilebilir olmalarının yanı sıra, azınlıkta olanlara seve seve zulmedebilirlerdi.[93] Dahası bir makama kimin getirilmesi gerektiği konusunda makul bir yargıya varamayacakları gibi, bu makamları kendi kişisel çıkarları için kullanırlardı. Kısacası, kendi kendilerini yönetmeye muktedir değillerdi.

Wieland, *Gespräche unter vier Augen*'de, demokrasi karşısında monarşiyi savunmak konusundaki en örgütlü çabasını ortaya koyuyordu.[94] Papa'nın meşhur "Yönetim biçimleri konusunda bırakınız ahmaklar münakaşa etsin, en iyi yönetilen hangisiyse, en iyisi odur" şiarını tamamen reddediyordu; zira en iyi yönetim bile anayasanın temel kusurlarını sümen altı ediyor olabilirdi. Ona göre,

92. Krş. Wieland, *Werke*, XXV, 269-73, 249-53 ve XXXI, 46-55.
93. Wieland, *Göttergespräche*, *Werke*, XXV, 215-6.
94. Wieland, *Werke*, XXXI, 56-91, 92-124, 160-216.

bu her ne kadar siyah-beyaz ayrımı gibi net bir mesele değilse de, farklı yönetim biçimleri arasında rasyonel bir tercih yapabilirdik. Wieland uzun yıllar demokrasi ve monarşinin görece avantajları üzerinde kafa yorduktan sonra, bu yönetim biçimlerinin farklı amaçları olduğu sonucuna varıyordu.[95] Monarşinin amacı güvenlik ve düzen iken, demokrasininki özgürlük ve eşitlikti. Bu amaçlar birbiriyle kıyaslanamaz olsa da, monarşi tiranlığa savrulmadan önce, amacını uzun bir süre hayata geçirebilirdi; oysaki demokrasi amacına yalnızca kısa bir süreliğine ulaşabilir ve sonrasında hemen anarşiye meylederdi. Dolayısıyla demokrasi, sürekli olarak farklı hiziplerin hâletiruhiyesine ve halk yığınlarının kaprislerine tabi, doğası gereği istikrarsız bir yönetim biçimiydi. Wieland, ısrarla demokrasinin esas sorununun, insanları olduklarından daha iyi varlıklar olarak tahayyül etmesi olduğunu vurguluyordu.[96] İnsanların sivil erdeme sahip ve kamu yararı için kendi kişisel çıkarlarından feragat etmeye hazır olduklarını varsayıyordu. Oysaki böylesi bir erdem, ya en doğal ve bozulmamış yahut da en medeni ve eğitimli insanlarda rastlanan, son derece nadir görülen bir şeydi. Wieland'a göre, monarşinin demokrasi karşısındaki en büyük avantajı da işte bu hususta. Monarşi, halkın eğitimsiz olduğu durumda da işleyebilirdi; oysaki demokrasinin işleyebilmesinin tek yolu halkın eğitimli olmasıydı. Tüm bu itirazlar Wieland'ın, Devrim'den sonra bile Montesquieu'nün sadık bir müridi olmaya devam ettiğini ortaya koymaktadır. Wieland'ın demokrasi eleştirisi, özünde, hocasının öğretilerini yakın geçmişte yaşanan olaylar bağlamında tatbik ve tasdik etmesidir.

Gespräche unter vier Augen, esasında Wieland'ın Devrim üzerine söylediği son sözüydü. 1798 yılının kasvetli günlerinde yazılmış olan bu eser son derece kötümser bir havadaydı. Wieland Avrupa'nın gelecek yüzyıldaki istikbalini pek de parlak görmüyordu. Fransız ordusu her yerde zaferler kazanıyordu. Napoléon İtalya'da ilk büyük zaferlerini elde etmiş, Direktuvar yönetimi İsviçre konfederasyonuna zorla cumhuriyeti kabul ettirmiş, Avusturyalılar ve Prusyalılar Fransızlarla savaşmaya gönüllü yahut muktedir olmadıklarını ortaya koymuşlardı. Campo Formio Antlaşması,

95. *A.g.e.*, XXXI, 205.
96. *A.g.e.*, XXXI, 109. Krş. *Werke*, XXV, 185-6 ve XXIX, 316-7, 446-7.

imparatorluğa, karşılıklı müzakereleri imkânsız kılan utanç verici birtakım koşullar dayatmış ve onu Ren Nehri'nin sol yakasındaki çıkar ve topraklarından feragat etmeye zorlamıştı. Fransa'da ılımlı bir yönetim kurulması, artık çok uzak bir ihtimaldi ve anarşinin hükmü iç savaş tehdidi altında devam ediyordu. Wieland oldukça isabetli bir biçimde, barışın ve düzenin sağlanmasının tek yolunun Napoléon'un diktatörlüğü olduğunu öngörmüştü.[97] Tüm bu moral bozucu gelişmeler karşısında Wieland'ın aydınlanmaya ve ilerlemeye olan inancı dağılmaya başlamıştı. Gelecek kuşaklar on sekizinci yüzyılın zahiri aydınlanmasına ancak gülüp geçeceklerdir diyordu. Bilim alanında büyük ilerlemeler kaydedildiği doğruydu, ancak insanlar rasyonel düşünce ve eylem konusunda on yedinci yüzyıldakinden bile daha aciz bir konumdaydılar. Wieland'ın, Alman prenslerinin dağılmakta olan imparatorluğu bir arada tutacak bir anayasa yapabileceklerine olan inancı son derece azdı; ayrıca vatanseverlik ve kamu yararı duygusundan yoksun olmalarını esefle karşılıyordu. Artık Fransızlara bile ilham vermeyen, onların bile şimdi yalnızca Avrupa'nın fethini ve köleleştirilmesini meşrulaştırmak için ağızlarına aldıkları büyük özgürlük ve eşitlik ideallerine de şüpheyle yaklaşıyordu. Wieland'ın kitabının nispeten iyimser olan tek bölümü, Alman imparatorluğu için yeni bir anayasa taslağı ortaya koymaya çalıştığı bölümdü. Yeni anayasayla ilgili tasarıları, *Der goldene Spiegel*'de kurgulamış olduğu anayasal monarşiyi andırıyordu. Fakat karamsarlığından kurtulamayan Wieland, planlarını gerçekleşeceklerine pek de ihtimal vermez bir tavırla ortaya koyuyor ve bunları daha ziyade birer hayal olarak görüyordu. Aydınlanmış monarşinin yeniden canlanması ihtimalinin yok denecek kadar az olduğunu kendisi de çok iyi biliyordu. Bildiği bir diğer şey de, kendi çağının ötesinde bir yaşam sürmüş olduğuydu.

97. *A.g.e.*, XXXI, 89.

Sonuç

1790'ların ateşli tartışmalarına dönüp baktığımızda, bu on yılın bir krizler çağı olduğu sonucuna varmamak pek de elde değildir. 1790'lar Almanya açısından sancılı bir geçiş dönemiydi: İnsanlar güvenli limanlarını terk etmişlerdi fakat nereye gideceklerini de bilmiyorlardı. Devrim geçmişte kati olan her şeyi sarsmış ve fakat taklit edilecek bir model de sunamamıştı. 1790'ların sonuna gelindiğinde hemen hemen herkes Fransa'daki "büyük deney"in bir felaketle sonuçlandığı konusunda hemfikirdi. Birbirini takip eden anayasaların başarısızlığı, ardı ardına kurulan hükümetlerin düşmesi, Terör rejimi, Eylül Katliamları, kral ve kraliçenin idamı, hiç bitmeyen iç kargaşa, hizipler arasında sürekli devam eden kavga ve nihayetinde askeri bir diktatörün zaferi –tüm bunlar devrimin kaos, terör, katliam ve nihai bir diktatörlükle sonuçlandığının bariz birer kanıtı gibi görünüyordu. Fakat devrim yolunda daha ileri gidilmediği gibi, eski Kutsal Roma İmparatorluğu günlerine de geri dönülmüyordu. İmparatorluk yüzyıllar boyu yıkılmanın eşiğinde olmuştu; oysaki şimdi onu artık hiçbir şeyin kurtaramayacağı kesindi. Devrim Alman kamuoyunun geniş kesimlerini politize etmişti. İnsanların artık haklarının ne olduğuyla ilgili bir fikirleri vardı ve içlerinden bazıları yönetime katılmayı talep etmeye başlamıştı. Halkların prenslerine körü körüne inandıkları ve sorgulamadan itaat ettikleri o eski günlere geri dönülemeyeceğini, en koyu muhafazakârlar da dahil herkes görüyordu.

1790'ların Alman düşünürlerinin büyük bir çoğunluğunun bu krize buldukları çözüm, daha fazla aydınlanma ve halkın daha fazla eğitilmesine duyulan ihtiyacı vurgulamak olmuştu. Devrim

ile gericilik arasında gerçekte bir ortayol bulunabileceğini ve bunun da yukarıdan tedrici bir reform olduğunu söylüyorlardı. Fakat bu tür reformların başarılı olabilmesinin tek yolu, öncesinde halkın eğitilmesiydi. Bu düşünürlere göre Fransız Devrimi'nin uğradığı başarısızlığın nedeni, yeterli aydınlanma olmadan hayata geçirilmiş olmasıydı. Fransız halkı yüce *liberté, egalité, et fraternité* idealleri için henüz hazır değildi; dolayısıyla politik açıdan özgürleşmeleri, içlerindeki vahşi ve yıkıcı tutkuların ortaya çıkmasından başka bir sonuç doğurmamıştı. Montesquieu'nün ve klasik cumhuriyetçilerin öğrencileri olan Alman düşünürlerinin birçoğu açısından, "cumhuriyetin temel ilkesi" insanların "erdem" sahibi olması, yani kişisel çıkarlarından feragat etmeye ve ortak iyi uğruna yönetime iştirak etmeye gönüllü olmasıydı. Fakat bu tür bir erdemin doğuştan herkeste var olduğu düşünülemezdi, bilakis eğitim aracılığıyla, insanları hakiki çıkarlarının, dinin, ahlakın ve devletin birincil ilkelerinin ne olduğu konusunda aydınlatarak yaratılması gerekiyordu.

Ancak 1790'ların bakış açısıyla dahi, bulunan bu çözümün, olmayacak duaya âmin demek olduğu, dahası 1790'ların sonunda bunun politik olarak yürümeyeceği ve felsefi açıdan da bir sürü sorunu beraberinde getirdiği aşikâr olmalıydı. Politik düzeyde bu çözümün başarısı, prenslerin iyi niyetine bağlıydı. Oysaki devrimci Fransa'ya karşı verdikleri ölüm kalım mücadelesinde prenslerin çok azı kendi ülkelerinde Fransız ideallerine uygun reformlar yapmaya hazırdı. Felsefi düzeydeyse bu çözüm, 1790'ların tartışmaları içerisinde yerden yere vurulmuş olan *Aufklärung*'a hâlâ inanıyor olmayı gerektiriyordu. Aydınlanma programı, aklın ahlakın, dinin ve devletin birincil ilkelerini belirleyebileceğini ve insanların da bu ilkelere göre edimde bulunabileceğini varsayıyordu. Ne var ki tüm bu varsayımlar, gerek teori-pratik tartışması gerekse tarihselciliğin yükselişiyle birlikte sorgulanır bir hâle gelmişti.

Nitekim 1790'larda felsefe açısından yaşanan en önemli gelişme, *Aufklärung*'un düşüşe geçmesiydi. Bütün bir on sekizinci yüzyıl boyunca *Aufklärung*, Almanya'da baskın entelektüel hareket olmuştu. Oysa şimdi bütün hegemonyası parçalanmaya başlamıştı. *Aufklärung*'un temel ilkesi, aklın egemenliğine duyulan inançtı. Fakat 1790'larda bu inanç, dört bir yandan ve sürekli olarak saldırılara maruz kalmıştı. Kant'ın Yeni-Humecu eleştirmenleri, aklın pratik

bir inançla yahut kategorilerin transendental bir dedüksiyonuyla değil, şüphecilikle sonuçlandığını iddia ediyorlardı. Tarihselciler aklın evrensel, ebedi ve doğalmış gibi görünen standartlarının, içinde yaşanılan çağa özgü değerlerin gayrimeşru bir biçimde bütün çağlar için evrenselleştirilmesinin bir neticesi olduğunu öne sürüyorlardı. Romantikler, aklın tek başına insanları edimde bulunmaya teşvik veya motive edebilecek bir güce sahip olmadığında ve bu motivasyonun yalnızca sanattan geldiğinde ısrar ediyorlardı. Muhafazakârlarsa, saf aklın ahlakın ve devletin temel ilkelerini belirleyemediğine ve insanların bu ilkelere göre edimde bulunma gücüne sahip olmadığına vurgu yapıyorlardı. Genel itibariyle 1790'ların sonunda birçok insan *Aufklärung*'u, Fransa'da Aydınlanma'nın zaferi olarak görülen Devrim ile özdeşleştiriyordu. Dolayısıyla Devrim'in başarısızlığı, doğrudan *Aufklärung*'u itibarsızlaştırmıştı. Pietistler rasyonalizmin Spinozacılığın ateizmiyle ve yazgıcılığıyla sonuçlandığını öne sürerlerken, muhafazakârlar Jakobenizme has bir anarşizm ve terörizme yol açtığını söylüyorlardı. Onlara göre giyotinde akıtılan onca kan, hep akıl adına akıtılmıştı.

Nitekim *Aufklärung*'un çöküşüyle birlikte, Alman düşünürler karşılaştıkları derin politik sorunlara artık makul çözümler üretemiyorlardı. Aklın otoritesi, tamamen yok sayılmasa bile şiddetle sorgulandığından, karşılarına şu rahatsız edici ikilem çıkıyordu: Şüphecilik yahut dogmatizm, anarşizm yahut otoriteryanizm. Belirsizliğin denizinde bir *terra firma* [sağlam bir toprak/zemin] arayışında olan kimi düşünürlerin elinden, geleneğin otoritesine teslim olmaktan başka bir şey gelmemişti. Böylece 1790'larda *Aufklärung*'u hedef alan saldırılar, Almanya'nın geleceğine gölge düşürmüş ve Restorasyon'ın önünü açmıştı. Bu gölge bugün bile varlığını sürdürmektedir, hem de hiç de azımsanmayacak bir boyutta.

Dizin

A

Abel, Karl 142

Allgemeine Landsrecht 206, 207

Amerikan Devrimi 46, 262, 459, 547

anarşizm 81, 301, 337, 361, 382, 568

Aristokrasi 412, 419, 476

Aufklärer'ler 28, 48, 142, 197, 208, 225, 235, 237, 238, 292, 312, 322, 323, 324, 340, 401, 450, 451, 470, 484, 486

Aufklärung 16, 20, 21, 22, 23, 24, 27, 28, 47, 48, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 126, 127, 128, 142, 143, 151, 161, 162, 164, 183, 184, 185, 187, 207, 224, 235, 236, 237, 240, 256, 275, 292, 302, 303, 304, 305, 308, 309, 310, 311, 312, 314, 316, 317, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 331, 332, 358, 360, 362, 363, 364, 365, 366, 369, 373, 377, 380, 398, 401, 402, 416, 417, 421, 422, 424, 425, 427, 436, 441, 443, 445, 451, 452, 455, 464, 465, 466, 469, 470, 472, 474, 487, 488, 489, 497, 501, 511, 512, 515, 516, 517, 526, 533, 535, 541, 567, 568

Aydınlanma 16, 44, 47, 48, 92, 151, 183, 210, 301, 323, 324, 357, 454, 464, 469, 474, 485, 525, 567, 568

B

Baader, Franz 354

basın özgürlüğü 35, 39, 45, 47, 84, 88, 89, 90, 91, 93, 107, 208, 300, 442, 474, 485, 497, 498, 513, 519, 525, 562, 563

Bastille baskını 18, 140, 151, 152, 155, 273, 553, 555, 557

Biester, J.E. 86, 88, 90, 143, 185, 203, 236, 287, 288

Bildung 25, 49, 50, 142, 143, 166, 170, 172, 173, 178, 180, 185, 199, 200, 203, 212, 213, 214, 218, 219, 220, 221, 265, 271, 272, 273, 291, 292, 293, 294, 309, 321, 322, 326, 339, 352, 357, 361, 362, 364, 368, 369, 379, 390, 393, 399, 402, 404,

405, 409, 410, 419, 420, 421, 429, 432, 433, 436, 528
bireycilik 40, 150, 356, 364, 411, 441, 448, 449
Böhmer, Caroline 387, 393, 398
Burke, Edmund 21, 70, 71, 79, 86, 87, 89, 90, 135, 190, 192, 275, 278, 335, 352, 365, 377, 378, 417, 418, 419, 425, 449, 450, 451, 488, 496, 497, 500, 501, 502, 510, 560

C
cemaat 39, 41, 99, 100, 124, 226, 230, 300, 337, 352, 353, 357, 359, 365, 366, 367, 371, 375, 376, 391, 413, 414, 421, 427, 438, 454
Culte de l'Être Supreme 382
Cumhuriyetçilik 394, 395, 418
Cyrus 531, 533, 534, 537

D
Dalberg, K.T. 158, 194, 201, 202, 203, 219
demokrasi 36, 63, 144, 145, 153, 154, 182, 187, 251, 277, 282, 285, 317, 395, 396, 417, 428, 475, 492, 556, 563, 564
Devrim Hakkı 78
Direktuvar yönetimi 431, 432, 564
doğa yasası 16, 42, 45, 57, 60, 81, 195, 258, 259, 272, 299, 346, 347, 377, 441, 452, 454, 455, 464, 471, 483, 484, 486, 525, 548, 549, 561
Dohm, C.W. 183, 199, 200, 201, 203, 205, 225, 234, 241, 243, 244, 274, 275, 484, 547

E
eğitim 27, 49, 129, 143, 152, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 174, 177, 184, 186, 235, 253, 255, 258, 275, 292, 317, 353, 361, 391, 392, 430, 446, 447, 449, 453, 485, 488, 494, 531, 544, 545, 546, 562, 567
Engel, J.J. 183, 236, 480, 484
eşitlikçilik 447, 459
eudaimoníacılık 42, 70, 184, 309
Eudämonia 450, 498, 511, 512, 513, 514, 515, 516, 518, 519, 520, 521, 522

F
farmasonluk 313
Ferguson, Adam 144, 145, 225, 488
Fichte, J.G. 13, 15, 17, 26, 27, 28, 32, 42, 87, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 183, 215, 248, 252, 291, 293, 294, 300, 334, 373, 377, 378, 394, 396, 409, 411, 421, 425, 478, 483, 484
Fizyokratik Öğreti 204, 205, 206, 222, 242
Forster, Georg 15, 27, 34, 35, 36, 37, 38, 41, 42, 48, 49, 50, 159, 173, 181, 183, 184, 193, 194, 198, 199, 202, 203, 209, 219, 222, 225, 229, 235, 239, 240, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272,

273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 300, 334, 387, 388, 389, 395, 398, 399, 400, 478
Fransız Devrimi 11, 12, 15, 16, 25, 40, 44, 47, 51, 60, 67, 69, 85, 86, 100, 103, 108, 134, 139, 140, 155, 156, 162, 164, 187, 188, 191, 192, 193, 194, 207, 223, 227, 262, 341, 354, 356, 360, 377, 386, 414, 417, 489, 496, 497, 502, 525, 536, 552, 557, 567
Friedrich, Wilhelm, II. 36, 48, 47, 48, 84, 85, 89, 90, 96, 97, 132, 183, 187, 207, 208, 209, 236, 278, 320, 401, 423, 425, 478, 485, 486, 488, 489, 497, 516, 533, 534, 544
Friedrich, Wilhelm, III. 422, 423, 431, 498
Fröhlich, C.W. 296

G

Garve, Christian 19, 48, 75, 76, 77, 142, 143, 145, 184, 443, 448, 484, 486, 487, 488, 489, 490, 491, 492, 493, 494, 495, 496, 497, 498, 499, 501
Gentz, Friedrich 19, 22, 27, 83, 86, 89, 90, 186, 191, 192, 193, 201, 243, 446, 448, 450, 478, 490, 496, 497, 498, 499, 500, 501, 502, 503, 504, 505, 506, 507, 508, 509, 510, 511
Geschichte des Agathon 524, 527, 535
Göchhaussen, E.A. 27
Goldene Spiegel 543
Grolmann, Adolf 511
güzel ruh 169, 229, 230

H

halk egemenliği 145, 187, 395, 412, 447, 485, 510, 520, 547, 561, 562
Hamann, J.G. 47, 90, 302, 303, 304, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 324, 325, 333, 334, 342, 451, 452
Hannover Ekolü 360, 451, 472, 473, 475, 477, 486
Hardenberg, Friedrich von 351, 373, 378, 416, 424, 431
Heine, Heinrich 12, 24, 28, 92, 353, 354, 355, 359, 380, 384, 385, 415
Herder, J.G. 15, 21, 26, 27, 28, 43, 44, 47, 127, 184, 215, 223, 244, 251, 267, 272, 291, 292, 297, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 368, 377, 378, 384, 388, 389, 395, 404, 407, 417, 432, 435, 454, 457, 486, 554
Hölderlin, Friedrich 27, 28, 44, 100, 102, 141, 351, 352, 360, 361, 362, 363, 371, 373, 381, 382, 383, 385, 535
Humboldt, Wilhelm von 14, 15, 27, 34, 35, 36, 37, 38, 41, 42, 50, 141, 150, 166, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206,

207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 249, 250, 253, 275, 293, 341, 352, 362, 388, 389, 411, 484, 490, 499, 501, 502, 554
Hume, David 47, 51, 111, 112, 113, 224, 225, 256, 364, 449, 466, 468, 479, 488

İ

İlluminati 511, 512, 516, 517, 521
İnsan Hakları Bildirgesi 72, 507

J

Jacobi, F.H. 15, 27, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 41, 42, 44, 47, 48, 67, 89, 90, 115, 181, 183, 184, 185, 188, 190, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 250, 265, 267, 275, 291, 294, 302, 342, 346, 363, 364, 384, 385, 401, 478, 479, 480, 486, 487, 548, 549
Jakobenler 163, 243, 280, 281, 349, 459, 513, 516, 559
Jirondenler 284
Joseph, II. 48, 223, 235, 276, 544

K

Kant, Immanuel 13, 15, 16, 17, 18, 19, 26, 27, 28, 34, 35, 36, 37, 38, 41, 42, 49, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 103, 105, 107, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 123, 127, 129, 130, 132, 133, 135, 136, 137, 140, 164, 165, 167, 168, 176, 177, 181, 183, 192, 222, 238, 250, 252, 253, 267, 268, 269, 291, 293, 294, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 311, 312, 313, 317, 334, 336, 337, 346, 347, 364, 377, 378, 387, 393, 394, 395, 396, 397, 425, 426, 436, 446, 459, 462, 463, 478, 479, 480, 481, 482, 487, 488, 489, 494, 497, 498, 499, 508, 509, 510, 568
Klein, E.F. 48, 183, 197, 198, 206, 249, 484
Kutsal Roma İmparatorluğu 40, 43, 245, 282, 336, 420, 442, 464, 472, 477, 496, 514, 551, 556, 566

L

Lessing, G.E. 126, 224, 225, 233, 234, 237, 246, 302, 326, 332, 354, 363, 384, 385, 401, 407, 408, 477, 484
liberalizm 33, 34, 35, 36, 38, 40, 46, 48, 50, 164, 182, 222, 224, 252, 352, 462
Louis, XVI. 68, 144, 188, 243, 345

M

Mainz Cumhuriyeti 193, 194, 248, 251, 281, 283, 287
Millar, John 327
Mirabeau, Comte de 157, 204, 205, 206, 240, 241, 275, 382, 498, 517, 557
Montesquieu, Baron de 12, 49, 64, 125, 144, 192, 316, 320, 361, 451,

464, 497, 534, 537, 538, 539, 540, 564, 567
Möser, Justus 21, 27, 28, 33, 43, 223, 244, 300, 315, 416, 417, 445, 446, 448, 451, 452, 453, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 465, 466, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 478, 479, 486, 488, 497, 498, 499, 500, 510, 560
Moser, K.F. 19, 43, 46, 47
muhafazakârlık 11, 33, 34, 40, 335, 352, 353, 354, 361, 398, 441, 474, 503, 543
mülkiyet 72, 101, 149, 150, 169, 186, 187, 189, 190, 215, 218, 228, 234, 242, 250, 296, 368, 373, 391, 415, 448, 457, 458, 459, 462, 491, 493, 503, 506
Müller, Adam 354, 367, 373, 376
Müller, Johannes von 235, 254, 357

N

Napoléon, Bonaparte 197, 202, 350, 432, 497, 564, 565
Novalis 15, 28, 44, 100, 102, 141, 351, 352, 359, 360, 361, 363, 367, 368, 369, 370, 371, 373, 374, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 397, 402, 412, 414, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438

Ö

özgürlük 17, 24, 33, 35, 41, 42, 49, 50, 56, 61, 62, 64, 70, 73, 77, 103, 108, 124, 147, 148, 150, 151, 156, 161, 163, 173, 175, 177, 189, 195, 196, 215, 216, 219, 231, 232, 235, 262, 263, 277, 280, 282, 286, 290, 291, 314, 316, 318, 339, 352, 353, 354, 355, 360, 361, 362, 373, 377, 381, 382, 389, 390, 391, 392, 394, 396, 398, 399, 405, 410, 413, 415, 419, 420, 421, 428, 429, 435, 456, 464, 482, 498, 499, 500, 503, 504, 509, 514, 521, 523, 525, 533, 534, 538, 552, 557, 559, 564, 565

P

Panteizm 90, 223, 383, 385, 479
Panteizm tartışması 90, 385, 478, 486
paternalizm 35, 90, 385, 478, 486
Pufendorf, Samuel 45, 46, 57

R

Rehberg, A.W. 18, 19, 22, 27, 83, 86, 87, 89, 90, 133, 135, 137, 138, 243, 244, 387, 416, 445, 448, 450, 451, 458, 472, 474, 475, 476, 477, 478, 479, 480, 481, 482, 483, 484, 486, 488, 498, 510, 554, 560
Reichard, H.O. 512
Reichardt, C.F. 570
relativizm 329, 330, 332, 449
Robespierre, Maximillian 17, 223, 296, 350, 382, 418, 487, 505, 554
Roma 38, 40, 43, 146, 152, 206, 226, 245, 282, 288, 336, 354, 413, 420, 432, 437, 442, 456, 464, 472, 477, 496, 511, 514, 531, 537, 539, 551, 556, 566
romantizm 11, 33, 34, 40, 223, 300, 351, 352, 353, 354, 355, 357, 358, 364, 377, 416, 449

Rousseau, Jean Jacques 12, 34, 54, 55, 56, 58, 60, 61, 63, 64, 136, 144, 145, 188, 264, 301, 311, 312, 317, 345, 361, 415, 425, 446, 456, 457, 464, 467, 480, 487, 497, 525, 540, 541, 542, 543

S

sansür 36, 45, 85, 88, 90, 93, 97, 131, 209, 211, 343, 421, 436, 486, 510, 518, 519, 521, 522

Schiller, Friedrich 15, 25, 26, 27, 28, 34, 35, 36, 38, 41, 42, 43, 44, 48, 50, 100, 127, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 183, 184, 194, 195, 203, 212, 222, 250, 251, 286, 287, 292, 293, 300, 342, 362, 368, 378, 379, 388, 389, 390, 398, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 430, 432, 437, 465, 524, 554

Schlegel, A.W. 351, 352, 354, 360, 430

Schlegel, Friedrich 100 102, 141, 173, 184, 248, 351, 352, 354, 357, 358, 359, 360, 361, 363, 364, 366, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 386, 387, 389, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 400, 401, 402, 403, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 412, 413, 414, 416, 418, 422, 424, 431, 438

Schleiermacher, Friedrich Daniel 22, 102, 184, 351, 352, 354, 359, 360, 361, 363, 364, 368, 370, 371, 374, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 385, 402, 438

Schubart, Christian 46, 558

Seckendorff, V.L. 35

Sivil Ruhbanlık Yasası 68, 448, 491, 492, 501, 517

sivil toplum 136, 245, 264, 265, 352, 367, 368

Sturm und Drang 229, 232, 302, 303, 304, 412, 452, 464, 465, 466, 532

Svarez, C.G. 48, 184, 206, 208, 443, 484, 485, 486, 498

T

tarihselcilik 21, 22, 223, 300, 327, 377, 483

Terör rejimi 17, 133, 196, 285, 343, 348, 360, 418, 512, 566

"Theorie-Praxis" 18, 19, 65, 67, 69, 71, 73, 75, 77, 78, 80, 84, 87, 95, 387, 481, 489, 494, 508

Toplum Sözleşmesi Teorisi 61, 63, 102, 136, 137, 352, 457, 509, 550

U

Ulusal Konvansiyon 281, 283

Ulusal Meclis 154, 155, 156, 188, 189, 191, 193, 241, 242, 274, 275, 345, 459, 460, 475, 491, 492, 493, 494, 500, 507, 517, 555, 556, 557, 560

V

vicdan hürriyeti 47, 208, 209, 210, 224, 235, 237, 244, 246, 288, 300, 320, 384

W
Wackenroder, W.H. 351, 414
Wieland, Christoph Martin 15, 27, 28, 225, 232, 233, 234, 275, 362, 524, 525, 526, 527, 528, 529, 530, 531, 532, 533, 534, 535, 536, 537, 538, 539, 540, 541, 542, 543, 544, 546, 547, 548, 549, 550, 551, 552, 553, 554, 555, 556, 557, 558, 559, 560, 561, 562, 563, 564, 565
Wolff, Christian 16, 27, 36, 42, 57, 374, 375, 425, 464, 488
Wöllner, J.C. 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 130, 131, 132, 199, 203, 208, 209, 210, 211, 286, 287, 423, 486, 487

Y
yabancılaşma 59, 338, 434
Yunanlar 172, 173, 226, 331, 388, 390, 394, 538

Z
Zimmermann, Johann 512, 527, 531, 534, 535


AYGNTI

"En itaatkâr karakter için düşüncede en büyük cesareti gösteriyorlar." Madam de Stael, 18. yüzyılın sonlarında Alman entelektüellerini böyle tarif etmişti ve entelektüel ile politik olan arasındaki bu bölünmeye dair görüşü, iki yüz yıldır neredeyse hiç tartışmasız kaldı. Bu kitap, Madam de Stael'in mirasını, apolitik Alman mitini toprağa gömüyor. *Aklın Kaderi* kitabını izleyen düşüncelerin anlatıya dayalı öyküsünde Frederick Beiser, dünyayı değiştiren rasyonalizm ve irrasyonalizmle birlikte Fransız Devrimi'nin, Alman felsefesini ve onun merkezi ilgisini nasıl dönüştürdüğünü ve politikleştirdiğini tartışıyor: Otorite ve aklın sınırları. Almanya'da, Fransa'daki şiddet içeren yıkıcı olaylara karşılık olarak üç zıt politik gelenek gelişti: Liberalizm, muhafazakârlık ve romantizm.

Aydınlanma, Devrim ve Romantizm, bu geleneklerin doğuşunu ve bağlamını saptıyor ve de onların temel politik düşüncelerini aydınlatıyor. Kant, Fichte, Jacobi, Forster ve Moser gibi tanınmış figürlerden hareket eden Beiser, dönemin başlıca politik düşünürlerinin Fransız Devrimi'ne verdiği tepkileri özetliyor. Politik teorilerinin 1790'lar öncesindeki kaynaklarını soruşturuyor ve politikanın onların genel olarak düşüncelerindeki önemini değerlendiriyor. Toplumsal-politik yaşama şekil veren tek bir on yıla yoğunlaşan Beiser, 18. yüzyıl sonlarında Alman düşüncesinin altında yatan politik değerleri ve amaçları ortaya çıkarmayı ve sonuçta Alman felsefi geleneğinde pratik aklın yerini açıklığa kavuşturmayı hedeflemektedir.

AYRINTI • FELSEFE
ISBN: 978-605-314-323-9
9 786053 143239

50 ₺