KARL
LÖWITH

TARİHTE ANLAM



say

Modern Düşünce - 6

Tarihte Anlam

Karl Löwith
(9 Ocak 1897, Münih – 26 Mayıs 1973)

Alman filozof, Heidegger'in öğrencisi. Kendisi Protestan olmasına rağmen ailesinin Yahudi kökenli olması nedeniyle Nasyonel Sosyalist rejimin baskıları sonucunda 1934 yılında Almanya'dan göç etmek zorunda kaldı. Önce İtalya'ya, ardından ise 1936'da Japonya'ya gitti. Fakat, Üçüncü Reiche ile Japonya arasındaki ittifak nedeniyle 1941 yılında Japonya'dan da ayrılmak zorunda kalarak, bu kez Amerika'ya gitti. 1941-1952 yılları arasında Hartford Theological Seminary ve New School for Social Researh'te eğitim aldı. 1952'de felsefe profesörü olarak Heilderberg'e, Almanya'ya döndü ve 1973'te yine Almanya'da öldü.

Yapıtlarından Bazıları

Tarihte Anlam (Meaning in History, 1949)
Hegel'den Nietzsche'ye (From Hegel to Nietzsche, 1964)
Max Weber ve Karl Marx (Max Weber and Karl Marx, 1993)

KARL LÖWITH

Tarihte Anlam

İngilizceden Çeviren:
Caner Turan

say

Say Yayınları
Modern Düşünce Dizisi - 6

Tarihte Anlam / Karl Löwith
Özgün Adı: *Meaning in History*

The University of Chicago Press, Chicago, Illinois, USA izniyle
© 1949 by The University of Chicago. All rights reserved

ISBN 978-605-02-103-1
Sertifika No: 10962

Yayın Hakları © Say Yayınları
Bu eserin tüm hakları saklıdır. Yayınevinden yazılı izin alınmaksızın kısmen veya tamamen alıntı yapılamaz, hiçbir şekilde kopyalanamaz, çoğaltılamaz ve yayımlanamaz.

İngilizceden Çeviren: Caner Turan
Editör: Derya Önder
Sayfa Düzeni: Tülay Malkoç

Baskı: Kurtiş Matbaası
Topkapı / İstanbul
Tel: (0212) 613 68 94

Kurtiş Matbaası Sertifika No: 12992

1. Baskı: Say Yayınları, 2012

Say Yayınları
Ankara Cad. 22/12 • TR-34110 Sirkeci-İstanbul
Telefon: (0212) 512 21 58 • Faks: (0212) 512 50 80
www.sayyayincilik.com • e-posta: say@sayyayincilik.com

Genel Dağıtım: Say Dağıtım Ltd. Şti.
Ankara Cad. 22/4 • TR-34110 Sirkeci-İstanbul
Telefon: (0212) 528 17 54 • Faks: (0212) 512 50 80
e-posta: dagitim@saykitap.com • online satış: www.saykitap.com

İÇİNDEKİLER

Çevirenin Önsözü 9
Önsöz 11

GİRİŞ 17

I BURCKHARDT 45
Burckhardt'ın Tarih Görüşü 45
Burckhardt'ın Hıristiyanlık Görüşü 53

II MARX 63
Marx'ın Materyalist Tarih Yorumu 63
Marx'ın Din Eleştirisi 78

III HEGEL 89

IV İNAYETE KARŞI İLERLEME 103
Proudhon 105
Comte 111
Condorcet ve Turgot 137

V VOLTAIRE 163

VI VICO 181
Yeni Bilim'in İlkeleri ve Yöntemi 182
Tarih'in Diyalektiği 191
Doğru Din ve Yanlış Dinler 194
Tarihsel Seyir ve Tekerrürü 198
Sonuç 202

VII BOSSUET 211

VIII JOACHIM....223
Tarihî Bir Eskatona Doğru İnayetsel İlerleme....225
Sonuç....232

IX AUGUSTINE....247
Klasik Dünyagörüşünü Çürütmesi....247
Augustine'in Tarih Teolojisi....253

X OROSIUS....269

XI İNCİLSEL TARİH GÖRÜŞÜ....281

SONUÇ....293

SONSÖZ....301

EK 1: JOACHİZMİN MODERN BAŞKALIŞIMI....319
EK 2: NIETZSCHE'NİN EBEDİ TEKERRÜR
ÖĞRETİSİNİN UYANIŞI....329

TEŞEKKÜRLER....343

ANNEM'*in hatırasına,*

İşte böyledir dünya tıpkı bir yağ sıkma presi gibi: basınç altında. Yağın tortusuysan kanalla uzaklara taşınırsın; hakiki yağsan kabın içinde kalırsın. Ama basınç altında olmak kaçınılmazdır. Tortuyu gözlemleyiniz, yağı gözlemleyiniz. Baskı, dünyada her daim vardır, mesela açlıkla, savaşla, yoklukla, enflasyonla, fakirlikle, ölümlülükle, tecavüzle, açgözlülükle; bunlar yoklukta hüküm süren baskılar ve devletlerin sahip olduğu endişelerdir: bunlara dair kanıtlarımız yok değil... Bu baskılar altındayken homurdanan ve şunu söyleyen insanlar gördük: "bu Hıristiyan zamanlar ne kadar da kötü!"... Böyle buyurur kanalla uzaklara kaçan yağın tortusu; renkleri siyahtır çünkü küfrederler: çünkü ihtişamları yoktur. Yağın ise ihtişamı vardır. Burada başka çeşit bir insan aynı baskı ve onu terbiye eden anlaşmazlık altındadır, onu arındıran da yine aynı anlaşmazlık olmasın?

AUGUSTINE
Sermones, ed. DENIS, xxiv, 11.

ÇEVİRENİN ÖNSÖZÜ

Elinizde tuttuğunuz kitap, 20. yüzyıl düşünce dünyasına çok büyük katkılarda bulunan Alman filozof Martin Heidegger'in öğrencisi olan Karl Löwith'in en ilginç yapıtlarından birisidir. Bu kitapla beraber okuyucu felsefe, din, tarih ve teoloji arasındaki kaçınılmaz ilişkinin sınırlarında gezinecek, Batı dünyasına hâkim olan modern düşünce ile Hıristiyanlık inancı arasındaki ilişkinin tarih düşüncesini ve belki de çok genel anlamda düşünce dünyasını ne şekilde etkilediğine dair bazı meseleleri yeniden değerlendirme fırsatı bulacaktır.

Şunu özellikle ifade etmeliyim ki bir yapıtın değeri kendinden öncekilerle kurduğu miras ilişkisi ve kendinden sonrakilerin yeni kapılar açmasına ön ayak olabilecek bir kavramsal çerçevenin serimlenmesiyle belirlenir. Bu iki ölçütün yeterli olmama ihtimali ne kadar fazlaysa, gerekli olma ihtimali de o kadar fazladır kanımca.

Löwith'in *Tarihte Anlam* adlı kitabı 18. ve 19. yüzyılın tarih felsefelerini Hegel, Marx, Vico, Burckhardt, Augustine, Orosius, Bossuet, Joachim, Nietzsche gibi filozoflar üzerinden ortaya sererek İncil'e yaptığı geri dönüşlerle modern tarih felsefeleri ile onların teolojik öncelleri arasındaki ilişkiye dair kapsamlı olarak nitelendirebileceğimiz bir okuma yapar. Kitabın çevirmeni olarak, bu okumanın mutlak surette başka başka okumalara neden olabileceğine dair içinde bulunduğum iyimser ruh hali, şimdiden önemli bir yapıtın dilimize kazandırılmasına verdiğim emeğin mutluluğunu yaşatıyor bana.

Kitap içinde yer alan çok sayıda Latince sözcük ve cümleyi olduğu gibi bırakmak yerine onları da çevirmeyi uygun gördük. Henüz Türkçeye geçmemiş bazı terimsel sözcükleri olduğu gibi bırakıp işaret ettikleri anlamları kısaca açıklamaya çalıştık. Umarım bu şekilde her çevirinin doğasında var olması muhtemel olan anlam kaybını en aza indirmeyi başarabilmişizdir.

Çeviri süreci devam ederken pencere önünde mevsimlerin geçişini seyrettik. Zamanın çeviriyle beraber aktığına tanık olduk. Zor bir kitabın çevrilmesi aşamasında bir ikilem vardır hep. Ya kitabın zorluğu kitabı çevirmek hususunda kişiyi veya kurumları caydırır ve kitap çevrilmeden öylece kalır. Ya da birileri taşın altına elini sokarak sorumluluk alır ki bu sorumluluk bazı riskleri de beraberinde getirir. Say Yayınları vesilesiyle almış olduğumuz bu sorumluluk ve riskin Türkiye'deki entelektüel coğrafyaya katkıda bulunacağına olan inancımız tam da bizim ikinci yolu neden seçtiğimiz sorusunun cevabını vermektedir. Bu konuda yanılıp yanılmadığımızı tabi ki zaman gösterecek.

Son olarak bu önemli yapıtı Türkçe olarak yayınlama özverisini gösteren Say Yayınları'nın değerli sahiplerine ve diğer mensuplarına, özellikle çeviri süresince çeşitli sebeplerle iletişim içinde bulunduğum Sinan Köseoğlu'na ve Aslı Kurtsoy'a, Latince sözcükler ve söz öbeklerinin çevirisinde yardımcı olan Furkan Akderin'e, aynı şekilde Fransızca söz öbekleri konusundaki yardımı için Murat Erşen'e, çevirimdeki bazı noktalara getirdiği önerilerle çevirinin daha iyi bir hale gelmesine katkıda bulunan Derya Önder'e içtenlikle teşekkür ederim.

Caner Turan
İstanbul, Ocak 2012

ÖNSÖZ

Muazzam *Weltgeschichte* ve *Heilsgeschichte*[1] konusuyla ilgili küçük çalışmamı bitirdikten sonra, okuyucunun "yapıcı" sonuçların eksikliğinden kaynaklanan bir hayal kırıklığına uğramış olabileceğine dair içimde bir merak başladı. Öte yandan, eğer hakikatin illüzyondan daha arzu edilebilir olduğu doğruysa, bu görünen eksiklik aslında gerçek bir kazanımdır. Tek bir hakikat tohumunun koca bir illüzyon yığınından daha tercih edilebilir olduğunu varsayarsam, kendime ve sonuç olarak aynı zamanda okuyucuma karşı, tarihe, akla dayanan bir kural dayatmanın veya Tanrı işini sorguya çekmenin olanaklılığı veya daha ziyade olanaksızlığıyla ilgili dürüst olmaya çalıştım. Tarih, insan deneyiminin kısmi bir kaydı olmak bakımından oldukça derindir ve aynı zamanda, eğer bir şeyler verebiliyorsa, başka türlü insan için bir yük olabilecek olan şeye anlam verebilen bir insan ruhunun hürmetkâr yüceliğini teselli etmek için oldukça sığdır da. Tarih, artık tek bir insanın doğruluğunun ve kahramanlığının karşılaştırılamaz değerini, Tanrı'nın varlığını kanıtladığından veya çürüttüğünden daha fazla kanıtlamaz veya çürütmez. Kimileri dibi boylarken elbette bütün milletler gibi bireyler de Tanrı'nın veya başka dünyasal bir sürecin bunu veya şunu başarmalarını ve yaşamalarını istedikleri inancına hipnotize edilebilirler, fakat bu tür inançlarda gülünç olmasa da her zaman patetik bir şeyler vardır.[2] Eleştirel bir zihin için, bütün zamanların trajik insan komedisinde, ne inayetsel bir tasarı ne de ilerleyici bir gelişmenin doğa kanunu fark edilebilir. Nietzsche şunu

söylerken[3] haklıydı, doğaya sanki iyiliğin ve Tanrı özeninin kanıtıymış gibi bakmak ve tarihi ahlaki bir emre veya amaca hizmet eden sabit bir delil gibi yorumlamak – artık geçmişte kaldı çünkü onun Tanrı'ya muhalif bir bilinci var. Ama doğanın ve tarihin sahte-dinî kurgusunun, İsa'da açığa çıkan ve doğada ve tarihte saklı Tanrı'ya olan hakiki bir Hıristiyan inancına gerçekten yol açtığını varsayması hataydı.

Filozofların ve teologların üstün görüşlerinden daha zekice olan, doğal insanın sağduyusu ve Hıristiyan kişinin olmayan sağduyusudur. Hiçbirisi insanlık tarihinin tuvalinde, Tanrı'nın amacını veya tarihsel gelişimin kendisini fark ediyormuş gibi numara yapmaz. Daha ziyade, tabi ki tarih tarafından beslenmiş, ama ondan koparılan ve ona baskın çıkan ve bu yüzden de insanın olgun bir tevekkülle veya inançlı bir umutla onu sürdürmesini kolaylaştıran bir deneyime kök salmış bir şüphecilik yaklaşımı veya bir inanç yaklaşımı ortaya koyarak insanları dünyanın baskıcı tarihinden özgürleştirmeye çalışırlar. Dinî inancın şüphecilikten farkı çok azdır ki her ikisi de kurulmuş bir bilginin varsayımlarına olan genel itirazda birleşirler. Aslında Hume'un iddia ettiği gibi,[4] kişi "felsefi şüphecilik üzerine dinî bir inanç" inşa edebilir; ama dinî ve dinî olmayan şüphecilik tarihi henüz yazılmadı. Düşünceyle yaşayan insanın, soru olarak soruyu muhafaza etmesinde veya inanç yoluyla şüphesini aşarak cevap vermesiyle son bulabilen kendi şüpheciliğine – tam anlamıyla, bir arayış tutkusuna – sahip olması gerekir. Şüpheci ve inançlı, tarihin kolay okunmasına ve onun anlamına karşı ortak bir amaç taşırlar. Bilgelikleri, tüm bilgelikler gibi, en ufak bir düş kırıklığı veya teslimiyet barındırmaz, illüzyonlardan ve varsayımlardan kurtulmayı içerir.

İnsanın şimdi burada kendi potansiyel bilgeliğinin önüne geçen ve bu yüzden de onun gerisinde kalan kararlar almak zorunda olduğunu söylemeye gerek yok; ama onun planlaması ve tahmini, tasarıları ve kararları, olabildiğince geniş

kapsamlı bir şekilde onları yutan, sarsan ve içine çeken tarihin savurgan ekonomisinde yalnızca kısmi bir işleve sahiptirler.

Hem bilip hem bilmiyorsun eylem ya da ıstırabı,
Hem bilip hem bilmiyorsun eylemin ıstırap ve ıstırabın eylem olduğunu.
Ne veren çeker acıyı, ne katlanan bilir ezayı.
Ebedi bir eylemin ebedi bir çilenin içinde yer almıştır bunlar.
Herkesçe razı olunması istenen,
Herkesin isteyerek katlanması gereken,
Sürsün diye örneği...*

T. S. ELIOT,*
Murder in the Cathedral

* T. S. Eliot, *Katedralde Cinayet*, Çev. Turgut Akman (İstanbul, 1984), s. 39.

NOTLAR

1) "Kurtuluş" Almanca bir sözcük olan *Heil*'in birçok çağrışımını taşımaz ki "hasta," "din dışı," ve "kusurlu"ya karşıt bir biçimde, "iyileşme" ve "sağlık," "selam" ve "güçlü," "kutsal" ve "bütün," gibi bağlantılı sözcükleri işaret eder. Bu yüzden, *Heilsgeschichte* "kurtuluş tarihi"nden daha geniş bir anlama sahiptir. Aynı zamanda, tarih kavramını daha yakından *Heil* veya "kurtuluş" fikriyle birleştirir. *Weltgeschichte* ve *Heilsgeschichte* sırasıyla dünyasal ve dinî olan olayları karakterize ederler. Almanca birleşik isimlerde, tarih, yalnızca dışsal bir şekilde dünyaya ve kurtuluşa ilişkin özdeş bir şey olarak değil, ya dünya ya da kurtuluş yollarıyla belirlenmiş olarak tasarlanır. İki farklı oluş modelinin, iki zıt ilkesidir. Bu fark, onların ilişkisi sorununu dışlamaz daha ziyade ima eder (*bkz.* G. Van der Leeuw, *Religion in Esence and Manifestation* [London, 1938], s. 101).
2) *Bkz.* F. M. Powicke, *History, Freedom, and Religion* (London, 1940), s. 34.
3) *The Joyful Wisdom*, § 357.
4) *Dialogues concerning Natural Religion*, I ve XII.

GİRİŞ

"Tarih felsefesi" terimi, teolojik tarih yorumundan ayrı olarak ilk defa modern anlamda onu kullanan Voltaire tarafından türetilmiştir. Voltaire'in *Milletlerin Örfleri ve Ruhu Üzerine Deneme*'sinde (Essai sur la les moeurs et l'esprit des nations) ana ilke artık Tanrı iradesi veya ilahi inayet değil, insan iradesi ve insan aklıdır. 18. yüzyılda akla ve ilerlemeye olan inancın tedrici çözülmesiyle, tarih felsefesi hemen hemen evsiz kalmıştır. Terim, önceden kullanıldığından daha yaygın bir biçimde hâlâ kullanılıyor, ama içeriği öyle bir seyreltilmiştir ki tarihle alakalı herhangi bir düşünce kendisini bir felsefe olarak adlandırabilir. "Felsefe" etiketi, ki bugünlerde çok ucuz bir kullanıma sahiptir (yaşam "felsefesi", iş "felsefesi" ve hatta kamp "felsefesi"), spesifik bir felsefeye değil de sadece kamusal ve özel fikirlere işaret eder. Aşağıdaki tartışmada "tarih felsefesi" kavramı, tarihi olayların ve intikallerin birleştirildiği ve nihai bir anlama yöneltildiği bir ilkeyle uyumlu olarak evrensel tarihin sistematik bir yorumunu yapmak için kullanılmıştır.

Öte yandan, böyle alındığı takdirde, tarih felsefesi tamamen tarih teolojisine, özel olaraksa gerçekleşme ve kurtuluş tarihi olarak teolojik tarih kavramına dayanır. Fakat o halde tarih felsefesi bir "bilim" olamaz; çünkü kişi kurtuluşa olan inancını bilimsel temellerde nasıl doğrulayabilir ki? Böyle bir bilimsel temelin eksikliği ve aynı zamanda bununla ilgili bir araştırma, modern filozofların ve hatta Troeltsch gibi teologların, Voltaire'in ampirik yöntemlerini prensip olarak kabul ederken, tarihin bilim öncesi sağaltımını toptan reddetmelerine neden olmuştur. Augustine'den Bossuet'e tarih felsefesinin kendi sonluluğunda, zenginliğinde ve hareketliliğinde

"gerçek" bir tarih teorisi değil de, sadece vahiy ve inanç temelinde bir tarih öğretisi sunduklarını iddia ederlerken, teolojik tarih yorumunun –veya 1400 yıllık Batı düşüncesinin– ihmal edilebilir bir vaka olduğu sonucunu çıkarmışlardır.[1] Uygun tarihsel düşüncenin yalnızca modern zamanlarda, 18. yüzyıl ile başladığına dair bu genel fikre karşılık olarak, aşağıdaki taslak tarih felsefesinin bir gerçekleştirme içinde Yahudilik ve Hıristiyanlık inancıyla başladığını ve eskatolojik modelin sekülerleştirilmesiyle bittiğini göstermeyi amaçlıyor. Tarihsel sunumumuzun sırasının ters çevrilmesi bu yüzdendir.

Modern zamanlardan başlayıp, başlangıcına geri dönerek yapılan tarih yorumunun tarihsel sıralı değişiminin bir bakıma regresif bir biçimde normal olmayan yolla bu şekilde geliştirilmesi, üç zeminde gerekçelendirilebilir: didaktik, yöntemsel ve hakiki.

1) Burckhardt tarafından savunulduğu gibi, herhangi bir teolojik veya metafizik bir referans sisteminden kaçınmak, kendi içinde modern okuyucuya doyurucu gelirken, daha erken zamanların teolojik anlayışı, en başta, Tanrı inancının yerine geçen ama henüz Burckhardt'ın cesur feragatine erişmemiş ilerlemenin seküler rüyasından henüz uyanan bir nesle yabancıdır. Önceki nesillerin garip düşüncesine yaklaşmadan önce modern aklın aşina olduğu didaktik bir uygunlukla başlamak bu yüzdendir. Seküler ilerlemede hâlâ varlığını sürdüren inancın teolojik sonuçlarının kritik bir analizi yoluyla önceden Tanrı'ya olan inancı anlamak, bir Tanrı inancı analiziyle ilerlemeye olan inancı anlamaktan daha kolaydır.

2) Tarihin daha güncel ve çağdaş ihtimamların tarihsel temellerini geride bırakarak ileriye gitmesi sebebiyle, tarihe ve onun yorumlarına dair bir yaklaşım mecburen

regresiftir. Tarihî bilinçlilik, kendi zamanından ve kendisinden başka diğer zamanların ve insanların düşüncesini bilmeyi amaçlamasına rağmen, kendisiyle başlamaya mecburdur. Tarihin, yaşayan nesiller tarafından iyileştirilmesi ve yeniden keşfedilmesi için zamanı vardır. Tarih kitabını sondan başa doğru okuyarak eski yazarları her zaman çağdaş düşünce ışığı altında –yanlış– anlıyoruz. Bu alışılmış tarihsel takdim biçiminin ters çevrilmesi, aslında kendi çağdaş itkilerinin farkında olmaksızın geçmiş zamanlardan modern zamanlara ilerleyen insanlar tarafından bile uygulanmıştır.

3) Tarihin modern seküler yorumlarından eski dinî modellerine olan yöntemli geri çekilme, son ancak bir o kadar önem arz edecek şekilde, kendimizi az çok modern çizginin sonunda bulduğumuz bir gerçekleştirme tarafından adamakıllı gerekçelendirilir. Bu, umut vaat eden bir destek vermek adına oldukça yetersizdir. Umut etmeden beklemeyi öğrendik, "çünkü yanlış bir şey için umut edilebilir". Unutulmuşun askıda kaldığı bu zamanlarda anımsamanın ve karmaşık sonuçlarımızın hakiki kaynaklarını iyileştirmenin sağlıklı oluşu bu yüzdendir. Bunu yapmak, erken Hıristiyanlığa (Kierkegaard) veya klasik paganizme (Nietzsche) hayali bir sıçrayışla değil de, modern alaşımın asli unsurlarına analitik bir biçimde indirgenmesiyle mümkündür. Öte yandan, bir tarih yorumunun açığa çıktığı sıradışı unsur, kötünün ve acının ve insanın mutluluk arayışının temel deneyimidir. Tarih yorumu, son kertede, tarihin anlamını, tarihsel edimle acı çekmenin anlamı bakımından idrak etme teşebbüsüdür. Özellikle tarihin Hıristiyan anlamı, en feci rezaletin bir sembolü olan haçın direnerek fatihlerin dünyasını fethedebileceğine dair en çelişkili gerçeği bünyesinde barındırır. Bizim zama-

> nımızda haçlar milyonlarca kişi tarafından sessizce taşınır; ve eğer tarihin anlamının Hıristiyan bir manada anlaşılması gerektiğine dair düşünceyi garanti eden bir şey varsa, bu sonsuz bir ıstıraptır. Batı dünyasında ıstırap problemiyle iki farklı şekilde yüzleşilmiştir: Prometheus mitiyle ve İsa'ya –kimine göre bir asi kimine göre bir köle– olan inançla. Ne klasik çağ ne de Hıristiyanlık, tarihin, kötülük problemini elimine etme yoluyla çözen ilerlemeci bir evrim olarak tasarlanabileceği modern yanılsamaya boyun eğmiştir.

Bilimlerin tersine, ampirik bilgi temelinde cevaplanamayan sorular sormak, teolojinin ve felsefenin bir özelliğidir. İlk ve son şeyleri ilgilendiren nihai soruların hepsi bu karakterdedir; bu sorular her zaman önemli kalırlar çünkü hiçbir cevap onları susturamaz. Esaslı bir arayışa işaret ederler; çünkü eğer tarihin anlamı tarihsel olaylarda açığa çıkmış olsaydı, tarihin anlamı için herhangi bir soruşturmaya gerek kalmazdı. Soruşturmayı motive eden şey, olayların bizzat kendisinde var olan anlam yoksunluğudur. Aksine, gerçek tarihin anlamsızmış gibi göründüğü önceden-kurgulanan, öte yandan saklı olabilen nihai bir anlam ufkunun içindedir yalnızca. Bu ufuk, tarih tarafından tesis edilmiştir, çünkü bu kocaman soruyu var eden şey Yahudi ve Hıristiyan düşüncesidir. Tarihin nihai anlamı sorusunu ısrarla sormak kişinin nefesini keser; içinin yalnızca umut ve inançla doldurulabileceği bir boşluğa doğru çeker bizi.

Eskiler spekülasyonlarında çok daha ölçülüydü. Onlar dünyayı anlamaya veya onun anlamını keşfetmeye ihtimal dahi vermediler. Görünen düzenden ve evrenin güzelliğinden etkilenmişlerdi ve gelişme ve çürümenin evrensel kanunu aynı zamanda onların tarih anlayışlarının da bir modeliydi. Yunan hayat ve dünyagörüşüne göre, her şey bir tekerrürle hareket eder, tıpkı güneşin doğuşu ve batışının, yazın ve

kışın, doğuşun ve çürüyüşün ebedi tekerrürü gibi. Bu görüş onlar için tatmin ediciydi, çünkü bu, geçici değişikliklerin bir kabulünü periyodik düzenlilikle, sabitlikle, değişmezlikle birleştiren rasyonel ve doğal bir evren anlayışıdır. Dünyevi cisimlerin sabit düzeninde görülebilen bir biçimde, değişmezin onlar için herhangi ilerlemeci ve radikal bir değişiklikten daha yüksek bir faydası ve değeri vardı.

Doğal evrenin rasyonalitesinin hükmündeki bu entelektüel iklimde, tek, karşılaştırılamaz bir tarihî olayın hiçbir evrensel önemi yoktur. Tarihte insanın yazgısına gelince, Yunanlılar insanın her durumu yücegönüllülükle karşılamakta hünerli olduğuna inanmıştır –bundan daha öteye gitmemişlerdir. İlk olarak *Tanrı*'yla ve *tarih*in anlamıyla değil de, *evren*in *logos*'u ile ilgilenmişlerdir. Hatta Büyük İskender'in eğitmeni bile şiirin yanında tarihin önemini düşürmüştür ve Platon değişim ve olumsallık alanının, felsefenin değil de tarihçiliğin yetke alanı altında olduğunu söyleyebilmiştir. Yunan düşünürlere göre, bir tarih *felsefe*si terimsel olarak çelişki içerebilirdi. Onların bakış açısıyla tarih, siyasi tarihti ve bu anlamda, tarih devlet adamlarına ve tarihçilere özgü bir çalışmaydı.

Öte yandan, Yahudilere ve Hıristiyanlara göre, tarih ilk olarak bir kurtuluş tarihiydi ve bu anlamda, tarih peygamberlere, vaizlere ve hocalara özgü bir ilgi alanıydı. Bir tarih felsefesinin ve bir anlam soruşturmasının varlığı kurtuluş tarihinden ötürüdür; nihai amaçta inançtan türemiştir. Hıristiyan dönemde siyasi tarih de bu teolojik arka plan kategorisinde ve etkisi altındaydı. Bir şekilde, uluslarm yazgısı, ilahi olana veya sahte-ilahi çağrıya bağlı hale gelmiştir.[2]

"Anlam" ve "amaç" sözcüklerini birbirleriyle değişmeli olarak kullanmamız tesadüf değildir çünkü bizim için anlamı kuran temel olarak amaçtır. Ne iseler o olan tüm şeylerin anlamı doğalarından değil, ya Tanrı tarafından ya da insan tarafından amaca bağlı olarak yaratılmalarından kaynaklanır. Bir sandalye "sandalye" olma anlamı taşır ki bu onun maddesel

doğasından öte bir şeylere işaret eder: bir oturak olarak kullanılma amacına. Öte yandan, bu amaç, bu tür şeyleri imal eden ve kullanan kişiler için vardır. Ve sonra bir sandalye veya bir ev veya bir kasaba veya bir B-29 insanın amacının veya ereğinin aracıdır; amaç şeye içsel değildir, onu aşar. Eğer biz sandalyeden onun aşkın amacını soyutlarsak, anlamsız bir odun parçası bileşimine döner.

Aynı şey tarihin anlamının biçimsel yapısında da geçerliliğini korur. Tarih de yalnızca fiili olguların ötesindeki aşkınlığı işaret ettiği zaman anlamlıdır. Fakat tarih zaman içinde bir devinim olduğu için, amaç bir erektir. Bu anlamda, ne tek tek olaylar, ne de sırf olayların sıralı değişimi anlamlıdır. Tarihsel olayların anlamıyla ilgili bir ifade teşebbüsünde bulunmak, yalnızca onların *telos*u görünür hale geldiği zaman mümkündür. Tarihî bir hareket sonuçlarını ortaya koyduğu zaman, tikel olmasına rağmen bütün olayın anlamını belirlemek için onun ilk görünüşü üzerine kafa yorarız –belirli bir hareket noktası ve son bir varış noktası nezdinde "bütün". Eğer başlangıcını hayal edip sonunu tahmin ederek bütün tarih seyri üzerine kafa yorarsak, onun anlamını nihai bir amaç olarak düşünürüz. Tarihin nihai bir amacının olduğu iddiası, fiili olayları aşan son bir erek veya niyetin olduğunu ima eder. Anlamın ve amacın bu özdeşimi başka anlam sistemlerinin mümkünlülüğünü dışlamaz. Mesela, Yunanlılara göre, tarihî olaylar ve yazgılar asla sadece anlamsız olmamışlardır – tamamen önem ve anlam arz etmişlerdir, fakat tüm olayların seyrini kapsayan aşkın bir amaç içerisinde nihai bir sona yönelme anlamında önemli değillerdi.

Öte yandan son bir erek için var olan geçici ufuk, eskatolojik bir gelecektir ve gelecek bizim için yalnızca beklentiyle ve umutla var olur.[3] Aşkın bir amacın nihai anlamı, beklenen bir geleceğe odaklıdır. Böyle bir beklenti en yoğun biçimde Yahudi peygamberlerde diri kalmıştır; bu, Yunan filozoflarında yoktu. 2. İşaya'nın ve Heredot'un hemen hemen çağdaş olduk-

larını aklımızda tutarsak, Yunan bilgeliğini Yahudi inancından ayıran birleştirilemez uçurumu fark edebiliriz. Tarihteki Hıristiyan ve post-Hıristiyan anlayış, şimdiki ve de geçmişteki olaylarla bağlantılı olan *historien*in (tarihsel soruşturma) klasik anlamını saptırmak bağlamında gelecekçidir. Yunan ve Roma mitolojilerinde ve soylarında, geçmiş sonsuz bir temel olarak yeniden sunulur. Yahudi ve Hıristiyan tarih anlayışında, geçmiş geleceğe verilen bir sözdür; sonuç olarak geçmişin yorumu, geçmişi geleceğe yönelik anlamlı bir "hazırlık" olarak sunarak geriye doğru giden bir kehanettir. Yunan filozofları ve tarihçileri, olan her şeyin geçmiş ve şimdiki olaylarla aynı modelde ve karakterde olacağına dair ikna olmuşlardır; geçmişin beklenen olanaklarına asla boyun eğmemişlerdir.

Bu genel tez, Herodot'a, Thucydides'e ve Polybius'a atıfla kanıtlanabilir.[4] Herodot'un işi, cereyan eden olayları, "geçmiş hatıraların zamanla insanlardan saklanamadığı" ve "büyük amellerin şöhretten mahrum kalamadığı düzende" not düşmekti. Kayıt altına alınan olayların "anlamı" açık değildir ve tek tek olayları aşmaz, hikâyelerin kendisine içkindir. Kastettikleri şey, sahip oldukları bir noktayla yalnızca işaret ettikleri şeydir. Bu açık anlamların ardında, ara sıra önemli sözcüklerde, jestlerde, işaretlerde ve mucizelerde açığa çıkan yarı-gizli anlamlar da vardır. Ve belirli anlarda gerçek insan eylemleri ve olayları insanüstü imalarla örtüştüğünde, bir öykünün başının ve sonunun birbirini aydınlattığı hususta anlam çemberi tamamlanır. Herodot anlatısının geçici taslağı, gelecekteki bir hedefe yönelen evrensel tarihin anlamlı bir seyri değildir, daha ziyade bütün Yunan zaman kavramları gibi, bir çember içerisinde hareket etmek bağlamında periyodiktir. Herodot'un düşüncesinde, tarih temel olarak *nemesis* vasıtasıyla kozmik bir denkleşim tarafından düzenlenen tekrarlayıcı bir modele işaret eder ki defalarca doğaltarihsel (historiconatural) güçlerin dengesini eski haline getirir.

Thucydides'te, insani ve ilahi olan arasındaki sınır çizgisini açık bir biçimde asla tanımlamayan Herodot'un tarihçiliğinin epik özellikleri ve dini arka planı, hiç kuşkusuz sıkı bir faydacı olaylar dizisi araştırmasıyla yer değiştirir. Ona göre, tarih, insan doğası üzerine temellenen politik mücadelenin tarihidir. Ve insan doğası değişmediği için, geçmişte olan olaylar "aynı veya benzer şekilde yeniden meydana gelecek"tir. "Çürüdüğü gibi yeşeren şey, tüm şeylerin doğasıysa," gelecekte yeni hiçbir şey olamaz. Belki de gelecek nesiller ve bireyler belirli durumlarda daha akıllıca hareket edecekler, ama bu anlamda tarih temel olarak değişmeyecek. Thucydides'te, açık bir ufka ve nihai bir hedefe sahip olmak anlamında, geçmişten farklı bir gelecek bakış açısıyla tarihî olayların seyrini yargılamaya dair en küçük bir eğilim bulunmaz.

Yalnızca Polybius tüm olayları belirli bir sona götürüyormuş gibi tasvir ederek bizim tarih kavramımıza yaklaşır: Roma'nın dünyaya hükmü. Fakat bu anlamda Polybius'un bile geleceğe öncelikli bir ilgisi yoktur. Ona göre, tarih, anayasaların değiştiği, yok olduğu ve doğa tarafından ikamet edilen bir seyir içerisinde cevap verdiği politik devrimler çemberinde döner. Bu doğal yazgının sonucu olarak, tarihçi verili bir durumun geleceğini tahmin edebilir. Sürecin gerçekleşeceği zamanı tahmin etmekte yanılabilir; ama eğer yargısı duyguları tarafından bozulmazsa, devletin ulaşacağı gelişim ve çöküş evresini ve dönüşeceği biçimi düşünürken nadiren yanılacaktır.

Ayrıca, genel baht yasası değişkendir – bir uç noktadan diğer bir uç noktaya gidebilir. Polybius Makedonya monarşisinin yok oluşuna tanık olduğunda, Baht incelemesi esnasında İskender'in Pers İmparatorluğu'nu fethetmesinden 150 yıl sonra olacak olan şeyi tahmin eden Demetrius'un kâhince sözcüklerini hatırlamanın uygun olduğunu düşündü:

> Eğer uzun yılları ve birçok nesli değil de, sadece son 50 yılı düşünürseniz, onlarda Baht'ın zulmünü okuyacaksınız. Soru-

> yorum size, 50 yıl önce Persler ve Pers kralı veya Makedonlar ve Makedon kralı, eğer bazı tanrılar onlara gelecekten haber verselerdi, bizim yaşadığımız zamanda Perslerin adının tamamen silineceğine –ki Persler hemen hemen bütün dünyaya hâkimlerdi– ve başlangıçta ismi hiç duyulmayan Makedonların şimdi tüm dünyanın efendisi olabileceğine inanırlar mıydı? Fakat öte yandan işte bu, yaşamla asla sözleşmeyen, tuhaf bir vuruşla her zaman tüm hesapları bozan Baht'tı; tahminlerimizin önüne geçerek her daim gücünü gösteren şey, bana kalırsa, Makedonlara Pers'in bütün zenginliğini sunarak tüm insanlara açıkça şunu söylüyor, onlarla farklı şekilde ilgilenmeye karar verene kadar, onlara bu şükranları ödünç vermiştir [Polybius, *Histories* xxix.21].

Baht'ın bu değişkenliği eski insana sadece üzüntü vermemiştir, güçlü bir onayla kabul de edilmiştir. İnsana ait tüm şeylerin yazgısı üzerine kafa yoran Polybius, tüm ulusların, şehirlerin ve otoritelerin tıpkı insanlar gibi kendi sonlarıyla karşılaşmaları gerektiğinin farkına vardı. Kartaca'nın düşmesinden sonra Scipio'nun aynı baht sonucunun muzaffer Roma'nın başına geleceği şeklindeki ünlü sözüyle bağlantılı olarak Polybius "devlet adamına daha çok yakışır ve daha engin" bir ifade kullanmanın zor olabileceğini söyler, çünkü en büyük zafer ânında bahtın muhtemel ters dönüşünü akılda bulundurmak, hatırlanmaya değer büyük ve mükemmel bir adama daha uygun düşer. Öte yandan, Polybius ve arkadaşı Scipio, Homeros (*İlyada* vi. 448 f.) tarafından Truva'nın ve Truva Kralı Priam'ın kaderiyle ilgili açıklanan klasik halet-i ruhiyeyi sadece yeniden ifade eder. Ve klasik his her nerede yaşanırsa yaşansın, tarihçinin nihai bilgeliği hep aynı kalır.[5]

Değişen görkem ve felaketlerin tarihsel deneyimlerinden çıkartılacak ahlaki ders, Polybius'a göre, acımasızca ve küstahça "başarıları asla aşırı derecede övmemek"; bunun yerine

yazgının öteki tarafını düşünmektir. Bu yüzden, okuyucularını "her defasında ve her durumda en iyi" olan tarih çalışmasından nasıl bir şeyler öğreneceklerine, yani refah zamanlarında nasıl ölçülü olacaklarına ve diğerlerinin kötü yazgıları aracılığıyla nasıl bilge olacaklarına –Hıristiyan günah tasavvurundan ve kurtuluş umudundan uzak bir kural– dair yol göstermeyi istemiştir.

Polybius'un gelecek gelişmeleri tahmin etmekte zorluk çekmemesi gerçeği, gelecekle ilgili klasik ve Hıristiyan bakış ve tutum arasındaki temel farkı gösterir. Polybius'a göre, geçmişten çıkarım yaparak geleceği söylemek "kolay bir mesele"ydi. Eski Ahit yazarlarına göre, ancak Tanrı'nın kendisi, peygamberleri aracılığıyla geçmişte olan tüm olaylardan bağımsız ve doğal bir sonuç olarak geçmişten çıkarsanamayan bir gelecek bildirebilirdi. Bu yüzden, Eski ve Yeni Ahit yazarlarınca anlaşılan şekliyle kehanet gerçekleşmesi, doğaltarihsel olaylarla ilgili kehanetlerin doğrulanmasından tamamen farklıdır. Geleceğin Tanrı iradesiyle önceden belirlenebilme ihtimali olsa da, doğal yazgıyla değil de, kişisel bir iradeyle belirlenir ve Tanrı insana gelecekle ilgili bildirim yapmasaydı, insan gelecekle ilgili asla bir şey söyleyemezdi. Ve, Yahudi ve Hıristiyan yazgısının nihai gerçekleşmesi eskatolojik bir gelecekte yattığı için, ki insan inancına ve iradesine bağlı olan ama pragmatik bir tarihin doğa yasasına bağlı olmayan bir meseledir bu, gelecekle ilgili temel hissiyat, onun teorik hesaplanamazlığı karşısında askıda kalan şeylerden birisi haline gelir.

Şimdiye kadar Burckhardt'ın tezi şunu geçerli kılar, bizi eskilerden derin bir biçimde ayıran şey, onların rasyonel çıkarsamayla veya mucizeleri ve kehanet pratiklerini popüler anlamda sorgulamakla geleceğin önceden bilinme ihtimaline inandıkları, bizim ise inanmadığımızdır. Hatta bizler onun arzu edilebilir olduğunu bile düşünmeyiz.

> Mesela, öleceği günü ve ölümün içinde onu bulabileceği durumu önceden bilen bir adam hayal etsek de, yüzyılın çökeceğini önceden bilen bir halk hayal etsek de, iki resim de kendi içlerinde kaçınılmaz bir sonuç olarak tüm tutkuların ve çabaların bir karmaşasını taşıyabilir. Çünkü tutku ve çaba yalnızca gözü kapalı, mesela kendileri uğruna ve ruhsal dürtülerine bağlı kalarak yaşadıkları ve eyledikleri zaman özgürce açılabilirler. Ne de olsa, gelecek yalnızca bu olduğu zaman şekillenir ve eğer o olmasaydı gelecek hayat ve bu adamın veya bu halkın sonu farklı olabilirdi. Öte yandan, geleceğin önceden haber alınması yalnızca arzu edilemeyen değildir, aynı zamanda bizim için ihtimal dahilinde bile değildir. Yoldaki temel engel, isteklerimizin, umutlarımızın ve korkularımızın neden olduğu anlayış karmaşasıdır; bunlara ilaveten, fiziksel veya zihinsel gizli güçler olarak adlandırdığımız her şeye karşı kayıtsızlığımız ve bir anda dünyayı değiştirebilen zihinsel sirayetlerin hesap edilemeyen etkeni.[6]

Oysa "bizim için" geleceğin donuk kaldığına dair nihai sebep, teorik bilgimizin miyopluğu değil, eskiler için geleceği saydam yapan dinî varsayımların bizde olmayışıdır. Çoğu pagan kültürler gibi, Antikçağdakiler de gelecek olayların özel kehanet aletleriyle açığa çıkarılabileceğine inanmışlardır. Önceden bilinebilirdir gelecek, çünkü öyle takdir edilmiştir. Bazı istisnai filozoflar olsa da, İlkçağda hiç kimse kehanetlerin hakikatini, uğursuz rüyaları ve gelecek olayları bildiren belirtileri sorgulamamıştır. Eskiler genellikle mukadder yazgılarına inandıkları için, gelecek olaylar ve yazgılar esinlenmiş bir aklın nüfuz edebileceği bir peçenin altında, yalnızca çok hafif bir biçimde saklıydı. Bu yüzden, bir yazgı soruşturmasına bağlı olarak verilen kararlar Yunan ve Roma yaşamının genel bir özelliğiydi. Kehanete olan bu eski güven, kilise onu kökünden söküp atıncaya kadar ününü hiç kaybetmedi. Ama kilise de, kader yoluyla olmamasına rağmen, alınyazısı-

na inanmıştır ki modern insan ne kader yoluyla ne de inayet yoluyla çizilen kılavuza inanmıştır. O, geleceğin kendisi için ve kendisince yaratılabileceğini tasavvur eder.

Burckhardt'ın Avrupa'nın geleceği hakkında kendi yaptığı tahminler, kendi teziyle çelişmez, çünkü birisinin geçmişin kesin olgularını bildiği gibi gelecekte gerçekleşmesi mümkün olayları asla biliyor gibi görünmez. Peki ya gelecekteki gelişmeleri teorik olarak tahmin eden Tocqueville, Spengler ve Toynbee? Onlar için de gelecekte ne olacağını önceden söylemek "kolay bir mesele" mi? Kesinlikle hayır; çünkü onların tarihsel bir yazgıya olan inancı, doğal yazgının tek amaçlı bir kabulünün sonucu değildir; insanın karar ve irade –hep belirsiz olanakların geleceğine yönelik bir irade– yoluyla tarihe dair sorumluluklarına dair zıt inançlarından dolayı son derece belirsizdir.

Tocqueville'ye göre, demokrasi yürüyüşünün karşı konulmaz bir inayeti olduğu gibi karşı konulmaz bir yazgısı da vardır, çünkü onu destekleyen ve köstekleyen bu her iki şey de tarihi yönlendiren bir gücün elindeki kör araçlardır. "Bu yüzden, koşulların eşitliğinin tedrici gelişimi önüne geçilmez bir olgudur ve ilahi bir emrin tüm niteliklerini haizdir: evrenseldir, devamlıdır, ebedi olarak gelişimine elçi olan insanlardan uzak olduğu gibi tüm insani müdahalelerden ve olaylardan da uzaktır. Demokrasiye son vermeye girişmek, bu anlamda, "Tanrı'nın kendisine" ve inayetine "karşı mücadele ediyor olmak"[7] gibi görünebilir. Bu demokrasi yürüyüşünü ve onun önüne geçilmez yazgısını durdurmanın imkânsızlığının tersi, gelecekle ilgili olasılıkların önceden duyurulabilmesidir. Böyle karşı konulmaz bir devrim düşüncesi, Tocqueville'nin zihninde "dini bir tür korku" yaratmıştır. Fakat bir sonraki paragrafta ve bu çalışmanın son bölümünde, Tocqueville bu önüne geçilmez sürecin insan öngörüsü ve iradesiyle yönlendirilmesini ve kısıtlanmasını ister; çünkü çok uzun süre kalamayacak olsa da, Hıristiyan milletlerin kaderi "hâlâ kendi

ellerinde"dir. Zorluğa karşı kısmi bir yazgının içinde kısmi bir özgürlükle gelen bu çözüm, daha zayıf terimlerle de olsa, eski bir teolojik problem olan ilahi inayet ile özgür irade arasındaki uyum problemini yeniden ifade eder.

Spengler, *Batı'nın Çöküşü*'nün ilk cümlesinde, açıkça, "ilk defa" tarihi önceden belirleme teşebbüsünde bulunacağını bildirir. Girişimindeki varsayım, tarihin seyrinin zorunlulukla kendi içinde belirlenmesidir. Tarihî kültürlerin önemi, büyüyüp yeşermesinden çürümesine kadar yaşam döngülerinin kaçınılmaz olarak gerçekleşmesinde ikamet eder. Ne Tanrı iradesiyle ne de insan iradesiyle yönlendirilmeyen tarihin bir hedefi veya amacı yoktur. Onun "yüceliği" amaçsızlığından ibarettir. Fakat Spengler yüce "yazgı" kavramını açıklamaya devam ederken, geleceğe güdümlü dönemsel olmayan, "tarihî" bir zaman kavramı öne sürer. Ona göre, tarihî anlam bir "gelecek anlamı"dır[8] ki bu klasik Apolloncu kültürün durağan sonluluğunun tersine dinamik ve sonsuz olan Faustçu ruha ve Dünyagörüşüne (Weltanschauung) özgüdür. Kendisini Faustçu kültürün mensubu sayan, kendi sisteminde uygun bir yeri olmayan Hıristiyan dininden bağımsız bir biçimde Ortaçağın zirvesinde doğan Spengler, kaçınılmaz çöküş yazgısını klasik bir ayrımla kabul etmekten oldukça uzaktır. İllüzyonları bağrına basanlara kafa tutar ve tıpkı Nietzsche gibi onlara kaderi istemeleri ve sevmeleri gerektiğini, hatta onu desteklemeleri ve gerçekleştirmeleri gerektiğini öğretir.[9] Daha önce hiç kimse çöküş yazgısının istenmesi ve seçilmesi gerektiği hayalini kurmamıştır; çünkü yazgı ya gerçekten yazgıdır ve bu anlamda üzerinde karar kılmak anlamsızdır, ya da seçilmiş (self-chosen) bir kaderdir ki bu şekilde kaçınılmaz olmayan bir yazgı haline gelir. Spengler bu doğal yazgı ve tarihî baht problemine bir çözüm getirmez. Onun derdi, kesin bir sonucun kabulüyle beraber, irade karmaşıklığından hâlâ olanaklara açık olan bir geleceğe doğru gelişir. Bu yüzden, bu son tarihî krizde, *Batı'nın Çöküşü*'nün devamı, önümüzdeki

"Karar Yılları"na[10] bir yakarıştır. Buna hazırlık için, Almanların "Prusya sosyalizmi"ni desteklemesini istiyor. Tarihteki doğaltarihsel süreci görmekten uzak bir biçimde, çalışmasını şu cümleyle bitirir (ki bu Schiller tarafından türetilmiş ve Hegel tarafından kullanılmış ama aslında Eski Ahit'in kâhince görüşünde ortaya çıkmıştır): "Dünya tarihi, dünyanın adalet mahkemesidir" (*Die Weltgeschichte ist das Weltgericht*) – ahlaki yargısı olmayan bir mahkeme. Tarihin tahmin edilmesinin, doğanın atanmış seyrini izlemenin kolay bir yolu değil de, daha ziyade bir "teşebbüs" ve bir "risk," yani tarihin hükmünü tahmin etme cüreti olmasına göre, ilk cümlesinin karakteristik üslubu bu yüzdendir. Polybius için olgunun teorik bir ifadesi olan şey, Spengler için etik bir zorunluluktur; çünkü Faustçu ruhun bir *eskaton* bakış açısından yazgıyı yorumlamaya yardımı dokunamaz.

Benzer şekilde, klasik ve Hıristiyan gelenekler arasındaki ayrım, Toynbee'nin tarihî bilinçliliğidir. O da tekrar vuku bulan, kültürel doğuşun ve gelişimin, çöküşün ve dağılımın kalıcı bir modelini tekrar eden bir hayat döngüsü[11] ritmi kurmaya çalışır. Aynı zamanda, bu doğaltarihsel süreçten kesin bir amaç ve anlam çıkarmayı ister. Yirmi bir medeniyet veya daha ziyade "toplum" ile yaptığı karşılaştırmalı çalışmasının evrensel maddesi Batı toplumunun tarihine odaklanır. "Batı'nın Çöküşü", Toynbee'nin de nihai sorunudur. Ama tarihi tahmin etmekte Spengler'den daha az iddialıdır, çünkü dağılma bir gelişim gibi görünebilir veya bunun tam tersi de mümkündür.[12] Ayrıca, bir medeniyetin kendi kaçınılmaz seyrinin sefaletini görmesine sebep olan şey, tekerrür eden döngülerin kozmik yasası değil de kendi kendini yok etmesidir, çünkü tarih "meydan okumanın" ve "karşılık vermenin" daimi bir çevre-insan etkileşimidir. İnsan tepkisinde ifade edilen özgürlük ve sorumluluğa rağmen, Toynbee Polybius'unkinden daha titiz bir determinizm ileri sürer: dağılma ritminin standart akışı tam olarak "üç buçuk" vuruştur

ve Batı'nın zaten bir buçuk vuruşluk tecrübeyi geçirdiği düşünülür.

Tarih, bir medeniyet tarihinden çok daha fazlasıdır. Aynı zamanda hatta öncelikli olarak bir din tarihidir ve tıpkı Spengler için olduğu gibi Toynbee için de dinler, kültürlerin homojen ifadeleri değillerdir, daha ziyade kültürleri aşarlar. Toynbee'nin Hıristiyan ve Hıristiyan öncesi kurtarıcı dinlere olan özel ilgisi bu yüzdendir. Çözülen bir toplumdan kaçışın tek yaratıcı vesilesi onlardır.[13] Yeni bir iklim ve boyut ve böylece yeni bir toplum, yani evrensel devletlerin baskın azınlığı karşısında evrensel bir kilise yaratırlar.

Seküler, pagan veya ismen Hıristiyan bir toplumun parçalanması, evrensel bir dinin yükselişi ve bireysel insanların ruhlarına dair bir kurtuluş tarihi için elverişli bir imkân sağlar; fakat bu dolaylı olarak toplumu dönüştürür. İnsanlar acı yoluyla öğrenirler ve Tanrı sevdiğini cezalandırarak terbiye eder. Bu yüzden Hıristiyanlık çöken bir Helenistik toplumunun can çekişmelerinden doğmuştur ki Helenistik toplumunun Hıristiyanlık dinine iyi bir hizmetçi gibi yardımı dokunmuştur.

> Daha yüksek dinlerin yönetmekle ilgili tarihî işlevlerinin olmasından ayrı, krizalitler gibi, medeniyetlerin yeniden üretiminin döngüsel sürecine kadar, medeniyetlerin tarihsel fonksiyonu, çöküşleri aracılığıyla hep daha derin bir dinî anlayışın kurtuluşuna dair ilerlemeci bir sürece basamak taşı ve bu anlayışta hareket etmekte daha lütufkâr olmanın armağanı olarak hizmet etmekse, medeniyet olarak adlandırılan türlerin toplumu, daha yüksek olgun bir dinin doğmasına sebep oldukları zaman işlevlerini gerçekleştirmiş olacaklardır ve bu göz önüne sermede, kendi Hıristiyanlık sonrası seküler Batı medeniyetimiz en iyi ihtimalle Hıristiyanlık öncesi Greko-Romen medeniyetinin gereksiz bir tekrarı olabilir ve en kötü ihtimalle ruhsal gelişme yolundan ölümcül bir geriye dönüş olabilir.[14]

Toynbee'nin medeniyetlerin çöküşü ve dinlerin yükselişi şemasını takiben, gelecek ufkumuzda doğal olarak yeni bir dinin olacağı tahmin edilebilir. Ama elimizde böyle bir şey mevcut değil. Toynbee'nin kendi bilimsel nesnellik, kapsamlılık, tarafsızlık ve ayrım standartlarıyla düşünürsek, Toynbee'nin evrensel araştırmasının bilimsel ayrımı, burada aniden yalnızca "yerel" olarak adlandırılabilecek bir itirafa ve taahhüte döner. Bir Hıristiyan olarak, "Yığın'ın mızrağıyla, Hiyerarşi'nin kalkanıyla ve Papalığın miğferiyle" Roma Katolik kilisesinin azlini göze alamaz.[15] Demokrasi ve bilim patlaması –Batı seküler medeniyetindeki en güncel yeni olaylar– "Yunanlıların ve Romalıların bizden önce çok daha mükemmel bir biçimde yaptıkları şeylerin hemen hemen anlamsız bir tekrarıyken", Toynbee, yeni bir din ve kilise olanağını açık bırakmak yerine, Hıristiyanlığın hâlâ insanlık tarihindeki en büyük "yeni" olay olduğunu göstermeye gayret eder.[16]

Ama Toynbee ne ampirik bir tarihçi ne de iyi bir din bilimcidir. Augustine'le ve tüm Kilise Babaları'yla Hıristiyanlığın son havadis olduğuna dair tartışmaya girmek yerine ki çünkü Hıristiyanlık iyi bir havadistir ve Tanrı kendisini tarihte yalnızca bir defa ve herkes için ortaya çıkarmıştır, astronomik temellerde tartışır. Hıristiyanlığın doğru olduğunu inanç bilgisiyle veya Hıristiyanlığın bir zamanlar genç, ama şimdiyse yaşlı olduğunu tarih standartlarıyla göstermek yerine, Hıristiyan çağın başlangıcını bir hayli yakın geçmişte gösteren zaman ölçeğimizi geniş çapta değiştiren jeologların ve gökbilimcilerin modern bilimsel keşiflerine atıfta bulunur.

> Bin dokuz yüz yılın göz açıp kapayıncaya kadar geçtiği bir zaman ölçeğinde, Hıristiyan çağın başlangıcı sadece dündür. Üzerinde dünyanın yaradılışının ve gezegendeki hayatın başlangıcının altı bin sene önceden daha geri gitmediğinin düşünüldüğü, on dokuz asırlık bir açıklığın oldukça fazla

> bir zamanmış gibi göründüğü ve bu yüzden Hıristiyan çağın başlangıcının uzak bir olay gibi göründüğü ölçek, yalnızca eski moda zaman ölçeğidir. Aslında çok taze bir olaydır – belki de tarihteki en taze önemli olay budur...[17]

Fakat insan astronomik bir "olgu"dan nasıl tarihî ve hatta dinî bir" anlam" çıkarır? Astronomik kanıttan ve benzer biçimde ampirik bir tarih çalışmasından farklı olarak, Hıristiyanlığın hâlâ yeni olduğunu ve yalnızca bizim Batı medeniyetinde değil, bütün dünyada varlığını sürdüreceğini iddia ederken Toynbee'yi kışkırtan şey sırf inançtır. Modern dünyanın teknik birleşiminin, "Hıristiyanlığın, Roma İmparatorluğu'nun tüm dünya genelindeki ünüyle yayılmasını sağlayarak" tarihî amacına hizmet edebileceğini düşünür.[18] Olabilecek olan şey şudur, "Hıristiyanlık tüm diğer daha yüksek dinlerin... ve Hegel'in felsefesinden Akhenaton'un felsefesine kadar bütün felsefelerin ruhsal varisi olarak kalabilir; bir kurum olarak Hıristiyan Kilisesi tüm diğer kiliselerin ve medeniyetlerin sosyal varisi olarak bırakılabilir."[19]

Bu yüzden Toynbee'nin yirmi bir medeniyetin evrensel tarihi, insanın seküler yazgılarında tekrar vuku bulan döngülerin ampirik ifşasıyla olan ilgisine rağmen, çok tikel bir kilisenin ilerlemeci bir gerçekleştirmesinin ekümenik görünümünde neşreder. Kişi, bu döngülerin bu ilerlemeyle nasıl bütünleşebileceğini ve Toynbee'nin bu tarihsel çalışmasının sönük sonuçlarının inanan bir insan olarak Toynbee'nin umut verici varsayımlarıyla nasıl uyum sağlayabileceğini merak eder.

Toynbee'nin inancı, tarihsel bilinçliliği üzerine etkide bulunmaz, çünkü düşündüğünden çok daha fazla doğalcı ve seküler düşüncenin büyüsü altında kalır. Tarihsel soruşturmasında Hıristiyan referans sistemini kabul edememesinin temel sebebi budur. Evrensel tarihin[20] sürekli birliğine dair Hıristiyan düşüncesi yerine, kısmi bir birleştirme sürecini

koyar ve geleneksel bir "Hıristiyan" Batı kavramını reddeder. Dolayısıyla, bütün tarihsel zamanın Hıristiyan kısmını İsa öncesi ve sonrası eski ve yeni bir düzene terk etmeli ve nihayetinde bu şekilde Hıristiyan bakış açısından gelen Batı tarihinin geleneksel dönemleştirmesini de terk etmelidir.[21] Bilimsel ideal, ondan ampirik kanıt ister ve kişinin kendi, tesadüfen Batılı, hatta İngiliz ve Hıristiyan düzenine özgü ahlaki ve başka "önyargılar"dan tarafsız ayrılığını talep eder. Fakat Batılı ve Hıristiyan düşüncesinden esinlenmeden edemez. Eskatolojik bakışı, kendi eserini açmak için seçtiği üç mottoyla açıkça gösterilir. Ve evrensel olarak uygulanabilir kategorileri (gelişme ve çözülme, meydan okuma ve karşılık verme, geri çekilme ve geri dönme, ayrılma ve şekil değişimi) bulmak için verdiği bilimsel çabanın görünürdeki tarafsızlığının arkasında, çağdaş toplumumuzun gelecek "görünümler"ine[22] olan kişisel ilgi yatar. Yüce tarih yasası, "değişken ritim", tuhaf bir ayrım eksikliğiyle, J. C. Smuts, Saint-Simon, Empedokles, Chu Hsi ve Goethe gibi farklı yazarlara atfedilirken, ilk etapta toplumların şaşırtıcı bir karışımı olarak görünen şey, aslında kendi toplumumuzun huzursuzluk verici probleminde açığa çıkar ve bu problemde yoğunlaştırılır.[23]

Fakat ying ve yangın "saf ritmi" ve gelişme ve çürüme döngüsü, tarihi var olan anlamlı bir amaç inancına ve ilahi hakikatin "ilerlemeci bir vahyine" nasıl dönüştürülebilir? Toynbee'nin, Katolik Newman'ın ifadesiyle, ustaca bir düzen olarak adlandırdığı "hakikat ekonomisi"[24] Yunan ve Çin kurgusuyla nasıl bağdaştırılır? Toynbee'nin cevabı şudur, eğer her devrimle birlikte hedefine daha çok yaklaşan bir araç taşıyorsa, bir çarkın daimi dönüşü anlamsız bir tekrar değildir.[25] Klasik tarzı Hıristiyan *eskaton*uyla birleştiriyor gibi görünen bu teşbih, tekerleğin bir sürücüyle (Tanrı) bir aracı (din) taşıdığını varsayar ki buradaki sürücü döngünün doğal kuvvetini doğaüstü bir amaca nasıl yönlendireceğini bilen bir sürücüdür. "Eğer din bir savaş arabasıysa, öyle görünüyor

ki, arabanın, üzerinde Cennete çıktığı tekerlekler Dünya'daki medeniyetlerin periyodik çöküşü olabilir. Öyle görünüyor ki din devinimi yukarıya doğru çıkan tek ve sürekli bir çizgi olabilirken, medeniyet devinimi döngüsel olabilir ve tekrarlanabilir. Dinin yukarı doğru çıkan sürekli hareketi, doğum-ölüm-doğum çevresi etrafında dolaşan medeniyetlerin döngüsel devinimi tarafından hizmet görür ve değeri artırılır."[26] Veya aynı sorunu başka bir biçimde sunarsak: Hayatın karmaşıklığında ve eylemin sertliğinde "saf bir ritim" dokuyan Dünya'nın Faustçu ruhu (Goethe'nin tasarladığı ve Toynbee'nin bahsettiği gibi), eğer bu Tanrı evrenin pagan tanrılığından çok daha fazlasıysa, yani bir insan kurtarıcısı olarak vücut bulmuş bir Tanrı'ysa, "Tanrı'nın yaşayan giysisini" nasıl dokur? Toynbee, bu soruya cevap verecek bir pozisyonda olmadığını kabul eder; aynı zamanda, bunu ihmal edecek güçte olamayacağımız da ona göre gayet açıktır, çünkü bu, dokumacının eserinin anlamına giden yolun anahtarını elinde tutar. Bu yüzden, Toynbee *Bir Tarih Çalışması* adlı eserinin altıncı cildini açık bir soruyla ve tarihin sırrının hâlâ saklı olabileceğine ve bu yüzden o kadar emeğin ve acının görünen faydasızlığı ve anlamsızlığı problemine cevap verebileceğine dair bir umutla kapatır.

Polybius Roma tarihiyle, mesela Roma'nın o anki gücüne doğru evrilen geçmiş olaylarla ilgilenmiştir. Onunla aynı düzeyde olan modern tarihçiler geriye doğru bakıp tarihini araştırdıklarında Avrupa'nın geleceğiyle ilgilenirler. Klasik tarihçi şunu sorar: Nasıl oldu? Modern tarihçi ise şunu sorar: Nasıl yolumuza devam edeceğiz?[27] Gelecekle ilgili bu modern ilginin nedeni, Yahudi ve Hıristiyan inancının tarihsel soruşturmanın (*historien*) klasik anlamını saptırması ve aynı zamanda, bir olgu olarak araştırılabilecek ve bilinebilecek bir şey olarak klasik gelecek düşüncesini geçersiz kılmasıdır.

Serbestçe tercüme edersek, Hermann Cohen'in sözcükleriyle:

> Tarih kavramı peygamberciliğin bir ürünüdür...Yunan entelektüalizminin üretemediği şeyi, peygambercilik başardı. Yunan bilinçliliğinde, *historien* soruşturma, anlatı ve bilgi ile eştir. Yunanlılara göre, tarih bizim bilebileceğimiz bir şey olarak kalır çünkü bu bir "olgu" [factum], yani geçmişin bir "olgusu" sorunudur. Öte yandan peygamber bir kâhindir, bir uzman değil; onun kâhince vizyonu zorunlu olarak gelecekle ilgili olan bir tarih kavramı yarattı. Zaman ilk olarak gelecek olur ve gelecek bizim tarihsel düşüncemizin ilksel içeriği olur. Bu yeni gelecek için, "gökyüzünün ve yeryüzünün yaratıcısı" yeterli değildir. O "yeni bir gökyüzü ve yeryüzü" yaratmalıdır. Bu dönüşümde ilerleme fikri ima edilir. Mitolojik geçmişteki altın bir çağ yerine, yeryüzündeki hakiki tarihsel varlık, eskatolojik bir gelecekle inşa edilir.[28]

Hakikatin, tarihsel bilinçliliği aslen İşaya'dan Marx'a, Augustine'den Hegel'e, Joachim'den Schelling'e eskatolojik bir motivasyonla belirlenen Hıristiyan Batı'nın dini temellerine dayanması koşuluyla, gelecek, tarihin "asıl" mihrakıdır. Bu nihai son görüşünün anlamı, *finis* ve *telos* olarak şudur ki ilerlemeci bir düzen ve anlam tasarısı, yazgıya ve talihe duyulan eski korkunun üstesinden gelebilmeyi sağlayan bir tasarı sunar. *Eskaton* yalnızca bir sonla tarihin ilerlemesini sınırlamaz, o aynı zamanda belli bir amaçla onu eklemler ve gerçekleştirir. Eskatolojik düşüncenin Batı'nın tarihsel bilinçliliğiyle olan ilgisi şudur ki, eğer nihai bir hedefle belirlenmemişse, kendi yaratımlarını körelten ve yok eden tarihsel zamanın akışını ele geçirir. Uzamda bize yön veren ve bu şekilde onu ele geçirmemizi sağlayan pusulayla karşılaştırırsak, eskatolojik pusula Tanrı Krallığı'nı nihai bir son ve hedef olarak işaret ederek bize zaman içinde yol gösterir.[29]

Tarihin "evrensel" hale gelmesi, yalnızca bu teleolojik veya daha ziyade eskatolojik tarihsel süreç tasarısıyla müm-

kündür; çünkü onun evrenselliği yalnızca tek evrensel bir Tanrı'ya olan inanca dayanmaz, insanlık tarihini son bir amaca doğru yönlendirerek ona birlik vermesine dayanır. II. İşaya, yeni Kudüs'ün gelecekteki ününü tanımlarken dinî gelecekçiliği ve milliyetçiliği gerçekten de teleolojik evrenselciliktir. Öte yandan, "İnsanlık" tarihsel geçmişte var olmamıştır, ne de şimdi var olabilir. O yalnızca bir fikir ve bir gelecek idealidir, eskatolojik tarih ve onun evrenselliği kavramı için gerekli olan bir ufuktur.

Bugün, evrensel tarihin birliğiyle ve onun nihai bir hedefe veya en azından "daha iyi bir dünyaya" doğru ilerlemesiyle ilgilenen bizler, hâlâ kâhince ve mesiyanik bir tektanrıcılık çizgisindeyiz; bizler hâlâ Yahudiyiz ve Hıristiyanız, ama kendimizi bu terimlerle nadiren düşünebiliyoruz. Fakat bu hâkim geleneğin içinde bizler klasik bilgeliğin varisleriyiz. Değişik kültürlerin çokluğuyla ilgilendiğimizde, bu anlamda kurtuluşa duyulan herhangi bir ilginin hiç el sürmediği önyargısız bir bilgi adına sınırsız bir merakla tüm doğal ve tarihsel dünyayı araştırdığımızda, klasik çoktanrıcılık çizgisindeyizdir.

Ne antik eskileriz, ne de eski Hıristiyanlarız, bizler moderniz – yani her iki geleneğin az çok tutarsız bir bileşiğiyiz. Yunan tarihçiler büyük siyasi olayları merkeze alarak pragmatik bir tarih yazmışlardır; Kilise Babaları Yahudi kehanetinden ve Hıristiyan eskatolojisinden, tarihüstü yaratım, vücut bulma ve tamamlama olaylarına odaklanan tarih teolojisini geliştirmişlerdir; modernler, teolojik prensipleri sekülerleştirerek ve onları sürekli artan sayıda ampirik olgulara uygulayarak özenli bir tarih felsefesi tertip etmişlerdir. Öyle görünüyor ki İlkçağın ve Hıristiyanlığın iki büyük kavramı olan döngüsel hareket ve eskatolojik yön tarih anlayışına olan temel yaklaşımları tüketmişlerdir. Hatta bir tarih yorumuna dair en güncel teşebbüsler bu iki prensibin bir varyasyonundan veya ikisinin bir karışımdan ibarettir. Bu düşün-

celerin olgunlaşması, faydalı bir biçimde Burckhardt'ın *Güç ve Özgürlük: Tarih Üzerine Düşünceler* analiziyle başlayabilir ve sonra inanç kaynaklı Yahudi-Hıristiyan tarih anlayışına doğru geri gidebilir.

NOTLAR

1) Troeltsch ve Dilthey, tarih metafiziğinin ve tarih teolojisinin dogmatik varsayımlarını "aşmayı" çabaladıklarında, gerçek yargı standartları, tarihin mutlak değerine olan dogmatik inançlarıydı.
2) *Bkz.* H. Kohn, "The Genesis of Neglish Nationalism," *Journal of the History of Ideas*, Vol. I (Ocak, 1940); H. D. Wendland'ın makalesi olan "The Kingdom of God and History," *Official Oxford Conference Book* içinde, III (Chicago ve New York, 1938), 167 ve sonraki sayfalar. Batı uluslarının seküler mesiyanizmi, her durumda, Tanrı tarafından evrensel önemde tikel bir görev olarak adlandırılan dinî inançta kök salan ulusal, sosyal ve ırksal bir hizmet bilinciyle birleştirilir. Bu Fransa, İtalya, Almanya ve Rusya için olduğu gibi İngiltere ve Birleşik Devletler için de geçerlidir. Dinî bir hizmetin seküler bir iddiaya sapması nasıl olursa olsun, bu sekülerleştirmelerde değişmeyen önem, dünyanın kötülük dolu olduğu ve kurtarılması ve yeniden canlandırılması gerektiğine dair dinî kanaattir.
3) *Bkz.* Augustine *Confessions* xi.
4) Heredot i. 1; Thucydides i. 22 ve ii. 64; Polybius i. 35 ve vi. 3, 9, 51, 52. *Krş.* Karl Reinhardt, "Heredots Persergeschichten," *Geistige Überlieferung*, ed. Ernesto Grassi (Berlin, 1940), s. 138 ve sonraki; C. N. Cochrane, *Christianity and Classical Culture* (New York, 1940), bölüm xii; R. G. Collingwood, *The Idea of History* (Oxford, 1946), s. 17 ve sonraki.
5) *Bkz.* W. Von Humboldt, *Politischer Briefwechsel* (Berlin, 1935), Letter 77, Nisan, 1807.
6) J. Burckhardt, *Force and Freedom: Reflections on History* (New York, 1943), s. 90 ve sonraki; *Griechische Kulturgeschichte, Gesamtausgabe* içinde (Basel, 1929 ve sonraki), IX, 247 ve sonraki. Takdir edilen ve tahmin edilen bir geleceğe olan eski inanç, yalnızca tarihin bir "özgürlük" öyküsü olduğuna dair

modern inanışla beraber bir saçmalık haline gelir. Bu yüzden, Collingwood (*age*, s. 54, 120, 220) felsefe tarihinin şimdi son bulması ve eskatolojiyi "davetsiz" bir öğe olarak ihraç etmesi *gerektiğine* inanır çünkü ortaya çıkarılabilen hiçbir şey vuku bulmamıştır ve şuna da inanır, "ne zaman tarihçiler vakaların ortaya çıkışında geleceği belirleyebildiklerini iddia etseler, onların temel tarih kavramlarında bir şeylerin yanlış gittiğini kesinlikle fark edebiliriz." Fakat ya tarih verili bir durumda böyle basit bir özgür eylem öyküsü değil de doğal ve ölümcül veya doğaüstü ve mukadder bir gidişat içinde olan insan eyleminin ve ıstırabının bir öyküsüyse? Léon Bloy, tarihin bir mimarisinin ve anlamının olduğunu kanıtlama ihtimalinin, keyfilikle bağlanmış ve zorunluluktan kurtulmuş olarak ve bu yüzden de bir insanın özgürce zorunlu bir eylemi nasıl başarabileceğini anlayamamış bir şekilde "l'holocauste préalable du Libre Arbitre, tel, du moins, que la raison moderne peut le concevoir,"a ihtiyaç duyabileceğini söylediğinde tarih probleminin ne kadar derinine nüfuz etmiştir ki (*Textes choisies*, ed. A. Béguin [Fribourg, 1943], s. 71 ve sonrası).

7) *Democracy in America*, Introd.
8) *The Decline of the West* (New York, 1937), I, böl. İv, 117 ve sonrası; *Krş.* böl. Xi.
9) *Ae*, I, 38; II, 292 ve sonrası. *Krş.*, aş., Ek II.
10) *Jahre der Entscheidung* (Munich, 1933); İngilizce çev., *The Hour of Decision* (New York, 1934).
11) A. J. Toynbee, *A Study of History* (London, 1934-39), IV, 23 ve sonrası.
12) *Ae*, V, 16 ve 188 ve sonrası; VI, 174, n. 4.
13) *Ae*, VI, 169 ve sonrası.
14) A. J. Toynbee, *Civilization on Trial* (Oxford University Press, 1948), s. 236.
15) *Ae*, s. 242.
16) *Ae*, s. 237.

17) *Ae*, s. 238.
18) *Ae*, s. 239.
19) *Ae*, s. 240.
20) *A Study of History*, I, 339 ve sonrası.
21) *Ae*, I, 34 ve 169 ve sonrası; Spengler, *age*, I, 15 ve sonrası.
22) *Bkz.* tüm çalışmanın planı (Kısım XII).
23) *A Study of History*, I, 196 ve sonrası.
24) *Ae*, VI, 534 ve sonrası.
25) *Ae*, s. 324 ve sonrası.
26) *Civilization on Trial*, s. 235 ve sonrası.
27) Bunun, A. Comte, A. de Tocqueville, E. Renan ve F. Nietzsche gibi insanların modern tarihsel bilincinin temel soruşturması olması en samimi biçimde A. de Tocqueville tarafından, *Democracy in America*'nın Girişi'nde kendisine şu soruyu sorduğunda ifade edilmiştir: "Ou allons-nous donc?" Nietzsche'nin tarihi antikacılara olan en keskin eleştirisine atıfta bulunurak, E. Troeltsch (*Der Historismusund seine Probleme* [Tübingen, 1922], s. 495 ve 772) tarih felsefesinin görevini "Überwindung der Gegenwart und Begründung der Zukunft" olarak formüle etmiştir. Böyle bir tarih görevi ve felsefesi tanımlaması klasik *historein*den ne kadar da uzaktır ve kıyamet ve gerçekleşme tarihi olarak Hıristiyan tarih fikriyle ne kadar da benzerdir!
28) Hermann Cohen, *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (Leipzig, 1919), s. 307 ve sonrası, 293 ve sonrası; *Krş.* Logik der reinen Erkenntnis (Berlin, 1902), s. 131 ve sonrası. Hıristiyan kilisesiyle beraber, tarihsel düşüncenin kehanetçiliğin ürünü olduğu tezi, Joachim'in ve Floris'in kehanetçi tarihçiliğinde en mükemmel kullanımını bulmuştur.
29) *Krş.* E. Benz, "Die Geschichtstheologie der Franziskanerspiritualen," *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, LII (1933), 118 ve sonrası.

1

BURCKHARDT

Burckhardt'ın Tarih Görüşü

Burckhardt'ın hayatı boyunca sürdürdüğü tarih çalışmasının ve öğretiminin gerçek amacı ne felsefi olarak bir "dünya tarihi" inşa etmekti ne de teknik uzmanlığı ilerletmekti, onun gerçek amacı tarihsel bir anlam geliştirmekti. Tarih üzerine olan gidişatı, bireysel olarak cezp edebilen tarihimizin bu dönemlerinin hakiki olarak benimsenmesini kamçılamak amacıyla "Tarihsel" çalışmasına bir giriş niyeti taşıyordu. Çünkü ona göre tarih yansız olguları ele alan nesnel bir bilim değil, "bir çağın başka bir çağda dikkate değer gördüğü olguların kaydı"dır. Bir kayıt olarak hatırlamaya dayanır ve her neslin, eğer unutmak istemiyorsa ve kendi varlığının tözünü ve tarihsel anlamını yitirmek istemiyorsa yeni bir benimseme ve yorumlama çabasıyla zamanı ve tabi ki kendi geçmişini hatırlaması gerekir. Böyle bir yorumlama seçimi, vurguyu ve değerlendirmeyi ifade eder. Onlar, yansız olguların üzücü ve kaçınılmaz öznelleştirmeleri değil, tarihsel olgulara olduğu gibi tarihsel anlayışa da dair olan yaratıcı öznelleştirmelerdir; çünkü ne de olsa tarihsel olarak alakalı, dikkate değer, anlamlı ve önemli olguları belirmemizi sağlayan tek şey, seçici yorumlama ve değerlendirmedir. "Belki de Thucydides'te ancak bir yüzyıl sonra anlaşılabilecek olan birinci derecede önemli bir olgu vardır." Yansız olmayı ve bu yüzden de yargılamamayı bir kenara bırakırsak, Burckhardt 19. yüzyılın bilinçli bir biçimde en seçici ve eleştirici tarihçisiydi. Fakat asla bir filozofmuş gibi davranmamıştır.

Başlangıçtan itibaren, Burckhardt *Tarih Üzerine Düşünceler*'in bir tarih felsefesiyle yarışamayacağını ve yarışmayacağını bildirir. Çok daha alçakgönüllü bir görevi vardır. Yalnızca "bazı gözlemleri ve araştırmaları bir yarı-rastgele düşünceler serisine bağlayacak"tır. Bir "sistem" kurmakla ilgili herhangi bir çabayı ve tarihsel "fikirlere" dair herhangi bir iddiayı reddeder. Ona göre tarih felsefesi terim olarak çelişkili bir terimdir, çünkü tarih gözlemleri düzene sokarken, felsefe onları bir ilkeye tabi kılar. Bir tarih teolojisini reddettiği gibi tarih felsefesini de reddeder. "Din tarafından sunulan iyileşme, kapsamımız dışındadır." Tarihin anlamına dair dinî çözümün insanın "özel bir melekesine" –inanca, ki Burckhardt ona sahipmiş gibi davranmaz hiç– ait olduğunu söyler.

Tarihi, sistematik olarak bir ilkeyle; her biri tarihte kendi amacını gerçekleştiren mutlak Tin'le ve Tanrı'yla açıklamaya çalışan en mümtaz iki kişiye, Hegel'e ve Augustine'e atıfta bulunur. Burckhardt, Hegel'in teodisesine karşı, tarihin akla uygun olabilirliğinin bizim anlayışımızın ötesinde olduğunda ısrar eder, çünkü bizler sonsuz bilgeliğin amacına vakıf değiliz. Augustine'in dinî yorumuna karşı ise şöyle der: "Bizim için fark etmez." Her ikisi de bizim mümkün, saf insan bilgeliğimizi aşar. Felsefe ve tarih teolojisi, ilk başlangıçlarla ve nihai sonlarla ilgilenmelidir ve sıradan bir tarihçi bunların her ikisiyle de ilgilenemez. Onun için ulaşılabilir olan tek nokta tarihin kalıcı merkezidir: "Olduğu gibi olan, olmuş olan ve olacak olan insanın" acıkması, eylemesi, acı çekmesi. Burckhardt'ın nihai sonlarla ilgilenmeyi reddetmesinin kaçınılmaz sonucu, nihai anlama dair bütünleyici teslimiyetidir. Kendi kendine şunu sorar: "Bu, ne dereceye kadar şüpheciliğe yol açar?" ve şöyle cevap verir, asıl şüpheciliğin yeri kesinlikle başlangıcı ve sonu bilinmeyen ve arası sabit bir hareket içerisinde olan dünyadadır.

Ama öte yandan tarihin akışında, yani sürekliliğinde, belirli bir tür kalıcılık da mevcuttur. Bu, Burckhardt'ın *Tarih*

Üzerine Düşünceler adlı eserinde ayırt edilebilen tek ilkedir ki felsefeden ve teolojiden gelen sistematik yorumları bertaraf ettikten sonra gözlemlerini bir arada tutan tek ince çizgi bu ilkedir. Burckhardt için, tarihin bütün anlamı, tüm tikel tarihsel değerlendirmelerin genel standardı olarak sürekliliğe dayanır. Radikal bir kriz tarihin sürekliliğini gerçekten de bozarsa, bu tarihsel bir çağın sonu olabilir, ama "tarihsel" bir krizin sonu olamaz.[1]

Onun anladığı süreklilik, sırf bir devam etmenin daha fazlası ve ilerlemeci bir gelişimin daha azıdır. İlerlemeci bir gelişimin daha azıdır çünkü tüm tarih sürecinin hedef ve gerçekleştirme olarak çağdaş sıradanlığımıza yol açan bir amacının olduğuna dair kayıtsız inancı ifade etmez. Burckhardt'a göre, insan aklı ve ruhu uzun süre önce tamamlandı. Ve süreklilik sırf bir devam etmenin daha fazlasıdır, çünkü hemen geleneği sadece kabul etmek yerine mirasımızı hatırlamada ve ona yeniden hayat vermede bilinçli bir çabayı ifade eder. Bilinçli tarihsel süreklilik geleneği tesis eder ve ona dair bizi özgürleştirir. Bu tarihsel bilinçlilik ayrıcalığını reddeden insanlar yalnızca ilkeller ve uygarlaşmış barbarlardır. Ruhsal süreklilik, tarihsel bilinçlilikle kurulduğu şekliyle, "insan varlığının ilk kaygısıdır", çünkü o "varlık süremizin önemine" dair tek kanıttır. Bu yüzden acilen bu süreklilik farkındalığının zihnimizde canlı kalması gerektiğini arzulamak zorundayız. Böyle bir sürekliliğin, tarihsel bilinçliliğimizin dışında, insanlık tarihiyle ilgili ilahi bir zihinde var olduğunu ne söyleyebiliriz ne de hayal edebiliriz.

Bu yüzden süreklilik yalnızca biçimsel sürenin önemine değil, aynı zamanda muhafaza etme ihtiyacına da işaret eder. Sürekliliğin değeri, gelenek olarak tarihin bilinçli devamında meydana gelir ve tarihsel gelenek devam etmelidir ve devrimsel bir istence karşı kalıcı yenilenmelerini muhafaza etmelidir. Burckhardt'ın temel deneyimi şuydu ki, Fransız Devrimi'nden beri, Avrupa süratle çözülen bir gelenek duru-

munda yaşamıştır; onun tarihsel misyonuyla ilgili anlayışının arka planında yatan şey, Avrupa geleneğinde bedel ödenerek kazanılmış ve değerli olan her şeyden endişe verici bir kopuş korkusuydu. Onun tarih çalışmasının ve sürekliliğe hemen hemen vahim bir biçimde sımsıkı tutunmasının öznel sebebi, çağının devrimsel eğilimine karşı tutkulu bir tepkiye sahip olmasıydı. 1815'ten 1848'e kadarki restorasyonun, Fransız Devrimi ile başlayan ve günümüze kadar Bolşeviklere, Faşistlere ve Nasyonel Sosyalist devrimlerine kadar süren henüz bitmemiş bir "devrimler çağı"ndaki bir "ara"dan ibaret olduğunu anladı. Tarihsel bilinçlilik misyonunu savunarak, eli kulağında olan çözülmeyi en azından geciktirmeyi denemiştir; ve bazı yakın arkadaşlarının aktif bir şekilde parçası oldukları radikal harekete karşı tarihsel inancını savunmuştur. Radikal bir eşitlikçi demokrasinin bireysel özgürlüğe ve sorumluluğa değil de, gösterişli bir vasatlığa ve yeni bir tür despotizme sebebiyet verebileceğini düşünmüştür. Ekonomik sosyalizmin, sosyal demokrasiyi askeri diktatörlükle birleştirerek cesur bir demagojinin kolayca hüküm sürebileceği ve sömürebileceği aşırı gelişmiş bir devlet makinesine yol açabilme ihtimalinden korkmuştur. Ona göre, Fransız Devrimi paradigması zamanları bu sürece delalettir, çünkü Napoleon'un Caesarcılığı, Rousseau tarafından yolu açılan ve Jakobenler tarafından gerçekleştirilen sosyal devrimin mantıksal sonucuydu. Sonradan "kültür" adı verilen şey arasındaki "kerpetenin iki kıskacı", alttan özgürleşmiş işçi sınıfları ve yukarıdan ise askeri hiyerarşidir; çünkü Kıta Avrupası'nda bir milliyetçiliği ve sosyal düzenin geriye kalan tek garantisi olarak şimdiye kadar hiç bilinmeyen mükemmel bir militarizm yaratan şey, modern yığınların eski sosyal hiyerarşiden ve dini otoriteden kurtuluşudur.

Burckhardt çağdaş tarihten bıkarak, *Cicerone*'i yazmak ve ona çağdaş olayları anlamak ve değerlendirmek adına tarihsel bir ölçüt veren *Konstantin Çağı* için materyal toplamak ama-

cıyla İtalya'ya kaçmıştır; çünkü 3. ve 4. yüzyılda olan şey, eski dünya çözüldüğü zaman bir kez daha gerçekleşebilirdi: ilerlemeci iyimserlikten çileci kötümserliğe doğru insanların kalbinde ve düşüncelerinde vuku bulan radikal bir değişim. Tüm sosyal yapı anarşiyle kavrulduğu zaman küçük düzeltmelerin bir işe yaramayabileceğini hissederek, Stoik-Epikurosçu bir yalnızlığın içinde inzivaya çekilmeye karar vermiştir. "Evet, hepsinden uzaklaşacağım: radikallerden, komünistlerden ve sanayicilerden, çokbilmiş ve küstah...filozoflardan ve sofistlerden, devletçi bağnazlardan ve idealistlerden... Yüksek öğrenimin, yok edilmesi gereken sermayenin gizli bir müttefiki olması nedeniyle, ruhani yaşam üzerinden iktidarın nasıl empoze edileceğini fark etmiyorsunuz."[2] İlk önsezilerinden otuz yıl sonra, Burckhardt tahminlerinde çok daha keskin ve spesifik olmuştur. Korkunç savaşlar ve ayaklanmalar silsilesinden sonra Avrupa'nın, liberal demokratların ve proleterlerin boyun eğmesi gereken askeri-ekonomik bir despotizmle merkezileşmiş bir tür *imperium Romanum* (Roma İmparatorluğu) şekline dönüşmesine kadar, yarı-katlanılır birkaç on yılın bize hâlâ bahşedilmiş olabileceğinin mümkün olduğunu düşünmüştür; "çünkü bu hassas yüzyıl (20. yüzyıl) hakiki demokrasiden başka herhangi bir şey için tasarlanmamıştır." Hayatın sıradanlaştırılması ve standartlaştırılması ona göre kaçınılmazdı. Liberal demokrasi yerine, eski Avrupa'yı istila edecek ve mutlak bir vahşetle, hakaret dolu bir yasayla ve insanların özgürlüğünü ve bağımsızlığını umursamaz bir biçimde onu yönetecek, *terribles simplificateurs*le idare edilen totaliter bir devlet öngörmüştür. 1871'de bir Alman arkadaşına şunları yazmıştır:

> Son derece delice gözüken ama beni kuşkusuz hiç terk etmeyecek olan bir tahminim var: askeri devlet büyük bir fabrika haline geliyor olmalı. İnsanları kocaman sanayi merkezlerinde toplayanların hırsı ve arzusu sonsuza dek sürmeyecek.

> Mantıken bir sonraki şey şudur, sabit ve denetlenmiş bir cimrilik, promosyonlarla ve üniformalarla yüceltilme, güne davul sesleriyle başlama ve günü yine davul sesleriyle bitirme... Bireysel Führerlerin ve gaspçıların denetimi altında uzun süren gönüllü özneleşme kapıda. İnsanlar artık ilkelere inanmıyorlar, muhtemelen periyodik olarak kurtarıcılara inanacaklar... Bu yüzden, güzel 20. yüzyılda otorite yeniden şahlanacak, hem de ne korkunç bir şahlanma.[3]

Ama 19. yüzyıl liberalizminin beklenmedik bir sonuçla karşılaşmasına sebebiyet verecek bu yeni otorite, artık geleneğin bir otoritesi değil de, 19. yüzyılın iğreti koşullarına karşı duran devrimci tepkilerin bir sonucudur. Bu tarihsel bağlamda görüldüğü gibi, Burckhardt'ın sürekliliğe olan vurgusu kesinlikle anlaşılırdır ancak hâlâ şaşırtıcıdır çünkü tarihsel yargıların ölçütü olarak arzu edilenlere dair yaptığı yıkıcı eleştirilerden muaf tuttuğu tek arzu edilebilirliktir (*Wünschbarkeit*) o. Tarihsel sürekliliğin ve bilinçliliğin ona göre hemen hemen ayinsel bir karakteri vardır; onun "son dini"dir. Burckhardt, yalnızca Batı geleneğinin devamlılığını tesis eden olaylarla ilgili olarak inayetsel olmasa da teleolojik bir yorum öğesini muhafaza eder.[4]

Kendi tarihsel sürekliliğimizin, ilk olarak İskender'den sonra Batı'nın Helenizasyonu yoluyla, Roma bayrağı altında politik ve kültürel olarak birleşme vesilesiyle ve eski batı kültürünün bütün karmaşıklığıyla Hıristiyan kilisesi tarafından korunmasıyla yaratıldığını öne sürer. Burada büyük oranda "her halukârda bize" görünür kılınan, yani aynı zamanda bir dünya dininin yayılmasını mümkün kılan ortak bir dünya kültürü yaratmaya dair tarihsel bir amacı fark edebiliriz. Her ikisi de, yeni bir Avrupa'nın gelecek bağı olarak *Kavimler Göçü*'nün (*Völkerwanderung*) Germen barbarlarına taşınabilmiştir. Öte yandan, Roma İmparatorluğu'nun feci korkunç yöntemlerle başlatıldığını ve kan nehrinde tamamlandığını

ekler. Ve direnç gösteremediği kuvvetlerin daha soylu ve daha iyi olup olmadığına dair soru, başarıdan daha başarılı hiçbir şeyin olmadığı gerçeğine atıfta bulunarak yok edilemez.

Fakat Burckhardt büyük yaratıcı ayaklanmaların ve yıkımların çıkabileceğini, kötülüğün kötülük olarak kalacağını ve dünya tarihinin ekonomisini anlayamayacağımızı iddia eder. Eğer tarih çalışmasından öğrenilecek bir şeyler varsa, o da asıl durumumuza dair makul bir anlayıştır: mücadele ve acı, kısa süren ünler ve uzun süren ıstıraplar, savaşlar ve arada bir kesilen barış dönemleri. Bunların hepsi eşit derecede önem arz eder ve hiç kimse son amaçtaki nihai anlamı açığa çıkarmaz. "Olgunluk her şeydir." Çoğunun her zaman ve her yerde var oluşu "Sadece sorunu dengeleme"dir. En görkemli kararlar ve çabalar aynı zamanda sıradan bir yazgıda sonuçlanabilir. Bu manzaradan çıkarılacak tek makul sonuç, daha yüksek bir dünyayla avunma değil, bizim dünyasal varlığımızın daha ılımlı bir "vergilendirmesi"dir. Bir ulusun tarihsel büyüklüğü, ne tek bir bireyin imhası için meydana gelir, ne de uluslar kalıcı bir var oluşa bu şekilde mazhar olur. Tarihte talih ve talihsizlik arasındaki denge, inayetsel bir tasarımla kurulmaz, tıpkı bir kaybın zafiyetiyle olduğu gibi kazancın zafiyetiyle de kurulur ve bizler tarihî kayıpları ve kazançları değerlendirirken bir kayıp içerisindeyizdir.

Burckhardt, "Tarihte Talih ve Talihsizlik" üzerine verdiği konferansın başlangıcında bizim ortalama yargılarımızı şu şekilde gösterir: İyi ki Yunanlılar Persleri yendi; Roma Kartaca'yı aldı; ne yazık ki Atinalılar Sparta tarafından bozguna uğratıldı ve Caesar, Roma İmparatorluğu'nu birleştirmeye zaman bulamadan öldürüldü. İyi ki Avrupa İslamla arasında mesafe bıraktı, ne yazık ki Almam imparatorları Papalıkla yaptıkları mücadeleyi kaybettiler vs. Ama son analizde, Burckhardt tüm bu yargıların bir diğerini geçersiz kıldığını ve ne kadar günümüze gelirsek fikirlerin o kadar ayrıştığını söyler. Eğer Burckhardt

bugün hâlâ yaşıyor olsaydı ve güncel olaylar hakkında fikri sorulsaydı, bir Avrupalı olarak ilkinin diğerine bağlı olmasına rağmen Nazi Almanyası'nın iyi ki yenildiğini ve bu yenilginin arzu edilebilir olduğunu, Rusya'nın yükselişininse korkunç ve tatsız olduğunu söyleyecektir muhtemelen. Öte yandan, bir tarihçi olarak, bu hesap edilemez dünya-tarihi sürecinde müttefiklerin ittifakının ve zaferinin nihayetinde bir "talih" veya bir "talihsizlik" olup olmadığını tahmin etmeyi reddedecektir.

Böyle bir anlayış zemininde tarih felsefesinin de tarih teolojisinin de kurulamayacağı açıktır. Başlangıcı, ilerlemesi ve sonu olmayan sade sürekliliğin ince çizgisi böyle bir sistemi asla desteklemez. Ama Burckhardt'ınki tarihteki en makul modern düşüncedir. Burckhardt'ın herhangi birine bağlanmadan Hıristiyan pozisyonu anlaması gibi klasik duruşu da anlaması "moderndir". Sosyal güvenliğe duyulan modern açlığın karşısında, şehir-devleti için duyulan eski tutkunun ve fedakârlığın ihtişamını över; yüksek hayat standardına duyulan modern açlığın karşısında, dünyevi tüm şeyler üzerindeki Hıristiyan zaferine karşı derin bir hayranlık besler. Aynı zamanda "eski çağların ruhunun artık bizim ruhumuz olmadığını" ve "Hıristiyanlığın var oluşundan beri geçen 1800 yılın bizi ayırdığını" çok iyi bilir. Ahlaki bir amaç ve anlam içindeki Hıristiyan inanç ve umut, Burckhardt'ın düşüncelerinde kör bir arzuya, "gerçek tarihsel anlayışın ölümcül düşmanları"na indirgenir. Tarihsel olayların ve onların sırasının gerçek arzu edilirliğini kesin bir biçimde bilen veya bilmeye açık olan Burckhardt'ın bu modern bilgeliği– Hegel'den Augustine'e– tüm bu tarih felsefelerinden ne kadar da farklıdır! Onu bilimsel tarihçiler, filozoflar gibi değil, tarihe bir gerçekleşme hikâyesi olarak inanan teologlar gibi tanımışlardır.

Burckhardt'ın Hıristiyanlık Görüşü

İstikrar, güvenlik ve özgürlüğün her birinin varlığından hâlâ memnunmuş gibi yaşadığımız bir zamanda, Burckhardt kendisini kökünden sökülüp atılmış bir mülteci gibi düşünmüştür. "Ev işlerini düzene sok," şeklinde 1870 yılının refah dolu Almanya'sında bir arkadaşını uyarmıştır: "Tüm orta Avrupa'da yaşayan bizlerin yapacağı en bilgelik dolu şey budur," çünkü her şey köklü bir biçimde değişecek. Klasik dönemin dağılmasına dair sahip olduğu derin anlayış bu yüzdendir ki bu dağılma sürecinde İsa'nın takipçileri çürüyen bir toplumun zevklerine ve ahlaksızlıklarına karşı durmuş ve insanların ruhlarını fethetmiştir. Tüm dünya ve dünyevi güçler yozlaşmışken, Hıristiyan kilisesi merhameti, disiplini ve çileciliği yaymış ve hatta Romalı soylu erkekler ve kadınlar mülkiyetlerini yoksullara vermişler ve onsuz bu dünyada nasıl yaşayacaklarını çözmüşlerdir. Daha radikal olan diğerleri şehirleri terk etmiş ve çöllere veya manastırlara gitmişlerdir. Burkchardt'a göre bu insanlar yararsız kaçkınlar değil de büyük bir mücadeleden sonra uygarlaşmış barbarlık çağına derin bir ihtiyaç duyduklarını fark eden "çöl kahramanları"ydılar. Bu eski keşişlerin ve münzevilerin radikal örnekleri olmadan, kilise bütünlüğünü sürdüremeyebilirdi ve tamamen yüksek öğrenimle ilgilenen ve onları koruyan bir ruhsal enstitü haline gelebilirdi. Öte yandan, Burckhardt şunu iddia eder, bilimin ve entelektüel çalışma özgürlüğünün peşinden gitmenin doğru olduğunu varsayan bizler, dünyevi ve pratik odaklı olmayan bir bilginin yeşermesi için bu "Karanlık" Çağlar'ın kilisesine ne kadar da çok şey borçlu olduğumuzu unutma eğilimindeyiz.

Benzer bir biçimde, Avrupa'nın geleceğine dair Burkchardt'ın sahip olduğu tek umut "çileci insanlar"da, yani üstesinden gelme ve ilerleme, kaydetme yerine kendini tutmayı ve feragat etmeyi bilen cesur, sert karakterli in-

sanlardadır. Avrupa'nın ilerlemeci sanayileşmesi ve bayağılaştırması koşullarında, Burkchardt'ın temel inancı şuydu, "yeni, büyük ve özgürleştirici olan" ancak güce, zenginliğe ve işe mukabil ortaya çıkabilir. "Şehitlerine ihtiyaç duyacak. Politik, ekonomik ve diğer her türlü felakette doğası gereği başını suyun üstünde tutabilecek olan tek bir şeyin olması gerekir. Bu nasıl bir şeydir? Bana bunu soruyorsunuz. Belki de dünyaya geldiğinde onu tanıyamayacağız. Bu süre zarfında dikkatle dinleyelim ve çalışalım...,"[5] çünkü çok kısa bir süre içerisinde yaşam biçimindeki genel bir değişimden ve gelecek olan bir dizi savaştan dolayı tüm entelektüel ilgi korkunç bir ikilemin içine yuvarlanabilir. Fakat Burckhardt'ın, "fakirleştirip muhtaç hale getirme ve basitleştirme zamanları" materyal lükse ve israfa son verdiğinde, 20. yüzyılda büyük zihinlerin cüretkâr bir inisiyatif alarak sahneye çıkabileceklerine dair inancına neden olan şey bu olası felaketlerdir.[6] Son analizde, Burckhardt hiçbir liberal eğitimin, insan ruhuna yönelik hâlâ devam eden tecavüzden bizi korumayacağını, ama dinin koruyabileceğini düşünmüştür, "çünkü gücün ve paranın şirretinden daha ağır basacak aşkın bir dürtü olmadan, hiçbir şey fayda etmeyecek"tir.

Burkchardt'a göre, bu kâhince görüş için model olacak olan şey, Hıristiyanlığın yükselişidir. Bu görüşte, hakiki Hıristiyanlık öteki dünya işlerine dalmış olmaktan dolayı zorunlu olarak "çileci"dir, çünkü umudu ve beklentisi başka bir dünyadadır. Bu dünyanın gidişatı dikkate alındığında, Hıristiyanlık bir acı çekme ve vazgeçme dinidir. Bu çilecilik kipleriyle, ruhsal özgürlüğü elde etmiş ve hayatını zapt etmeyi başarmıştır. Bu yüzden, Burckhardt hâlâ kabul edilebilirliği sürdürmek amacıyla dünyayla uzlaşı halinde yaşayan modern Hıristiyanlık âleminden etkilenmemiştir. Kendisi bir papazın oğlu olmasına rağmen, bu iş için kendisini yetkin görmemiş ki teoloji çalışmasına son vermiştir. Teolog bir arkadaşına[7] yazdığı eski mektupların bazılarında tüm hayatı

boyunca üzerinde katı bir şekilde durduğu inançlarının nedenlerini anlatır. Bir defasında şöyle söylemiştir, "Modern Hıristiyanlarla karşılaştırıldığında eski kâfirler ne kadar da dindar insanlarmış." Kırkların dini restorasyonunda, "muazzam gidişata" karşı güçsüz tepkilere ve İncil'in eleştirel tarihsel (historicocritical) iyileştirmesinin kaçınılmaz sonuçlarına tanık olmuştur. "Şu anda dogmatik teoloji en iğrenç noktasındadır," çünkü "olanaklı teolojik bakış noktalarının bütün sahası zaten denenmiştir... Eğer teoloji kendi çıkarını idrak etseydi, önümüzdeki 30 yılda daha sakin kalabilirdi." Diğer taraftan, ahlaka indirgenen ve doğaüstü ve öğretisel temellerinden yoksun bırakılan bir Hıristiyanlık artık bir din değildir. Modern insan bu zihin karışıklığını saf bir inanma istenciyle çözemez çünkü gerçek inanç sadece bir bağlılık değil, aynı zamanda tecrübe edilmesi gereken karşı konulmaz bir güçtür. Azizlerin Hıristiyan idealini, Hıristiyan bir beyefendinin idealine indirgeyerek de çözemez.[8] Papazın "her şeyden önce okumuş bir kişi (*Gebildeter*)", eğitimli sınıfa ait bir insan ve sonrasında felsefe yapan bir teolog ve nihayetinde ise birazcık utangaç bir adam olduğu bir hayırseverliğe sulandırılan bir Hıristiyanlığın var olduğunu hassasiyetle hissetmiştir ki –böyle bir Hıristiyanlık laik dünyaya esin verici bir din olarak çekici gelmez. Kilisenin hâlâ bir görevinin olduğunu kabul eder, ama "bana göre bu Hıristiyanlığın kendi görkemli dönemlerinden daha uzun ömürlü olması iki artı ikinin dört etmesi kadar açıktır." Gerçek bir uyanışa dair herhangi bir gözlemi olmamıştır çünkü sınırsız dünyeviliğin, emeğin, işin ve açgözlülüğün modern ruhunun, yaklaşan dünyada kişisel kurtuluşla hiçbir ilgisi yoktur ve bu modern ruh herhangi bir ruhsal pratiğe ve saf temaşaya kesinlikle düşmandır. Şimdi ahlak doğaüstü bir inanç içerisindeki kendi dini temellerinden kurtulur. "Modern akıl, yaşamın yüce muammasının çözümünü Hıristiyanlıktan bağımsız olarak bulmayı hedefler." Seküler ahlakın dinden bu kopuşunun vurucu bir örneği mo-

dern filantropidir (insanseverlik) çünkü buna iyimser ve aktivist öncüller sebep olur. Hıristiyanlık, kendi mülklerinden mahrum bırakarak kişiye şartsız bir hayırseverlik öğretirken, modern filantropi aktiviteyi teşvik etmeye ve kişinin dünyevi kariyerinde daha iyi bir pozisyona erişmesi için ona yardım etmeye çalışarak fazlasıyla "para-yapan ruha eşlik eden bir şey"dir. Dünyevi hayat ve onunla ilgili şeyler şimdi tüm diğer şeylerden daha önemlidir.

İlkel ve gerçek Hıristiyanlık dünya standartlarında tamamen karşıt bir yerde konumlanır. "Zamanımızın en tutucu Hıristiyanlığının" bile kabul etmekte hazır olduğu şeyden daha aşırı ve daha zordur. "Mütevazı bir kendinden vazgeçiş ve sağ ve sol yanak öyküsü artık popülerliğini yitirmiştir." İnsanlar sosyal alanlarını ve saygınlıklarını sürdürmek istiyorlar; çalışıp para kazanmaları gerekiyor; bu yüzden dünyanın birçok yolla geleneksel dinlerine müdahale etmesine izin vermelerinden başka bir alternatifleri olamaz. "Kısacası, insanlar, tüm sofuluklarına karşı, modern kültürün avantajlarından ve faydalarından vazgeçmek gibi bir eğilim göstermezler." Bu yüzden Lutherci ülkelerde papaz "bugüne kadar güneş altındaki en yanlış konumu" haizken, Kalvinist ülkeler, dini püritenlikle durmaksızın para kazanma arasındaki Anglo-Amerikan uzlaşıyı yaratmışlardır. Sonuç olarak, modern Protestanlık bilinçsiz bir biçimde Roma Katolik Kilisesi için çalışıyor olabilir. Her şeyden önce ilerlemeci bir medeniyetin değerlerine inanan bu modern insanlar, uzak insanların ve zamanların görünmeyen şeylere nasıl da gerçek bir itikat gösterdiklerine inanmakta ve hatta bunu tahayyül etmekte büyük zorluk çekerler. Bugünlerde insanlar dinî bir sebepten ziyade daha çok bir onur ve nezaket anlayışıyla görevlerini yerine getirirler. Modern insana göre, Hıristiyanlık, tökezleten bir engel ve ahmaklık değil de –eğer ona düşmanlığı yoksa– seküler medeniyetin sağlıklı bir öğesidir.

Modern Hıristiyanlık âlemi, Hıristiyanlığın en iyi ve de en etkili olduğu zamanların dünyevi kültürden kopmayı sürdürdüğü zamanlar olduğunu unutmayı ister. Klasik paganizmin çok tanrıcı kültlerinin aksine, Hıristiyanlık dini, ulusal bir kültürü kutsayan bir kült değil, gelecekle ilgili bir vaade olan aşkınsal bir inançtır. Pagan doğa ve kültür tanrılarına düşmandı, tıpkı modern medeniyet idollerine düşman olması gerektiği gibi. İlk Hıristiyanların ahlaki dayanıklılığı, kısmen doğaya ve kültüre karşı kayıtsızlıklarından oluşur; papalık çağının Hıristiyanları eskatolojik bir inancın egemenliği altında onlara hiç ilgi duyamamıştır. "Dünyanın ve ebediyetin sonu kapıdaydı ve dünyaya ve onun nimetlerine sırt çevirmek kolaydı." Fakat Hıristiyanlığın sonradan Yunan kültürünü ve Roma devletçiliğini benimseyerek dünya tarihine girdiği gerçeği bile, *saecolum*la olan orijinal ve kalıcı ihtilafını yok etmemiştir. Istırap çeken birinin haçın ihtişamına, acının zafer dolu bir dinine dair inancı unutulsaydı mahvolabilirdi. Kendini devlete, topluma ve medeniyete yaslamak yerine temel esinlenmesine dönmesi gerektiği hususunda Burckhardt bir şekilde ikna olmuştu. "Uzun vadede, dünyada yaşama ve çalışma istencinin bu fikirle nasıl uyum gösterebileceğini öngöremiyoruz"; ve "bir dinin önemini anlamanın gerçek yolunun kültürle girdiği cüretkâr ilişkide yatıp yatmadığı sorulabilir."[9] Böyle bir ilişki –ne daha fazlası ne azı– en mükemmel şekliyle Ortaçağda gerçekleştirildi. O zamanlarda, aslında mimarlık, müzik, uzmanlık, sanat ve edebiyat görünen kültürün türlü türlü biçimlerinde var olan Hıristiyanlık dinini açığa vuruyordu. Öte yandan, bir Hıristiyanlık kültürünün bu başarısı, kilisenin dünyaya zaten kendi kendilerine daha net farkında oldukları dünyayı öğretmesinden değil, aşkın bir inancın öte dünyasal (otherworldly) farklılığına dair dünyayı etkilemesinden kaynaklanmıştır.

Liberal iyimser Protestanlığın Avrupa'yı etkisi altına aldığı bir zamanda, Burckhardt, dünyanın prensliklerine karşı

hakiki bir inancın karşı konulamaz gücünde ısrar ederken, 19. yüzyıl iyimserliğini "iğrenç" olarak adlandırmış ve onun buharlaşacağını tahmin etmiştir. "20. yüzyılda sözde yeniden reforma uğrayan papalığın ilginç karikatürleri artık varlığını sürdürmeyecek, çünkü insanlar gerçek ıstıraplara düşer düşmez tüm bu galeyan toz gibi dağılacak." Diğer yandan, zulmeden hükümetler "Şehit olmaktan bile korkmayan Hıristiyan azınlıklardan gelen en ilginç direniş çeşitleriyle karşılaşabilir."

Burckhardt'ın kendinden menkul herhangi bir çözüm sunmamış olması, ama yalnızca problemi saptaması, onun dürüstlüğünün bir özelliğidir. Özellikle tarihte birikimli olarak ilerleyen bir gelişim süreci gören, seküler dünya tarihinde Hıristiyanlık fikrini gittikçe daha fazla gören Hegel'in sahip olduğu modern önyargılardan tamamen bağımsızdır. Burckhardt, böyle tedrici bir gelişme yerine, "modern" Hıristiyanlıkta terimsel olarak bir çelişkinin varlığını fark etmiştir, çünkü modern hayatın şeytani dahiliği, paragözlülüğü (*Erwerbssinn*) ve güçlülüğü (*Machtsinn*), güce ve menfaate olan düşkünlük, gönüllü olarak acı çekmenin ve kendinden vazgeçmenin direk karşı kutbunda yer alır. Burckhardt'ın bu basit ama temel görüşü çok daha dikkate değerdir çünkü bu 19. yüzyıldaki seküler bir tarihçinin görüşüdür, 20. yüzyıldaki neo-ortodoks bir teoloğun değil.

NOTLAR

1) *Bkz.* Vladimir G. Simkhovitch, "Approaches to History," *Political Science Quarterly*, Vols. XLIV ve XLV (1929 ve 1930), yeni başlangıçlara, kırılmalara ve değişimlere sürekliliğin a priori bir tasarısıyla bakıldığı historikogenetik yöntemin kritik bir tartışmasını içerir –sanki yeni bir tarihsel çabanın gerçek amacı kendi öncüllerine geri gidilmesiyle anlaşılabilirmiş gibi. Aynı zamanda *bkz.* R. E. Fitch, "Crisis and Continuity in History," *Review of Religion*, Vol. VIII (Mart, 1944).
2) 28 Şubat ve 5 Mart 1846 tarihli olarak H. Schauenburg'a gönderilen mektuplar (*J. Burckhardt Briefe*, ed. F. Kaphahn [Leipzig, 1935]).
3) *Bkz.* F. von Preen'e 26 Nisan 1872; 13 Nisan 1882; ve 24 Temmuz 1889'da gönderilen mektuplar.
4) *Bkz.* J. H. Nichols'un, Burckhardt'ın *Force and Freedom: Reflections on History* (New York, 1943), s. 75 adlı çalışmasına olan Giriş'i.
5) 21 Nisan 1872'de A. von Salis'e yollanan mektup.
6) 26 Aralık 1892'de F. von Preen'e yollanan mektup.
7) 14 ve 20 Ocak 1844'de W. Beyschlag'a yollanan mektup.
8) *Bkz.* benim makalem: "Can There Be a Christian Gentleman?" *Theology Today*, Nisan, 1948.
9) *Reflections on History*, s. 233, 243, 248 ve sonrası.

II

MARX

Marx'ın Materyalist Tarih Yorumu

Burckhardt, tarihin seyri üzerine yaptığı konuşmada, yaşlı bir Avrupalının olgun bilgeliğini açığa vururken, Marx tüm tarihin son bir dünya devrimine ve dünya ıslahına doğru giden ekonomik bir sürece çekildiğinden bahseden *Kapital*'i yayınlamaya hazırlanıyordu. Marx, 40'ların devrimci hareketini çok radikal biçimde temsil ederken, tüm tarihsel sürecin bir sonla tamamlanması adına burjuva-kapitalist toplumun çözülmesini geciktirmek değil de hızlandırmak istemiştir. *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'nın ve *Kapital*'in yazarının "kendi düşüncelerini önceki felsefi bilinç üzerine inşa ettiği" ve kesinlikle kapitalist toplumun "anatomisi" olarak tarihin ekonomik analizine döndüğü gerçeği, Marx'ın her şeyden önce son derece tarihsel manada bir filozof olduğu tezini geçersiz kılmaz. Öte yandan, tarihsel çalışmalarında (*1848'den 1850'ye Fransa'da Sınıf Mücadelesi, Fransa'da İç Savaş* ve *Napoleon Bonaparte'ın 18 Brumaire'i*) *Komünist Manifesto* ve *Kapital*'de olduğundan çok daha az tarih filozofluğu yapar; çünkü son iki eserinin çarpıcı karakteri sınıf mücadelesine ve emek-kapital ilişkisine olan dogmatik vurgusunda yatmaz, tüm bu kategorilerin kapsamlı bir tarihî şablona çekilmesinde yatar. Felsefede Hegel, biyolojide Darwin, ve teolojide Ferdinand Christian Baur'ın yaptığı gibi, Marx da kendi özel biliminin problemlerini tarihî bir probleme dönüştürmüştür.

Marx'ın tarihsel anlayışının merkezî önemi ilk olarak, Epikuros ve Demokritos'un doğa felsefesi üzerine yazdığı 1841

tarihli felsefi doktora tezinde görülür.[1] Klasik materyalizme dair yapılan bu mükemmel analizdeki ana tema, epigonik felsefelerin genel tarihsel önemine dair genel sorudur. Platon ve Aristoteles sonrası Epikurosçu, Stoacı ve Şüpheci okulları, Hegel sonrası modern Feuerbach, Stirner ve B. Bauer okullarıyla karşılaştırır ki bunu öznel ve ahlakçı mezheplerin tarihsel önemini, saf düşünmenin objektif bir felsefesinin daha önceden tamamlanışının zorunlu bir sonucu olarak yorumlayarak yapar; çünkü klasik bir felsefenin soyut ilkesi tıpkı Aristoteles ve Hegel'de olduğu gibi her şeyi saran bir bütünlükle sonuçlandırılmışsa, geleneksel çizgide var olan ilerleme artık mümkün olmaz. Bunun gibi tarihsel dönüm noktalarında, geleneksel felsefeden kesin bir biçimde koparak yeni bir yaklaşım getirilmelidir. "Her şeyi yalpalatan bu fırtına, böyle bir kavşakta tarihsel zorunlulukla gerçekleşir. Yeni bir başlangıcın zorunluluğunu anlamayanlar ya bu işten vazgeçmelidir ya da ustası tarafından pahalı bir mermerin içinde yapılan ucuz harcı taklit etmelidir (tıpkı Hegel'in muhafazakâr öğrencileri gibi)." Bir Zenon'un, bir Epikuros'un ve Şüphecilerin neden Aristoteles'ten sonra ortaya çıkabildiklerini; yeni filozofların "korkunç zayıflıktaki çabalarının" neden Hegel'den sonra gelebildiklerini anlamanın tek yolu, devrimsel değişimin zorunluluğunun kabul edilmesidir.

> Gayretsiz zihinler, böyle kritik zamanlarda daha gayretli olan genelin düşündüklerinin tam tersini düşünürler: güçlerini eksilterek...uzlaşıyla ve tavizle...zararı telafi edebileceklerine inanırlarken...Atina [yani saf felsefe] felaketle tehdit edildiğinde, Themistokles [yani Marx] çekinmeden Atinalılara şehri tamamen bırakmalarını ve açık denizde, başka bir ilkede [yani politik-ekonomik praksis ilkesinde] yeni bir Atina [yani yeni bir tür felsefe] bulmalarını tavsiye etmiştir.

Böyle felaketleri takip eden zaman, ya muazzam mücadelelerle işaretli ya da tarihî mükemmelliğin geçmiş devirlerini sadece taklit eden bir demir çağıdır. Bu demir çağı mutsuzdur, çünkü eski tanrılar ölmüşlerdir ve yeni tanrı hâlâ görünmemektedir ve tamamen, gündüze olduğu gibi karanlığa da dönüşen alacakaranlık gibi belirsizdir. Bu gibi kriz zamanlarında var olan mutsuzluğun özü, çağın ruhunun verili herhangi bir gerçekliği içtenlikle kabul edememesinden kaynaklanırken, görece mutluluğu, sırasıyla geç İlkçağın ve geç Hıristiyanlığın özel felsefeleri tarafından temsil edilen felsefi bilincin öznel biçimlerinde mevcuttur. "Evrensel güneş" doğmuştur, karanlığı aydınlatan tek şey "özel fenerlerin" yapay ışığıdır. Fakat, Marx'ın bizzat kendisi düşüncelerini post-Hegelci "Alman ideolojisi" felsefesine dayandırdığı için, Hegel tarafından da postüle edilen usun ve gerçekliğin, özün ve varlığın birliğini başaran gelecek felsefesini beklerken içi oldukça rahattı. Fakat, us sahiden de bütünüyle materyal gerçeklik alanında elde edilirse, böyle bir felsefe bir pratik teorisi tarafından yok edilir. Hegel'le dünya felsefi hale, bir tin alanı haline gelirken, şimdi Marx'la beraber felsefenin dünyevi, politik ekonomi –Marksist– olması gerekiyor.

Bu "şimdi", Kierkegaard'ın bir terimi kullanılırsa eğer, tüm anlamlı tarihi MÖ bir pagan ve MS bir Hıristiyana değil de, daha az radikal olmayacak şekilde, bir "tarih öncesi"ne ve işçi sınıfı diktatörlüğü yoluyla zorunluluk alanından tüm tarih öncesi antagonizmalardan sıyrılmış bir alana doğru yol alan bir gelecek tarihine bölen kesin "lahza"dır; çünkü kendi dölyatağında sermaye ve emek, sömüren ve sömürülen arasındaki antagonizmanın son çaresi için gereken koşulları geliştiren şu anki kapitalist toplum, sosyal üretim sürecinin "son" antagonizmasıdır. Burjuva-kapitalist toplum, "insan toplumunun tarih öncesi döneminin kapanan faslını" tesis eder.[2]

Marx, gelecek toplumun ilk taslağında şu dünyevi Tanrı Krallığını tarif eder: "Şimdiye kadar bütün tarih boyunca, tek bireylerin dünya-tarihsel bir ölçeğe genişleyen aktiviteleriyle, yabancı bir gücün gitgide kölesi oldukları ampirik bir olgudur", mesela sermayeye, daha doğrusu, modern dünyada antik yazgıyı temsil eden kapitalist üretim biçimine. Bu ölümcül güç durmadan ağır ve görünüşte kaçınılmaz bir hale gelmeye başlamıştır.

> Fakat şu, salt ampirik bir biçimde sağlam temele dayanır, tarihin kendisini tamamen dünya-tarihine dönüştürmesi oranında, var olan sosyal düzenin yok olmasıyla, komünist devrim yoluyla, mesela özel mülkiyetin kaldırılmasıyla, bu güç... çözülecek ve sonra tek tek her bireyin özgürlüğü sağlanacak... Bireylerin dünya-tarihsel işbirliğinin her yana olan bu bağımlılığı (ki bu kapitalist toplumu karakterize eder) komünist devrimle beraber insanların karşılıklı reaksiyonlarından doğan ve şimdiye kadar onlara empoze edilen ve tamamen yabancı güçler olarak onları yöneten güçlerin bir kontrol ve bilinç egemenliğine dönüştürülecek.[3]

Sonradan 1856'daki bir yazısında, Marx insanın kendisinden bu şekilde yabancılaşmasını çok daha somut bir biçimde açıklar:

> 19. yüzyılı karakterize eden, kimsenin itiraz edemeyeceği tek bir muazzam olgu vardır: bir taraftan, daha önce tarihin hiçbir döneminde tasavvur edilemeyen endüstriyel ve bilimsel güçler gelişmiştir; diğer taraftansa geç Roma İmparatorluğu'nun çok iyi bilinen dehşetini bile geride bırakan çözülme semptomları mevcuttur. Zamanımızda her şey kendi karşıtına gebe olacakmış gibi görünüyor. Makine emeği azaltmak ve onu daha kârlı hale getirmek için inanılmaz bir güçle donatılmıştır; ancak onun nasıl da açlığı ve çok çalışmayı yarattığını

> görüyoruz. Yeni serbest bırakılan zenginlik güçleri, kaderin garip bir oyunuyla yoksulluğun kaynağı haline gelmiştir... İnsanlık doğanın efendisi olmuştur, ama insan da insanın kölesi... Tüm icatların ve ilerlemenin sonucu, öyle görünüyor ki şudur, insan hayatı materyal bir güce indirgenirken, materyal güçler ruhsal hayatı yönetir hale gelmiştir. Bir yandan modern endüstriyle bilim, diğer yandan modern ıstırapla çürüme arasındaki bu antagonizma, üretim güçleriyle çağımızın sosyal şartları arasındaki bu antagonizma, anlaşılır, karşı konulamaz ve inkâr edilemez bir olgudur. Bazıları, modern çatışmalardan kurtulmak için modern oylumlardan kurtulmayı isteyebilirler. Veya üretim alanındaki bu açık ilerlemenin sosyopolitik yaşama ilişkin bir gerilemeyle elde edilemeyeceğini tasavvur edebilirler. Fakat biz bu antagonizmada, tüm bu çelişkilerde kuvvetle işleyen akıllı tini [Hegel'in "aklın hilesi"ni] fark ediyoruz. Yeni sosyal üretim biçiminin, iyi bir hayat için yalnızca [!] *yeni insanlara* ihtiyaç duyduğunu biliyoruz.[4]

Marx'ın kendi koyutunun (postulate) insani, ahlaki ve dinî etkilerini anlayıp anlamadığı merak edilebilir: yeni insanlar yaratarak, yeni bir insan tipi yaratarak yeni bir dünya yaratmak. Mümkün bir yeniden oluşumun önkoşuluna Marx'ın gözü tamamen kapalıydı ve yeni insanın Komünist olduğu, ulusu ortaya çıkardığı, modern kozmopolitin *politik hayvanı* (*zoon politicon*) veya kolektif varlığı olduğu soyut formülünden dogmatik bir biçimde memnundu.

Marx'a göre bu yeni insanın matrisi, kapitalist toplumdaki en sefil yaratık olan işçi sınıfıdır ki bu işçi sınıfı üretim araçlarının sahibi konumundaki kapitalist patrona ücret karşılığında kendisini satmaya zorlanmış, kendisine inanılmaz derecede yabancılaştırılmıştır. İşçi sınıfının bireysel yazgısı için duyulan pek insanca tutku bir tarafa, Marx işçi sınıfında, bir dünya devrimiyle tüm tarihin eskatolojik amacının gerçekleştirilmesi için gereken dünya-tarihsel aracı görmüştür. İşçi

sınıfı tarihsel materyalizmin seçilmiş insanlarıdır çünkü kurulu toplum düzeninin ayrıcalıklarından yoksun bırakılırlar. Fransız Devrimi patlak vermeden önce, Sieyes'in burjuvanın "hiçbir şey" olduğunu ve *bu yüzden* de "her şey"e hakkı bulunur hale geldiğini koyutladığı gibi, Marx da, burjuva toplumunun zaferinden 15 yıl sonra, ortaya çıkan işçi sınıfının evrensel misyonunu koyutlamıştır. İşçi sınıfının davası bütündür çünkü insan varlığından tamamen yabancılaştırılmıştır. Var olan toplumun saçaklarında yaşayarak o topluma bir istisna olan işçi sınıfı, normatif olma potansiyelini kendisinde taşıyan tek sınıftır; çünkü var olan toplumun çözülüşü burjuva ve aynı şekilde işçi sınıfı tarafından temsil edilmesine rağmen, yalnızca işçi sınıfının evrensel bir misyonu ve kurtarıcı bir anlamı vardır çünkü onun eşsizliği burjuvanın ayrıcalıklarından bir bütün olarak yoksun bırakılmışlığında yatar. İşçi sınıfı var olan toplumun içinde değil, dışında olan bir sınıftır ve bu yüzden mutlak, sınıfsız bir toplumun potansiyelini taşır bünyesinde. Kendi insani zirvelerinde tüm sosyal tabakaların antagonizmalarına odaklanılır ve özetlenirse, işçi sınıfı tüm insan toplumunun problemine bir anahtardır; çünkü bütün toplum özgürleşmeden kendini kapitalizmin köleliğinden kurtaramaz.

Marx, *Alman İdeolojisi*'nde işçi sınıfının evrensel önemini şöyle tarif eder: "Yalnızca kendi insani melekelerinin kendiliğinden olan bütün eylemlerinden tamamen soyutlanan işçi sınıfı, aynı zamanda üretim araçlarının bütününün tahsisi yoluyla sadece kısmi değil tam bir özgürleşmeyi başarabilecek olandır." "Gerçek boyutta dünyevi bir dertle" (yani para kazanarak "bir yaşama" derdiyle) kendisinden tamamen yabancılaştırılan –malların bu gayrişahsi üreticisi, ama aynı zamanda dünya piyasasında kendisi de satılık bir mal olan– ücretli emekçi toplumu umumiyetle kurtarabilecek tek devrimsel güçtür. İşçi sınıfı modern ekonomiyi insan yazgısı olarak şekillendirir ki bunun yolu şudur, kendi tikel menfaa-

ti, özel mülkiyetin veya sermayenin şahsi menfaati karşısında genelin menfaatiyle örtüşür. Yalnızca bu evrensel ve eskatolojik perspektif içinde, Marx işçi sınıfının gelecek tarihin "kalbi" olduğunu iddia edebilirdi ve etmiştir ki Marx'ın felsefesi de bunun "beyni"dir.

İşçi sınıfının seçilmiş olduğuna dair bu felsefe, bir belgede, kendi tikel içeriğine bilimsel olarak uygun, kendi çerçevesinde eskatolojik ve yaklaşım biçiminde kâhince olan *Komünist Manifesto*'da açıklanır. Keskin bir cümleyle açılır: "Günümüze kadar bütün toplumların tarihi, sınıf çatışmaları tarihidir," yani özgürle köle, patrisyenle pleb, senyörle serf, lonca ustasıyla çırak, veya, Marx'ın özetlediği gibi, "sömürenle sömürülen" arasındaki sosyal antagonizmanın tarihidir.[5] Bu mücadele tüm mazbut tarihte kâh açıktan, kâh gizliden yapılmıştır; ve ya umumiyetle toplumun devrimsel olarak yeniden yapılandırılmasında veya çatışan tarafların ortak çöküşünde son bulmuştur. Feodal toplumdan filizlenen modern burjuva toplumu, bu sınıf antagonizmasından kurtulmamıştır; yalnızca yeni sınıflar ve bu yolla da yeni sömürü ve baskı koşulları ortaya çıkarmıştır; böyle olduğu halde, Marx'a göre, bu burjuva-kapitalist toplumu çağı diğerleri gibi değildir. Farklı bir özellik barındırır: burjuvayla işçi sınıfı arasında nihai olarak kozların paylaşılması için onları birbirleriyle direk olarak yüzleşen "iki düşman kampta" toplayarak sınıf antagonizmasını basitleştirmiştir.

Bu son ve nihai çağ, modern endüstrinin ve ender rastlanacak biçimde yüzyıllık hükmü boyunca kendinden öncekilerin toplamından daha büyük bir üretici güç yaratan burjuvanın endüstriyel ordularının geliştirilmesiyle karakterize edilir:

> Doğa güçlerinin dizginlenmesi, makineleşme, sanayide ve tarımda kimyanın kullanılması, buharlı gemi işleyişi, demiryolları, elektrikli telgraflar, dünyanın her yerinde toprağın işlenebilir hale getirilmesi... yerinden koparılan bütün

> insanlar–daha önceki hangi yüzyıl toplumsal emeğin bağrında böyle üretim güçlerinin yattığını sezmiştir?.. O, Mısır piramitlerinden, Roma'nın su kanallarından ve Gotik katedrallerden çok daha başka harikalar yaratmıştır; Kavimler göçünden ve Haçlı seferlerinden çok başka seferler gerçekleştirmiştir.

Batı medeniyetinin bu muazzam ilerleyişinin tam tersi, onun tüm ataerkil ve insani ilişkilere kesin bir nokta koymasıdır:

> Modern sanayi, ataerkil ustanın küçük atölyesini endüstriyel kapitalistinin büyük fabrikasına dönüştürmüştür. Fabrika içine tıkılan işçi kitleleri askerler gibi organize edilirler. Endüstriyel orduya ait bir biçimde, tam bir astsubaylar ve subaylar hiyerarşisinin denetimi altında tutulurlar. İşçiler, yalnızca burjuvazinin ve burjuva devletinin köleleri olmakla kalmaz, her gün ve her saat, makinenin, posta başının ve öncelikle de şahsen fabrikatör burjuvanın kendisinin kölesi durumuna düşerler. Bu despotluk, amacının kazanç olduğunu ne kadar açık ilan ederse, bir o kadar daha aşağılık, tiksindirici ve öfke verici olur.

Modern endüstriyel burjuva, insanı "doğal üstünlüğüne" bağlayan "doğal" bağları parçalarına ayırmıştır. İnsanla insan arasında yalın bencillik, duygusuz nakdi ödemeden başka bir bağ kalmamıştır:

> Dindar esrikliğin kutsal ürpertilerini, şövalyece yüksek heyecanları, dar kafalı burjuva duygusallığını bencil hesapçılığın buz gibi suyunda boğmuştur. Şahsi saygınlığı değişim değerine indirgemiş, sayısız belgeli ve kazanılmış özgürlüklerin tümünün yerine tek bir özgürlüğü, vicdansız özgürlüğü –Özgür Ticareti koymuştur. Tek kelimeyle, burjuvazi, dinsel ve siyasal illüzyonlarla üstü örtülü sömürünün yerine, apaçık, utanmaz, dolaysız, yalın sömürüyü geçirmiştir. Bugüne dek

> üstün değer verilen ve sofuca bir ürküntüyle bakılan ne kadar eylem varsa burjuvazi bunların hepsinin üstündeki kutsallık örtüsünü çekip kaldırmıştır. Doktoru da, hukukçuyu da, rahibi de, şairi de, iktisatçıyı da, kendi ücretli emekçisi haline dönüştürmüştür.

Gelişiminin bu evresinde, modern toplum, üretim araçlarını ve sosyal üretim ilişkilerini sürekli devrimselleştirmeden var olamaz:

> Daha önceki bütün sanayici sınıfların ilk varlık koşulu, tam tersine, eski üretim biçimlerinin değişmeksizin korunmasıydı. Üretimin sürekli altüst oluşu, bütün toplumsal koşullardaki düzenin kesintisiz bozuluşu, sonu gelmez belirsizlik ve hareketlilik, burjuva çağını tüm daha öncekilerden ayırt eder. Bütün sabit, donmuş ilişkiler, beraberlerinde getirdikleri eski ve saygıdeğer önyargılar ve görüşler ile birlikte tasfiye oluyorlar, bütün yeni oluşmuş olanlar kemikleşemeden önce eskiyorlar. Yerleşmiş olan ne varsa eriyip gidiyor, kutsal olan ne varsa lanetleniyor ve insan kendi gerçek yaşam koşullarına ve hemcinsiyle olan ilişkilerine nihayet ayık kafa ile bakmak zorunda kalıyor.

Ve en uzak ve barbar milletleri bile kendi medeniyetine çekerek, onları kapitalist üretim biçimine uymaya zorlayarak, ürünleriyle dünya piyasasına sürekli genişleme ihtiyacı tüm dünyada burjuvanın peşinden gelirken, bu Batı medeniyeti "büyüleriyle hayalinde canlandırdığı yeraltı dünyasının gücünü artık kontrol edemeyecek olan bir büyücü" haline gelir gibi bu devasa değişim ve üretim araçlarını yaratmıştır. Sanayi ve ticaret tarihi, modern üretim güçlerinin sosyal ve ekonomik koşullara karşı bir ayaklanma tarihine dönüşmüştür gittikçe. Bir "aşırı üretim salgını" ortaya çıkarmıştır çünkü burjuva toplumunun koşulları kendileri tarafından yaratılan

zenginliği içine almak ve kontrol etmek için oldukça dardır. Burjuvanın dünyaya hükmederken kullandığı silahlar şimdi kendisine doğrultulmuştur. Burjuvanın yenilgisini hazırlayan bu kendinden yaratılma ölümcül silahlarla, ilk olarak işçi sınıfı ayağa kalkar.

> Burjuvazi, yani sermaye hangi oranda gelişiyorsa proletarya da, modern işçi sınıfı da aynı oranda gelişiyor —iş buldukları sürece yaşayan ve emekleri sermayeyi artırdığı sürece iş bulan bir emekçiler sınıfı. Kendilerini kısım kısım satmak zorunda olan bu emekçiler, bütün öteki ticaret nesneleri gibi, bir metadırlar ve bunun sonucu olarak, rekabetin bütün iniş çıkışlarına, pazarın bütün dalgalanmalarına açıktırlar.

Eğer bu sınıf, bilinçli, organize olmuş ve politik olarak güdümlü bir hale gelirse, "sınıf mücadelesi nihai vaktine yaklaştığı zaman" tarihin tüm seyrini değiştirecek.

Kurulu düzendeki bu tarih yargısının olabilirliğine dair ilk semptom, "yönetici sınıfın küçük bir kısmının kendisini serbest bırakması ve [Marx'ın kendisinin ve bugünkü çoğu entelektüelin yaptığı gibi] devrimci sınıfa katılmasıdır" ki bu devrimci sınıf geleceği kendi ellerinde tutan tek şeydir. "Bu yüzden, çok daha önceleri soyluların bir bölümünün burjuvaya geçmesi gibi, burjuvanın ve özellikle tarihsel hareketleri teorik bir biçimde bir bütün olarak anlama mertebesine kendilerini ulaştıran burjuva ideologlarının bir kısmı da şimdi işçi sınıfına geçiyor." Modern endüstri koşulları altında, işçi sınıfı evrensel bir misyona sahip tek gerçek ilerlemeci sınıf olurken, diğer sınıfların çürümesi gerektiğini anlamışlardır, çünkü

> Proleterler, daha önceki kendi mülk edinme biçimlerini ve böylelikle, daha önceki bütün diğer mülk edinme biçimlerini de ortadan kaldırmadıkça, toplumun üretici güçlerini ele

> geçiremezler. Kendilerine ait korunacak ya da pekiştirilecek hiçbir şeyleri yoktur; görevleri, özel mülkiyetin o güne kadarki bütün güvencelerini ve korunaklarını yok etmektir. Daha önceki bütün tarihsel hareketler, azınlık hareketleri, ya da azınlıkların çıkarına olan hareketlerdi. İşçi sınıfı hareketi, büyük çoğunluğun çıkarına olan bilinçli, bağımsız harekettir. İşçi sınıfı, bugünkü toplumumuzun en alt tabakası, resmi toplumun tüm üstyapı tabakaları havaya uçurulmadıkça, davranamaz, doğrulamaz.

İşçi sınıfı, tüm işçi sınıfının genel menfaatini, yani farklı ülkelerde çalışan sınıfın komünist karakterini ön plana çıkararak tüm toplumu kurtarır. Bu sürecin sonunda, organize olan işçi sınıfı burjuva gibi bir yönetici sınıf olmayacak, bir sınıf olarak kendi üstünlüğünü ortadan kaldırmış olacak; ve eski burjuva toplumunun ve onun sınıf antagonizmasının yerine, her bir kişinin özgür gelişiminin herkesin özgür gelişiminin koşulu olduğu bir "birlikteliğe" sahip olacağız. Nihayetinde yaşam gerekliliklerinin tüm alanı, komünist karakterin yüce birlikteliğindeki "bir özgürlük alanıyla" yer değiştirecek: Marx'ın tarihî mesiyanizminin nihai amacı ve ideali, Tanrı'sız ve yeryüzünde olan bir Tanrı Krallığı.

Öte yandan, Marx'ın ve Engels'in kendi bilinçliliklerinde, *Komünist Manifesto*'nun devrimsel keşfi, yukarıda taslağı çizildiği şekliyle kendi tarihî gidişatına çok fazla bağlı değildir. Daha ziyade, her tarihi çağda yaygın ekonomik üretim ve değişim biçimi ve bu biçimi zorunlu olarak takip eden sosyal organizasyon, üzerine inşa edildiği ve çağın politik ve entelektüel tarihinin yalnızca onun üzerinde açıklanabildiği temeli kurar. Bu "temel" olgu, tüm tarihi ekonomik antagonizmalara indirgeyen *Komünist Manifesto*'nun ilk cümlesinde açıklanır. Tarihte her ne görülürse görülsün, sonuç olarak ideolojik bir "üstyapı" olarak anlaşılır, çünkü sosyal ve politik, legal ve ruhsal yaşam sürecinin genel karakterini belirleyen şey her

zaman materyal üretim biçimidir.[6] Bu materyalist yorum, bilinen bir önermede özetlenir, insanların "varlığı"nı belirleyen şey "bilinç" değildir, tam tersine, bilinci belirleyen onların sosyoekonomik varoşlularıdır –"idealist kuruntularla aklı karıştırılmayan birine aşikâr" olması gereken bir önermedir ki Engels'e göre bu çok basit bir önermedir. Devrim zamanlarında ekonomik temel radikal bir değişikliğe uğradığında, legal ve politik, dinî ve felsefi tüm üstyapı bilinç biçimleri de az çok hızlı bir biçimde değişime uğrar. Marx, bu dönüşümü kendi bilinçliliğiyle yargılamanın bir bireyi sadece kendi sahip olduğu fikirle yargılamak kadar yüzeysel olabileceğini söyler.[7]

Marx'ın bizzat kendisi tarafından da anlaşıldığı şekliyle, eğer bilinç düşüncesiyle gerçek itici güç arasındaki ayrımı *Komünist Manifesto*'ya uygularsak, sonuç oldukça tuhaf olur; çünkü kendi ekonomik koşulları dahilinde legal, politik ve ruhsal tarihin, kendi ideolojik yansımalarıyla örtüşmeyen kendi "gizli tarihi" olduğu varsayılırsa, aynı şey tam tersine Marx'ın materyalizmi için de söylenebilir. Çünkü *Komünist Manifesto*'nun gizli tarihi onun bilinç materyalizmi ve Marx'ın buna dair kendi görüşü değil, kâhinliğin dinî ruhudur. *Komünist Manifesto*, her şeyden önce kâhince bir belge, bir yargı ve eyleme davet eden bir çağrıdır, ve hiç de elle tutulabilir olguların ampirik kanıtına dayalı saf bir bilimsel önerme değildir.[8] "Şimdiye kadarki tüm toplumların tarihi"nin egemen azınlıkla bastırılan çoğunluk arasındaki antagonizmaların değişik biçimlerini gösterdiği gerçeği, bu gerçeğin bir "sömürü" olarak yorumlanmasını ve değerlendirilmesini garanti etmez ve hatta şimdiye kadar evrensel bir gerçek olmuş olan umut gelecekte zorunlu olarak daha az yok olacak. Marx, artı değer teorisiyle, sömürü gerçeğini "bilimsel olarak" açıklayabilir; fakat sömürü ahlaki bir hüküm, adaletsizlikle haşır neşir bir şey olarak kalır. Marx'ın evrensel tarih taslağında, "tarih öncesinin" radikal kötülüğünden veya, İncil'deki kullanımıyla, ilk günahtan aşağı kalır yanı yoktur. Ve, ilk günah gibi, sömü-

rü de insanın yalnızca ahlakını değil entelektüel melekesini de etkiler. Sömürü günahından bağımsız işçi sınıfı, kapitalist illüzyonu kendi hakikatiyle beraber anlarken, sömüren sınıf, aldatıcı bir bilinç yolundan başka bir yolla kendi yaşam sistemini kavrayamaz. Yüce ve her tarafı kaplayan bir kötülük olarak sömürü, ekonomik bir olgudan daha çok şeyi ifade eder.

Tüm tarihin bir sınıf mücadelesi tarihi olduğunu varsaysak bile, hiçbir bilimsel analiz, bundan sınıf mücadelesinin diğer her şeyi "belirleyen" *zorunlu* bir etken olduğu çıkarımını yapamaz. Aristoteles'e göre ve bunun yanında Augustine'e göre kölelik kurumu birçok kurumdan sadece bir tanesidir. İlkine göre, tiksindirici olmaktan öte çok doğal bir gerçeklikti; ikinciye göre, hayırseverlikle teskin edilmesi gereken ama sonsuz kurtuluş veya lanetlenme için nihai olmayan sosyal bir gerçeklikti. Yönetenle yönetilen arasındaki ilişkinin özgürleşme tutkusu üzerinden sömürü olarak hissedilir hale gelmesi ve öyle tanımlanması, yalnızca özgürleşen bir burjuva sınıfının yükselişiyle mümkün olmuştur. Marx'ın ahlaki yargılarla ve değerlendirmelerle önyargısız olmakta ısrarcı olması ve farklı sosyal antagonizma biçimlerinin sıralamasını meydan okuyucu "sömüren ve sömürülen" sözcüklerinde özetlemesi, kendi kendine yaptığı ve ilginç olarak nitelenebilecek bir yanlış yorumlamadır. *Komünist Manifesto*'nun temel öncülü iki zıt gerçeklik olarak burjuvayla işçi sınıfı arasındaki antagonizma değildir; çünkü onları antagonistik yapan şey, bir sınıfın karanlığın çocuğu olması ve diğerininse ışığın çocuğu olmasıdır. Benzer şekilde, Marx'ın bilimsel bir tahmin bakımından kehanette bulunduğu burjuva kapitalist dünyanın son krizi, amansız bir tarih süreci yasasıyla beyan edilmesine rağmen, bir kıyamettir. Ne burjuva ve işçi sınıfının kavramları, ne iki düşman kamp arasındaki yoğun mücadele şeklinde cereyan eden genel tarih görüşü, ne de bunun özellikle hızla doruğa çıkacağı umudu "saf bir ampirik yolla" doğrulanabilir. Tüm

tarihin bir sınıf mücadelesi tarihi olduğu yalnızca Marx'ın "ideolojik" bilinçliliğinde varken, bu kavramın arkasındaki gerçek itici güç, kendi bilinçsiz kökünü Marx'ın varlığında, hatta onun ırkında bulan saydam bir mesiyanizmdir. Kendisini güçlü bir din karşıtı ve hatta Yahudi karşıtı olarak hisseden, özgürleşen bir 19. yüzyıl Yahudisi olmasına rağmen, o bir Eski Ahit Yahudisiydi. –El işçiliğinden büyük ölçekli sanayiye kadar iki binyıllık ekonomi tarihi boyunca değişmeden kalan– eski Yahudi mesiyanizmi ve kâhinliği ve Marx'ın materyalizminin idealistik temelini açıklayan mutlak erdemliliğe olan Yahudi ısrarıdır. Seküler tahminlere saptırılmasına rağmen, *Komünist Manifesto* hâlâ mesiyanik bir inancın temel özelliklerini muhafaza eder: "beklenilen şeylerin güvencesi."

Bu yüzden, burjuvayla işçi sınıfı iki düşman kamp arasındaki "son" antagonizmanın, tarihin son evresinde Hıristiyan ve Hıristiyan olmayan arasındaki son mücadelede var olan Yahudi-Hıristiyan inancıyla örtüşmesi, işçi sınıfının görevinin seçilmiş insanların dünya-tarihsel göreviyle örtüşmesi, en alçaltılmış sınıfın kurtarıcı ve evrensel fonksiyonunun Çarmıh ve Diriliş dini modellerinde tasarlanması, zorunluluk alanının özgürlük alanına olan nihai dönüşümünün *civitas Terrena*'nın (dünya devleti) *civitas Dei*'ye (tanrı devleti) olan dönüşümüyle örtüşmesi ve *Komünist Manifesto*'da taslağı çizilen bütün tarih sürecinin anlamlı bir son hedefe doğru inayetsel bir ilerleyiş olarak genel Yahudi-Hıristiyan tarih yorumu şemasıyla örtüşmesi tesadüf değildir. Tarihsel materyalizm, gizli olmasına rağmen zorunlu olarak sosyal ekonomi bakımından bir gerçekleşme ve kurtuluş tarihidir. Marksist "revizyonistler" modasından sonra, kişinin felsefi kisve ve dinî bir yaklaşımın kalıntısını çıkarsayabileceği bilimsel bir keşif olarak görünen şey, tam tersine, ilk cümlesinden son cümlesine kadar tüm tikel ifadelerin bütün alanını ve kapsamını sırası geldiğinde "belirleyen" eskatolojik bir inançtan esinlenir. İşçi sınıfının mesiyanik yetisine sırf bir

bilim temelinde özen göstermek ve basit bir olgu ifadesiyle milyonlarca takipçiye esin vermek imkânsız olabilirdi.

Komünist Manifesto esinlenmesini Yahudi mesiyanizmine ve kehanetine kadar götürme olanağı, bu anlamda materyalist bir yorumun temel zorluğundan birisini, Marx'ın çözmeden farkına vardığı bir zorluğu hatırlatır. Yunan sanatı ve diniyle alakalı olarak bunu tartışırken, şunu sorar: "Robert & Co. ile karşılaştırıldığında Vulcan; paratonerle karşılaştırıldığında Jüpiter; Credit Mobilier ile karşılaştırıldığında Hermes nereden gelir?.. Akhilleus barut ve kurşunla yan yana mümkün müdür? Veya *İlyada* baskı makinesi ve buhar makinesiyle bağdaşır mı? Şarkı söyleme ve yüksek sesle okuma ve ilham perileri baskı kalıbının ortaya çıkmasıyla yok olmaz mı ve bu yüzden de epik şiirin önkoşulları ortadan kalkmaz mı?"[9] Ama, şöyle devam eder, "gerçek zorluk, Yunan sanatının ve destanının belirli sosyal gelişim biçimlerine bağlı olduğu fikrini anlamak değildir. Bu zorluk, daha ziyade, neden onların bizim için hâlâ bir eğlence kaynağı oluşturduğunu ve belirli açılardan erişimin ötesinde bir standart ve model olarak bize üstün geldiğini anlamakta yatar." Dinî arka planıyla *Komünist Manifesto*'yu aydınlatma çabalarımıza uygulandığında, buna ilişkin şu soru sorulabilir: Eğer –İşaya'dan beri köklü biçimde değişen– materyal üretim biçimleri tüm bilinç biçimlerini belirleyen faktörse, eski mesiyanizm nasıl olur da hâlâ ruhani tarihsel materyalizm modeli olarak çekici olabilir ve üstün gelebilir? Marx'ın bu zorluğa çözümü hiçbir surette ikna edici değildir. Materyal koşullarının ilkel karakterine rağmen, Yunan kültürünün "sonsuz bir cazibe"ye sahip olduğunu çünkü hayal gücümüzle "çocukluğun" güzelliğine dönmeyi sevdiğimizi belirtir. Yunan trajedisinin ve Yahudi kehanetinin, var olan çekiciliklerini çocuksuluklarına borçlu olup olmadıkları merak edilebilir. Marx'ın yanlış sorusuna doğru cevap şu olabilir, ekonomik durum gibi tek bir faktör, tarihi bütün olarak

asla "belirleyemez" ve bütün bir tarihsel sürecin yorumu, nötr olgularda bulunamayan bir referans sistemine ihtiyaç duyar.

Marx'ın Din Eleştirisi

Komünist itikat, Yahudi-Hıristiyan mesiyanizminin sahtemorfozuna rağmen, onun temellerine ihtiyaç duyar: zafer koşulu olarak aşağılanmanın ve kurtarıcı acının serbestçe kabulü. Proleter Komünist, haçı olmayan tacı ister; dünyasal mutlulukla zafer kazanmak ister. 19. yüzyılın Rus nihilizminin ve sosyalizminin tersine, Marx dinî bir bilincin problemlerine olan hakiki ilgiden ve onları anlamaktan tamamen mahrumdu. Hatta diktatörlükle dünyada krallığını kurmak için Tanrı'ya karşı hiçbir zaman isyan etmemiştir. Bilimsel bir ateistti ki din eleştirisi onun için Hıristiyanlığın kendisinin tarihsel sonu gibi gerçekleştirilmiş bir olguydu. Marx, Feuerbach'la ve aynı zamanda Kierkegaard'la[10] hemfikir olarak, dünyevi pratiklerin tüm standartlarının, İncil'in ve Kilise Babaları'nın bütün temel öğretileriyle tamamen çeliştiğine dikkat çeker.

> Pratik hayatınızın her ânı dini teorinizi yalanlamıyor mu? Eğer birisi sizi dolandırırsa, mahkemelere başvurmanın adil olmadığını mı düşünüyorsunuz? Fakat, havari bunun yanlış olduğunu söyler. Eğer birisi sol yanağınıza bir tokat atarsa sağ yanağınızı mı çevirirsiniz veya bir hukuk davası mı başlatırsınız? Fakat İncil bunu yasaklıyor. Bu dünyada rasyonel bir hukuk istemez misiniz, vergilerdeki en ufak bir artışta homurdanmaz mısınız, kişisel özgürlüğün en küçük ihlalinde heyecanlanmaz mısınız? Bu *saeculum*'un (yüzyıl) acılarının görkemli gelecekle karşılaştırıldığında mesela olmadığı ve uzun süren acının ve umutlu bekleyişin ana erdemler olduğu

> söylenir size. Hukuk davalarınızın ve sivil yasalarınızın en büyük kısmı mülkiyetle ilgili değil midir? Fakat sana hazinelerinin bu dünyaya ait olmadığı söylenir.[11]

Mevcut Hıristiyanlık, Marx'a göre, "kapitalizme özgün bir din"dir, varlığı, hayatın gerçek problemlerinin dünyada ekonomik koşulların değişmesiyle henüz çözülmediğini gösteren ideolojik bir üstyapıdır. Marx'ın materyalizminin ateist itkisi en açık biçimde, onun doktora tezinde görülür. Orada, Epikür'ü en büyük antik *aydınlanmacı* (*Aufklärer*) olarak ele alır çünkü ölümlü bir insan olarak gökyüzünün ve yeryüzünün tanrılarına kafa tutarak "felsefe yıllıklarında tüm şehitlerin en soylusu" olan Prometheus'u takip etmiştir. Bu meydan okuma şimdilerde Hıristiyan mitinde ve modern dünya piyasasının idollerinde yeniden kullanılmaya başlanmıştır, çünkü dinî bilinçliliğin nihai tasfiyesi insanın dünyayı kontrol altına alıp onun efendisi olması için bir ön koşuldur. Marx dünyevi özgüvenin bu içsel ateizmin temelinde değiştirmek amacıyla var olan düzene dair radikal bir eleştiri girişiminde bulunmuştur. Bir dünya devrimiyle dünyayı toptan değiştirme girişimi, negatif bir ön kabul olarak, insanın var olan bir yaratım düzenine bağlılığının inkârını içerir.

Dinî bilinçliliğin yıkımı için hazırlık niteliğinde olan çalışma –D. F. Strauss, L. Feuerbach, B. Bauer, ve M. Stirner gibi– solcu Hegelciler tarafından zaten yapılmıştı. Hegel'in *Tüze Felsefesine*[12] dair Marx'ın yaptığı eleştiri şu ifadeyle başlar: "Almanya'ya göre, din eleştirisi zorunlu olarak son bulur ve din eleştirisi tüm diğer eleştirilerin bir ön koşuludur," yani doğa üstünün ve öteki dünyevi dinlerin illüzyonunda dolaylı olarak yansıtılan din dışı şeylerin, gerçek dünyanın. Feuerbach'ın, Tanrı'nın yalnızca sonlu insanın sonsuz bir izdüşümü olduğu ve teolojinin özünün antropoloji olduğu "keşfinden" sonra, şimdiki görev "*bu* dünyanın hakikatini" kurmaktır. Marx, Tanrı Krallığı'na dair Hıristiyan fikrine ve

onun tarihle olan ilişkisine atıfta bulunarak, kendisinin de tarih yoluyla vahye inandığını ve yargısında tarihin aslında Hegel'le kazandığı anlamdan çok daha fazla anlam ifade eden "tek ve bütün" olduğunu söyler. Öte yandan, özel bir Tanrı Krallığı tarihi fikrini reddeder çünkü bu tüm gerçek tarihsel vahiyleri geçersiz kılar. Eğer bir Tanrı Krallığı varsa, İsa'dan sonraki on sekiz asır saçma bir devam olabilir. "Tüm tarih içeriğini düzeltiyoruz ama onun içinde Tanrı'nın vahyini değil de, insanın vahyini görüyoruz."[13] "İnsanın kendiyle olan yabancılaşmasının dinî aylası" kaybolduğu zaman, kişi onun adi biçiminin, yani insanın dinî günah yoluyla olan değil de materyal sömürü yoluyla kendine yabancılaşmasının maskesini düşürmelidir. Bu yüzden, önceki "gökyüzü eleştirisi" bir "yeryüzü eleştirisi"ne ve teoloji eleştirisi ekonominin ve politika biliminin eleştirisi"ne dönüşür.

Fakat, insanın materyal koşullarının eleştirisine olan yönelmeyle, Marx, din eleştirisini basitçe geride bırakmaz, daha ziyade onu yeni bir evrede yeniden başlatır; çünkü sosyopolitik dünya temelinde din bir yanlış bilinç olmasına rağmen, sorunun hâlâ cevaplandırılması gerekir: Neden bu gerçek dünya sonuçta yetersiz bir bilinç geliştirmiştir? Feuerbach'ın dinî dünyanın yalnızca insan dünyasının bir izdüşümü olduğu düşüncesinin doğru olduğunu varsayarsak, sorulması gereken şudur: Neden sonraki öncekine yansır ve dinî bir üstyapı yaratır? Marx bunu sorarak aslında hümanizmi hâlâ dindar bir ateizm olarak kalan Feuerbach'dan daha eleştirel bir yaklaşım içine girer. Marx der ki, "analiz yoluyla dinî sislerin dünyevi çekirdeğini keşfetmek, tam tersine, gerçek yaşam koşullarından onun göksel dönüşümlerini geliştirmekten daha kolaydır." Fakat sonraki yöntem, yalnızca bilimsel, materyal, ve eleştireldir. Bu yüzden, tarihsel materyalizmin görevi tikel çelişkileri analiz etmektir ve dini mümkün kılan gerçek dünyaya da gereksinim duyar. Bu yüzden, şöyle bir Feuerbach eleştirisi mevcuttur:

> Feuerbach, dinsel olarak kendine yabancılaşma ile dünyanın dinsel ve dinsel olmayan iki ayrı dünyaya bölünmesi olgularından yola çıkar. Yaptığı iş, dinsel dünyayı seküler temelde çürütmektir. Bu işi bitirdikten sonra yapılması gereken asıl işin hâlâ kaldığı olgusunu gözden kaçırır. Seküler temel bizzat kendinden kopuyor ve bağımsız bir krallık olarak bulutlara kuruluyorsa eğer, bu durum, seküler temelin kendisinden kopması ve kendinde çelişik olmasıyla açıklanabilir ancak. O halde bu temeli bizzat kendinde, çelişkisi içinde anlamak gerektiği kadar, onu kılgısal olarak devrimcileştirmek de gerekir. Böylece, örneğin, dünyevi ailenin kutsal ailenin sırrı olduğu bir kez keşfedildikten sonra, artık kuramda ve kılgıda yok edilmesi gereken şu birincinin kendisidir.[14]

Feuerbach'la beraber dinin insanın bir yaratımı olduğunu ifade etmek yeterli değildir, bu ifade, dinin, kendiyle olan yabancılaşmasından hâlâ geri dönmemiş ve kendini dünyevi koşullarında evinde bulan *bu* insanın bilinci olduğuna dair başka bir anlayışla vasıflandırılmalıdır. Kısaca, din "sapkın bir dünyadır" ve bu sapkınlık, insanın özü Komünist düzende ve özgürlükte –ama daha uzun değil– henüz yeterli bir varlık elde etmediği sürece zorunlu olarak son bulmalıdır. Din, "insanın kendi etrafında dönmediği sürece etrafında dönen aldatıcı bir güneştir." Materyalist eleştiri vesilesiyle dinin "aldatıcı mutluluğu"nun yok olması, "dünyevi mutluluğa" dair pozitif iddianın tek negatif tarafıdır. Marx, dinin son defa sararıp solmasının bu dünyevi mutluluk istencinden, kurtuluşu aramanın laik biçiminden kaynaklanacağından emindir. Dinin sıkı bir materyalist eleştirisi saf ve basit bir reddedişte (Bauer) veya sırf bir insanlaştırmada (Feuerbach) değil, dini diğer tüm kaynaklarından ve motivasyonlarından mahrum bırakan şartları yaratmak için var olan pozitif varsayımdadır. Mevcut toplumun pratik eleştirisi, tek başına dinî eleştirinin yerine geçebilir.

Geleneksel din eleştirisinin tutucu bir materyalist eleştiriye bu şekildeki dönüşümü sonucunda, ateizm de anlamını değiştirmiştir. Marx'a göre, o artık teolojik bir problem değildir, yani dinsizler (heathen) ve Hıristiyan *tanrılar* arasındaki bir kavga değil de dünyevi *putlara* karşı bir kavgadır. Öte yandan, kapitalist toplumun göze çarpan putu, metalarımızın "fetiş-karakteri"dir ki bu üretimin faydalı araçlarının nesneleştirilen şeylere, somut kullanım-değerlerinin soyut değişim-değerlerine sapmasıyla ortaya çıkmıştır. Bu sapmayla, metaların üreticisi insan kendi üretimlerinin bir metası haline gelmiştir. "Dinde insana kendi zihninin yaratmasıyla hükmedildiği gibi, kapitalist üretimde de kendi ellerinin yaratmasıyla hükmedilmiştir." Tüm ürünlerimizin meta-formu, eleştirilmesi ve değiştirilmesi gereken yeni puttur. Ayrıca, modern dünya sadece görünüşte tamamen dünyevidir. Kendi keşifleriyle, bir kere daha batıl bir hale gelmiştir. "Şimdiye kadar Roma İmparatorluğu altında Hıristiyan mitinin yaratılışının yalnızca baskı makinesinin (matbaanın) henüz icat edilmemesiyle mümkün olduğuna inanıldı. Fakat aslında bunun tersidir: matbaanın bulduklarını birkaç saniye içinde tüm dünyaya yayan günlük baskı ve telgraf, tek bir günde önceden bir asırda üretilebilecekten daha fazla mit üretir."[15] Bu yüzden, Feuerbach'la, teoloji ve dini sözde "insanın özü"ne indirgemek yeterli değildir, yeni putların ve batılların ortaya çıkışını izlemek ve gerçek, yani materyal tarihsel (historico-material) koşulların yenileştirilen eleştirisiyle onları imkânsız hale getirmek gerekir.

Marx ve Engels, sosyal hayatın materyal koşullarını devrime uğratarak Hegel'in felsefesini gerçekleştirebildiklerine inandılar. Çelişkili gözükse de, tamamen anlamsız değildir, çünkü Marx tarafından tasarlandığı gibi materyalist felsefe, prensipte, Hegel'in idealizminin yalnızca bir olumsuzlaması değil, aynı zamanda materyal "gerçekleştirmesi"dir. Marx'ın soyut ilkesi hâlâ Hegel'de olduğu gibiydi: usun (*Vernunft*) ve

gerçekliğin (*Wirklichkeit*), genel özün ve tekil varlığın birliği. Mükemmel komünist bir devlette, her birey kendi insan özünü genel sosyopolitik bir varlık olarak gerçekleştirmiştir. Marx, bu ilkenin kabul edilmesi sonucunda, Hegel'in usun gerçekliğine inanmasından dolayı değil, onun dünyevi gerçekleştirilmesini ihmal etmesinden dolayı suçlu olduğunu söyleyebilirdi. Teorik olarak eleştirmek ve usun uğruna kurulu tüm gerçekliği pratik olarak değiştirmek yerine, Hegel dinî ve politik tarihi kendinde akla yatkın olarak kabul eder. Marx'ın eleştirel ve devrimsel perspektifinden, böyle bir kabul "en kaba materyalizm"dir –ve Marksizm en saf idealizmdir![16]

Aynı şekilde, Marksist, yeni materyalist düşünme biçiminin direk önkoşulu olan Hegel'in tarih felsefesiyle hem aynı fikirdedir hem de değildir. "Her ne kadar biçimde soyut ve idealist olsa da, düşüncesinin gelişimi her zaman dünya tarihinin gelişimiyle aynı çizgide ilerlemiştir... gerçek [tarihsel] içerik her yerde felsefenin içine nüfuz etmiştir... Fenomenolojisinde, estetiğinde, felsefe tarihinde, bu görkemli tarih kavramı içine işler ve tarihle olan ilişkisi soyut olarak tahrif edilse de her yerde bu materyale tarihsel olarak yaklaşılır."[17] Burada tekrardan, Marx'ın Hegel'in *Fenomenoloji*sine ve *Tüze Felsefe*sine olan eleştirisinde olduğu gibi, materyalist ve idealist konumlar arasındaki fark prensipte değil, uygulamadadır. Öte yandan, Hegel'in "idealizmi"nin tarihsel kaynağı Hıristiyan gelenektir. Tüm Alman idealizmi gibi, Hegel'in Tin felsefesi de Hıristiyan doğaüstü üzerine inşa edilir. İsa'nın Tanrı (Lord) ve tarihte Tanrı'nın Sözü (Logos) olduğuna dair inançtır ki Hegel bunu kendisini tarih sürecinde açığa vuran metafizik bir Tine dönüştürmüştür. Öte yandan, Hegel dünya tarihini Tin tarihiyle özdeşleştirdiği için, onun tarih anlayışı, Marx'ın materyalist ateizminin kendi dinî kaynağını muhafaza etmesinden çok daha fazla kendi dinî kaynağını muhafaza eder. İnancın yalnızca bir *Vernunft* veya *Vernehmen* şekli olduğuna

inanan Hegel kendi entelektüel tarihinin önemli bir dönüm noktasında kendisini dünyayla olduğu gibi, var olan, gerçek ve akla uygun olarak bağdaştırmışken,[18] Marx materyal koşullara olan vurgusuna rağmen aşkınsal inancın mevcut dünya üzerindeki orijinal gerilimini sürdürür. Marx'la karşılaştırıldığında, daha realist olan Hegel'dir.

NOTLAR

1) *Marx-Engels Gesamtausgabe* (Frankfurt, 1927), I. Abt., I/1, s. 5 ve sonrası.
2) *A Contribution to the Critique of Political Economy* (Chicago, 1904), s. 13.
3) *Capital, The Communist Manifesto and Other Writings* ("Modern Library" [New York, 1932]), s. 1 ve sonraki sayfa'nın İngilizce çevirisinde, *The German Ideology*'den.
4) *Die Revolution von 1848 und das Proletariat*, in *K. Marx als Denker, Mensch und Revolutionär* (Berlin, 1928), s. 41.
5) Aşağıdaki alıntılar, "Modern Library," s. 321'in İngilizce çevirisinde *The Communist Manifesto*'dan.
6) *A Contribution...*, s. 11.
7) *Ae*, s. 12.
8) *Krş.* M. Weber, Gesammelte Aufsätze *zur Soziologie und Sozialpolitk* (Tübingen, 1924), s. 505 ve sonrası; A. J. Toynbee, *A Study of History* (London, 1934-39), V, 178 ve sonraki sayfa, 581 ve sonrası; N. Berdyaev, "The Russian Revolution," *Vital Realities* (New York, 1932), s. 105 ve sonrası.
9) *A Contribution...*, s. 310 ve sonraki sayfa.
10) *Bkz.* L. Feuerbach'ın *Essence of Christianity* (İngilizce çev.; New York, 1855)'nin ilk baskısına Önsöz'ü; *Briefwechsel und Nachlass*, ed. K. Grün (Leipzig, 1874), I, 406 ve sonrası; ve aynı zamanda F. Engels, *L. Feuerbach and the Outcome of Classical German Philosophy* (New York, 1941), s. 56; S. Kierkegaard, *Attack upon Christendom* (Princeton, 1944).
11) *Marx-Engels Gesamtausgabe*, I. Abt., I/1, s. 242 ve sonraki sayfa.
12) *Ae*, s. 607 ve sonrası.
13) *Ae*, I. Abt., II, s. 426 ve sonraki sayfa.
14) *Fourth Thesis on Feuerbach*, F. Engels, *L. Feuerbach...*, s. 83 içinde.
15) 27 Temmuz 1871'de Kugelmann'a gönderilen mektup.

16) *Marx-Engels Gesamtausgabe*, I. Abt., I/1, s. 304.
17) F. Engels, *L. Feuerbach...*, s. 77.
18) Marx ve Hegel'le ilgili daha detaylı bir analiz için şu kitabıma *bkz.*, *Von Hegel bis Nietzsche* (Zürich, 1941); aynı zamanda *Krş.* S. Hook, *From Hegel to Marx* (New York, 1935); ve H. Marcuse, *Reason and Revolution* (Oxford University Press, 1941).

III

HEGEL

Hegel, *Tarih Felsefesi Üzerine Dersler*'inin (1930) girişinde, dünya tarihini ilk bakışta nasıl görünüyorsa öyle tarif eder:

> ...değişimlerin ve hareketlerin; halkların, devletlerin, bireylerin büyük resmini durmak bilmeyen bir sıralı değişimde anlarız... Amaçlar her taraftan benimsenir ve onların peşinden gidilir... Tüm bu oluşlarda ve değişimlerde, insan eyleminin ve ıstırabının hâkim olduğunu görürüz; her yerde bir şeyler bize benzer ve bu yüzden de her yerde bir şeyler bir şeylere taraf olan ya da karşıt olan çıkarımızı harekete geçirir... Bazen, görece yavaşlıkla artan ve akabinde ehemmiyetsiz durumların sonsuz karmaşasına adanan ve bu yüzden de atomlara dağılan bazı genel çıkarların çok daha kapsamlı hacmini kavrarız. Sonrasında yeniden, önemsiz görünen bir şeyden kocaman bir sorun ortaya çıkarken... ve başka birini hemen yok eden bir kombinasyon onun yerine geçtiği zaman; gücün çokça harcanmasıyla, saçma bir sonuç elde edilir. Genel düşünce –bir zaman var olan ve sonra yok olan bireylerin ve halkların bu durmak bilmeyen değişiminde kendisini ilk olarak sunan kategori– umumiyetle değişim düşüncesidir. Bazı eski hükümdarlık kalıntılarının görünüşü, direk olarak bu değişim düşüncesini negatif bir yönden tasarlamamıza neden olur... Fakat kendini bu değişime bağlayan bir sonraki düşünce, değişimin inhilali etkilerken aynı zamanda yeni bir hayatın ortaya çıkmasını içermesidir, ölüm hayatın meselesiyken, hayatın aynı zamanda ölümün de bir meselesi olduğudur.[1]

Tarihsel eylemin ve ıstırabın en geçerli kaynakları, insani çıkarlar, tutkular ve bencil tutkuların tatmini, hiçe sayılan hukuk, adalet ve ahlakmış gibi görünüyor:

> Tutkuların bu teşhirine ve neden oldukları şiddetlerin sonuçlarına baktığımızda; yalnızca onlarla değil, aynı zamanda (bilhassa bunu özellikle söyleyebiliriz) iyi tasarımlarla ve doğru amaçlarla ilintili Ussal olmayan (Unreason); insan zihninin yarattığı en gelişmiş krallıkların başına gelen yıkımı, kötüyü, ahlaksızlığı, anladığımızda; bu evrensel çürüme noktasında kederle dolu olmaktan nadiren kaçınabiliriz; ve bu çürüme sırf Doğa'nın işi değil de, İnsan İstenci'nin işi olduğu için, İyi Tin'in bir isyanı düşüncelerimizin sonucu olabilir. Retorik abartma olmadan, en yüce ulusları ve devletleri ve kişisel erdemin en iyi örneklerini altüst eden ıstırapların hakiki basit bir kombinasyonu, en ürkütücü durumu ortaya çıkarır ve hiçbir teselli edici sonuçla dengelenmeyen en derin ve en umutsuz üzüntüleri harekete geçirir. Savunmasına veya kurtulmasına izin vermeden onu zihinsel bir işkence olarak görmeye devam ediyoruz fakat onun ne olduğuna dair düşüncenin başka bir şey olma ihtimali yoktu; onun hiçbir müdahalenin değiştiremediği bir kader olduğu... Hatta, tarihi, halkların mutluluğunun, Devletlerin bilgeliğinin ve bireylerin erdeminin kurban edildiği katliam silsilesi olarak düşünmek –zorunlu olarak şu soru sorulur: bu büyük kurbanlar hangi nihai amaca hizmet etmişlerdir?[2]

Tarihin gözler önüne serdiği tüm bu "günah ve acı panoraması"nı biliyoruz. Burckhardt'ın aklından geçirdiğinin ve Goethe'nin tarif ettiğinin aynısıdır. Goethe der ki, tarih "tüm şeylerin en absürtüdür", "büyük bir düşünür için anlamsız bir ağdır."[3] Napoleon'a atıfta bulunurak, Schiller'e yazdığı bir mektupta (9 Mart 1802) şöyle söyler, "Bütün gözlenebilen şey, hayli yüksek tepelerden ve vadilerden doğal

bir zorunlulukla hızla akan akarsuların ve nehirlerin heybetli bir görünüşüdür; sonunda onu öngörenin ve onun kokusunu alamayanın ikisini de içinde yok eden büyük bir nehrin taşmasına ve sele neden olurlar. Bu heybetli ampirik süreçte, doğadan başka hiçbir şeyi, biz filozofların özgürlük olarak adlandırmakta beis görmeyeceği herhangi bir şeyi göremezsiniz." Thomas Hardy'nin, yılların, merhametin, uğursuz ve ironik ruhların ve iddiaların nakaratıyla yorumlanan Napoleon'a ait savaşların büyük dramasında yine aynı görüntüyle karşılaşırız. Melekler yalnızca olan şeyleri kaydederler. Burckhardt'ın, Goethe'nin ve Hardy'nin tarif ettiği şey bu anlamda nedir, tarihin olduğu gibi tarif edilmesi değil midir? Hegel'in şu sorusunu sormak yerine, neden burada mola vermiyoruz: bu büyük kurbanlar devamlı olarak hangi nihai amaç için verildi? Hegel, bu sorunun "zorunlu olarak" düşüncemizde ortaya çıktığını söyler. Fakat, sonuç, yazgının pagan kabulünde tatmin edilemeyen batılı düşüncemizde zuhur etmesidir.

Ölümün bir yaşam meselesi ve yaşamın bir ölüm meselesi olduğu tarihi sürekli bir değişim olarak tanımladıktan sonra, Hegel bunun mitsel Anka kuşu gibi daima kendi ölüsünün odun yığınlarını hazırlayan ve onun üzerinde yok olan ve kendi küllerinden yeni bir hayata gözlerini açan doğa yaşamını temsil eden "oryantal" bir kavram olduğunu ileri sürer. Bu fikrin, Batıya ait olmadığını söyler. Bize göre, tarih bir Tin tarihidir; ve, aynı zamanda kendini-yok etmesine rağmen sadece aynı biçime geri dönmez, sırayla her başarılı safhada insanın tinsel tarihini üzerinde yeni bir gerçekleştirme evresine taşıyan bir materyale dönerek "göklere çıkartılanın, yüceltilenin" ortaya çıkmasını sağlar. Bu yüzden, küçük değişim kavramı doğa koşullarıyla karışsa da yine de ruhsal mükemmelliğe yer verir.

Batıya ait, gelecek bir hedefe doğru dönüşü olmayan bir yönelim içerisinde olan bu tarih kavramı, sadece Batıya ait değildir. Tarihin nihai bir amaca doğru yönelmesi ve yüce bir

görüşün ve istencin inayetiyle –Hegel'de "mutlak bir biçimde güçlü olan öz" olarak tinle ve usla– yönetilmesi, mecburen bir İbrani ve Hıristiyan inancıdır. Hegel, felsefenin tarih tefekkürüne getirdiği tek düşüncenin "dünyanın hâkimi" olan "saf us kavramı" olduğunu söyler; ve eğer Hegel'de olduğu gibi tarihsel süreç Tanrı Krallığı'nın gerçekleştirilmesinin bir modeli ve felsefe de felsefi bir Tanrı'nın entelektüel ibadeti olarak anlaşılırsa bu deyimle kastedilen (Burckhardt'ı oldukça sınırlendirmiştir) aslında basittir.[4]

Klasik us kavramındaki hatalar tartışıldıktan sonra, Hegel Hıristiyan inayet fikriyle ilgilenir. Ona göre, inayet, kendisine ait olan usun dünyaya hükmetmesi önermesiyle birleşen bir hakikattir. Öte yandan, inayetteki genel inancın şöyle bir felsefi zayıflığı vardır, bir defa insan tarihinin bütün seyrine uygulanabilme hususunda oldukça belirsiz ve yetersizdir. İnayet planının, bizim anlamamızdan kaçındığı düşünülür. Bu planın, yalnızca yalıtılmış durumlarda, belirli hallerde açığa çıktığı düşünülür –mesela, bir bireye büyük bir şaşkınlık içerisinde umulmadık bir yardım geldiği zaman. Fakat dünya tarihinde, bireyler halklardır ve devletlerdir ve bu yüzden de böyle bir "lafta inayet görüşü"yle tatmin olamayız.

İnayet kavramı büyük tarihsel süreçlerin ayrıntılarıyla beraber düşünülmelidir. "Dünyanın nihai tasarımı algılanmalıdır." Ve eğer teoloji bu süreçleri açıklamayı başaramazsa, felsefe Tanrı'nın tarihteki yapıp-etme amacını açıklayarak Hıristiyan dininin hakkını korumalıdır.

> Entelektüel açlığımız, ebedi bilgelikle düşünülen şeyin aslında tıpkı doğa alanında olduğu gibi mevcut, aktif Tin alanında da yerine getirildiği inancını gerçekleştirmeyi amaçlar. Özneye davranma şeklimiz, bu açıdan, bir teodisedir, Tanrı'nın yollarını meşrulaştırmadır... ki böylece dünyada bulunan hastalık anlaşılabilir, ve düşünen Tin kötülüğün var olduğu gerçeğiyle bağdaştırılır. Aslında, Evrensel Tin'de olduğun-

dan daha ısrarlı bir biçimde başka hiçbir yerde böyle uyumlu bir görüş arzu edilmemiştir.[5]

Hegel, tarih görüşünü ilk bakışta göründüğü şekliyle, dünyanın nihai tasarımıyla veya Tanrı'nın yollarıyla uyumlu bir hale getirmek için, insanların onları etkileyen tutkularında ve onların ardında işleyen "aklın hilesi" (cunning of reason)[6] fikrini ileri sürmüştür. Büyük tarihî hareketlerin nihai sonucunun her zaman insanlar tarafından düşünülmeyen bir şey olması bir tesadüf değil, tarihin özüdür. Caesar ve Napoleon, kendi konumlarını pekiştirdiklerinde ne yaptıklarını bilmiyorlardı ve bilemezlerdi de. Batı tarihinde, haberleri yokken genel bir amacı gerçekleştirdiler. Eylemlerinin görünen özgürlüğü, belirli bir amacı hayvani bir inançla takip eden tutkuların belirsiz özgürlüğüdür ki bu durumda kendi bireysel çıkarlarının peşinden koşmaları, istençlerini ve kararlarını gerektiren anonim bir itkiyle teşvik edilmiş ve harekete geçirilmiştir. Evrensel amaç ve özel niyet bu ihtiraslı harekette buluşurlar; çünkü dünya-tarihsel bireylerin bilinçsizce atıldıkları şey onların bilinçli olarak planladıkları şey değil de kör gözüken ama şahsi çıkarlardan daha geniş bir perspektifi olan bir dürtüyle arzulamaları *gereken* şeydir. Bu yüzden böyle insanlar niyet ettikleri şeyi içgüdüsel bir kavrayışla elde ederler. Tarihsel olarak Hegel'e göre ilahi inayetin rasyonel bir açıklaması olan güçten ve aklın hilesinden etkilenerek eylerler: bu yüzden tarihteki itkiler, tutkular ve çıkarlar aslında ilk seferde göründükleri gibi olanlardır, yani insani olan şeylerdir, fakat aşkınsal bir amaç çerçevesinde, bilinçli niyetlerle hiç alakası olmayan bir sona neden olurlar.

Halklar, bireyler gibi, nereye gittiklerini bilmezler; Tanrı'nın ellerindeki araçlardır ki onun istencine ve amacına karşı çıkmalarına ek olarak ona itaat de ederler. Bu yüzden, tarihî hareketlerin nihai sonuçları bireylerde niyet edilen

şeylerin hem daha fazlası hem de daha azıdır; nihai tasarım insanın planlamasına baskın çıkar ve hatta onu saptırır.[7] Ve şimdi, tüm bu hazırlayıcı ifadelerden sonra, Hegel şimdi "usun gözleri"yle algılandığı için akla yatkın bir tarafını sunan dünyaya ikinci bir bakış atar. Onun kuru kemiklerine indirgenen bu anlamlı durum az çok şöyledir. Dünya tarihi Doğu'da başlar Batı'da biter. Büyük Doğu imparatorlukları olan Çin'le, Hindistan'la ve Perslerle başlar. Anlamlı tarih Greklerin Perslere karşı kesin zaferiyle Akdeniz dünyasına kaymıştır ve Batı'daki Alman-Hıristiyan imparatorluklarıyla son bulmuştur. Avrupa, "belli ki" tarihin amacıdır. Bu Doğu-Batı hareketinde, tin, gerçekliğe ve özgürlük bilinçliliğine, yani kendisine olan içkin yabancılaşmadan sonra yeniden eve dönme özgürlüğüne alıştırılmıştır. Doğu'da, sınırsız fantezi anlamında sadece tek bir kişi –kral– özgürdü; Greklerde ve Roma'da bazıları özgürdü –köleleriyle karşılaştırıldıklarında özgür vatandaşlardı; Germen dünyası, Hıristiyanlık dininin etkisi altında, bu insanların özgür olduğunu fark etti. Doğulular dünyanın çocukluğuydu, Grekler ve Romalılar gençliği ve yetişkinliğiydi, Hıristiyanlar olgunluğuydu.

Klasik dünyanın iç sınırı, eskilerin hâlâ kerametler ve kehanetlerle yüce kararlarını şekillendiren dışsal kadere bağlı olmalarıydı. Öte yandan, Hıristiyanlık, mutlakla ilintili gerçek benliği tesis ederek insanı tüm yabancı otoritelerden kurtarmıştır. "Hıristiyan öğretisinin yerleşmesiyle beraber, dünyanın etrafı dolaşılmıştır ve haliyle dünya Avrupalılar için yuvarlaktır da." İsa'yla, müddet dolmuştur ve tarihsel dünya prensipte mükemmel bir hale gelmiştir, çünkü yalnızca Hıristiyan Tanrısı hem hakikaten bir tin hem de aynı zamanda insandır. Bu ilke, dünya tarihinin etrafında döndüğü bir eksen inşa etmiştir. Tüm tarih bu noktaya ve sonra da bu noktadan hareket eder.

Diğer bir deyişle, Hegel'e göre tarih tesadüfen veya geleneksel olarak değil zorunlu olarak bir MÖ ve MS tarihidir.

Hegel, sistematik olarak Çin'den Fransız Devrimi'ne kadar evrensel tarihi yalnızca Hıristiyanlık dininin bu mutlak hakikat varsayımı üzerine inşa edebilir. O, tarihin son filozofudur çünkü muazzam tarihsel idraki hâlâ Hıristiyan gelenekçe sınırlanan ve disipline edilen son filozoftur. Modern evrensel tarihimizde ve tarihsel haritalarımızda, diğer ölçü araçları gibi geleneksel olarak kabul edilmiş ve Augustine'den Hegel'e kadar olduğu gibi, tanzim edilebilecek bir anlam merkezleri olmayan materyal bir kültür ve din çokluğuna uygulanmış Hıristiyan zaman-hesabı boş bir referans sistemi haline gelmiştir.

Prensipte Hegel'i Augustine'den ayıran şey, Hegel'in Hıristiyanlık dinini spekülatif us ve "aklın hilesi" olarak inayet bakımından yorumlamış olmasıdır. Şöyle söyler, "Tarihte ortaya koyulan süreç insan usu olarak yalnızca dinin tezahürü, seküler özgürlük biçimi altında dinî ilkenin üretimidir." Hıristiyanlığın ortaya çıkışıyla ilgili bölümü şu sözcüklerle bitirir: "Yüreğin iç yaşamıyla gerçek dünya arasındaki uyumsuzluk ortadan kalkar. Zaman zaman dünyanın mihrabında biriktirilmiş kurbanlar bu nihai amaç adına meşrulaştırılır." Hıristiyanlık ruhunun gerçekleştirilmesi olarak, dünya tarihi hakiki teodisedir, Tanrı'nın tarihte meşrulaşmasıdır.

Hıristiyanlık inancının bu şekilde sekülerleşmesiyle veya Hegel'in de söyleyebileceği gibi, Tinin bu şekilde gerçekleşmesiyle, Hegel dünyadaki Tanrı Krallığı'nın gerçekleşmesi vesilesiyle Hıristiyanlık dehasının sadakatine kendini inandırmıştır. Ve son bir tamamlanmaya dair Hıristiyan beklentisini böyle bir tarihî sürece aktardığı için, dünya tarihinin kendisini tamamladığını görmüştür. "Dünya tarihi, dünyanın adalet mahkemesidir" (*Die Weltgeschichte ist das Weltgericht*) cümlesi orijinal itkisinde dünya tarihinin tüm tarihin sonundaki kıyamete doğru ilerlediği anlamına gelen dinî bir cümledir ve aynı zamanda da seküler uygulamasında kıyametin

böyle bir tarihsel süreç içerisinde olduğu anlamına gelen dinî olmayan bir cümledir.

Hegel'in kendisi, teolojiyi felsefeye dönüştürmede ve dünya tarihi bakımından Tanrı Krallığı'nı gerçekleştirmedeki büyük çabasında var olan derin belirsizliği hissetmemiştir. "Özgürlük düşüncesi"ni tanımlamakta, "Tanrı istenci" ile tarihin nihai anlamının gerçekleşmesinde bir zorluk çekmemiştir; çünkü, "Mutlağın bir papazı" olarak, "filozof olması için Tanrı tarafından lanetlenen" birisi olarak bu istencin ve tarihin planının ne olduğunu biliyordu. Bunu, gelecek felaketi tahmin eden bir peygamber olarak değil, tam tersine, ardıl başarılarıyla Tinin yollarını araştıran ve meşrulaştıran bir peygamber olarak biliyordu.

Hegel'den yüzyıl sonra, onun tarihsel vizyonunun sınırlarını ve bazı tuhaf uygulamalarını –mesela, Prusya monarşisini ve liberal Protestanizmi– işaret etmek kolay olabilir.[8] Onun dünyası hâlâ Hıristiyan Batı'ydı, eski Avrupa'ydı. Dikkate değer bir öngörüyle yazılan kısımlara rağmen yalnızca birkaç sayfa adadığı Amerika ve Rusya yalnızca ilgi periferisiydi.[9] Ayrıca, teknik bilimin, şu an hızlı iletişim araçlarıyla birleşen ve ruh olarak Roma İmparatorluğu'nda ve Ortaçağda olduğundan çok daha evrensel olan dünya tarihinin birliği üzerindeki etkilerini önceden görmedi.

Hegel'in görüşündeki materyal sınırlamadan daha kesin olan şey, seküler dünyanın tarihinde Hıristiyanlık dininin usla gerçekleştiğine dair ilkesinin içsel zayıflığıdır –sanki Hıristiyanlık inancı her halukârda "gerçekleştirilebilir" ama görünmeyen şeylerdeki bir inanç olarak kalabilirdi! Daha doğru ve daha Hıristiyan olan şey, Burckhardt'ın Hıristiyanlık ve seküler kültür arasındaki ilişkiye dair görüşüdür. Hegel'in inancın gözlerini usun gözlerine, Augustine tarafından tesis edilen bir tarih felsefesinin ne kutsal ne de kutsal olmayan bir tarih felsefesine dönüştürmeye yeltenebilmesinden önce Batı dünyasının bin beş yüz yıla ihtiyacı

vardı. Bu, dinî tarihi, seküler tarih düzeyine indirmenin ve sonrakini ilkinin seviyesine yükseltmenin garip bir karışımıdır –Tanrı istencini dünya tinine ve ulusların tinlerine, *Weltgeist*'e ve *Volksgeister*'e soğuran, kendi kendine yeten bir Logos bakımından Hıristiyanlık.

NOTLAR

1) *Lectures on the Philosophy of History*, Çev. J. Sibree (London, 1900), s. 75 ve sonrası.
2) *Age*, s. 21 ve sonrası.
3) Luden'le olan bir konuşmasında, Goethe şöyle söyler: "Tüm kaynakları yorumlayabilsen ve soruşturabilsen bile, ne bulabilirsin ki? Uzun süreden beri keşfedilen ve teyit edilmesi gerekmeyen büyük bir hakikatten başka bir şey değil; yani tüm zamanlarda ve ülkelerde şeylerin sefilliğinin hakikati. İnsanlar hep korku içinde olmuş ve sorunlarla boğuşmuştur, birbirlerine acı çektirmişler ve işkence yapmışlardır; sahip oldukları küçücük hayatları birbirlerine zehir etmişlerdir. Dünyanın güzelliği ve dünyanın güzelliğinin onlara sunduğu var oluşun tatlılığı, değer veremedikleri veya zevk alamadıkları şeylerdi. Yalnızca birkaç hayat rahat ve sefa içinde geçti. Yaşam oyununu bir süreliğine oynadıktan sonra birçok insan yeni bir yaşama başlamak yerine onu terk etmeyi seçti. Onları birazcık da olsa yaşama bağlamış olan veya bağlayan şey, belki de, ölüm korkusuydu ve hâlâ ölüm korkusudur. Yaşam böyledir; böyleydi; hep böyle kalacak. Sonuçta, bu insanın kaderidir. Daha neyin tanıklığına gerek var ki?" (*Goethes Gespräche, Gesamtausgabe*, ed. F. Von Biedermann [2. ed.; Leipzig, 1909], I, 434 ve sonrası.
4) *Briefe von und an Hegel*, ed. Karl Hegel (Leipzig, 1887), I, 13; *Lecture on the Philosophy of History*, s. 340; *Lectures on the Philosophy of History*'ye Giriş, Çev. E. B. Speirs ve J. B. Sanderson (London, 1895).
5) *Lectures on the Philosophy of History*, s. 16; aynı zamanda *bkz.* s. 477.
6) *Ae*, s. 34; *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, ed. Bolland, No. 209, *Zusatz. List der Vernunft* çalışmasının en etkileyici tarifi, 5 Temmuz 1816'da Napoleon'a yazılan bir mektupta bulunur (*Briefe von und an Hegel*, s. 401 ve sonrası).

7) Materyalist bir modele aktarıldığında, Hegel'in "aklın hilesi", bilinç görüşünde ve "tüm türlerin bireysel kaprislerin"de ve onların ardında işleyerek, sınıf mücadelesinin nihai itici gücü haline gelir. Geçici niyetlere şaşırtıcı derecede yabancı olan kalıcı sonuçlara yol açar. (*bkz.* F. Engels, *L. Feuerbach and the Outcome of Classical German Philosophy* [New York, 1941], s. 48 ve sonrası).
8) *Bkz.* J. Plenge, *Hegel und die Weltgeschichte* (Münster, 1931).
9) *Bkz. Lectures on the Philosophy of History* (ed. Lasson), s. 200, 779 yanında, K. Rosenkranz, *Hegels Leben* (Berlin, 1844), s. 304 ve sonrası'ndan alıntılanan, Hegel'in Baltık baronuna yazdığı mektup. Rusya'nın yükselişinin ve Almanya'yla girdiği nihai mücadelenin en titiz alameti, Hegel'in öğrencisi, Bruno Bauer'in *Russland und das Germanentum* (Chatlottenburg, 1853). Aynı zamanda *bkz.* Napoleon'un Kasım 1816'da çıkan, *Mémorial de Sainte-Hélène*; ve Tocqueville'nin, *Democracy in America* adlı çalışmasının ilk kısmının sonundaki ünlü Rusya'nın ve Amerika'nın potansiyelleri karşılaştırması.

IV

İNAYETE KARŞI İLERLEME

Hegel'in "insan usu ve seküler özgürlük biçimi altında" dinî ilke üretme formülü ona özgü değildir. Aydınlanma tarihinin bütün felsefelerinin genel ilkesidir bu. Hegel'i radikal haleflerinden ve seleflerinden ayıran şey, zamanın zaten ona göre tamamlanmış olan teolojik geleneğini bir kez daha yorumlayarak iyimser Aydınlanma görüşünü kısıtlamış olmasıdır. Rasyonel ilerleme ilkesine anlam verdiği kullanım, devrimsel değil, muhafazakârdır. Ona göre, ilerleme, kurulu bütün tarihin seyrine dair ilkenin son bir işleyişine ve tamamlanmasına doğru yönelmiştir. 17. ve 18. yüzyılın tipik rasyonalistlerine göre, ilerleme, çok daha fazla rasyonelliğe, çok daha fazla özgürlüğe, çok daha fazla mutluluğa olan belirsiz bir ilerlemedir çünkü zaman henüz tamamlanmamıştır.

J. B. Bury, *İlerleme Düşüncesi* adlı çalışmasında, bu fikrin 17. yüzyılda nasıl ortaya çıktığını ve nasıl yaygın bir inanca dönüştüğünü göstermiştir. İçkin ve belirsiz bir ilerlemeye olan inanç, Tanrı'nın aşkınsal inayetine gittikçe artan inançla yer değiştirmiştir. "İnsanların inayetten bağımsız olduklarını hissedene kadar bir ilerleme teorisi hazırlayabilmeleri mümkün değildi,"[1] veya tam tersi: inayet öğretisi tartışılmadığı sürece, bir ilerleme öğretisi ortaya çıkamazdı. Fakat nihayetinde, ilerleme öğretisi inayetin fonksiyonuna inanmalıydı, yani geleceği öngörmeli ve gelecek için tedbirli davranmalıydı.[2]

İlerleme iddiası, entelektüel ilerleme hususunda, ilk olarak bir yüzyıldan daha fazla bir süre Fontenelle, Swift ve Lessing gibi adamlar tarafından tutkulu bir biçimde tartışılmış ünlü *eskilerin ve modernlerin savaşı*'nda (*querelle des anciens et des modernes*) açığa çıkmıştır. Modernler ve eskiler arasındaki ayrım, görünüşte modernlerin Hıristiyanlığın ötesine ilerleyip ilerle-

mediği sorusunu da ihmal eder. Fakat tüm bu hemen hemen zararsız tartışmaların dikkatli bir okuması, onların önemli probleminin eski ve Hıristiyanlık, us ve vahiy arasındaki temel antagonizma olduğunu gösterir. Ve modern ilerleme düşüncesinin bir tür dine doğru olan tam gelişimiyle beraber, modernlerin üstünlük iddiası açık bir biçimde Hıristiyanlığa uygulanmıştır. Modernite, Hıristiyanlıktan olduğu gibi klasik çağdan da ayrılmıştır. Condorcet, Comte ve Proudhon'la beraber, modernlerin klasik çağın ötesine geçip geçmediği sorusu artık ciddiyetini kaybetmiştir; şimdiki sorun, eski Hıristiyanların sosyal sistemlerinin ve merkezi öğretilerinin yerine nasıl geçileceği ve onların yerinin nasıl alınacağıdır. Aynı zamanda, sadece belli belirsiz olmasına rağmen, modern devrimsel çağın ilerlemesinin onun doğa bilimlerindeki ve tarihindeki yeni bilgisinin basit bir sonucu olmadığını, bunun Hıristiyanlığın klasik paganizme üstün geldiği ilerlemeyle sağlandığının farkına varmışlardır. Sonuç itibariyle anti-Hıristiyan olduğu gibi köken olarak da Hıristiyan olan ve eskilerin düşüncesine kesinlikle yabancı olan belirsiz başlıca ilerleme düşünce yapısı bu yüzdendir. Modern ilerleme dinlerinin başlangıç noktası eskatolojik bir gelecek kurtuluş umuduyken ve sonuç olarak da insanlığın mevcut durumunun bir görüsüyken ki ahlak bozukluğu bunlardan bir tanesidir, benzer olmayan bir umut ve umutsuzluk Atina'nın ve Roma'nın çürümüşlüğünü tarif eden herhangi bir klasik yazarda bulunabilir. Yargı ve kurtuluş bakımından seküler tarihin eskatolojik yorumu eski tarihçilerin aklına hiçbir zaman gelmemiştir. Bu, Hıristiyan umudunun ve Yahudi beklentisinin uzak ama yoğun bir sonucudur.

1. PROUDHON

Proudhon'un, modern ilerleme dininin anti-Hıristiyan sonuçlarına dair çok keskin bir anlayışı vardır.[3] O, bir ilerleme teoloğudur ve bu anlamda inayetin en radikal eleştirmenidir; çünkü pagan yazgısına ve de Hıristiyan inayetine boyun eğmenin ve onları idrak etmenin prensipte zorunlu olarak devrimsel ve dünyevi olan ilerleme inancıyla uyumlu olmadığını anlamıştır. "Pagan yazgısına karşı büyük isyan," olan Hıristiyanlık, şahsi olmayan yazgının yerini şahsi inayetle değiştirmiştir; Proudhon'a göre modern devrimin görevi, insan eli ve insan adaletini bütün insani olaylar doğrultusuna getirerek sonrakinin kadersizleştirilmesidir (*défatalisation*). İnsan, Tanrı'yla yer değiştirmelidir ve insan ilerlemesine olan inanç, inayete olan inancın yerini kapmalıdır.

Fakat ilk olarak, Tanrı işini insan emeğine indirgemek imkânsız görünüyor; çünkü tüm geleneksel tarih anlayışı Tanrı istenciyle insan istenci, saklı tasarımlarla görünen işler, zorunluluğun kışkırtmasıyla şahsi seçme özgürlüğü arasındaki ayrıma bağlıdır.[4] Tarih teolojisinde, insan kararlarında ve tutkularında inayetsel bir zorunlulukla kendilerini keşfeden saklı tasarımlar Tanrı'ya atfedildiler; Kant'ın tarih felsefesinde ise saklı bir doğa tasarımına. Proudhon, bu antagonizmayı sosyolojik bir yer değişikliğiyle çözmeye çalışmıştır. Sosyal veya kolektif bir varlık olarak insanı tek bir birey olarak insandan ayırır. Sonraki, bilinçli olarak rasyonel düşünmeyle eylerken, toplum ise kendiliğinden olan itkilerle eyler ve karşı konulmaz bir güçle insanları bilinmeyen bir sona doğru sürükleyen üstün bir ihtiyatla, görünüşte insanüstüyle idare edilir gibi görünür. Bu yüzden, kehanetleri sorgulamaya, kamusal duacılara ve kurbanlara dair dinî gelenekler tarihî hükümleri korur; bu yüzden, aynı zamanda, tarihin felsefi açıklaması (Proudhon özellikle Bossuet'e, Vico'ya, Herder'e ve Hegel'e atıfta bulunur) inayetsel bir yazgıyla insan eylemle-

rini yönetir. Tarihin bu dinî veya yarı dinî yorumlarına karşı, Proudhon görünen yazgının sosyal bir içgüdü olarak anlaşılmasının, onun teşviklerinin idrak edilmesinin ve onu etkilemesinin insanın özelliği olduğunu düşünür. Tanrı'nın inayeti, sosyal bir varlık olarak insanın "kolektif içgüdü"süden veya "evrensel us"undan başka bir şey değildir. Tarihin tanrısı, insanın kendi yaratımıdır ve "ateizm (yani hümanizm) her teodisenin temelidir." Bu "insancıl ateizm" insanın entelektüelindeki ve ahlaki serbestliğindeki son terimdir ve aynı zamanda, devamlı soruşturan "yorulmak bilmez Şeytan" olan rasyonel analizle yok edilen tüm bu doğmaların "bilimsel yeniden inşasına ve tetkik"ine hizmet eder.[5]

İnayetsel bir yazgıyla idare edilmekten uzak bir biçimde, tarih, yeni adalet kavramlarının doğmasına olanak sağlayan devrimsel krizlerle ilerler. İlk kriz, İsa tarafından, Tanrı'nın huzurunda insanın eşitliğini savunduğunda çıkarılmıştır. İkincisi, bilinç ve us önünde eşitliği elde eden Reform ve Descartes tarafından başlatılmıştır. Üçüncüsü, Fransız Devrimi ve kanun önünde kurulan eşitlikle başlamıştır. Bir sonraki ekonomik ve sosyal devrim dinin, aristokrasinin ve burjuva çağının sonunu işaret edecektir. O, "İnsanın insanlıkla eşitliği" yoluyla son bir eşitliğe neden olacak. Bu nihai gelişimi etkilemek için, insan, insanla Tanrı arasındaki sonsuz savaşa başlamalı ve karar vermelidir; çünkü Tanrı veya Mutlak, insanın ilerlemesinin önündeki son büyük engel ve –ekonomik, politik ve dinî– tüm mutlakçılık çeşitlerinin tek büyük kaynağıdır.

Voltaire ve Condorcet, öfkeyle ve tedbirle papaz sınıfına ve dine karşıyken, Proudhon radikal bir "tanrıcılık karşıtı" olmakla övünür. "Sonsuz yaşamı hak etmemizi sağlayan hakiki erdem, dine ve Tanrı'nın kendisine karşı savaşmaktır," çünkü "Tanrı *şeytan*dır". Önüne geçilmez bir yaratıcı-Tanrı olarak, Hıristiyan Tanrı, insanı kendi yaratıcı gücünden ve basiretinden mahrum bırakır. Voltaire ile "Tanrı olmasaydı, zorunlu olarak

onu keşfetmek gerekebilirdi," demek yerine, Proudhon "özgür ve akıllı bir insanın ilk görevi devamlı olarak Tanrı fikrini aklından ve bilincinden kovmak"tır der; çünkü eğer var olursa, zorunlu olarak doğamıza düşman olur. "Ona rağmen bilime, ona rağmen refaha, ona rağmen topluma ulaşırız: her ilerleme tanrılığı yok ettiğimiz bir zaferdir."[6] Çok geçmeden, insan yaratımın efendisi haline gelecek ve bu yüzden de Tanrı'yla eşitlenecek. İnsanın inayetsel bir Tanrı imgesinde yaratılması yerine, Tanrı insanın öngörü ve tedarik etme gücünün imgesinde yaratılmıştır. "Bu inayeti alıp götürün, Tanrı insan olmayı bırakır." Sonsuz Tanrı ve sonlu insan, uzlaştırılmaz bir rekabet içindeki belirli rakiplerdir ki bu rekabetin ödülü rasyonel basiretle evren devletindeki ilerlemedir. İnsanlığın çağlar boyunca kendi yazgısının efendisi olmak için tanrıyla girdiği bu mücadelede, Tanrı insanın ıstıraplarına müdahale etmemiştir ve onları azaltmamıştır, daha ziyade işini yaparken ona eziyet etmiştir. Tanrı, "bilincimizin hayaletidir" ve ilahi inayetin baba, kral, ve yargıç gibi tüm vasıfları insanlığın otonom medeniyetle uyuşmayan ve tarihin felaketleriyle çürütülen bir karikatüründen başka bir şey değildir. Tanrı, zorunlu olarak "uygarlaştırıcı karşıtı, özgürlük karşıtı ve insan karşıtıdır."

"Kimse 'Tanrı yollarının esrarlı olduğunu' bize anlatmayacak, çünkü biz aslında onları araştırdık ve kötü niyetli olmasa da onun güçsüzlüğünün kanıtını kanla okuduk... Sonsuz baba, Jüpiter veya Yehova, seni biliyoruz: sen Âdem'i ve Prometheus'un tiranını kıskanıyorsun, kıskandın ve kıskanacaksın."[7] Yehova'nın İsrail'in muhalifi olduğu gibi Tanrı da insanın muhalifidir. Bu yüzden de Feuerbach teolojisini antropolojiye indirgemek ve insanlığı putlaştırmak yanlıştır; çünkü gösterilmesi gereken şey, insanlığın zorunlu olarak ilahi *olmadığı* ve eğer varsa Tanrı'nın insanın düşmanı olduğudur. Mükemmel ermişlik ilerleyen mükemmellikle çelişki oluştururken, sonlu ve inayetsel bir us olabilmek ve "geleceğinin kehanetini" gerçekleştirmek insana özgüdür.

> Bin sekiz yüz yıl önce, bugünlerde yaptığımız gibi, bir adam insanlığı yeniden canlandırmaya çalıştı. Devrim dehası [Lucifer], "Sonsuz"un düşmanı, azizlere yaraşır bir yaşamdan, harika bir akıldan ve hayal gücünden dolayı onda kendi oğlunu fark edebileceğini düşündü. Dünya krallıklarını göstererek ona şöyle söyledi: "Beni şükranla tanımak ve bana tapmak istiyorsan, sana dünyadaki her şeyi bahşedeceğim." "Hayır," dedi Nazarane, "Ben sadece Tanrı'ya tapacağım."... Önemsiz reformcu çarmıha gerildi. Ondan sonra Farisiler, vergi tahsildarları, papazlar ve krallar önceden olduklarından çok daha fazla baskıcı, zorba ve çirkin bir biçimde yeniden ortaya çıktılar ve devrim bir problem olarak kalarak yirmi defa başladı ve yirmi defa ertelendi.[8]

Bu problemi çözmek için, Proudhon ondan herhangi bir karşılık beklemeden Lucifer'in işini yapmak için kendisinin hazır olduğunu bildirmiştir. Proudhon'un kovulan meleği manevi baba olarak kabul etmekteki radikal kararının çağdaş bir sembolü Baudelaire'in ünlü mısrasıdır: "Kabil'in soyu, gökyüzüne çık ve at Tanrı'yı yeryüzüne (Race du Cain, au ciel monte et sur la tere jette Dieu)."

Fakat hâlâ, Baudelaire gibi, Proudhon da küfürlerinden dolayı Hıristiyanlık tarafından iyice fişlenmiştir. Şüphesiz "Tanrıcılık karşıtlığı"nda daha fazla retorik, duruş ve abartma vardır; ama aynı zamanda özgürlüğünü ve bağımsızlığını ileri sürmek için ciddi bir emeğe ihtiyaç duyan dinî bir ruhun tutkusundan ve ağırbaşlılığından daha fazla vardır. İncil'i okumak için İbranice çalışan ve Kutsal Kitabı yorumlayan, 19. yüzyıl yazılarının çok önemli birkaç tanesinden biriydi.[9] Onun dili, hayal gücü ve zihin dönüşü kesinlikle teolojikti. Aslında, *Ekonomik Çelişkiler Sistemi*'ne Önsözünde söylediği gibi, "stil"ini ve ekonomik problemlere getirdiği normal dışı çözümleri meşrulaştırmak için "o güne kadar olduğundan

daha amansız" bir "Tanrı hipotezine" gerek duydu.[10] Şunu söylemekte tamamen gerekçesiz değildir: "teologları yönlendirmek şimdi tamamen bizim elimizde, çünkü kilise geleneğine tek başımıza devam ediyoruz, Kutsal Kitabın, Konseyin ve Babaların anlamına tek başımıza sahip oluyoruz."[11] Bu yüzden, Donoso Cortés gibi sağlam inançlı birisi, devrimsel tezi teolojik zeminlerde çürütülmesi gereken Proudhon'daki şeytanı görebilirdi. Aslında, eskatoloji alevinin 19. yüzyılda liberal teologlarca değil de Proudhon, Marx ve Nietzsche[12] gibi "ateistler"ce yaşatılmasının modern durumun göstergesi olduğu kabul edilirse, Proudhon'un paganlar tarafından ateist olmakla suçlanan erken Hıristiyanlarla kendisini çelişkili bir biçimde karşılaştırmasının savunulmasına dair daha çok şey söylenebilir;[13] çünkü Proudhon da tüm yok etme tutkusunda, "bir kurbanın bağırsaklarındaymış gibi" olan modern devrimlerin görünüşünü araştırdığı zaman, yazgısının sırrı için bir "kurtuluş işareti" isteyerek *la foi nouvelle* (yeni iman) hazırlamaya çalışmıştır.[14] İnsanlığın cevaplayamayacağı soruları sormayacağına inanan Marx'tan daha derin bir biçimde, Proudhon sonunda Tanrı ile insan arasındaki antinominin nihai bir çözüme ulaşmadığını itiraf etmiştir, çünkü *on n'a jamais fini de se debattre contre Dieu*[15] ("Tanrı'ya karşı mücadele etmenin sonu asla gelmemiştir"). Onun Hıristiyan Batı'nın çözülmesine dair derin içgörüsü ve samimi üzüntüsü bu yüzdendir.

1843'te, Proudhon, eski Avrupa'nın çöküşünü tarif ederek, "Hıristiyanlığın bu son saati"nde, ona olan şükranlarını ve ilhamlarını memnun bir şekilde hatırlar; çünkü toplumumuzun temellerini kuran, kurallarını kabul eden, milletleri birleştiren ve adalet tutkusuyla verimli zihinlere ilham veren şeyin Hıristiyanlık olduğunu söyler. Yirmi sene sonra, sosyal çözülmeyi bir kez daha analiz ettiğinde, 19. yüzyıldaki krizin Batı toplumumuzun Hıristiyan köklerinin çürümesiyle ilintili olduğunu anlamıştır:

> Bugün medeniyet aslında yalnızca tek bir tarihî analojiye sahip olan kritik bir evrededir: Hıristiyanlığın ortaya çıkışının neden olduğu kriz. Tüm gelenekler tüketildi, tüm inançlar yok edildi; diğer yandan, yeni program hazır değildir, yani henüz yığınlar bunun bilincinde değiller. "Çözülmeden" kastım budur. Toplumların var oluşlarındaki en çirkin andır. Her şey iyi istençli insanları kederlendirmeye katkıda bulunur: bilincin fahişeliği, sıradanlığın zaferi, doğruluğun ve yanlışlığın karıştırılması, ilkelere ihanet, tutkuların sefaleti, törelerin alçaklığı... Kuruntularım yok ve ülkemizde yarın özgürlüğün, hukuka saygının, umumi terbiyenin..., burjuvadaki aklın, ve avamların sağduyusunun yeniden doğacağını görmeyi beklemiyorum. Hayır, hayır, çöküşünün sonunu göremem: bir veya iki nesille düşmeyecek. Bu bizim bahtımız... Yalnızca kötülüğü göreceğim ve geçmişin yadsımanın mührüyle işaretlediği mutlak bir karanlıkta öleceğim... Kitlesel ölümler olacak ve kan banyosunu takip eden takatsizlik korkunç olacak. Yeni çağın işini görmeyeceğiz. Gece mücadele edeceğiz ve bu hayatı daha fazla keder olmadan idame ettirmek için elimizden gelenin en iyisini yapmalıyız. Birbirimize yaslanalım, karanlıkta birbirimizi selamlayalım ve fırsat verildiği kadar adil olalım.[16]

Böyle umutsuz bir keder bir Hıristiyanın değil ancak ilerleme inancı olan birisinin söyleyeceği bir şeydir. Böyle olduğu halde, bu, Proudhon'un Tanrı'ya karşı olan savaşıyla ve insan ilerlemesi adına sahip olunan inayetle esinlenen bir Tanrı Krallığı'nın geleceğine dair bir inançtır.

2. COMTE

Tarih Görüşü

Hegel'in tarih felsefesine[17] derinlik olarak olmasa da kapsamlılık olarak karşılık gelen tek büyük çalışma, Comte'un (1798-1857) *Cours de philosophie positive*'idir.[18] En başta, iki çalışma da, yalnızca tarih felsefesi değildir, aynı zamanda çalışmalarının özel konusu ne olursa olsun yöntemlerine tarihsel bir anlamla nüfuz eden, doğaları gereği tarihsel felsefelerdir. Hegel gibi Comte da, geçici derivasyonlarının ve hedeflerinin, fonksiyonunun, öneminin, tüm tarih seyrindeki göreli doğruluğunun gösterimi yoluyla tarihsel olarak anlaşılmayan herhangi bir fenomenin felsefi olarak anlaşılmayacağına ikna olmuştur. Bu tarihsel bakış açısı yalnızca 19. yüzyılda baskın bir hale gelmiştir, ama kökleri bir yaratım olarak, yani *nihai* bir amaç ve son için yaratılan bir evren olarak Hıristiyan evren anlayışına kadar gider. Tarihsel sürekliliğin anlam ifade etmemesi bir yana, yalnızca böyle bir tarih-üstüyle ve böyle olduğu halde geçici bir şemayla, tüm olaylar, başlangıçlarına ve sonlarına ilişkin olabilir ve olmalıdır.

Bu tarihsel çizginin sonucunda, iki çalışma da, her çağı tüm tarih seyrinde "gerekli" ve "uygun" bir safha olarak açıklayarak ve gerekçelendirerek, aynı zamanda birer teodisedir. Tarihte ve tarih yoluyla dünyayla Tanrı'yı uzlaştırmak amacıyla, "*Tout concilier sans concession*" (Her şeyin ödünsüz uzlaşısı) Comte'un ve Hegel'in genel kuralıdır. Düşünce ile eylem arasında görünüşte çelişkili olan sistemlerin rahatsız eden manzarasını, bir sona yönelen genel sürekli bir "evrim" bakış açısı altında, "en emin ve en dışlayıcı bir anlaşma kaynağına" dönüştürürler. Bu evrim sadece biyolojik bir kategori olmaktan uzaktır, daha ziyade, Hıristiyan kavramı olan kararlı bir birleşik tarih ilerlemesine içkin bir tür teleolojiyi gösterir.

Tıpkı Hegel'le olduğu gibi Comte'la da, insanlığın tarihsel evrimi bulanık bir evrensel değildir, beyaz ırkla ve Hıristiyan Batı'yla ortaya çıkar ve onlarla beraber düşünülür. Tek başına Batı medeniyeti kendi görev aşkında belirli bir biçimde dinamik, ilerlemeci ve evrenseldir. Fakat Hegel Batı'nın ayrıcalığını hâlâ onun Hıristiyan niteliği olarak anlamışken, Comte bunu beyaz ırkın fiziksel, kimyasal ve biyolojik durumlarıyla "gerçekten pozitif bir yol"dan anlatmaya çalışmıştır.[19]

Her ikisi de postdevrimcidir, yani Fransız Devrimi'nin özgürleştirici etkisinden esinlenmiştir ve aynı zamanda her ikisi de modern ilerlemeci eğilimin devrimci dinamiğine istikrar ilkesini yeniden dahil etmeye çalışırlar: Hegel, Hıristiyan Logos'un kesinliğini yansıtan "tin"in mutlak özelliği vasıtasıyla, Comte ise Katolik hiyerarşiyi yansıtan "düzen"in düzenleyici gücü vasıtasıyla. Comte ile birlikte, tarih artık mutlak bir hakikatin geçici açığa çıkışı ve sonsuz bir tasarımın inayetsel gerçekleşmesi değil, seküler bir medeniyet tarihi, değişen şartlara ve durumlarla ilişkili olan "göreli" bir hakikattir.

Pozitif felsefe, önceleri mutlak olan tüm kavramları göreliye teslim ederek teolojik-metafizik felsefeden temel olarak ayrılır.[20] Bir tarih teolojisi ve metafiziği "kavramda mutlak ve uygulamada keyfi iken", pozitif tarih felsefesi kavramda göreli ve uygulamada zorunludur, tıpkı doğal evrim yasası ve ilerlemeci gelişim gibi. Herhangi bir mutlak iddianın bu temel reddine ve Comte'un sistematik olan entelektüel ve ahlaki, sosyal ve politik düşüncesine rağmen, tarih hâlâ itham ettiği şeye bağlıdır; çünkü mutlakiyetçiliğin rölativizm ile yer değiştirmesi için, tüm fenomenleri tekle ve yüce ilerlemeci evrim yasasıyla bağlayarak rölativizmin kendisini mutlak bir ilke olarak tasarlamalıydı. Gelecekteki nihai amaca doğru geçici bir ilerleme fikri, bir gerçekleşme ve kurtuluş tarihi olarak tarihin teolojik yorumundan pozitif felsefenin türetilmesini yansıtır.

Cours de philosophie positive'in genel amacı, "la marche fondamentale du developpement humain"ı sunmak ve Batı medeniyetimizin bilimsel evresinde nihai olgunluğun kapılarını açan bütünsel tarih sürekliliği yoluyla insan zihninin ilerlemeci seyrini kendi bütünlüğünde aydınlatmaktır. Comte, *perfectionnement* teriminin yerine kasıtlı olarak ahlaki beğeniyi dışlayan daha bilimsel terimler olarak "gelişim" ve "ilerleme"yi kullanır, fakat bu sürekli gelişimi zorunlu olarak ilerlemelerin ve iyileşmelerin izlediğini inkâr etmez.[21] Öte yandan, farklı çağlar boyunca mutlak mutluluğun artışı üzerine yapılan steril tartışmaya dahil edilmeyi reddeder, çünkü her çağ insan fakülteleri, meramları ve durumları arasında rölatif bir denge kurar.

Comte, genel gelişim çalışmasından, medeniyetimizin ve bilgimizin her alanının üç farklı evreden geçtiğine dair "önemli bir temel yasa" (Saint-Simon'un ve Turgot'un beklediği) çıkarımı yapar: teolojik veya kurgusal (çocukluk), metafiziksel veya soyut (gençlik), ve bilimsel veya pozitif (insanlık). Hıristiyan çağ, son olarak tasarlanırken, insanın tarihsel ilerleme hikâyesini sonlandıran bilimsel çağ da nihai meseledir. Bacon'la, Galileo'yla ve tarih felsefesini bilimsel hale getiren tarihsel-sosyolojik yöntemin ihtimamıyla genişletilen ve tamamlanan *Yöntem Üzerine Söylem*'i yazan Descartes'la[22] başlamıştır.[23] Comte'un sunduğu gibi, matematikten sosyolojiye bilimlerin hiyerarşisi, tek bir homojen yöntemle belirlenir ve doğa bilimleri sistemini tamamlayan "sosyal fizik"le sonuçlanır.[24]

Bu ilerlemeci evrimde, kavramların teolojik sistemi çıkış noktası, metafizik sistemi geçiş sınırı, bilimsel sistemiyse nihai terimdir. Son evrede, insan zihni tüm şeylerin doğasını, ilk ve son nedenlerini, kökenlerini ve amaçlarını –kısacası, mutlak bilgiyi arar. O, sanki çok (politeizm) veya bir tek (monoteizm) doğaüstü gücün direk ve sürekli eylemiyle ortaya çıkmış gibi tüm fenomenleri temsil eder. Metafizik aşamada, bu doğaüstü

güçler soyut varlıklarla yer değiştirir. Metafiziğin sorduğu sorular, hâlâ teolojik sorulardır; yalnızca cevaplama yolu biraz farklıdır. Pozitif evrede, zihin sonunda mutlak kavramların kavranmasının imkânsızlığını anlamıştır; evrenin kökenini ve gideceği noktayı gereksizce araştırmaktan vazgeçer ve ampirik gözlemlemenin ve mantıksal uslamlamanın karşılıklı yardımlaşmasıyla araştırmayı doğa kanunlarını kuran fenomenal sıraların ve benzerliklerin değişmez bağlantılarına sınırlar. Comte'un yeni felsefesi, gerçek anlamda, yalnızca bağlantılarla ilgilenen rölativizmdir. Şeylerin doğasına dair yapılan bütün soruşturmalar mutlakken, fenomenlerin yasalarına dair yapılan bir çalışma rölatif olmak zorundadır. "Tam olarak ifşa olan kesin gerçeklik olmadan gözlemin tedrici ilerlemesine maruz kalan sürekli bir spekülasyon seyrini varsayar: bu yüzden bilimsel kavramların rölatif karakteri hakiki doğa yasaları fikrinden ayrılamaz, tıpkı mutlak bilgiye olan hayali eğilimin, teolojik kurguların ve metafizik varlıkların her türlü kullanımına eşlik etmesi gibi."[25] Vahiyle gelen bilgiyi bir kenara bırakırsak, bize tesir eden bir çevreyle ve hemen reaksiyon gösteren bir organizmayla belirlenmeyen bilgi yoktur. Yalnızca bu karşılıklılık ve karşılıklı ilişkiyle herhangi bir şeyi bilebiliriz. Karanlık yıldızlar algılanamazlar ve körler algılayamaz. Bu yüzden, tüm spekülasyonlarımız eylem şekillerini düzenleyen dış yapıdan ve onun şahsi sonuçlarını belirleyen iç yapıdan çokça etkilenir ve hiçbir durumda, onların ayrı ayrı etkilerini, kendi izlenimlerimizi ve fikirlerimizi oluşturan her bir koşul kümesine havale edemeyiz.[26] Bu rölativizmin en açık şekli biyolojide ve sosyolojidedir, ama tüm pozitif bilimlere de temeldir. Bir fenomeni pozitif zihne "izah etmek" tek bir fenomenle sayısı bilimin ilerlemesiyle gittikçe azalan bazı genel olguların bağlantısını kurmaktan ne daha fazla ne daha azdır.[27] Ulaşılamaz ideal tüm olguları tek bir yasayla açıklamak olabilir, mesela yer çekimi gibi. Bilimsel genelliklere dair özel bir çalışma olan pozitif felsefe yalnızca cevaplarını elde edebileceğimiz sorularla

uğraşırken, ilkel insanın ilgisini yalnızca cevabı elde edilemeyecek olan sorular çeker, mesela şeylerin kökeni, amacı ve doğasına dair mutlak bir soruşturma gibi.

Böyle olduğu halde, Comte, teolojik düşünce tarzının tarihsel zorunluluğunda ısrar eder. Onun argümanı daha ziyade saftır. Olgun zihin bir teori oluşturmak için ciddi bir biçimde olguları gözlemlerken, öte yandan, yönlendirici bir teori olguların elde tutulmasına ve hatta algılanmasına ihtiyaç duyar.[28] Bu teori ve olgular veya uslamlama ve gözlem döngüsünde ileri geri serbestçe hareket etmek, bilimsel olarak eğitilmemiş bir zihin için çok fazla olmuş olacaktı. Böyle bir zihin, gözlemlenebilen etkilerin nihai ve direk nedenleri olarak doğaüstü güçlerini varsayıp kendi soruşturmalarına daha basit bir yöntemle başlamalıdır. Eğer insan kendi bilgi olanağına ve evrende sahip olduğu güce böyle abartılı bir tahminle başlamasaydı, zaten bilebildiği ve yapabildiği hiçbir şeyi ne bilebilir ne de yapabilirdi. Bu yüzden, teolojik felsefe, "insan zihnini, olmaksızın ilerleyemeyeceği usandırıcı bir emeğe teşvik etmek için gereken dürtüyü tam olarak vermiştir."[29] Şeylerin bu ilkel durumunu nadiren tasarlayabiliriz, şuan ise aklımız böyle dürtüler olmadan da zorlu araştırmalara girmek için yeterince olgunlaşmıştır ve fenomenlerin yasalarını keşfetme umudu için yeterince itki mevcuttur. Öte yandan, doğaüstünden doğa felsefesine ilerlemek için, ara bir sistem gerekliydi. Bunda, metafizik kavramların kendi faydaları ve zorunluluğu vardı. Doğanın ve sosyal tarihin doğaüstü yönelimi için, buna ilişkin varlığının yer değiştirmesiyle, nihayet, metafizik güçler soyut etiketlerden daha fazla anlam ifade etmeyi kesene kadar, ihtimam, olguların kendisini daha fazla ele almak adına daha özgür bir hale gelmiştir. Şimdi (19. yüzyılda) Avrupa'nın en iyi zihinleri, eski yüksek öğrenim biçimlerinin kaçınılmaz bir şekilde çöktüğü aşamaya ulaşan "pozitif" bir eğitimin teolojik, metafizik ve yazınsal eğitimin yerini alması gerektiğinde hemfikirdirler.[30]

Bu yüzden, Comte'un evrensel tarihinin genel görünümü, ilkel evrelerden gelişmiş evrelere kadar olan lineer ilerlemenin açık geleceğiyle belirlenir. Bu ilerleme, entelektüel alanda ahlaki alanda olduğundan daha aşikârdır ve doğabilimlerinde sosyal bilimlerde olduğundan daha da temellendirilmiştir. Fakat nihai amaç veya görev, sosyal olarak yeniden organize olmak adına, doğabilimlerinin başarılarının sosyal fiziğe ve sosyolojiye[31] uygulanmasıdır.

En uygar ulusların[32] bile başından geçiyor olan büyük politik ve ahlaki buhran anarşiden, ilk olarak entelektüelden açığa çıkar; çünkü, sosyotarihsel dünya, insanların kendi işlerini yönettiği fikirlere ve inançlara dayanır. Temel kurallardaki ve sosyal düzendeki istikrar eksikliği, üç aykırı felsefenin kafa karıştıran birlikteliğinden kaynaklanır –teolojik, metafizik ve pozitif. Tek başına herhangi bir tanesi bir çeşit sosyal düzen temin edebilir, ama birlikte var olmaları her birini nötrleştirir ve düzeni imkânsız kılar. Bu yüzden, görev, sosyal yaşamla olan ilişkisinde pozitif felsefenin zaferini teşvik etmek ve bütünü tek bir homojen öğreti vücudunda birleştirmektir. "Bundan böyle insan ırkına hâkim olması gereken genel fikirler sistemini kurarak Bacon'la, Galileo'yla ve Descartes'la başlayan büyük operasyonu devam ettirme zamanıdır. Dünyanın gelişmiş uluslarına azap çektiren devrimsel buhranlara bir son vermenin yolu budur."[33]

Bireysel haklara (genel görevler yerine), soyut özgürlüğe (gönüllü itaat yerine) ve eşitliğe (hiyerarşi yerine)[34] olan ilerlemenin anarşist eğilimini dengelemek ve son yüzyılların devrimsel dönemlerine son vermek için, düzenin istikrar kazandıran gücü yeniden düzenlenmelidir; çünkü düzeni ilerlemeyle birleştiren yalnızca bir sistem, Ortaçağdaki düzenin bozulmasından beri Avrupa tarihinin özelliği olan nihai ve pozitif dönemine doğru yönelen devrimsel durumu idare edebilir. Antiklerin birbirini dışladığına inandıkları düzen ve ilerleme, modern medeniyette aynı anda hüküm

süren iki koşulu tesis eder. "Onların birleşimi ilk bakışta temel zorluktur ve her gerçek politik sistemin başlangıcıdır. Çağımızda, eğer ilerlemeyle tam olarak uyuşmazsa düzen kurulamaz ve varlığını daha az devam ettirebilir; düzenin birleşimine vesile olmazsa hiçbir büyük ilerleme elde edilemez... Bu yüzden, pozitif sosyal felsefedeki ana özellik aynı ilkenin, sabit ve ayrılamaz, iki tarafı olan bu iki koşulun birleşimi olmalıdır."[35] Yalnızca hiyerarşik olduğu kadar ilerlemeci de olan bir öğretiyle anarşik devrimlerin ve gerici düzenlemelerin kusurlu döngüsünden kaçabiliriz ki birisi ilerlemeyi savunuyor, ötekisiyse düzeni. Tarihsel olarak Katolik kilisesi geleneğin, hiyerarşinin ve düzenin başöncüsü olmuşken, Protestanlığın eleştirel ve negatif ruhu ilerlemenin başöncüsü olmuştur, yeni ilerlemeci düzen ne Katolik ne de Protestan olacak, basit bir biçimde "pozitif" ve "doğal" olacak, tıpkı sosyal tarihin doğa yasaları gibi.

Comte, pozitivizmin gelişmesinden önce sosyal ilerlemenin göreli eksikliğini, pozitif bilimlerin gelişmemiş durumu vesilesiyle ve sosyal fenomenlerin doğa yasalarını ortaya sermek için yeterince geniş olan eldeki olguların dar bir kesimi aracılığıyla açıklar. İlerleme fikri, bilimsel amaca hizmet etmek için yeterli dayanıklılığa, seçikliğe ve umumiyete yalnızca modern politik devrimlerle ulaşabilir. Klasik Çağ'a göre, tarih seyri hiçbir surette bir "seyir" olarak görülmemiştir, daha ziyade gelecekteki belirli bir amaca doğru yönelen yeni bir dönüşümü hiç tecrübe etmemiş özdeş fazların döngüsel bir silsilesi olarak görünmüştür. Bu yüzden, her ilerleme fikri, antik filozoflara ulaşılamaz gelmiştir. Hatta en zekileri bile şeylerin çağdaş durumunun önce olduklarından daha değersiz olduğu genel kanısını paylaşmışlardır. Aristoteles'in çalışması olan ve pozitif bir görüşe diğer çalışmalarının durduğundan daha yakın duran *Politika*'sı "herhangi bir ilerleme eğilimi anlamını ve medeniyetin doğa yasalarının en önemsiz küçük bir kısmını,"[36] mesela evrim yasasını ortaya sermez.

İnsan ilerlemesinin ilk belirtisi Hıristiyanlıktan esinlenmiştir. İsa'nın yasasının Musa'nınkinden daha üstün olduğunu beyan etmek, daha az mükemmel bir durumdan daha mükemmel bir durumu gerçekleştirmeye doğru temel bir tarihî ilerleme fikrinin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Öte yandan, Hıristiyanlık, sosyal ilerlemeye dair herhangi bir bilimsel görüş iddia edemez; çünkü böyle bir görüş bir defa Hıristiyanlığın insan zihninin durması gereken son evre olduğu iddiasıyla yasaklanmıştır.

Genel ilerlemenin ilk tatmin edici görüşü, büyük bir Hıristiyan ve aynı zamanda da büyük bir biliminsanı olan –Pascal tarafından ortaya atılmıştır. Pascal, çağlar boyunca yaşayagelen tüm insanları "her zaman var olan ve devamlı öğrenen *bir* insan"olarak görmüştür.[37] Fakat öyle de olsa, 18. yüzyılın başında, "antiklerle modernler" arasındaki hatırlanabilir ihtilaftan sonraya kadar sürekli ilerleme fikrinde tutarlılık yoktu. Elverişli bir sosyal tarih anlayışına doğru en büyük ilerlemeler, Montesquieu ve Condorcet ile kaydedilmiştir. Özellikle, Condorcet'in *İnsan Zihninin İlerlemesi* adlı çalışmasının Giriş'i ırkın sürekli ilerlemesini açıkça ummuştur. Comte der ki, "Bu birkaç ölümsüz sayfa, geriye bence tüm zamanlarda bu takdire değer ifadeye genelde dayanacak olan sosyolojik sorunun[38] konumuyla ilintili olarak arzu edilecek hiçbir şey bırakmaz." Hâlâ, Condorcet'in projesi bile ahlaki fenomenleri pozitif yöntemle iyileştirmekten dışladığı için eksiktir ve olgunlaşmamıştır. Belirsiz bir tamamlanabilirlikten sonra kendini hayali umutlarda ve başıboşlukta yitirmiştir.

Katoliklik ve Protestanlık Değerlendirmesi

Açıklayıcı bir dipnotta,[39] Comte, Katolik "sistemi" sosyal bir kurum olarak "sistematik bir biçimde seçme"sinin Katolik yetiştirmek gibi tesadüfi bir olguya bağlı olmadığını ifade et-

miştir. Katoliğin ve pozitif sistemlerin cazibesi daha ziyade farklı temellerde olsa bile hakiki sosyal organizma yaratmaya dair genel amaçlarında ve yetilerinde yatar. "Herhangi bir sahih politik kavrama radikal bir biçimde karşı olan" Protestan felsefenin sosyal sterilizesine olan genel karşıtlıkta birleşirler. Protestanlığın Hıristiyanlığı reforma uğratabilme iddiası aslında kendi politik var oluşunun en vazgeçilmez koşullarını yok etmiştir. Bu yüzden biz Comte'un çalışmaları boyunca yalnızca Bossuet ve De Maistre[40] gibi insanların politik ve sosyal bilgeliklerinin takdiriyle ilgili noktalar bulmayız, aynı zamanda "evanjelik anarşiyi" disipline ettiği için "Hıristiyanlığa", tercihen adlandırılan Roma "Katolik sistemine" duyulan genel bir saygıyı da buluruz. İsa'nın mesajından sosyal olarak daha belirgindir, çünkü tarihî bir kurucuya herhangi özel bir atıf içermez ve mezhepsel sınırlar olmadan monoteist ilkeyi kavrar. Comte'un pozitif insanlık kültünde, Caesar ve Charlemagne ile aynı düzeyde olan "büyük insan" İsa değil St. Paul'dür. Ortaçağda elde edilen yapı Comte'a oldukça tatmin edici görünmüştür ki "daha iyi bir temelde aynı sistemi yeniden kurmak için yalnızca onun kılavuzluğunu takip etmemiz gerekiyor." Adaleti insan bilgeliğinin en büyük başarısı olarak Katolik sisteme ilk iade edecek şey pozitif felsefedir.[41] On asır boyunca Katolikliğin mutlu bir şekilde organize ettiği ama Avrupa sisteminin başında Gregory VII'den Boniface VIII'e yalnızca iki asır kalan şeyi pozitif felsefe tamamlamalıdır. Boniface egemenliğinde, çöküşü başlamıştır ve sonraki beş asırda yalnızca kronik bir ıstırap ortaya koymuştur. Katolikliğin bu güç ve yozlaşma sorununa çözüm, Comte'a göre, Katolik öğretiyle Katolik kurum arasındaki ayrımda yatmaktadır. İlki sona ermeye ikincisi geliştirilmeye mahkûm olmuştur. Daha sahih ve esaslı bir temel üzerine yeniden inşa edilerek, aynı yapı modern toplumun ruhani olarak yeniden düzenlenmesini sağlamalıdır. "Ya bunu kabul etmeliyiz, ya da (doğamızın yasalarıyla çelişkili gibi görünen) insan bilgeliğinin bu

şaheserinin seküler kurulumunda uygar ulusların sebatkâr ağırbaşlılığıyla desteklenen bunca büyük insanın büyük emeklerinin, dönüşü mümkün olmayacak şekilde en gelişmiş insanlık parçasına kaybetmesi gerektiğini varsaymalıyız."[42]

Comte'un Katolik sistemde en başta takdir ettiği şey, ruhsal ve geçici gücün ehemmiyetli ayrımıdır ki, evrensel Hıristiyanlık ahlakının seküler standartlar ve politik eylem alanı üzerinde ve dışında kurulmasıyla oluşan bir ayrımdır bu. Klasik paganizmin bilmediği, ahlakın ve dinin şehir devleti yaşamına[43] yedirildiği bu ayrım, lordlar ve serfler tarafından eşit bir biçimde saygı duyulan ruhsal bir otorite kurmuştur ve en utangaç Hıristiyana kilisenin en güçlü ve yüce ruhlu katı emirlerine karşı sesini yükseltme izni vermiştir. Doğum, talih ve askeri cesaret üzerine kurulan feodal bir düzenin orta yerinde, kilise, entelektüel ve ahlaki üstünlüğün açık bir şekilde egemenlik hakkını verdiği ve genellikle tüm eğitimi yönlendiren kilise hiyerarşisindeki en yüksek mertebelerin verildiği geniş ve güçlü bir dinî sınıf tesis etmiştir. Kilisenin hiyerarşik kurumunda tüm sınıfları makama kabul eden ve Papanın ana makamının daha aşağıda olanlarca seçilmesine neden olan Katolik kilisesi, daha önce var olmuş olan ve miras yoluyla intikal eden ilkeden daha demokratik ve daha ilerlemeciydi. Cismani güçten bağımsızlaşan kilisenin ruhani düzenlemesi, hemen hemen bütün ulusal sınırları sonsuza kadar aşabilir ve bu yüzden de Avrupa ulusları arasındaki ana bağı tesis edebilirdi. Olsa olsa ancak insan işlerine dair hakiki bir evrensel bakış açısının hüküm sürdüğü Ortaçağ kilise liderleri ve manastırları arasında olabilirdi. Zihnin bu sosyal bağımsızlığı ve özgürlüğü, ayrıca papazlık disipliniyle, özellikle dinî bekârlıkla, dini kurumlarda hâlâ yaygın olan miras yoluyla intikal eden ilkeyle arasındaki uyumsuzlukla ölçülebilen uygun etkiyle beslenmiştir. Eğer dinî festivallerin, gösterişli sporların ve askeri eğitimin riayetine olan popüler ilgiyi "direktif" olarak adlandırmazsak pagan rejiminde sadece köle-

ler değil özgür insanların çoğu da tüm düzenli direktiflerden yoksunken, inkâr edilemeyen şey, Katolik sistemi tarafından temin edilen eğitimdeki ilerlemedir. "Sonuçta Katoliklik, her inananına, bireye erken yaşlardan itibaren hükmeden ve onu sosyal görevleri için hazırlayan dini direktiflerin, izlenimin birliğine doğru hepsi kesişen tavsiyelerin, ibadetlerin ve materyal işaretlerin takdire değer bir kombinasyonuyla ilkelerine bağlı tutarak onu hayatı boyunca takip etmesine dair sıkı bir kabul ve olabildiğince temin etme görevi empoze ettiği zaman vasi olan şey temel ilerlemeydi."[44] Antiğin, rejime bağlı olan askeri ve ulusal ahlakı, zafer sisteminin, insanı dünyevi şeyler peşinden koşmanın kısır döngüsünden yukarı çıkartan ve alışkın olduğu duygularını arıtan Katolikliğin ilerlemeci ruhu tarafından dönüştürülmesine nispeten politikaya hâkim olan daha barışçıl ve evrensel bir ahlaka yol açmıştır. Comte, Katolik sistemin ahlaki ve entelektüel ilerlemeye karşı olmadığını, bunun yerine onu desteklediğini ve bu yüzden de pozitif rejimin elementlerini teolojik rejim altında hazırladığını göstermek amacıyla, kişisel, yerel ve sosyal ahlak şeklindeki üç başlık altında Katolik ilerlemenin en önemli örneklerini kabaca açıklar.[45]

Antik zamanlarda temel olarak yüce gönüllülük ve basiret olarak algılanan kişisel erdemler, şimdi ilk defa, gurur ve kibir karşıtı bir tevazu prensibi olarak anlaşılır. Antikler tarafından onurlu bir şey olan intihar şimdi lanetlenmiştir –Comte'unki kadar "antisosyal" olmamasıyla beraber insanın Tanrı'nın bir yaratımı olduğu inancıyla örtüşmemesinden dolayı. Yerel ahlak, antiklerin içinde bulunduğu rejime olan bağlılığından kurtulmuştur. Katolik etkisi bütün insan ilişkilerine nüfuz ettiğinde hükümdarlık olmadan, antik ataerkil despotluğu yok ederken baba otoritesini kabul ederek karşılıklı görev anlayışı geliştirdiği zaman, aile hayatı büyük ölçüde gelişmiştir. Kadının sosyal durumu da oldukça gelişmiştir, çünkü Katoliklik kadınların yaşamını

zorunlu bir biçimde yerel olarak düşünmüş ve evliliğin dağılmazlığını kabul etmiştir. Sosyal ahlakla ilgili, Katoliklik daha yüksek evrensel kardeşlik ve hayırseverlik hissiyle antiklerin vahşi vatanseverliğini değiştirmiştir. Tek bir ruhsal otoriteye olan düzenli bağlılık sayesinde, farklı konumlarda ve uluslardaki kişiler Hıristiyanlık vatandaşı olmuşlardır. Savaşa kabul ettirilen uluslararası hukukun ve daha insani durumların gelişimi Katolik etkiden kaynaklanmaktaydı. Refahın mükemmel olmayan dağılımı, acının hafiflemesine adanan –antik zamanlarca bilinmeyen ve özel cömertlikten kaynaklanan takdire değer birçok temelle durdurulmuştur. Evrensel sosyal birlik hissini genişleten Katoliklik tüm zamanları, yerleri ve toplum sınıflarını birbirine bağlamış ve böylece geçici devlet güçlerinin ortasında ve üstünde en dayanıklı sistemi yaratmıştır. Tarihimizde Hıristiyan dönemden şimdiye kadar olan her şey, modern toplumu Batı medeniyetinin erken dönemlerine bağlayan bozulmamış bir zincirdir. Bu yüzden, Augustine tarafından açılan evrensel tarih spekülasyonu, kilisenin tarihini insanlığın temel tarihi haline getirdiğinde Atina'nın, Roma'nın ve Kudüs'ün mirasını koruyan Katoliklik ruhundan da kaynaklanmalıdır.[46] "Modern zamanların tüm ruhani deviniminin, Protestanlığın memnuniyetle Karanlık Çağlar olarak adlandırdığı insanlık tarihinin unutulmayan mevsimine atfedilebileceğini anlayabiliriz." Bu yüzden Comte, büyük bir pişmanlıkla, bu büyük ve yüce kurumun statik ve yoz bir hale gelen mevcut kısırlılığının kendi entelektüel temelini kaybettiğini ve şimdi bizi yalnızca onu insan ilerlemesiyle birleştiren her türlü büyük hizmetin hatırasıyla baş başa bıraktığını ifade eder.[47]

Hıristiyanlık, başlangıcından beri, İsa'nın yasasının Musa'nın yasasından daha üstün olduğunu beyan ederek ilerleme fikriyle uyumlu bir çizgideyken, Eski Ahit'ten Yeni Ahit'e bu yüce ve temel ilerleme fikri Protestanlığa Katoliklikten daha az aittir; çünkü Reform, ilkel kilise dönemine

olan "adi ve irrasyonel" başvurusunda, modern halklar için Katolik Hıristiyanlığın olgun sosyal sistemine değil de eski İbraniceyle alakalı olan "Kusal Kitap'ların en geri ve tehlikeli kısmı"na[48] yol gösterici olmuştur. Bossuet ve Burckhardt, Lagarde ve Nietzsche'yi de içeren birçok Protestanlık eleştirmeni gibi, Comte da, çöken Katolik sistemini, onun eğitimsel ve sosyal başarılarını pozitif bir düzeye oturtmadan kritik bir şekilde çözen Reformda zorunlu olarak negatif bir hareket görmüştür. Comte'a göre, Reform modern toplumun devletini basitçe mühürlemiştir, tıpkı sonraki iki asrın değişikliklerinde olduğu gibi. Böyle bir değişiklik evrenseldi, çünkü modern çağın devrimsel şartlarına, Protestanlığı açıkça söyleyen uluslar tarafından dikkat edildiği kadar Katolik kalan uluslar tarafından da dikkat edilmiştir. Devrimsel değişim, temel olarak geçici olanın serbest bırakılmasını ve ruhsal gücün ulusal bağlılığını barındırmıştır bünyesinde. Bu, tüm batı Avrupa'yı, tüm düzenleri ve insanları etkilemiştir: papazları, papaları, kralları, soyluları ve sıradan insanları.. Henry VIII'in Roma'dan kopuşuyla özgürlüğü elde etmesi gibi, Charles V ve Francis I de hemen hemen tamamen azat edilmişlerdir. Ve Luther'in "tüm fırtınalı heybeti"yle elde ettiği başarı aslında, Katolik çöküşün ilk safhasının basit bir gerçekleşmesiydi. Katolik öğretiye olan saldırısında, Reform yalnızca insan tutkularını yatıştırmamıştır, aynı zamanda ruhban bekârlığının ve genel günah çıkarmanın terk edilmesiyle elde edilen papazlık bağımsızlığının yıkımını doğrulamıştır. Lutherci hareket Kalvinist aşamaya geldiğinde, ruhban sınıfını, daha önceden kendilerine muhalif olan ama şimdi kendi sosyal var oluşlarının tek güvencesi olarak gördükleri politik bir bağlılığa dönüştürmüştür. Katoliklik ve kraliyet gücü arasındaki şanssız çıkar birleşimi, sonradan Protestanlığa tepki olarak başlamıştır; en iyi zamanlarında, Katolik sistemi tüm geçici güçlerle olan antagonizmasında harikaydı. Protestanlığın dağılan gücüne olan Katolik direnişin merkezi organı,

İsa'nın Toplumu'ydu. Öte yandan, Protestanlığın basit bir karşıtlıkla ortaya çıktıktan sonra yaptığından çok daha fazlasını yaparak, çürüyen sistemin bütün kötülüklerini tamamen paylaşmıştır. Fransiskenler ve Dominikenlerce, Hıristiyan reformunun tek gerçek vaadi, üç asır önce iflas etmiştir. "Katoliklik, geçici güce olan bağımlılığı sonucunda kendi doğasına karşı yozlaşmıştır; ve Protestanlık bu bağımlılığı ilkeye ikame ederek en azından eşit bir aşamada yozlaştırmaktan başka bir şey yapamamıştır."[49]

Eğer tüm eleştirel öğreti özgür bireysel sorgunun mutlak dogmasına indirgenebilir bir şey olarak düşünülürse, Protestanlık sonunda Descartes, Hobbes, Voltaire ve Rousseau'da olgunlaşan ara bir durum yaratarak evrensel ruhsal özgürlüğünün aracı olarak hizmet etmiştir. Bilincin ve ifadenin bu sınırsız özgürlük dogması, devrimsel hareketin ana toplanma noktası haline gelmiştir. Negatif işlevinde var olmuş bir zorunluluk yeni bir düzenin pozitif bir ilkesi haline gelemez; çünkü sosyal düzen, en titiz kararları almakta yetersiz kalan zihinlerin çoğunluğu tarafından toplumun temellerine dair devamlı olarak yapılan tartışmayla uyuşmaz. Sınırsız eşitlik gibi, sınırsız özgürlük de adi çoğunluğa olan bağımlılığa baskın çıkanı lanetler. Protestanlık, her ne kadar kendi adına mantık dışı sınırlamalar da olsa her bireyin ne olursa olsun her konu üzerinde özgürce sorgulama yapma hakkını beyan ederek modern devrimci felsefenin temellerini kurmuştur. En kutsal güçleri korkusuzca tartıştıktan sonra, insan usu herhangi bir sosyal kural ve kurumun önünden çekilmemiştir. Diğer yandan, Protestanlık, yalnızca, uzun süre önce papanın gücüyle ve ulusal kiliselerin bağımsızlıklarıyla ilgili tartışmalarda 14. ve 15. yüzyılların kralları ve uzmanları tarafından çokça kullanılan eleştiri ruhunu Hıristiyan halkına yaymıştır. Luther'in başarısı, olgunlaşmamış çeşitli reformcuların başarısızlığından sonra, temel olarak zamanın olgunluğundan kaynaklanmıştır. Katolik sistem içerisinde, Jansenizm, hemen

hemen Luther'in kendisinin eski ruha ve yapıya olan aşağılayıcı tavrı kadar sapkındı. Her ikisi de Batı medeniyetinin ilerlemeci tarihinde geçici olmasına rağmen zorunlu aşamalardı. Katoliklik fiilen sosyal yaşam yönelimini terk etmiştir, şimdi yöneticilerin haklarını yüceltirken sadece bağımlılığı dayattığı zayıfı kontrol ediyor. Eleştirel öğreti, Katolikliğin yalnızca görevlerine dair vaaz verdikleri kişilerin haklarında ısrar etmiştir ve bu yüzden de Katolikliğin vazgeçtiği ahlaki ayrıcalıkları miras olarak almıştır. Protestanlığın asi eğilimi, modern toplumun, ilerlemeyle uyum içindeki bir sosyal düzenin yeniden örgütlenmesini, ne devrimsel ne de teolojik öğretinin elde edeceği reorganizasyonu beklerken maruz kaldığı ahlaki küçülmeden ve politik bozulmadan zorunlu olarak kaçınmıştır.

Reform'un yol açtığı çözülme üç aşamada ilerlemiştir: Luther dinî disiplini alaşağı etmiştir, Calvin dogmayı daha kapsamlı değişimlerin içine sokmuş ve Luther'in yıkımına hiyerarşinin yıkımını eklemiştir ve Socinian isyanı, Hıristiyanlığı tüm diğer tektanrıcılık biçimlerinden ayıran ana inanç maddelerine saldırarak yıkımı tamamlamıştır. Yalnızca üçüncü aşama, Katolikliği, hatırlamanın ötesine mahkûm etmiştir ve aynı zamanda Protestanlığı teizm yoluyla, "sanki bütün dinler zorunlu olarak doğaüstü değilmiş gibi, metafizikçilerin 'doğal din' adını verdikleri akıl almaz terimlerin birleştirilmesiyle,"[50] saf deizme götürmüştür.[51] "Bundan sonra, sosyal ilerlemeyle alakalı olarak, Quakerlar tarafından askeri ruha karşı olarak ortaya çıkarılan genel kanıt haricinde gerçekten de mezhep çeşitliğini ayırt eden başka hiçbir şey kalmamıştır."[52]

Daha önemli olan şey, Protestanlığın, Hollanda, İngiltere ve Amerika'da vuku bulan, 17. ve 18. yüzyılların temel politik devrimlerinde ortaya çıkan doğrudan olmayan sonuçlarıdır. Hepsi "Protestan devrimlerdir." Amerikan Devrimi, Comte'a göre, uygun şartlarda başarılı bir gelişimle olmasına rağmen

diğer ikisinin basit bir uzantısıydı. Fakat bu "yeni dünya" Comte'a, önemli bütün açılardan, eski dünya uluslarının gerçek toplumsal yeniden örgütlenmeyle olan ayrılığından daha ayrı görünmüştür –"hepsi de, endüstriyel aktivite haricinde medeniyet unsurlarının çok kusurlu bir biçimde geliştiği bir toplumun politik üstünlüğüyle ilgili mevcut yanılsamalar olabilir."[53]

Prensipte, Avrupa sisteminin tüm yozlaşması için tek bir büyük sebep vardır: ruhani gücün politik olarak alçaltılması. Fakat, Protestanlığın negatif felsefesinin gelişimiyle olgunlaşmamış her zihnin en önemli konularda kendi kararlarına emanet edildiği düşünüldüğünde, mucize, ahlaki çözülmenin tamamlanmamış olmasıdır. Protestanlığın devrimsel öğretisinin en genel ve en zarar verici hatası, cismani güçten bağımsız ve ayrı herhangi bir ruhsal gücün politik var oluşunu geçersiz kılmış olmasıydı. Tarihsel olarak kaçınılmaz olmasına rağmen, Protestan devrim iki gücün ayrılma ilkesinin kalıcı değerini, Comte'a göre Katoliklik tarafından bize bırakılan en önemli mirasın teorisini ve "gerçek pozitif bir öğretiyle birleştirildiğinde toplumun yeniden örgütlenmesinin devam ettiği tek şey"i yok edememiştir."[54] Maalesef, bu ayrılma prensibinin sağlıklılığı Avrupa'nın tamamında kaybolmuştur; ve bu büyük hatanın yaygınlığını modern insanın Ortaçağa dair irrasyonel küçümsemesine, Protestanlığın ilkel kiliseyi dışlayan eğilimine ve onun İbrani teokrasisine duyduğu zararlı hevese bağlayabiliriz. "Bu yüzden büyük sosyal ilerleme kavramının üstü kapatılmıştır ve hemen hemen yok olmuştur." İki-güç ilkesinin terk edilmesinin tersi, modern zamanlarda, felsefi tutkuya ek olarak politik bir tutkunun da iki güç çeşidinin mutlak birliğine doğru yönelmesidir. Filozoflar, zihnin saltanatı olarak adlandırdıkları Yunanlıların metafizik teokrasi rüyasını canlandırırken, yöneticiler mutlak emperyal gücü hayal etmişlerdir. Birinde Napoleon'u, diğerinde Hegel'i düşünebiliriz.

Son Düşünce

Comte, zamanında, pozitif ve tarihsel yönteminin savunmasında, De Maistre gibi Katolik okulunun güzide bir düşünürünün bile, ilahi bir hakla teolojik olarak takdir etmek yerine "basit tarihî ve politik uslamlamalarda" Papaya ait olan üstünlüğü (Papayla ilgili olan çalışmasında) yeniden tesis etmeye çalıştığında, istemsiz tanıklığı Yeniçağın zorunluluğuna indirgediğini söylemiştir; çünkü Papaya ait üstünlüğün elverişli tek temeli buydu ve De Maistre de bunu modern tarihsel pozitivizmin ortaya çıkmasından önceki herhangi başka bir çağda öne sürebilirdi. Comte'un, Katolik sistemin sonu gelmez birçok değeri ve hizmeti üzerine olan çalışmasındaki görkemli bölümler okunduğunda, ters bir biçimde, çağdaş bir temelde Katolik bir düzen kurmak için, Hıristiyanlığın teolojik temellerinin korunmasının ve yeniden canlandırılmasının karşı gerekliliğine istemsizce tanıklık etmediği sorusu sorulabilir. Bu sorun, Comte'un tek boyutlu modern zihninde açığa çıkmaz.[56] Sistemin türediği Hıristiyan inancının ve üzerine inşa edildiği Hıristiyan öğretisinin ortadan kaldırılarak, Katolik "sistem"in, yani onun sosyal örgütlenmesinin geliştirilebileceğine samimi bir biçimde inanmıştır –inançların çoğu, zorunlu olarak hepsi doğru ve akıllıca olmasa da samimidir–. Mesihe inanmadan Katolik sistemine, ve ortak bir baba olmadan insan kardeşliğine inanmıştır. Evrime ve insanlığa dair sahip olduğu kendi inancının çok daha belirsiz ve muğlak oluşunun farkına varmadan, teolojik inançların muğlak ve belirsiz karakterini eleştirmiştir. İnsan ilerlemesinin son aşaması olduğu iddiasıyla kendi ilerlemeci eğiliminin önünü kapattığı için Hıristiyanlığı suçlar; böyle olduğu halde aynı nihai durumu, belirli bir amaca doğru yönelen seküler ilerlemenin belirsiz karakteriyle uyumlu olarak, insan doğasının ulaşamasa da devamlı olarak yaklaşıyor olduğu ve "tek başına insanlık tarihinin son dönemini işaret eden" bilimsel aşamaya

da yükler. Hıristiyanlığın modern topluma olan katkılarının zekice ve sempatik analizine rağmen Comte, kendinden önceki ve sonraki herkes gibi, kendi temel ilerleme düşüncesinin hâlâ teolojik olduğuna dair derinliği fark etmemiştir. Yalnızca eğer üçüncü aşama en az metafizik aşamayı belirlediği kadar pozitif aşamayı da belirleyen genel laikleşme sürecinden muaf tutulursa bunun pozitif olacağını anlamamıştır.[57]

İlerlemeci evrim yasası, inayetle gelen gizli koşulu Comte'a göre sadece doğabiliminde değil, kehanetlerin gerçekleşmesinin Eski Ahit'ten Yeni Ahit'e İncil'le ilgili geleneksel tarihsel ilerleme yorumunda nihai bir ölçüt olması gibi, her yerde nihai bilimsel ölçüt olan bir *prevision rationalle*[58] ile gelen bilimsel bir koşula saptırarak inayetsel devlet işlevinin yerini alır. İnayeti "düzenleme"yi çözmekle Comte, ilerlemenin seküler dininin Hıristiyan inancına, umuduna ve kıyametle ve kurtuluşla tarihin nihai bir gerçekleşmesine doğru olan ilerleme beklentisiyle olan gizli bağını değil, yalnızca ilerleme ve inayet arasındaki açık antagonizmayı[59] anlamıştır. Fransız Devrimi'nden beri Avrupa'yı çalkalayan sosyal ve politik krizin içindeyken ve ondan büyülenirken, pozitif felsefenin tam olarak yerleşmesinden sonra "insan var oluşuna dair temel bir değişim"[60] beklentisinin erken Hıristiyanlığın çekirdeğini oluşturan eskatolojik beklentinin soluk bir gölgesi olduğunu anlamamıştır. Fakat "geleceğin vaat dolu olduğuna" duyduğu güven, geleceği post-Hıristiyan var oluşumuzun nihai ufku olarak yaratan Hıristiyan inancına atfedilmediği takdirde zor anlaşılır bir şeydir. Rosenstock-Huessy'nin geçenlerde dikkat çektiği gibi,[61] "Hıristiyanlığın geleceği" gitmenin geleceği gibi iki sözcüğün nedensel bir birleşimi değildir. Gelecek bir *eskaton*a doğru yaşamak ve oradan yeni bir başlangıca dönmek, yalnızca –Yahudiler ve Hıristiyanlar için– umutla ve beklentiyle yaşayanlara hastır. Bu anlamda, gelecek ve Hıristiyanlık aslında eşanlamlıdır. Öte yandan, Hıristiyanlıkla seküler gelecekçilik arasındaki temel fark, seyyahların ilerleyi-

şinin, ulaşılmayan bir ideale doğru belirsiz bir ilerleme değil de ebedi bir gerçeklik altında belirli bir seçim ve "daha iyi bir dünya" için var olan seküler umut korkusuzca ve titremeden ileriye bakarken Tanrı Krallığı'nda Hıristiyan umudunun Tanrı korkusuna bağlı olmasıdır. Fakat, her ikisi de gelecekle ilgili eskatolojik bir bakış açısına ve tasavvuruna sahiptir. İlerleme düşüncesi, yalnızca, Yahudilik ve Hıristiyanlık inancının, klasik paganizmin dünyagörüşü olan döngüsel "umutsuzluğa" karşı tesis ettiği bu öncel gelecek ufku içinde tarihi anlamak için ana prensip olabilir. Çoğulda var olan gelişmelere ve ilerlemelere dair tüm modern uğraşı, modern bilincin kendini özgür kıldığı tekil Hıristiyan ilerlemesinde kök salar çünkü bir doğa yasası olarak usla değil, yalnızca bir merhamet ödülü olarak umutla ve inançla bilinebilir veya ortaya koyulabilir.

Comte'un Hıristiyan geleneğe olan bağlılığı, cismani olandan bağımsız ruhani bir düzene olan ısrarında, temel ilerleme düşüncesiyle ilgili olan bağlılığından çok daha açıktır. Elbette Comte bu temel ayrımın teolojik türemelerinin farkındadır, çünkü bu zaten "ruhani" ve "cismani" terimleriyle gösterilmiştir. Fakat semavi ve dünyevi güçler arasındaki mistik karşıtlığın temelinde kurulan şeyin bilimsel olarak "sahih zekâ ve sosyal beğeni" ve "tüm insan evrimiyle ortaya çıkan kanıt"[62] üzerine yeniden kurulabileceğine inanır. Pozitif felsefe, "cismani olandan tamamen bağımsız bir ruhani güç için olan zorunluluğun büyüyen baskısını" ve sonuç olarak da insan toplumunun nihai sisteminin temeli olarak üstün bir "ruhsal otorite" için olan baskıyı hisseder. Bu otorite, Hıristiyan kilisesinin Ortaçağda kurduğu ruhsal devlete ve eğitime göre düzenlenir, ama "pozitif" bir otorite olarak tüm pozitif kavramlar gibi din dışı ve görelidir. "Katoliklik, mükemmel olmayan ve değişken olan, ama zorunlu olarak en mağrur ve mütevazı Hıristiyanlara homojen ve de müşterek olan evrensel bir eğitim tesis etmişti: ve daha gelişmiş bir medeniyete

daha az genel bir enstitü önermek garip olabilirdi.[63] Fakat öyle görünüyor ki Comte, saf bir pozitif ve bu yüzden de göreli bir temel üzerine inşa edilen üstün bir otoriteyi ima eden garip tutarsızlığı hissetmiştir; çünkü şunu samimi bir biçimde itiraf eder: "Yeni ruhani bir otorite kurmaya çalışan insanlar için olduğu gibi, onların ne olmayacaklarını söylemek kolay, ne olacaklarını söylemek imkânsızdır."[64] Ne papazlar, ne âlimler, ne de mevcut öteki sınıflar var olacak, "felsefi bir papazlık" meydana getiren ve bilimsel düzenin diğerleri üzerinde hüküm kurmadığı, mevcut toplum düzeninden gelen üyelerden oluşan "tamamen yeni bir sınıf" var olacak.

Comte'un 20. yüzyılın yeni güçleriyle, düzenleriyle ve otoriteleriyle ve sadece pozitif bir temelde seküler bir din yardımıyla insan toplumunun radikal bir yeniden örgütlenmesi denemeleriyle karşılaştığında ne hissedeceği merak edilebilir.[65]

Comte'un kendisi ve onun birçok öğrencisi ve takipçisi, Batı Avrupa geleceğinin üzerine inşa edilebileceği tek sahih ve değişmez temeli bulduklarına inanmışlardır. Fakat eğer rasyonel sağduyunun ve tahminin, tıpkı bilimin ölçütleri oldukları gibi, pozitif felsefenin de nihai ölçütleri olduklarını varsayarsak, Comte kendisini herhangi bir eleştirinin çürütebileceğinden çok daha iyi çürütmüştür. Burckhardt, modern ilerleme yanılsamasından özgürleşmesinde, modern endüstriyel gücün askeri güçle ve otoriteyle olan uyumunu ciddi bir biçimde tahmin ederken, Comte modern endüstrinin "zorunlu olarak" savaşların yok olmasına neden olabileceğini tahmin etmiştir. Elli beş konuşmasında[66] görüşünün bir özetini verir: diğer her şey gibi, askeri yaşam biçimi de, ilkel olmasına rağmen bilimsel olan ve bu anlamda barışsever olan modern zamanların endüstriyel aşamasına doğru giden sosyal ilerlemenin genel seyrinde zorunlu ve faydalı bir aşamaydı. Bu yüzden, genel gelişimin gidişatı, askeri ruhun tedrici bir çöküşü ve endüstriyel ruhun hâkimiyeti tarafından belirlenir.

Napoleon'un askeri girişimi "normal olmayan" koşulların zorunlu kıldığı bir istisnaydı ve türünün son örneğiydi. Ve hatta "gerilemenin kahramanı" Napoleon bile kendisinin endüstrinin, sanatın ve bilimin koruyucusu olduğunu söylemiştir –ki bu Comte'a garip bir tutarsızlık olarak görünür,[67] ama kesinlikle öyle değildir. Gelecekte, modern ulus devletler arasındaki ihtilaflar hâlâ yatıştırıcı bir ruhsal gücün müdahalesine ihtiyaç duyacaktır, ama "şüphe yok ki büyük savaşlar artık bitti," çünkü askeri ruh "kaçınılmaz yok oluşa"[68] mahkûm edilmiştir. Çünkü bilimsel çağ "kaçınılmaz olarak" (Comte'un evrim "yasası"nı vurgulamak için defalarca tekrar ettiği bir sözcük) askeri ruhu ve sistemi teolojik olanla beraber yok edecektir. Her ikisi de ilk aşamalarında insan ırkını terbiye etmede benzer bir işleve sahip olma vesilesiyle birbirlerine aitken, modern çağda bilim ve endüstri birbirini destekler. Teolojik ve askeri güç arasındaki tesadüfi rekabet, en açık bir biçimde feodal sistemin askeri gücünün dinî kutsamasında açığa vurulan temel eğilimleriyle ilgili bizi yanılgıya düşürmemelidir. "Bu iç bağıntı olmadan... askeri ruhun tüm insan evrimindeki görkemli sosyal yazgısını asla gerçekleştiremeyeceği buna kanıttır."[69] Onlar arasındaki bağıntı, en iyi şekilde iki güç aynı liderde birleştiği zaman antikte gerçekleştirilmiştir. Bilimin, askeri sanata büyük hizmetlerinin dokunduğu da doğrudur; ama rasyonel tartışmaya dayandırılırsa, prensipte askeri disiplin ve otoriteyle uyuşmaz. Modern bilimsel endüstri temel olarak askeri ruha olduğu gibi teolojik olana da düşmandır. Ayakta duran orduların büyük askeri takımlarının zorunlu askerlik vesilesiyle devamı askeri sistemin çöküşünü engelleyemez; çünkü modern olarak askere çağırma, orduyu görevlerinin geçici bir yük olduğunu varsayan savaş karşıtı vatandaşlar yığını haline getirerek ve askeri sistemi modern toplum mekanizmasında bir alt seviyeye indirgeyerek askeri mesleğin özel karakterini ve onurunu yok eder. "Bu yüzden en gelişmiş uluslar arasındaki ciddi ve sonu gelmez

savaşın sonunda kendimizi tebrik edebildiğimizde, zaman gelmiştir."[70] Kendi evrimsel iyimserliğiyle körleşen Comte ne "endüstriyel ordu"ların (Marx), ne de askeri endüstrinin (Burckhardt) ortaya çıkışını öngörmüştür. Ayrıca, "yaşam için duyulan vicdanlı saygı", sosyal ilerleyişimizle, ölümsüzlüğe olan hayali umudun –mevcut yaşamın değerini kötüleyen bir umudun– eriyip gitmesiyle orantılı olarak zorunlu bir biçimde artmalıdır.[71] Genel evrim seyrini engellemeden veya ilerleme oranını düşürmeden, bireysel ölümün kesinliği ilerlemenin koşuludur. "Sosyal dinamikleri"[72] tartışırken Comte, ilerleme oranını etkileyen kalıcı etkiler arasındaki en önemli şeyin insan yaşamının sınırlı süresi olduğunu söyler. "Tüm sosyal ilerlemenin zorunlu olarak ölüme dayandığını inkâr edemeyiz" çünkü ilerleme nesillerin ardı ardına gelmesiyle bireylerinin sürekli olarak yenilenmesine ihtiyaç duyar. İnsan yaşamının belirsiz süresi, ne olursa olsun tüm ilerlemeyi hemen durdurabilir. İnsan yaşamı yalnızca on katına çıkarılsa bile, ilerleme durdurulabilir çünkü çağın muhafazakâr içgüdüsüyle gençliğin yenilenen içgüdüsü arasındaki coşkulu mücadelede, muhafazakâr çağ çok daha tercih edilebilirdir. Öte yandan, yaşam normal süresinin çeyreğine indirilirse, etki, sürenin uzatılması durumundaki kadar zararlı olabilir, çünkü bu, yenilik içgüdüsüne daha fazla güç verebilir.

İlerleme oranını etkileyen diğer tamamlayıcı sebep, verili bir alana daha çok insanı sıkıştıran, nüfustaki artıştır; çünkü bireylerin daha sık yenilenmesinin birilerinin daha az yaşamasından veya diğerlerinin daha hızlı üremesinden kaynaklanıp kaynaklanmadığı önemsizdir.[73]

Bu düşüncelerin her ikisi de, Comte'un tarihteki diğer filozoflar gibi, bireyler veya şahıslar açısından değil genellikler açısından düşündüğünü gösterir. Comte, devamlı olarak zihninde her şeyin "insana değil insanlığa atfedilmesi gerektiği" "bütün insan evrimi"ni barındırdığı için,[74] tarihin evrenselliği ve onun sürekliliği insan yaşamının sonlu ve şahsi karakteri

adına aşırı vurgulanır. Ahlaki yasalar da, Comte'a göre, bireysel durumda değil de kolektif durumda çok daha takdir edilebilirdir; ve bireysel doğa genel doğanın bir türü olmasına rağmen, tüm insan gelişimi bireysel durumda değil de genel durumda çok daha bütünsel bir biçimde karakterize edilir. "Bu yüzden ahlakın her zaman rejimle bağlantısı olacaktır."

Bu sosyopolitik bakış açısı aslında tarihçiler için kaçınılmazdır çünkü seküler tarihin ilk özneleri tekil bireyler değil, topluluklar, gruplar ve devletlerdir. Bu yüzden de tarihte politikanın öncelikleri onlardır. Siyasal tarih Hıristiyan kurtuluş tarihi şemasını asla kabul edemez, çünkü kurtuluş insanlığa değil, bireysel ruha –her birimize– atfedilir.[75] İnsanlık kurtarılamaz çünkü ancak bireysel adamlarda ve kadınlarda var olur. Seküler ve pozitif tabiattaki tüm tarih felsefelerinin açıklaması zor olan tarafları, Hıristiyan tarih anlayışının evrensel elementlerini kabul etmeleri ama Hıristiyanlığın insanlara olan ilgisini bertaraf etmeleridir; çünkü İsa Mesih gibi *eşsiz* bir kişiliğin evrensel *öneminin* fark edilmesi aslında sürekli olarak devam eden ilerlemeci gelişimin lineer akışının önünü kesebilir. Bu yüzden, Comte'un tarih felsefesinin tüm tasarısı pozitif olduğu kadar teolojiktir de, evrensel iddiası ve belirsiz eskatolojisinden dolayı teolojik, İncil'in nihai kaygısı olan bireyi tanımamasından dolayı da pozitiftir –öte yandan "sosyal" de olabilir. Bireysel yazgının bu şekilde ihmali sonucunda, Comte'a göre ölüm sadece istatistiksel bir fenomendir, tıpkı nüfustaki artış gibi. Öte yandan bu pozitif fakat baştan aşağı yetersiz bakış açısından başka, ölüm sürekli bir sosyal ilerlemeye etken değil, tüm kişisel insan ilerlemesini devam ettirmeyen gerçek sondur. Bu, son zamanlarda hem saldırgan hem de barışçıl ulusların varlığına tanık olurken, "yaşam için duyulan vicdanlı saygı" derecesinde insanın feci evrimi karşısındaki nihai umudun ve çarenin bir kaynağıdır. Pozitif çağımızda, bilimsel araçlar vesilesiyle daha önce hiç ilgilenmediğimiz kadar bireysel yaşamın korunmasıyla ilgilenmemiz

ve aynı zamanda aynı ilerlemeci buluşlarla onu toptan yok etmemiz, çok açık olmasına rağmen, en ilginç diyalektik çelişkilerden biridir. İnsanın doğal iyiliğiyle ilgili modern öğretiyle haşır neşir olan Comte insanın dünyaya hükmetmesindeki her gelişmenin, bozulmanın yeni biçimlerini ve aşamalarını da beraberinde getirdiğini ve ölümlü insanın tarihî sürece dahil olduğu sürece tüm ilerleme araçlarımızın sadece gerileme araçları olduğunu asla fark etmemiştir.

Comte'un yaratımsız ve nihai olarak sonu olmayan tarihsel sürekliliğe ve gelişmeye olan dogmatik inancı, onu insan doğasının yasalarıyla ve hatta Hıristiyan inancıyla çelişmeyen tarihsel kayıpların, geri gitmelerin ve felaketlerin sürekli ihtimali ve gerçekleşmesine karşı körleştirmiştir. Tıpkı Hıristiyanların tarih anlayışı gibi Yunanlıların tarih anlayışı da katı *hybris* ve *nemesis*, kibir ve kader olgularına açıkken, tarihe olan pozitif bakış açısı, erişilemeyen seküler çözüm uğruna tarihsel gerçekliği yanlışlamaz. Comte'un tekboyutlu düşünce tarzı, tarihin tözünü, lineer ve doğal evrimin yüzeysel bütünlüğüne, farkına vardığı gibi, doğaüstü yaratımın suretine indirir.[76] İnsanlık dışı olduğu kadar insani olan tarihin büyük gerçekliği tek boyuttan çok daha fazlasıdır. En azından Goethe'nin *Doğa*'sı veya Nietzsche'nin "Dionyssiosçu dünyası" kadar zengindir; ve tarihin kendi bendini yıkan ve bir ulusa taşan muazzam nehri, zorunlu olarak kendi düzgün su yolundan hoşlanıyor gibi görünen barışçıl bir ırmak gibidir. Eğer hassasiyetimiz güvenlik arzusuyla körleştirilmeseydi, günlük hayatımızda, patlamalarından dolayı şok olmak yerine, tarihin derinliklerini ve yüksekliklerini ayırt edebilirdik. Comte, tarihin derinliklerini değil, sadece kültürel yüzeyini anlamıştır ve bu yüzden de geleceğin "pozitif rejimi"yle ilgili son sözcüğü, bir "insanlık dini"ndeki formülasyonu kadar sığdır, mottosu şudur, "*Reorganiser, sans Dieu ni roi, par le culte systematique de l'humanite*" ("Tanrısız ve kralsız, sistematik insanlık kültüyle [tapıncıyla] yeniden örgütle(n)mek"). Lutherci

bir ifadeyle, insanın kendine olan hayranlığının bu zayıf oyunu veya *Gemächtesi*, Hıristiyan tanrı sevgisinin yerini almak ve Ortaçağ sisteminden "daha gerçek, kapsamlı, değişmez ve kalıcı" pozitif bir sentez oluşturmaktır. "Sosyal bir his" olarak anlaşılan aşk, düzeni ve "aşk etkisi altında düzenin gelişimi" olarak tanımlanan ilerlemeyi tamamlamaktır;[77] ve ilerlemenin her tarafı Yüce Varlığa, "İnsanlığa", doğru yakınlaşmaktır ki kesin olmayan Tanrı kavramlaştırmasının tamamen yerine geçerek yapar bunu. Dünyadaki bu göreli Tanrı Krallığı'nın kuruluşunu destekleyerek Comte, teolojiyi sosyolojiye, teokrasiyi sosyokrasiye, Tanrı'ya tapınmayı insanlığa tapınmaya değiştirir, böylece siyaset bilimini dinî bir biçimde kutsar. Cismani güç batıya dair her türlü işin yeni şefleri olan finans ve endüstri liderleri tarafından yönetilirken, yeni ruhani güç bilgenin eline düşmüştür. Comte, yeni Batı toplumunun gelecek yönetiminin, yeni bir bayrağı, takvimi, bayramlarını, yeni pozitif azizlere olan tapınmalarını ve yeni kiliselerini de içeren tüm ayrıntılarının hazırlanmasında acı bile çekmiştir. Fakat, tıpkı Hıristiyanlık tapınmasının ilk olarak terk edilmiş pagan tapınaklarında yapılması gibi insanlık dini şimdilik bu durum gitgide azalacak olsa bile Hıristiyan kiliselerinden yararlanacaktır. 1851 tarihli bir mektupta Comte, pozitivizmin Notre Dame'daki "tek gerçek ve tamamlanmış din" olarak hakikatine dair 1860'dan önce vaaz verebileceğini tahmin edecek kadar ileri gitmiştir. Gençliğinde Saint-Simon'un yeni bir Hıristiyanlığa olan eğilimine içerlemiş olmasına rağmen Comte da, 1845'de John Stuart Mill'e yazdığı bir mektupta açıkladığı gibi, ateizmi çok basit ve geçici bir negativizm olarak reddederek "belirli din" içine pozitivizmi inşa etmeye vasıl olmuştur. Hıristiyanlığı hümanizmaya indirgeyen ve Comte'un *Sistemi* ile aynı yılda ortaya çıkan *Hıristiyanlığın Özü* isimli eserin sahibi Feuerbach gibi, ilahi özneyi reddeden ama onun aşk ve adalet gibi geleneksel insani fiillerini hâlâ elde tutan "dindar bir ateist"ti.[78] Pozitif öğreti, insanın insan-

lığını sorgulamayan insanlığa olan bir inançtır. Yinelemek gerekirse, Feuerbach gibi, Comte da muazzam ölçüde dürüst ve basitleştirme bakımından bir dahiydi, ama ne derindi ne de kurnazdı.[79]

1948'de, şimdi "insanlık çalışması"na odaklanan, Avrupa'nın, Charlemagne zamanından beri her zaman politik bir bütünlük kuran Fransa, İtalya, İspanya, İngiltere ve Almanya gibi beş gelişmiş ulusun oluşturduğu temel "büyük Avrupa cumhuriyeti"ne pozitif bilim temelinde yeniden kuruluşuyla ilgili fikirlerinin popüler bir özetini içeren Comte'un 1848'in "genel pozitivizm görüşü"nü okumak patetik bir deneyimdir. Yalnızca Comte'un Avrupa toplumunun kaçınılmaz evriminin belirtisi olduğuna dair iddiasının yararsızlığını gösterdiği için değil, aynı zamanda şimdi "yeniden kurulma" sözcüğünün kaderle ve yok olmayla ilişkilendirilmesinden dolayı da patetik bir okumadır.

Eğer Comte gerçekten de saf bir pozitif temelde, yani "insanın evrendeki öneminin abartılmış bir tahmini"ni göz ardı ederek bir biliminsanı tarafsızlığıyla uslamlama yapsaydı, ne ideal ilerleme yasasını "keşfedebilir"di, ne de insan toplumunun, savaşların yok olmasının ve insanlık dininin son bir kez yeniden düzenlenmesiyle ilgilenebilirdi. Diğer yandan, sonunda sistem değil de bir çekim noktası ve bir mesaj olan teolojik sistemin kalbine girseydi, nihai bir çözüm ve kurtuluş olarak bilimsel yöntemde karar kılmazdı.

3. CONDORCET VE TURGOT

Comte, çalışmaları arasında Turgot'un hocası ve arkadaşı olan Voltaire'in bir biyografisini yazan Condorcet'in öğrencisiydi. Comte'un düşüncelerinden çok azı Saint-Simon'a, Condorcet'e veya Turgot'a kadar götürülebilir, çünkü Comte'un kendinden öncekilerden daha üstün olması orijinalliğinden değil, çalışmasındaki bütünlük ve ısrarından kaynaklanır. Düzen ve ilerleme ilkesi zaten Condorcet tarafından, üç aşama yasası ise Saint-Simon ve Turgot tarafmdan formüle edilmişti. Üçü de tarih teolojisinin Voltaire tarafından başlatılan bir tarih felsefesine nihai dönüşümü üzerinde çalışıyorlardı.

Condorcet'in 1793'te *İnsan Zekâsının İlerlemesi Üzerine Tarihi Bir Tablo Taslağı*'nı[80] oluşturduğu şartlar sıradışıdır: bu coşkulu taslağı, sürgündeyken ve bir kaçakken, asil hizmetlerinin dokunduğu Fransız Devrimi'nin bir kurbanı olmadan kısa süre önce tek bir kitabın yardımıyla yazmıştır. Ölümüyle, eğer Comte'dan alıntılarsak, "dinî inançların tek başlarına üretebileceklerini ve sürdürebileceklerini düşünen sessiz ve sarsılmaz metanetteki bir karakterle birleştirerek, yüce ve hareket eden kişisel bir inkârın en nihai örneklerinden birini" vermiştir.

Condorcet'in ilerleme fikri Comte'un pozitif ilerleme kavramından farklıdır ki Comte'un kendisi bunu Condorcet'in insan mükemmeliyetiyle ilgili "hayali ve absürt beklentileri" olarak adlandırmıştır; fakat Condorcet'i mükemmel olmakla ilgili Hıristiyan umuda Comte'dan daha fazla yaklaştıran şey, Condorcet'in ilerlemeye ve mükemmeliyete dair inancındaki aşırılıktır; çünkü Hıristiyan inancı da kendi doğasından dolayı aşırı ve mutlaktır. Condorcet, Turgot, Saint-Simon ve Proudhon gibi insanlarda, 18. yüzyılın usa ve adalete olan tutkusu, dindışı olmasma rağmen aslında "dinî" olarak adlandırılabilecek olan şevki tehlikeye sokmuştur.

Condorcet'in çalışmasının amacı, başarılı toplumlarda "değişimin olduğu düzenleri göstermek adına" insan fakültelerinin gelişimidir. Bu nizami ilerlemenin doğal amacı, bilginin ve bu yolla mutluluğun tamlığıdır. Bizim doğal ilerleme sürecine olan katkımız korumayı ve onu hızlandırmayı içeriyor. Uslamlama ve benzer şekilde olgular, doğanın gelişimimize sınırlar koymadığını gösterir. "İnsanın tamlığı mutlak bir biçimde belirsizdir" ve "asla geriye döndürülemez."[81] Onun tek sınırı dünyanın müddeti ve evren yasalarının değişmezliğidir. Dünyanın kendi konumunu koruduğunu varsayarsak, insan ırkının orada aynı fakülteleri korumasına ve onları kulanmasına izin verirsek, bilgiye, erdeme ve özgürlüğe dair olan gelecekteki ilerleyişimizle ilgili belirli umutlar formüle edebiliriz. Şunu öngörebiliriz, Tanrı'nın lütuflarının nasıl da

> zorunlu bir biçimde iç içe ve ayrılamaz hale gelmesi gerektiğini, bilginin bir çırpıda birçok ulusta belirli bir düzeye gelmiş[82] olacağı anı, onun dili evrensel hale gelmiş ve ticari ilişkileri tüm dünya ölçeğini kucaklamış muhtemelen birçok insana nüfuz etmiş olacağı ânı. Tamamen aydınlanmış insan sınıfında bu birlik bir kez tesis edildiğinde, bu sınıf, türlerin gelişiminin ve mutluluğunun artırılması için çaba sarf ederek insan türünün destekçisi olarak düşünülecektir.[83]

Geçmişte elde edilen ilerlemeden çıkarımla ve insan ırkının gelecekteki gelişimlerini öngörme sanatıyla, gelecek görünüm güvenli bir biçimde şimdide tahmin edilebilir.

> Eğer insan hemen hemen kesin bir biçimde yasalarını anladığı bu görünümleri tahmin edebilirse; eğer yasalar ona yabancı olsa bile, geçmiş deneyimler onun yüksek ihtimalle gelecek görünümleri öngörmesini sağlıyorsa; neden onun tarihinden, bir dereceye kadar doğru bir biçimde, insanlığın gelecek yazgısının resmini tasarlamayı hayali bir giri-

> şim olarak düşünmeliyiz ki? Doğabilimlerine olan inancın tek temeli, bilinen veya bilinmeyen, evrendeki fenomenleri düzenleyen genel yasaların düzenli ve sabit oldukları ilkesidir; ve neden doğanın diğer faaliyetlerine uygulanabilir olan bu ilke insanın entelektüel ve ahlaki fakültelerine uygulandığında daha az doğru olsun? Kısacası, deneyimden gelen fikirler, aynı nesne sınıfıyla göreceli olarak, en sahih anlayışın insanlarının kendi hareketlerinde yönetilmesini sağlayan tek kuralken, filozofun onlara sayıdan, tutarlılıktan ve gerçek gözlemlerin onaylayacağı ihtimamdan daha çok şey atfetmeyeceği temel alındığı takdirde neden benzer bir zemindeki varsayımlarını desteklemeleri yasaklanmalıdır?[84]

Keyfi kehaneti rasyonel tahmine dönüştüren ve ilahi inayeti insan basiretiyle yer değiştirmemizi sağlayan şey, "hurafenin, önyargının ve otoritenin olmadığı" saf bilim, deney ve hesaplamadır. "İyinin ve kötünün miktarını"[85] hemen hemen matematiksel bir doğrulukla belirlememizi sağlayacak olan şey, özellikle, kombinasyonlar ve olasılıklar aritmetiğinin sosyal bilimlere uygulanmasıdır. Bekleyebileceğimiz gelişim aynı zamanda bizim ahlaki ve fiziksel fakültelerimizi de etkileyecektir; [86] ve "güneşin kendi seyrinde yalnızca kendi uslarından başka bir efendiyi tanımayan özgür ulusları gözlemleyeceği; hükümdarların ve kölelerin, papazların ve onların... araçlarının tarihte ve tarih sahnesinde olduğu ama artık olmayacağı an" gelecektir. Dinî hurafelerin ve politik tiranlıkların kesinkes yok olmasıyla, insan istekleri ve fakülteleri devamlı olarak endüstri ve mutluluk gelişiminin ve bireysel ve genel refah gelişiminin ortasında daha orantılanmış bir hale gelecektir.

> Daha küçük bir temel parçası, daha yüksek bir değer veya daha büyük bir fayda parçasının üretilmesini sağlayacaktır; daha büyük bir zevk daha az tüketimle elde edilecek;

> üretilen veya yapay aynı mal daha az hammadde kullanılarak elde edilecek, veya daha güçlü ve dayanıklı olacak; her toprak, en az emekle daha fazla arzunun tatmin edilmesini sağlayacak olan üretime kullanışlı hale getirilecek ve çok az miktarlarda alınacak. Bu yüzden, tüketici tarafından bir arzudan vazgeçilmesi talep edilmeden, üretim sanatındaki, malların üretimini sağlama ve elde etme sanatındaki araçlarla beraber sağlık ve tutumluluk artırılacak.[87]

Nihayetinde, insan ırkının mükemmeliyeti insanın doğal yapısını da etkileyebilir ve tamamen yok etmese bile ölümünü geciktirebilir; çünkü Condorcet iyileştirici sanatın ilerlemesinin, daha sağlıklı yiyeceklerin kullanımının ve daha rahat barınmanın zorunlu olarak insan var oluşunun normal süresini uzatması gerektiğinden şüphe duymaz. Bu yüzden, şunu söylemek saçma olmaz

> bir dönemin bir gün, ölümün sıra dışı kazaların veya hayati güçlerin yavaş ve aşamalı olarak çürümesinin etkisinden daha fazla bir şey ifade etmediği bir dönemin gelmesi gerektiğini düşünmek; ve insanın doğumuyla bu çürüme arasındaki müddetin, aradaki mesafenin süresinin kendisinin tayin edilebilir limitlerinin olmadığını düşünmek? İnsan kesinlikle ölümsüz olmayacak; ama hastalıksız, kazasız, kendi seyrinde, artık var oluşunun imkânsız olduğunu anladığında, ilk nefes aldığı anla genel müddeti arasındaki mesafe zorunlu olarak geciktirilemez mi?[88]

İnsan hayatının bu belirsiz uzayışı, Condorcet'e göre, eşi olmayan bir ilerlemedir. İki anlamda belirsizdir: ya kendisinde ya da deneyimimiz adına sınırlanamayan hale gelerek. Yalnızca bu ilerlemenin asla duramayacağını bilmekle, "belirsiz" teriminin iki anlamdan hangisine uygulanabilir olduğu-

nu bilmiş olmayız ve bu tam olarak bizim o zamana kadar türlerin mükemmeliyetine göreceli olarak elde ettiğimiz bilgi durumudur.

Son olarak, insanın ahlaki ve entelektüel yapısı da kümülatif bir kalıtımla doğal bir yolla ilerleyebilir; çünkü bize kendi üstünlüklerini, kusurlarını ve eğilimlerini geçiren ebeveynlerimiz, neden aynı zamanda anlamanın, ruh enerjisinin ve ahlaki hissiyatın bağlı olduğu insan örgütlenmesinin bir kısmını da geçirmesinler? Bu yüzden muhtemelen eğitim "bu özellikleri geliştirerek, aynı zamanda bu örgütlenmenin kendisini bizzat değiştirecek ve geliştirecektir." Ve "mutlu bir gün" her ulus, hatta Doğulular bile (Condorcet'e göre, hâlâ bebeklik dönemlerini yaşıyorlar), şimdilerde Afrika'ya ve Asya'ya özgürlüğü tesis edecek olan Fransa'nın ve Anglo-Amerikanların, yani en aydınlanmış ve özgür ulusların geldiği medeniyet düzeyini yakalayacaklardır.[89] Bu en aydınlanmış milletlerin bile henüz en yüksek gelişme noktasına gelmedikleri ve "metafiziğin, ahlakın ve politikanın başlıkelerinin eksiksiz çözümünün" hâlâ yeni olduğu doğrudur ki bu şekilde birçok soru "insanın bireysel haklarının sahih kataloğu"nu anlamadan evvel çözülmeyi beklemektedir; fakat büyük zafer ve devrim savaşları "hemen hemen imkânsız" hale gelmiştir ve ateşli silahların kullanımı savaşı daha az öldürücü hale getirir.[90]

Condorcet, pusula ve ateşli silahlar gibi bilimsel icatlar sayesinde çok önemli gelişmeler göstermiş bir dönemin aynı zamanda bir feci katliamlar dönemi olduğuna dair şaşırtıcı olguyu samimi bir biçimde kabul eder. Fakat bundan, "örgütlenmesinin zorunlu sonucu"[91] olan insanın doğal iyiliğiyle ilgili rasyonel iyimserliğini rahatsız edebilecek herhangi bir sonuç çıkarmaz. Yalnızca yenidünyanın keşfinin, Hıristiyan olmayan yerlilere karşı duyulan ve Hıristiyan uluslar tarafından beş milyon insanın yok edilmesine ve diğer milyonların bir yarımküreden öbürüne sürülüp sonra da mal gibi alınıp satılarak ihanet ve hırsızlıkla köleleştirilmesine neden olan

alçaltıcı bir "önyargı"yla lekelendiğini belirtir. Bu ilerleme ve suç çakışmasından yaptığı tek çıkarım, Hıristiyanlar tarafından işlenen suçun dinlerin siyasi faydasına dair popüler öğretiyi çürütmesidir.[92]

Condorcet'in insanın gelecek mükemmelliğine dair umutları bilimsel çıkarımın ve kanıtın sonucu değil, kökü umuda ve inanca dayanan bir varsayımın sonucuydu. Condorcet'in John Morley'inkine[93] benzer bu sempatik çalışması bile, Condorcet'in insanın gelecek ilerlemesi hakkındaki spekülasyonlarında bilimsel, kesin ve ölçülebilen hiçbir şeyin olmadığını kabul eder. Öte yandan, en aydınlanmış uluslarda medenileşmiş barbarlığa doğru olan bütün bilimsel gelişmelerin umutsuzluğunu anlamak sadece birkaç nesil almıştır.[94] 19. Yüzyılın ortasındaki bilimsel icatlarla elde edilen çılgın ilerlemenin ortasında, amaçsız ve umutsuz bir ruh hali ilk gölgesini Avrupa'nın en gelişmiş zihinlerinde göstermiştir; çünkü ilerleme hiçbir şeye doğru gidiyor gibi görünmüştür. Bu nihilizm Fransa'da Flaubert'in ve Baudelaire'nin yazılarında en karışık ifadesini bulmuştur. Flaubert, *St. Anthony'nin Cazibesi*'nde, mevcut tüm inanç ve hurafe çeşitlerini açığa vurarak, modern, bilimsel kültürümüzün kaosunu çözme ve analiz etme işine girişmiştir. Hakikat diye geçinen her şeyin ironik bir övgüsünü yapma niyetiyle insan ahmaklıklarının bir listesini yapmıştır. Bu absürt çalışmaların sonucu, *Bouvard ile Pecuchet* adlı romanıydı –yüksek öğrenim için samimi bir gayret içerisinde olan iki Filistinlinin hikâyesi; ofis memuru olmuş iyi-huylu insanların anlayışı. Mutlu bir şekilde elde ettikleri taşradaki yerlerinde, bahçıvanlıktan, kimyadan ve tıptan, arkeoloji, politika, pedagoji ve felsefeye tüm bilgi yığınının şaşkınlığında gezinip dururlar –yalnızca anlamsız bir şekilde inceledikleri kitaplardan kopya çekmelerine, onlardan çekip çıkardıklarına dönmek amacıyla. Tüm kitap, bütün bilimsel eğitimin manasız olduğu sonucuna varır. Çok eskiden beri var olan öğretiler birkaç satırda açıklanır ve geliştirilir,

sonra da onlara karşı itham edilen diğer öğretilerce yok edilir ve sırasıyla eşit kusursuzlukta ve tutkuyla imha edilirler. Sayfalar sonra, satırlar sonra, yeni bir bilgi çeşidi belirir; fakat hemen bir başkası ilkini yere sermek için belirir ve sonra o da üçüncü bir tanesiyle devrilir. Tamamlanmamış taslağının sonunda, Pecuchet, sıkıcı bir resim çizer, umut verici olan Bouvard ise Avrupa insanlığının gelecek resmini. Bir tanesine göre, genel ahlak bozukluğuna saplanmış ayarı bozulmuş insan ırkının sonu yaklaşmaktadır. Üç alternatif vardır: (1) radikallik insanlık dışı despotizmi gerektirerek geçmişle olan her bağı koparacak; (2) eğer tanrıcı mutlakiyet galip gelirse, Fransız Devrimi'nden beri insanlığa aşılanan liberalizm yok olacak ve devrimsel bir değişim olacak; (3) eğer 1789'un sarsıntıları devam ederse, dalgaları bizi uzaklara taşıyacak ve artık idealler veya din veya ahlak kalmayacak: "Amerika dünyayı fethedecek." İkinci resme göre, Avrupa Asya'nın yardımıyla tazelenecek ve hayal edilmemiş iletişim teknikleri, deniz altları ve balonlar geliştirecekler; insanlara evreninin güçlerinin medeniyetin hizmetine sunmalarını ve dünya tükendiğinde onları diğer yıldızlara götürmeyi sağlayacak yeni bilimler ortaya çıkacak. İnsan istekleriyle beraber, kötülük son bulacak ve felsefe bir din halini alacak.

Baudelaire'nin "Dünyanın Sonu"nu yazmasındaki niyet aynı dönemden kalmadır. Bazı fragmanları *Fusées* başlığıyla 1851'de ortaya çıkmıştır:

> Dünya bir sona sürükleniyor. Yalnızca bir tek sebepten ötürü daha çok yaşayabilir: sırf var olmuş olduğu için. Kötü haberi önceden veren karşıta, özellikle soruya karşın ne kadar zayıf bir sebep: Gelecekte dünya insanına ne kalır? Materyal olarak devam etmesi gerektiği varsayılırsa, adına ve tarihsel sözlüğüne değecek bir varlık mı olacak? Hayali bir duruma ve Güney Amerika cumhuriyetlerinin düzensizliğine dönebileceğini söylemiyorum; ne de ilkel

yabaniliğe dönmemiz gerektiğini ve ellerimizde bir tüfekle medeniyetimizin çimenle kaplı kalıntıları boyunca yiyecek peşine düşmemiz gerektiğini söylüyorum. Bu türlü maceraların hiçbiri hâlâ belirli bir yaşam enerjisi, ilksel dönemlerden bir ses gerektirmeyebilir. Ruhsal ve ahlaki yasaların değiştirilemezliğinin yeni bir örneğini sağlayacağız ve bizler onların yeni kurbanları olacağız: *yaşamayı hayal etmemizi sağlayan şeyle yok olacağız.* Ütopistin kana susayan, anlamsız veya doğal olmayan rüyalarının bu pozitif olgularla karşılaştırılmadığı zamana kadar teknokrasi bizi Amerikanlaştıracak, ilerleme ruhumuzu aç bırakacak. Düşünen herhangi birinin hayatta neyin kaldığını bana göstermesini istiyorum. Din! Onuna ilgili konuşmanın veya onun kalıntılarını aramanın bir faydası yok; Tanrı'yı inkâr etme zahmeti bile bir skandaldır. Özel mülkiyet! –Açıkça konuşmak gerekirse– büyük evlat olma hakkının baskısı yok edildi; ama insanlık tıpkı hınç dolu bir yamyam gibi haklı bir biçimde kendilerini devrimin varisleri olarak gören insanlardan son parçayı da kapınca, zaman gelecek. Bu bile en kötüsü olmayacak... Evrensel çöküntü kendini yalnızca ve özellikle politik kurumlarda veya genel ilerlemede veya onun için hangi isim daha doğruysa onda açığa vurmayacak; tüm bunların ötesinde, yüreklerin soysuzluğunda görülecek. Az da olsa geriye kalacak olan sosyalliğin genel barbarlığa güç bela direneceğini ve yöneticilerin kendi düzenlerini korumak ve sahte bir düzen kurmak amacıyla zaten duygusuz olan bizi ürpertecek ölçülere insafsızca başvuracağını eklemeli miyim?

Yeniden, birkaç on yıl sonra, İsviçre'de Burckhardt, Almanya'da Nietzsche, Rusya'da Dostoyevski ve Tolstoy gelecek ilerlemenin yerine Batı medeniyetinin çökeceği öngörüsünde bulunmuşlardır. *Bir Yazar'ın Günlüğü*'nde Batı başarılarını hevesli bir şekilde karşılayan Ruslarla aynı fikir-

de olmayan Dostoyevski, Ruslara Batı ilerlemesini tavsiye etmenin Batı medeniyetinin yakın ve korkunç çöküşü karşısında absürt olduğunu söylemiştir. "Avrupalı karınca yuvası bir kilise ve Hıristiyanlık dini olmadan gelişmiştir –çünkü Avrupa'da her yerde kilise idealini yitirmiştir– çürük bir temel üzerindeki evrenseli ve mutlağı olmayan bu karınca yuvasının altı oyulmuştur."[95] Burjuva düzeninin komedisi sanki insan toplumunun normal biçimiymiş gibi Ruslar tarafından körü körüne kopya edilirlerken yarın orada çökecek olan Avrupa kurumlarından, en akıllı Avrupalıların artık inanmadığı kurumlardan devralmanın nesi iyi olacak?

Tolstoy, Batı uluslarının Avrupalı olmayan halkları kurtaracağına inanmak yerine, Avrupa'nın yalnızca kendisini yok etmeyeceğini, kendi ilerlemeci medeniyetini yayarak ve zorla kabul ettirerek aynı zamanda Hindistan'ı, Afrika'yı, Çin'i ve Japonya'yı da mahvedeceğini düşünmüştür.

> Ortaçağ teolojisi veya Romalıların ahlaki yozlaşması yalnızca kendi insanlarını, insanlığın küçük bir kısmını zehirlemiştir; bugün, elektrik, demiryolları ve telgraflar tüm dünyayı çürütüyor. Herkes bunu kendi başına yapıyor. O sadece bunu kendi başlarına yapmaları için yardımcı olmaz. Herkes aynı şekilde acı çekiyor, hayat biçimini değiştirmesi için aynı düzeyde zorlanıyor. Herkes kendi hayatındaki en önemli şeylere, yaşamın kendisini anlamaya, dine zorunlu bir ihanet içerisinde. Makineler –neyi üretmek için? Telgraf –neyi göndermek için? Kitaplar, makaleler –Ne tür haberleri yaymak için? Beraberce güdülen ve yüce bir güce maruz kalan milyonlarca insan –neyi elde etmek için? Hayatı uzatmak için var olan hastaneler, fizikçiler, dispanserler –ne için? Tüm uluslar gibi bireylerde nasıl da kolayca kendi sözde medeniyetlerini hakiki medeniyet olarak düşünürler: çalışmaların bitirilmesi, tırnakların temiz tutulması, terzinin ve berberin hizmetlerinden faydalanma, yurtdışına seyahat ve en medeni insan

> eksiksizdir. Uluslara gelince: mümkün olduğu kadar çok demiryolları, akademiler, endüstriyel işler, savaş gemileri, kaleler, gazeteler, kitaplar, partiler, parlamentolar. Bu yüzden en medeni ulus eksiksizdir. Bu yüzden uluslar gibi yeterli ölçüde bireyler de medeniyetle ilgilenir, hakiki aydınlanmayla değil. İlki kolaydır ve kabul edilir; sonraki ise sıkı bir çaba gerektirir ve bu yüzden de her zaman büyük çoğunluk tarafından hor görülmekten ve nefret edilmekten başka bir şeyle karşılaşmaz, çünkü medeniyet yalanını açığa çıkarır.[96]

Tolstoy, ilerlemenin din dışılığı yerine ilk zamanlarında şimdilerde olduğundan daha az olmayan bir ruhsal çözülme ve materyal ilerlemeyle karşılaşan İsa'nın dinini eski haline getirmeyi tasarlamıştır.

Bizi Comte'un ve Condorcet'in rasyonel iyimserliğinden veya en azından dünyanın daha iyiye gittiğine olan inancından ayıran uçurum güç bela daha derin olabilir. Fakat son yüzyıllar boyunca vuku bulan radikal değişiklik ilerlemeci icatların bir sektesini değil, kökeninde onlara dayanan umutları garanti etmeden materyal ilerlememizin önceki tüm beklentileri karşıladığı ve hatta bu beklentileri geçtiği gerçeğini içerir. Çünkü Comte için ölüm bile bir ilerleme unsuruydu; şimdilerde doğaya hâkimiyetimizde ulaştığımız son noktanın bizler tarafından kullanılıyor olabileceği beklentisiyle ölümden korkuyoruz.

19. Yüzyıla yaptığımız bu gezintiden 18. yüzyıla geri dönersek, gerileyici taslakla uygun olarak, Toynbee'nin,[97] tarih anlayışına, Acton'un uzun ve yorucu bir hayatı tarihsel endüstriye adayarak gösterdiği başarıdan daha kalıcı bir katkı yaptığını söylediği parçalı bir tarih anlayışını oluşturan 23 yaşındaki adamı ele almalıyız şimdi.

Turgot'un genel tarih anlayışı, 1759'da evrensel tarih üzerine olan iki söylemine dayandırarak geriye bıraktığı mükemmel bir taslakta yer alır. Her iki konuşmanın da ana teması,

özellikle Hıristiyanlığın ilerlemeye olan katkısına atıf yaparak insan ırkının ve aklının gelişimidir.[98] Tarih seyri, geçici çürümelerle sekteye uğramasına rağmen, tekboyutlu bir ilerlemenin basit ve tek bir ilkesiyle yönlendirilir. İlk olarak, Hıristiyanlığa kadar insan, doğa durumunda yaşamıştır ve sonra da felsefe ona evrensel kardeşliği öğretmiştir. Bu geniş bakış açısından görüldüğü kadarıyla, mükemmelliğe doğru olan tarih ilerlemesi, göz kulak bilgeliği açığa çıkartan "en görkemli manzara"dır.

> Toplumların kuruluşunu ve diğer ulusları bir başkasından sonra hükmü altına alan veya onlara itaat eden ulus yapısını görüyoruz. İmparatorluklar ortaya çıkar ve yok olurlar; devlet yasaları ve biçimleri birbirini izler; sanatlar ve bilimler keşfedilirler ve daha da mükemmelleştirilirler. İlerlemelerinde kâh tutukluk yaparak kâh hızlanarak, farklı iklimleri geride bırakırlar. Çıkar, hırs ve anlamsız onur, onu kanla boğarak sürekli bir biçimde dünya sahnesini değiştirir. Fakat bu yıkımların ortasında, insan töreleri daha hoş, insan zihni daha aydın bir hale gelir ve ayrık uluslar birbirlerine daha çok yaklaşırlar. Ticaret ve politika sonunda dünyanın tüm parçalarını birleştirir ve sükûnet ve heyecan, iyi ve kötü arasında değişim içerisinde olan bütün insanlık yığını yavaş olsa da daha büyük bir mükemmelliğe doğru sürekli olarak ağır ağır ilerler.[99]

Mükemmelliğe doğru olan bu ilerlemeyi başlatmakta Hıristiyanlığın önemli bir işlevi vardı. Üstünlüğünü kanıtlamak için, Turgot onu pagan din dışılık veya hayvanları, insan tutkularını ve hatta ahlaksızlıkları putlaştıran putperestlik ile karşılaştırır ki Hıristiyanlık hayırseverliği ve güzelliği yayan "doğal din"dir. Bu ilkeler insanın karmaşık tutkularının ortasında gittikçe efektif bir hal almıştır; insanı daha iyi ve daha mutlu yaparak onun öfkesini yatıştırmıştır, eylemlerini

hafifletmiştir ve devletlerin çöküşünü yumuşatmıştır; Hıristiyanlığın tüm bu "avantajları" (laik kültüre getirdiği) Turgot'a göre iyi-kurgulanmış ve tartışılmayacak bir gerçekliktir. Öte yandan bu gerçekliklerin, "varılacak olan" ideal bir sonun belirlediği yorumlar veya daha ziyade yanlış yorumlar olduğu aşikârdır.[100] Bu seküler son veya *eskaton* kişisel özgürlüğe ve emeğe; mülkiyet hakkının dokunulmazlığına; herkes için eşit adalete; geçim araçlarının çoğalmasına; zenginliğin artışına; zevklerin, aydınlanmanın ve tüm mutluluk araçlarının artışına duyulan dinî bir saygıdır. Turgot, Condorcet ve Comte gibi yeni standartlarda en azından otuzlardaki buhrana kadar olan dönemde kim Amerikan vatandaşının geleneksel değerlerini fark etmez ki? Daha büyüğün daha iyiyle olan popüler özdeşleşmesi kadar şüpheci hale gelen artmaya, büyümeye ve çoğalmaya inanmak için iki yüzyılın geçmesi gerekmiştir.

Burckhardt'ın tarihin "olduğu, olmuş olduğu ve olacağı gibi" insanla ilgilendiğine dair özlü ifadesinin tersine, Turgot, umutlarını gerçekliklere ve isteklerini düşüncelerine yansıtarak her yerde daha iyiye olan bir değişim görür. Şöyle söyler,

> Antik cumhuriyetlerde, özgürlük, insan kalbinin doğal yüceliğinin hassaslığında, tikel bireyler arasındaki bir hırs ve güç dengesinde olduğundan çok daha az yer kaplar. Ülke sevgisiyle genel yabancı düşmanlığı arasındaki uçurum, kendi vatandaşına karşı duyduğu sevgi arasındaki uçurumdan daha fazlaydı ki ülke sevgisi yabancı düşmanlığından daha azdı. Yunan ve Roma savaşlarında antiklerin kölelerine uyguladıkları barbarlıklar ve bu korkunç zalimlikler, ve cinsiyetler arasındaki bu barbarca eşitsizliklerin sebebi buydu... Sonunda: her yerde en güçlü olan yasaları yapmış ve zayıfları ezmiştir.[101]

İnsanın doğal haklarını hatırlarsak, insanları, tüm ulusların sanki Tanrı'nın gözünden görülüyormuşçasına eşit görül-

dükleri bakış açısına yükseltebilecek bir ilke gerekliydi; ve bu zihinlerdeki genel bir devrim vesilesiyle Hıristiyanlık dininin yaptığı şey budur. Hıristiyanlık savaş korkularını bile hafifletmiştir. "Onun sayesinde, zaferin korkunç sonuçları durmuştur; şehirler küllere indirgenmiştir, bütün uluslar galiplerin kılıçlarını teslim etmişlerdir, mahkûmlar ve yaralılar ayrıcalık bile gözetmeksizin zafer utancı adına soğukkanlı bir biçimde kılıçtan geçirilmişler veya korunmuşlardır: antiklerin kamusal yasalarının bu barbarlıklarını bilmiyoruz; galipler ve mağluplar şimdi aynı hastanelerde aynı tedaviyi görüyorlar."[102] Hıristiyanlık, pagan antikliğinin yerine geçerek aynı zamanda tek başına klasik eğitimin başarılarını kurtarmış ve korumuştur.

Turgot, Hıristiyan dininin veya İsa'ya olan inancın seküler mutluluk için olan dünyasal "avantajları"na dikkat çekerek savunulup savunulmadığını kendisine asla sormamasına rağmen, dinin genel olarak irrasyonel bir hurafeden (Muhammetçilik haricinde) başka bir şey olmadığını savunan Condorcet'in sahip olduğu anlayıştan daha iyi bir anlayışa sahiptir. Turgot, tarihsel hareketlerin basit tekboyutlu bir ilerleme olmadığını, tutkulu niyetlerin ve beklenmedik sonuçların karmaşık bir sistemi olduğunu anlamıştır. Doğrudur, onları gizli bir inayet çalışmasıyla açıklamamıştır; ve bu sözcüğü kullandığında, o artık Bossuet'e ifade ettiği şeyi taşımaz, fakat yalnızca "doğanın ve onun patronu"nun insan ırkını yönettiği "ana-damar"ı ifade eder.[103] Fakat doğaüstü inayet istencini doğal ilerleme yasasıyla yer değiştirirken bile, o hâlâ tarihin gidişatını ondan sonrakilerden çok daha yeterli bir biçimde görebilmiştir. İnsan eylemlerini ve onların tahmin edilmeyecek sonuçlarını tedrici ve sabit bir şekilde ilerleyen bir doğa yasasına boyun eğdirmek yerine, Turgot'un genel tarih anlayışı, tarihsel hareketleri yaratmakta ve onlara şekil vermekte "inayet ufkuna ve aydınlanma ilerlemesine" ister istemez katkıda bulunan insan hırslarıyla başlar.

> İnsan, tutkuları, hatta öfkelerinin, nereye gittiklerini bilmeden onlara yön vermiştir. Sanırım, hareketleri tamamen muazzam bir dâhi tarafından yönetilen büyük bir ordu görüyoruz. Askeri işaretlerin tasavvurunda, trompetlerin ve davulların coşkulu gürültüsünde, tüm hava filosu harekete geçer, hatta atlar bile amacı olmayan bir ateşle kavrulurlar, her grup konunun ne olduğunu bilmeden engellere doğru yürür, bu kadar müşterek hareketin etkisini yalnızca şef algılar: aynı şekilde henüz günü gelmemiş ve daha önce hâkim olması halinde daha az güçlü olmuş olabilecek bir usun eksikliği yüzünden, kör tutkular fikirleri çoğaltmış, bilgiyi genişletmiş ve zihinleri daha da mükemmelleştirmiştir.[104]

Görünen teşekküllerle tarihsel ilerlemenin saklı tasarımları arasındaki bu ayrım, Tanrı istenci ile insan istenci arasındaki teolojik ayrıma kadar gider; ve bu ayrım, tüm teolojik tarih anlayışının bağlı olduğu dinî ve din dışı iki-boyutlu tarih yapısının temelidir. Teolojik modeli genişletmekten uzak Aydınlanma'nın tarih felsefesi, ilahi inayeti insan öngörüsüne ve ilerlemesine sekülerleştirerek daraltmıştır. Fakat Turgot'un gösterdiği gibi, tarih sadece insan düzeyinde ve Voltaire'in modelinde "ahlaki sebeplerin ve onların etkilerinin kaynaklarını ve mekanizmasını"[105] gösteren genel ve tikel sebeplerin rasyonel bir analizi yoluyla anlaşılırsa ve tarih, ardıl aşamaların ve olayların düz ve anlaşılabilir bir ilerlemesine tamamen sadeleştirilmediği sürece, teolojik taslak hâlâ görünebilirliğini devam ettirir.

NOTLAR

1) J. B. Bury, *The Idea of Progress* (New York, 1932), s. 22, 73; *krş.* W. R. Inge, *The Idea of Progress* (Oxford, 1920) ve *The Fall of the Idols* (London, 1940); A. Salomon, "The Religion of Progress," *Social Research*, Aralık, 1946.
2) Modern insanın ilerlemeye dair hâlâ umudu vardır, fakat ruhani yolculuğa yoktur. R. A. Knox'un söylediği gibi: "Dinî kesinlik anlayışını kaybedenler kendilerini iyimserlik kisvesi altına koydular; dünyanın geleceği, bir sonraki dünya yerine onların düşüncelerini işgal etmiştir, ve bir tür baş aşağı edilmiş Konfüçyusçulukla, torunlarına tapmışlardır. Bu iyimser galeyanla... dinin liderleri... kolayca birleşmişlerdir" (*God and the Atom* [American ed.; New York, 1945], s. 59). *Krş.* Reinhold Niebuhr'un şu ifadesiyle: "Modern Hıristiyanlık, ilerleme fikri içindeki seküler kültürün inancını paylaşma adına İncilsel inancın en...ayırıcı görüşlerini, hastalıklı bir şekilde, kabul etmemekte hevesliydi. Şimdi bu inanca güven sarsılıyor ve onun izini düş kırıklığı izliyor. Çarmıha gerilmiş bir kurtarıcının İncilsel tarihine dair bir başarı hikâyesi ararken... günümüzün trajik deneyimleriyle uğraşamazken bulur kendini" (The Impact of Protestanism Today," *Atlantic Monthly*, February, 1948).
3) Proudhon üzerine kapsamlı ve etkili bir çalışma geçenlerde H. De Lubac tarafından yayınlandı, *Proudhon et le christianisme* (Paris, 1945), özellikle ii. ve iv. bölümler. *Krş.* aynı zamanda, Proudhon üzerine yazılan in A. L. Guérard, *French Prophets of Yesterday* (London, 1913), s. 172 ve sonrası.
4) *Bkz.* Kant'ın 1784'tek denemesi, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in welbürgerlicher Absicht*, ve Herder'in şu çalışmasını gözden geçirmesi, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. Aynı zamanda *krş.* R. G. Collingwood, *The Idea of History* (Oxford, 1946), s. 93 ve sonrası.
5) *Système des contradictions économiques ou philosophie de la misère* (1846), Önsöz.

6) *Age*, Proudhon'un inayet problemine olan çözümünü içeren viii. bölüm.
7) *Age*.
8) *Idée générale de la revolution au XIX^e siècle*, De Lubac'ın *age*, s. 185 atıfta bulunduğu.
9) Bu çalışma, ölümünden sonra *La Bible annotée* başlığı altında iki ciltte yayımlanmıştır.
10) "Dans l'ignorance où je suis de tout ce qui regarde Dieu, le monde, l'âme, la destine; forcé de procéder comme le matérialiste, c'est à dire par l'observation et l'expérience, et de conclure dans le langage du croyant, parce qu'il n'en existe pas d'autre; ne sachant pas si mes formules, malgré moi théologiques, doivent être prises au propre ou au figuré ... : la rigueur de la dialectique exigeait que je supposasse, rien de plus, rien de moins, cette inconnue qu'on appelle Dieu. Nous sommes pleins de la divinité, *Jovis omnia plena* ; nos monuments, nos traditions, nos lois, nos idées, nos langues et nos sciences, tout est infecté de cette indélébile superstition hors de laquelle il ne nous est pas donné de parler ni d'agir, et sans laquelle nous ne pensons seulement pas" (Système..., Önsöz, böl. iii).
11) *Age*, böl. viii; *krş.* G. Sorel, *Matériaux d'une théorie du proletariat* (Paris, 1921), s. 241, n. 1: "Proudhon'un tanımları, teolojik çağrıştırmalarından dolayı ağır bir şekilde suçlanır. Şu haklı bir biçimde söylenebilir, eğer Rousseau hassas Hıristiyanlığa çok şey borçluysa, Proudhon da Fransız teolojisinin varisidir. Bugünlerde fark edilen Proudhon'un çalışmasının yeniden canlanışı seküler zihni tekrardan teolojiye taşımaya katkıda bulunabilir."
12) *Bkz.* E. Rosenstock-Huessy, *The Christian Future or the Modern Mind Outrun* (New York, 1946), s. 70.
13) *Bkz.* A. Harnack, "Der Vorwurf des Atheismus in den ersten drei Jahrhunderte," *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, N. F. (1905), XIII, 4.

14) *Système...*, Önsöz.
15) *Bkz.* De Lubac, *age*, böl. vi, kıs. 3.
16) *Correspondence* (Paris, 1875), X, 187 ve sonraki sayfa ve 205 ve sonraki sayfa (27 ve 29 Ekim 1860 tarihli mektuplar); *krş. De la creation de l'ordre dans l'humanite*, böl. I, kıs. 3, ve böl. ii, kıs. 4.
17) *Cours de philosophie positive*'in son cildine olan 1842 tarihli "Kişisel Önsöz"de, Comte, kendi kavramının tutarlılığı ve saflığı adına Vico'yu, Kant'ı, Herder'i ve Hegel'i okumaktan kaçındığını kabul etmiştir. Geçirdiği yirmi yıllık süre zarfında, bu "entelektüel hijyen"i "zaman zaman tutarsız ama çoğu zaman sağlıklı" bulmuştur.
18) Bu çalışma, 1826 ve 1829 tarihleri arasında verilen konuşmalara dayandırılmıştır. Sonrasında, Comte, onun başlığını daha uygun bir pozitif felsefe "Sistemi"ne değiştirmeyi istemiştir. Alıntı yaptığım yoğun İngilizce tercüme şuydu, H. Martineau, *The Positive Philosophy of A. Comte* (2 cilt, 2. ed.; London, 1875), fakat gereksizce serbest olan yerlerini düzelttim ve fırsat buldukça E. Littré (Paris, 1864)'nin altı ciltlik tamamı Fransızca olan baskısından eklemeler yaptım. Comte üzerine olan birçok kitap içinde, özellikle teolojik çalışmalara *bkz.* H. De Lubac, *Le Drame de l'humanisme athée* (Paris, 1864) s. 135 ve sonrası içinde, ve R. L. Hawkins, *A. Comte and the United States* (Cambridge, 1936).
19) *The Positive Philosophy...*, II, 154. Bu doğacı açıklamasından ayrı olarak, Comte, Bossuet'nin teolojik temellerini eleştirmesine rağmen, onun evrensel tarihi Hıristiyan Batı tarihine indirgemesini kabul eder: "Eğer Bossuet tarihsel tahminini tek bir homojen ve sürekli diziye sınırlamada fikrî ilkesiyle idare edilseydi, bana öyle görünüyor ki daha az başarılı bir şekilde felsefi soruşturma koşullarını gerçekleştirmezdi. Bilgece çalışmalarını üretebilen ve ilerleme gelişimine yardımları dokunmayan Hindistan ve Çin'deki ve diğer yerlerdeki nüfusu eleştirmeyle birleştirebilenler,

sınırlamalarından dolayı Bossuet'i kınayabilirler: fakat şunu söyleyen hiç de az değildir, onun açıklaması felsefi gözlerde gerçekten de evrenseldir. Eğer bu şekilde devam etmezsek, alt ulusların ilerlemesine olan daha gelişmiş eylemlerden ortaya çıkan tüm siyasi ilişkilere dair görüşümüzü yitiririz... İnsanlık *élite*inde ne aramamız gerektiğini öğrendiğimizde, üst kısmın alt kısmın faydalanması için nasıl müdahalede bulunması gerektiğini öğreneceğiz; ve olguyu veya onu izleyen işlevi başka bir şekilde anlayamayız: çünkü eşitsizliğin beraberce var olan devletlerinin görüşü bize yardım edemez. O zaman ilk sınırımız şudur, en ileri sosyal gelişmelerin tarihsel tahmini üzerine yaptığımız sosyolojik analizlerimize odaklanmak" (II, 151 ve sonraki sayfa) Prensipte "ilerlemeci" (Hıristiyan olarak) medeniyetle yöntemsel önceliğe dair bu dikkate değer görüş, Voltaire'in Bossuet'e olan eleştirisine saldırmayı gerektirir (*bkz.* aş. böl. V).

20) *The Positive Philosophy...*, I, 13; II, 58, 430 ve sonraki sayfa.
21) *Age*, II, 72 ve sonrası; Fransızca ed., IV, 264, 272 ve sonrası, 278.
22) *The Positive Philosophy...*, I, 20.
23) *Age*, II, 442, 386.
24) *Age*, II, 22.
25) *Age*, II, 58, 407.
26) *Age*, II, 430.
27) Fransızca ed., IV, 293.
28) *The Positive Philosophy...*, I, 3.
29) *Age*, s. 13 ve sonraki sayfa.
30) Comte'un ilerlemeci pozitivizme olan inancı tabi ki artık Eski Dünya'nın "en iyi beyinleri" tarafından kabul görmüyor, ama anayasası 18. yüzyılın inançlarının bir ürünü olan Yeni Dünya'da hâlâ hâkimdir.
31) "Sosyoloji" terimi Comte tarafından ilk defa Condorcet'in çalışmasıyla ilintili olarak kullanılmıştır ki amacı "sosyal

fizik"i sosyal fenomenin temel yasalarıyla ilgilenen pozitif bir bilim olarak tanımlamaktı. Bu yüzden "pozitif felsefe" "sosyolojik felsefe"yle aynı anlama gelir (*The Positive Philosophy...*, II, 442; *krş.* Fransızca ed., IV, 185 n.).

32) Comte'a göre, bunlar Fransa, İtalya, Almanya, İngiltere ve İspanya'dır. Fakat nihayetinde, pozitivizmle kurtuluş tüm beyaz ırka ve en sonunda da tüm insanlığa yayılacak (*The Positive Philosophy...*, II, 409 ve sonrası; 464, 467).

33) *Age*, I, 13; *krş.* Fransızca ed., IV, 16.

34) *The Positive Philosophy...*, II, 11 ve sonrası; *krş.* Fransızca ed., IV, 51, hoşgörünün sınırları hakkında.

35) *The Positive Philosophy...*, II, 3; *krş.* Fransızca ed., IV, 17.

36) *The Positive Philosophy...*, II, 44.

37) Pascal, *Pensées et opuscules*, ed. Léon Brunschvigg (Paris, 1909), s. 80.

38) *The Positive Philosophy...*, II, 47 ve sonrası.

39) Fransızca ed., V, 231.

40) *Bkz.* Bossuet'le ilgili: *age*, IV, 204; V, 8, 187, 418; VI, 251. Maistre'yle ilgili: *age*, IV, 64, 135, 138. Comte'un Katolik felsefesini De Maistre ve Bonald'ınkiyle özdeşleştirmesi olarak, *krş.* H. De Lubac'ın kritik düşünceleri, *Le Drame de l'humanisme athée*, 2. kısım.

41) *The Positive Philosophy...*, II, 218 ve sonrası, 242, 352; Fransızca ed., V, 241.

42) *The Positive Philosophy...*, II, 252. Yaşlılığında, Comte, aslında Cizvitlerin geneline belirli öneriler yaparak, Katoliklikle geçici bir anlaşmaya sağlamaya çalışmıştır.

43) *Krş.*, *Fustel* de Coulanges'in klasik çalışmaları, *La Cité antique*, ve Sir H. J. Maine'nin *Ancient Law*.

44) *The Positive Philosophy...*, II, 226.

45) *Age*, s. 241 ve sonrası, 249.

46) *Age*, s. 151 ve sonraki sayfa (*krş.* Fransızca ed., V, 8 ve 247 ve sonraki sayfa).

47) *The Positive Philosophy...*, II, 244, 374.

48) *Age*, s. 45 n., ve 285; *krş.* Fransızca ed., V, 243 ve sonraki sayfa.
49) *The Positive Philosophy...*, II, 270.
50) *Age*, s. 17, 283.
51) Louis de Bonald bir kez deisti kendi var oluşunda bir adam olarak tanımladığı zaman, bir ateist olmak için zamanı kalmamıştı. Bir notta (Fransızca ed., V, 379) Comte kendi konumunu şöyle karakterize eder, ateizm pozitivizme en yakın konumu temsil etse de, katıksız negatifçiliğinden dolayı pozitif sisteme Katolik sistemin uzaklığından daha uzaktır. Bu yüzden, ateizmi, yani "Protestanlığın en negatif ve geçici fazı"nı dinî inançları küçümsemeyen ama onlara rasyonel ve pozitif bir meşrulaştırma sağlayan pozitivizmle bozmak hatalı olabilir.
52) *The Positive Philosophy...*, II, 283.
53) *Age*, s. 284.
54) *Age*, s. 285.
55) *Age*, s. 7.
56) Comte'un bakış açısının tam tersini anlamak için, *bkz.* J. N. Figgis, *Civilization at the Cross Roads* (London, 1912).
57) "Diğerlerine taşındığına dair bir iz bırakmayan pozitif aşamaya erişmiş bir bilim yoktur. Çok önceleri, şimdi kavrayabildiğimiz gibi, metafizik soyutlamalardan oluşuyordu; zaman içinde daha geriye gidersek, biçimini teolojik kavramlardan almıştır. En ileri bilimlerimizin hâlâ geçtikleri iki daha erken dönemin oldukça aşikâr olan izlerini taşıdığını anlamak için çok fazla şansımız olacak" (*The Positive Philosophy...*, I, 3).
58) *Age*, I, 51; II, 55; *krş.* Fransızca ed., IV, 227 ve sonraki sayfa.
59) Fransızca ed., IV, 279.
60) *The Positive Philosophy...*, II, 457.
61) *Age*, s. 61 ve sonrası.
62) Fransızca ed., IV, 504 n.; *The Positive Philosophy...*, II, 463.
63) *The Positive Philosophy...*, II, 393; aynı zamanda *krş.* s. 464, Hrstiyanlığın klasik eğitime olan üstünlüğüyle ilgili.

64) *Age*, s. 388.
65) *Bkz.* H. De Lubac, *Le Drame de l'humanisme athée*, s. 247 ve sonrası.
66) Fransızca ed., IV, 504 ve sonrası; *krş. The Positive Philosophy...*, II, 375.
67) *The Positive Philosophy...*, II, 7.
68) *Age*, s. 276, 396.
69) Fransızca ed., IV, 514.
70) *The Positive Philosophy...*, II, 274 ve sonraki sayfa, 375. İlerlemeci iyimserlikle ilgili benzer bir örnek, kötülüğün yok olması "gerektiği"nden ve insanın ilerlemeci gelişimle mükemmel olması "gerektiği"nden şüphe etmemiş H. Spencer tarafından verilebilir.
71) *Age*, s. 462.
72) *Age*, s. 124 ve sonrası.
73) *Age*, s. 128 ve sonrası.
74) *Age*, s. 463.
75) Kierkegaard'ın, çalışması boyunca, her bireyin dinsel öyküsünün mutlak ilintisiyle karşılaştırıldığında, "dünya tarihi"nin nihai ilgisizliği üzerinde ısrar etmesi "sosyal ahlak" eksikliğinden değil hakiki bir Hıristiyanlık görüşünden dolayıdır. Hatta Katolik düşünürler bile bu açıdan onunla hem fikirdir (*bkz.* T. Haecker, *Der Christ und die Geschichte* [Leipzig, 1935], s. 98 ve 101 ve sonrası; Know, *age*, s. 123).
76) A. Comte, *A General View of Positivism* (London, 1865), s. 112.
77) *Age*, s. 350.
78) *Bkz.* L. Feuerbach, The Essence of Christianity (New York, 1855), Giriş, böl. ii.
79) *Krş.* H. De Lubac'ın sonucu, *Le Drame de l'humanisme athée*, s. 277.
80) İngilizce tercümeden alıntıladık: *Outlines of an Historical View of the Progres of the Human Mind* (London, 1795).

81) *Age*, s. 4. Erken Sosyalistlerin (özellikle Fourier'in) binyılcı ilerleme kavramlarıyla karşılaştırıldıklarında, Aziz-Simoncular, Condorcet ve Comte ihtiyatlı rasyonalistler olarak görünür.
82) Evrensel bilimsel bir dil, ilerlemeyi alfabetik yazıyla başlatarak bitirmektir; hata vermesi "hemen hemen imkânsız"dır (*age*, s. 10, 351, 363 ve sonraki sayfa, 366).
83) *Age*, s. 14 ve sonraki sayfa.
84) *Age*, s. 356 ve sonraki sayfa.
85) *Age*, s. 349.
86) *Age*, s. 349; aynı zamanda *bkz.* s. 326 ve sonraki sayfa.
87) *Age*, s. 344 ve sonrası.
88) *Age*, s. 367 ve sonrası.
89) *Age*, s. 325 ve sonraki sayfa.
90) *Age*, s. 347; aym zamanda *bkz.* s. 172 ve sonrası.
91) *Age*, s. 355.
92) *Age*, s. 186 ve sonrası; aynı zamanda *bkz.* 206 ve sonraki sayfa.
93) *Critical Miscellanies, First Series* (New York, 1897), s. 88 ve sonrası.
94) Zaten Condorcet nüfusun büyüm oranındaki artıştan dolayı yeni bir uygar barbarlık ihtimali üzerinde fırsat buldukça kafa yormuştur; bir iyileştirme olarak doğum kontrolünü önermiştir (*Outlines of an Historical View...*, s. 344).
95) Diary of a Writer, August, 1980.
96) Tolstoi's *Flucht und Tod*'undan, ed. R. Fülöp-Miller and F. Eckstein (Berlin, 1925), s. 103.
97) A. J. Toynbee, *A Study of History* (London, 1934-39), I, 46.
98) *Discours sur les advantages que l'établissement du christianisme a procure au genre humain; discourse sur les progress successifs de l'esprit humain.* Bu iki denemenin yanında, Turgot'un *Œuvres* (Paris, 1844)'inin 2. cildi de şunu içerir, *a Plan de deux discourse sur l'historie universelle and Pensées et fragments.* Comte ve Condorcet gibi, Turgot da "yeniden yazmayı" düşündüğü (bkz. *Œuvres*, II, 626 n.) Bossuet'nin *Discourse*

on Universal History'sine çok şey borçlu olduğunun farkındaydı. *Krş.* Turgot'un görüşünün Bossuet'nin görüşüyle ilginç bir biçimde karşılaştırması, G. Sorel, *Les Illusions du progress* (Paris, 1927), böl. v, sec. 1.

99) Turgot, *Œuvres*, II, 598.

100) *Age*, s. 675.

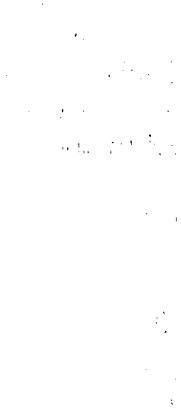
101) *Age*, s. 594.

102) *Age*, s. 595.

103) *Age*, s. 633.

104) *Age*, s. 632; *krş.* (s. 55 ve sonraki sayfa, 62, 125 ve sonrası, 142) Bossuet'yle, Vico'yla ve Hegel'le ilgili tanımlamalar. İnsanın eyleme olan bu körlük hissi, Hıristiyanlığa ve eski çağa yaygın bir şeydir. Fakat Hıristiyan deneyimde, baht körlüğünden kaynaklanmaz, daha ziyade insan doğasına içkindir. Eğer insanın istenci onun yaratıcısının istenciyle uyuşmazlık içinde olmasaydı, tarih denen bir şey olmayabilirdi. Diğer yandan, tarihte gerçekten de olan şey, Tanrı'nın inayetsel bilgeliğinin, merhametinin ve hükmünün insan tutkularını nihai bir sona yönlendirmesidir –rızası olsa da olmasa da (*krş.* Collingwood, *age*, s. 46 ve sonrası.

105) Turgot, *Œuvres*, II, 628.



V

VOLTAIRE

Avrupa bilinçlilik tarihindeki kriz,[1] ilerleme inayetin yerini aldığında, 17. yüzyılın sonunda ve 18. yüzyılın başında meydana gelmiştir. Bousset'in, Augustine yolundaki son tarih teolojisi olan *Evrensel Tarih Üzerine Söylem*'inden (1681) Voltaire'in, Voltaire tarafından bulunan bir terim olan "ilk tarih felsefesi" *Ulusların Töreleri ve Zihniyeti Üzerine Bir Deneme*'ye (1756) geçişle belirtilmiştir. Tarih felsefesinin açılışı, prensipte, teolojik yorumdan ve din dışından bir kurtulmaydı.

1740'da, Avusturya'da Charles VI'ın ölümünden hemen sonra, Büyük Frederick, Voltaire'e şunu yazmıştır: "İmparator ölmüştür. Onun ölümü tüm barışçıl fikirlerimi değiştirmiştir ve sanırım Haziran'da bir oyuncular, toplar ve aşamalar sorunundan daha ziyade bir top barutu, askerler ve siperler sorunu olacak bu... Şimdi eski politik sistemin değişme zamanıdır; onları yok eden, Nebuchadnezzar'ın gördüğü dört metal putuna çarpıp düşen bir kayadır."[2] Nebuchadnezzar'ın rüyasında, Daniel'in yorumladığı gibi, dört imparatorluğu yok eden düşen kaya tüm dünyayı kaplayan bir dağda yeşeren Tanrı Krallığı'dır. Hıristiyan öğretiyi sadece "antikler tarafından kutsanan mitler ve absürt insanların zalimliği" olarak gören Frederick'e göre,[3] Kutsal Roma İmparatorluğu'nu, yani kendi zamanının Hapsburg monarşisini yok eden düşen kaya bizzat kendisiydi. Entelektüel zeminde, eski dini sistemi ve özellikle Hıristiyan tarih yorumunu yok etmeye çalışan arkadaşı Voltaire'in ona yardımı dokunmuştur. Her ikisi de politik yapının ve "antik sahtekârlığın" (1700 ve 1775 yıl önce kurulan) altını temellerinden oyarak büyük bir devrime çanak tutma bilincine sahipti.[4] "Aks, ağacın köklerinde yatar...ve uluslar Voltaire'in 19. yüzyılda insan zihninde vuku bulan devrimin

öncüsü olduğunu kendi tarihlerinde yazacaklar."[5] Zaten "büyücünün sihirbazlık kitabıyla dalga geçilir; mezhebin yaratıcısına çamur atılır; tolerans vaaz edilir; hepsi yok olur. Kiliseyi eski durumuna getirmek bir mucizedir... İngiliz Woolstone kötü şöhretin iki yüzyıl devam edebileceğini hesaplamıştır; son zamanlarda ne olduğunu hesaplayamamıştır; sorun bu yapının temeli olan önyargıyı yok etmektir. Bu onun kendi dağılmasıdır ve onun çöküşü çok daha hızlı olacaktır."[6]

Voltaire, *Ulusların Töreleri ve Zihniyeti Üzerine Bir Deneme*'sini ve *13. Louis'den Charlemagne'ye Tarihin Temel Olguları Üzerine Bir Denemesi*'ni yazarken, Bossuet'in *Evrensel Tarih Üzerine Söylem*'i devamlı olarak aklındaydı. Bu çalışma, Augustine'in tarih teolojisinin güncelleştirilmiş bir halde yeniden ifade edilmesidir. Dünyanın yaratılmıyla başlar ve Charlemagne ile son bulur. Voltaire onu bu noktada ele almıştır ve 13. Louis çağında devam ettirmiş ve zaten 14. Louis çağında kitap olarak yayımlanmıştır. İlk olarak Bossuet'in çalışmasının bir devamı niyetiyle yapılsa da, aslında yöntemde ve içerikte olduğu gibi prensipte de geleneksel tarih anlayışının çürütülmesine dönüşmüştür.

Voltaire, denemesine Çin'le başlamıştır ve Hegel bu noktada onu takip etmiştir. Çin, antikten ve Çin kültürünün ve Konfüçyusçu ahlakın güzelliğinden derinlemesine etkilenen Fransız misyonerler vesilesiyle Hıristiyan Batı ufkunda yükselmiştir. Hıristiyanlığın kendisini Çin dinine yerleştirmesi gerektiği sorunu ortaya çıkmıştır. Çin'deki bilgili Cizvitlerin çoğu bunu desteklemişlerdir, fakat Kilise buna karşı olma kararı almıştır. Voltaire, seküler bir bakışla, Cizvit arkadaşlarının inancını Kiliseye karşı desteklemiştir. İlk defa Avrupa standartları Hıristiyan olmayan bir medeniyetin kazanımlarıyla ölçülmüştür ve Avrupa kendisine dışarıdan bakmayı öğremnek zorunda kalmıştır. Bu yüzden, Uzak Doğu'nun yeni bilgisini edinen seçilmiş insanların tarihinde, geleneksel Hıristiyan tarih birliğinin ve odağının nasıl bağdaştırılacağı

sorunu ortaya çıkmıştır. Belirli zorluk, İncil'in tarihsel kronolojisiyle Çin tarafından geliştirilen İncil'le alakası olmayan, astronomik kronolojinin ahengiydi. Bu, erken Hıristiyan yazarların Yahudiliği ve Roma kronolojilerini birbirleriyle uyumlu hale getirme deneyimindeki zorluğu hatırlatır. Fakat şimdiki şey, belirsizliğe neden olan Kartezyen Cizvitlerin noktası noktasına matematiksel tamlığıydı –hatta her tarihe parantez içinde ilkiyle 959 yıldan daha az olmamak koşuluyla ikinci bir tarih ilave ederek kronolojik yapısını heba etmekten kendisini alıkoyamayan Bossuet için bile.[7]

Voltaire'nin eserinde Çin üzerine olan ilk kısım temel bir öneme sahipti, çünkü Eski Ahit'te kaydedilen İncilsel geleneğe meydan okumak istemiştir. Bu anormal başlangıcın gerekçesi, barbarlığa karşı "medeniyet"le ilgilenmesiydi. Çin tarihi, ona göre, sadece daha eski değildir, aynı zamanda Eski Ahit'le ilgili tarihlerden çok daha medenidir. Çin tarihinin, az çok önemli fakat son derece küstah ve "tiksindirici" Yahudi tarihine olan üstünlüğünün altını çizer.

> Önemsiz Yahudi ulusunun tarihi yazgısını takip ederken, onun için hiçbir başka sonun mümkün olmadığı görülmüştür. Mısırlılardan aldığı her şeyi kapıp götüren bir hırsız güruhu gibi Mısır'dan gelmeleriyle gurur duymuşlardır; ele geçirdikleri kasabalarda yaş ve cinsiyet ayrımı gözetmeksizin bağışlamamakla ün salmışlardır. Tüm uluslara karşı uzlaştırılamaz bir düşmanlık ortaya koymaya cüret etmişlerdir; tüm efendilerine isyan etmişlerdir; her zaman batıl inançlı, her zaman barbar, kötü talihlerinde sefil ve refahlarında küstahtırlar. Onların kitaplarını okuyabilen Yunanlıların ve Romalıların gözünde Yahudiler böyleydi; fakat inançla aydınlanan Hıristiyanların gözünde onlar, bizim müjdecilerimizde, bize yol açmışlardır, İnayet'in müjdecileri olarak eylemişlerdir.[8]

Şöyle özetler, "Yahudilerle beraber saf insan tabiatının hemen hemen tüm olayları oldukça korkunçtur; tarihlerinde ilahi görünen her şey bizim dar kavrayışımızın ötesindedir. Biri, tıpkı başka biri gibi, bizi sessizliğe gömüyor."[9] Öte yandan, Çin tarihi saçma sapan mitlerden, mucizelerden ve kehanetlerden kurtulmuş haldedir. Voltaire'in yatak odasında resmi asılı olan ("Sancte Confuci ora pro nobis") Konfüçyus ona göre hakiki bir bilge olarak bir peygamberden daha üstündü.

Çin'in medenileşen insanlığıyla ilgilendikten sonra, Voltaire, Hindistan'la, İran'la ve Arabistan'la, ve zaman içerisinde Roma'yla ve Hıristiyanlığın ortaya çıkışıyla ilgilenmeye başlamıştır. Tüm bu ilginç ve eğlenceli, aynı zamanda iyi belgelenmiş tariflerde, açıkça bir "filozof" ve "tarihçi",[10] yani ilahi şeylere inanan birisi olarak değil de insanın ne olduğunu bilen bir insan olarak konuşur. Sonuçta, defalarca, dini tarihi Bossuet için ilahi bir amaç bütünlüğüyle örtüşen seküler tarihten ayırır.[11] Ve Voltaire yalnızca usla bilebileceğimiz şeyi vahye olan inançtan ayırmakla kalmaz, aynı zamanda tarihsel bir eleştiriyle İncilsel düşüncelere saldırır.[12]

Onun yöntemi daha ziyade basittir; mümkün olduğu kadar kültürel olgu toplar ve onları genel insan usu standardıyla yorumlar. Ona göre, medeniyet, bilimlerin ve becerilerin, törelerin ve yasaların, ticaretin ve endüstrinin ilerlemeci gelişimi demektir. Bu ilerlemeye iki büyük engel, dogmatik dinler ve savaşlardır –ki Bossuet'in politik tarih teolojisindeki ana konudur. Voltaire'in denemesinin büyük başarısı, temel olarak, tüm tarihin 18. yüzyıla yol açtığını iddia ederek, ortaya çıkan burjuvayı kendi ideallerinin tarihsel bir gerekçelendirmesiyle temin ettiği olgusundan kaynaklanır. Voltaire'in denemesinde, Tanrı tarihe yön vermeyi bırakmıştır; hâlâ hükmedebilir, ama müdahaleyle idare etmez.[13] Tarihin amacı ve anlamı, kendi usumuzla insan koşulunu geliştirmektir, onu daha az cahilleştirip, "daha iyi ve daha mutlu" bir hale getirmektir.[14]

Çin'in keşfiyle daha az olmamak kaydıyla, Voltaire'in anlayışı son derece ilgi duyduğu fiziksel bilimlerdeki devrimle belirlenmiştir.[15] Ahlaki sonuçlarında, bu devrimin etkisi sanki medeni Paris'te yaşadığını hayal eden bir adamın Paris'in Pasifik Okyanusu'nda küçük ve silik bir ada olduğunu keşfetmeye uyanması gibiydi. Dünya küçülmüştür ve aynı zamanda ırkımızın tek gerçek evi de küçülmüştür. İnsan ırkının ana öneminin bir yanılsama olduğu gösterilmiştir. Sonuç olarak Hıristiyanlık yaratım tasarısı daha az makul bir hale gelmiştir. J. Bury'nin söylediği gibi, insan kendi küçük dünyasına sıkışıp kalarak daha mütevazı bir anlam teorisi bulmuştur ve 18. yüzyıl bu soruna zahmetli ama tedrici olarak ilerleyen bir teoriyle cevap vermiştir.

Bu radikal perspektif değişimindeki klasik deneme, Voltaire'in başka gezegende yaşayan birisinin kazara tuhaf küçük hayvanlarla karşılaştığı Satürn gezegenine olan yolculuğunun felsefi bir öyküsü olan *Le Micromegas*'ıdır, yani tam olarak, "Küçük Büyük Olan"dır. Kendilerini "insan" olarak tanıtırlar ve konuşabilme yetileri vardır ve garip bir biçimde zekidirler. Bir "ruh"a sahip olduklarında ısrar ederler. Hatta onlardan bir tanesi olan bir Aquinasçı, tüm yaratımın yalnızca insan faydası için olduğunu belirtir. Bu konuşmada, göksel gezginin bastırılamaz bir kahkahayla nefesi kesilir.

Candide adlı felsefi öyküsünde, Voltaire'in yergili eleştirisine maruz bıraktığı Leibniz tarafından sunulan (Bay Pangloss'un öyküsünde yeniden sunulan) inayetsel tasarı ve teleolojik tarih yorumuna dair Hıristiyan anlayışı vardır özellikle. Pangloss bu dünyadaki her şeyin belirli bir insan amacına, nihayetinde en iyi amaca yönelik yapıldığını kanıtlamıştır. "Görünüş oluşturmak için burunların nasıl yapıldığını ve dolayısıyla görünüşleri gözlemleyin. Bacaklarımız açık bir biçimde ayakkabılar ve çoraplar içindir, bu yüzden onlara sahibiz. Taş, yontulmak ve inşa edilen kalelerde kullanılmak için belirli bir biçime sokulmuştur, ki efendimde çok hoş bir tane

vardır... Domuzlar yenmek için yaratılmıştır ve domuz etini bütün sene yeriz." İlk günaha inanıp inanmadığı sorusu üzerine, Pangloss, insanın cennetten kovuluşunun ve bunu takip eden günahının zorunlu olarak tüm olanaklı dünyaların en iyisi tasarısında rol oynadığını söyler. "Şimdi, bayım, özgür iradeye inanmıyor musunuz?" "Afedersiniz," demiştir Pangloss (ve Augustine'e atıfta bulunabilirdi) "özgür irade mutlak zorunlulukla uyuşur çünkü özgür olmamız gerektiği bir zorunluluktu..." Öte yandan, hiçbir şeyin olağandışı gelmediği birçok olağandışı şey gören diğer yardımcı gezgine göre, dünyanın yaratılma amacı "bizi kudurtmaktır." Macerasının sonuna doğru, Pangloss, Venice'de bir akşam yemeğinde bir maskeli balo süresince altı yabancıyla tanışır. Onlar, şahsi yazgıları vesilesiyle insanlık tarihinin amaçsızlığını ve sefaletini gösteren, şimdi ise tahttan indirilen tanınmış krallardır. Birçok felakete sürüklendikten sonra, Candide ve onun felsefi arkadaşları bazen ahlak felsefesindeki ve metafizik felsefedeki tartışmalarına devam ederek, Konstantinople yakınlarındaki küçük bir çiftliğe yerleşirler. Bir defasında Türkiye'deki çok ünlü bir filozofa, bir dervişe danışırlar. "Efendim, insan gibi tuhaf bir hayvanın neden yaratıldığını anlatacağını umarak geldik yanına." Derviş, "Neden bununla ilgileniyorsunuz?" diye sordu; "Size ne?" "Fakat, saygıdeğer baba," dedi Candide, "Dünyada çok fazla kötülük var." "Neyi gösterir," diye cevapladı derviş, "iyinin veya kötünün olması? Onun Yüceliği Mısır'a bir gemi gönderdiğinde, gemideki farelerin rahat edip etmedikleriyle ilgilenir mi?" Fakat nihayetinde Candide var oluşunun amacını keşfeder. Bu, en ilkel ve tam manasında medeniyet veya kültürdür: Âdem ve Havva'nın Eden Bahçesi'nde yaptıkları gibi basitçe kendi bahçesini ekmelidir insan. "Yaşama hoşgörü katmanın tek yolu budur." Her küçük birliktelik onun takdire şayan azmine katılır, her biri yoğun bir biçimde kendi özel yetilerini küçük evleri ve bahçeleri için kullanırlar. Candide ile son konuşmasında,

Pangloss teodisesini bırakmaz: "Çünkü, kendine bak, Bayan Cunegund ile aşk yaşadığın varsayımından dolayı sırtından yediğin sağlam darbelerle muhteşem bir şatodan kovulmasaydın, Amerika'yı yaya dolaşmasaydın, barona doğru kılıcını asla doğrultmasaydın, veya güzel El Dorado şehrinde koyunların kaybolmasaydı, şimdi burada üstü şeker kaplı ağaç kavunu ve Şam fıstığı yiyor olmazdın." "Güzel söyledi!" diye cevapladı Candide; "ama bahçemizle ilgilenmeliyiz."

Oldukça zorlayıcı bir biçimde bu dünya tarihindeki Tanrı meşrulaştırmasına karşı olan bu mükemmel öykünün arka planında,[16] 1755'teki büyük Lizbon depremi deneyimi vardı. Bu ziyaret tüm Avrupa'da[17] göze çarpan bir izlenime neden olmuştur ve çağdaş rasyonalist inayet yorumlarının yenilenmesini teşvik etmiştir. Şimdi bizler doğadan değil, kendi istencimizden gelmiş olan çok daha kapsamlı yıkımlara alışığız. Yüzlerce büyük şehrin amaçlı bir şekilde yok olmasının Tanrı'nın amacını gerçekleştirmek için tarihte insanlarla "ortaklaşa çalıştığı"na dair geleneksel ibareyi yeniden ele almak için benzer bir itki yaratıp yaratmadığı merak edilebilir. Öyle görünüyor ki bugünlerde profesyonel teologlar bile herhangi bir teodise olmadan geçinemezler[18] –eğer inayetin atom bombasını ve daha büyük endüstrileri barışsever ulusların eline verebildiğini iddia etme cüretinde bulunmazlarsa.

Bossuet'e karşı yazdığı denemede, Voltaire'in aklında iki şey vardı: İlki, Bossuet'in evrensel tarihinin evrensel olmadığı,[19] ve ikincisi, inayetin ampirik tarih seyrinde kanıt olmadığıdır.

Bossuet'in tarihinin yalnızca dört antik imparatorlukla ilintili olduğuna dikkat çekmiştir ki sanki Yahudilerin kaderi ilgi ve anlam merkeziymiş gibi, onları ilk olarak Yahudilerle olan ilişkisiyle temsil etmiştir.

> Modern derleyicilerimizin çalışmalarında en çok takdir ettiğim şey, dünyanın büyük imparatorluklarında bir kez

> olan her şeyin yalnızca Filistin'de yaşayanlara öğretmek için vuku bulduğunu kanıtladıkları iyi inanç bilgeliğidir. Eğer fetihlerinde Babil kralları kazara İbranilerin eline düştüğü takdirde bu onları yalnızca günahları yüzünden cezalandırmak içindir. Eğer Cyrus adındaki bir kral Babil'in efendisi olursa, bu eve gitmeleri konusunda birkaç Yahudiye izin vermek içindir. Eğer İskender, Darius'u yenerse, bu İskender'i de birazcık Yahudi eskicisi tesis etmek içindir. Romalılar Suriye'yi ve Juda'nın küçük bir kısmını ilhak ettiklerinde, bu yine Yahudilere öğretmek içindir. Araplar ve Türkler, yalnızca bu sevimli insanları düzeltmek için devreye girerler. Mükemmel bir eğitimleri olduğunu kabul etmeliyiz: hiç kimsenin bu kadar hocası olmamıştır. Bu, tarihin nasıl da bir amacının olduğunu gösterir.[20]

"Biz," der Voltaire, "İskitlerle ve Yunanlılarla konuşabildiğimiz gibi Yahudilerle de konuşacağız."

Dinî tarihin, dinî olmayan tarafına indirgenmesi ikna edici olabilirken, daha bütün bir evrenselliğe neden olmaz; çünkü tarih, Bossuet'in dört medeniyetinin yerine bir sayı veya yirmi-bir ölçümü yaparak evrensel olmaz. Yalnızca genel bir hale gelir. Voltaire'in *Denemesi*'nde İçindekiler'e olan bir bakış, onun evrensel durumunun bir anlam ve örgütlenme merkezi olmadan materyal bir kapsamlılığa dayandığını gösterir. İlginç gözlemlerini birleştiren şey, yalnızca kronolojik olaylar sırası ve varsayımsal bir prensip olarak ilerleme fikridir. Tek bir sona doğru giden evrensel bir tarihin ve en azından potansiyel olarak tüm olaylar seyrinin birleştirilmesi Voltaire tarafından değil, eşsiz bir tektanrıcılık temelinde Yahudi mesiyanizmi ve Hıristiyan eskatolojisi tarafından yapılmıştır. Bu inanç genel olarak bir kez kabul edildiğinde ve yüzyıllara yayıldığında, insan, yaratımla, yargıyla ve kurtuluşla birlikte inayet öğretisinden vazgeçebilir, ama antikleri tatmin eden anlayışlara geri dönmeyebilir. İnsan, Hıristiyan kurtuluş umudunu be-

lirsiz bir gelişme umuduna ve Tanrı'nın inayetine olan inancı ise kendi dünyasal mutluluğunu sağlama kapasitesine olan inanca sekülerleştirerek, inayeti, kurulan ufukta değiştirmeye çalışacak.

Voltaire ilerleme fikrinin üzerinde bir hayli dururken oldukça akıllıydı. Geriye gitme dönemleriyle ve aklın hâkim olmayışma göre maruz kaldığı değişimle kesintiye uğrayan ölçülü bir ilerlemeye inanmıştır. Bu yargı ayıklığı onu Condorcet'in coşkulu beklentilerinden ayırır ve bu onu nihai mükemmelliğe olan Hıristiyan umuttan ayrı bir yere koyar. Öte yandan, ilerleme dininin, geçmişe ve şimdiye duyduğu hürmetle antikte ortaya çıkıp gelişmemesi tesadüf değildir.[21] Bu, tüm modern çabanın ve düşünmenin dinamik ufku olarak geleceği açan Yahudi-Hıristiyan gelecekçiliğidir. Döngüsel bir Weltanschauung ve ileriye doğru olan her hareketin aynı zamanda bir geriye dönme hareketi olduğu evren düzeninde, ilerlemeye yer yoktur. Fakat modern inançsızlar bile hâlâ *Çarmıh Yolcusu*'ndaki (*Pilgrim's Progress*) Hıristiyan gibi umudu ve beklentiyi yaşar. İlerleme fikrine bir burjuva yanılsaması olarak saldıranlar bile rakiplerinden daha ilerlemeci olduklarına inanırlar. Her ikisi de gelecekte daha iyi bir dünyanın olacağına inanırlar. İlerlemenin bütün önemi "ileriye bakmasına" bağlıdır. Bazı astronotlar 2048'de gezegenimizin yaşanamayacak hale gelebileceğine bizi inandırsalardı, ilerlemeci yanımız anlamını yitirebilirdi; çünkü eğer zaman tükeniyorsa ve tüm iyileştirmeler en kötü şekle dönüşüyorsa, neden daha iyi arabalar ve daha iyi evler ve daha iyi yiyecekler ve daha iyi sağlık koşulları üretmekle uğraşmalıyız ki? Fakat, ilerleme fikrinin nihayetinde Hıristiyanlık umut ve beklentisinden türediğini kabul etsek bile, şu soru hâlâ geçerliliğini korur: Hıristiyanlık bu tür anti-Hıristiyan sonuçlara nasıl neden olabilir? Kendinde ilerlemeci mi ve bu yüzden de kendi doğal çocuğu olarak seküler bir ilerlemeye neden olacak yetide mi?

Hıristiyanlığın "ilerlemeci" olup olmadığı sorunu yalnızca modern *ilerleme dini, dinin ilerlemesi* ve *dinsel ilerleme* arasında ayrım yaptığımız takdirde cevaplandırılabilir.[22] Sonuncuyla başlarsak, ilerleme Augustus'ta ve sonrakilerde oldukça etkileyici olmuş olmasına rağmen, İncillerin seküler ilerlemeye olan bir inançla değil kıyamete ve kurtuluşa olan şahsi dinî ilerlemeye olan güvenle yaşadıklarına dair bir şüphe olmayabilir. İncillerin açığa vurdukları şey gelecekte dünya koşullarımızdaki gelişmeler asla değildir, mevcut insan krallığının aksine Tanrı Krallığı'nın aniden ortaya çıkışıdır. Kıyamet ve kurtuluş için yapılan, tövbeyle olmayan, içsel hazırlanma tek hakiki "dini eğitim"dir, ki onun ilerlemeciliği bu ruhsal hazırlanmanın ciddiliğiyle ve tek amaçlılığıyla ölçülür. Kurtuluşa, doğal fakültelerimizin tedrici ilerlemesiyle değil, insanın günahkâr doğasını değiştiren kesin bir dönüşümle erişilir. Bu yüzden, St. Paul'ün "ileriye zorlama" tembihinin modern aktivizm ve gelecekçilikle hiçbir alakası yoktur; hâlâ uzak ama herhangi bir anda yakın olan bir gelecekte meydana gelecek olan aşkınsal bir dönüşüm ve tamamlamayla ilgilenir. İlerleme dini gibi *belirsiz* bir gelecek ufku açmayan Hıristiyanlık, geleceği *belirli* bir hale getirerek onu yüceltmiştir ve bu yolla da şimdiki ânın ciddiliğini son derece vurgulamış ve derinleştirmiştir. Belirli bir gelecek onuruna ve kıyametine dair var olan bu güvenilir beklentide, tarihin ya doğa yasasıyla ya da insanın devamlı çabasıyla belirsiz bir biçimde ilerliyor olduğu inancı değil, tarihin fiilen sonuna geldiği inancı ifade edilir. Yaşlı Âdem'den yeni yaratıma kadar Hıristiyan ilerlemesi kesinlikle çok ciddi bir ilerlemedir, fakat insanın sosyal ve politik, kültürel ve ekonomik şartlarındaki tarihî değişimlerden tamamen bağımsızdır. "Çarmıh yolcusu" St. Paul, St. Francis, ve Bunyan için zorunlu bir biçimde aynıdır. Hıristiyanlık hiç ilerlememiştir çünkü Hıristiyanlığın ilerlemesi dünyevi gelişmelerle ilgilenmeyen İsa'nın ilerlemeci bir taklididir. İnsan taklitçileri onun ilahi mükemmelliğine üstünlük kuramazlar.[23]

Diğer bir şey, dinin genel anlamda ilerlemesidir. Tarih ilerlemesinde –belirli standartlarla ölçüldüğünde hem ilerlemeci hem de gerilemeci olan bir ilerleme– mecburen paylaşılmayan tarihsel bir din yoktur. Fakat mesela, Hıristiyanlık dinini Ortaçağdaki kiliselerle beraber "ilkel" Hıristiyanlıktan liberal Protestanlığın ve neo-Ortodoksluğun en güncel biçimlerinde mükemmelliğini bulan Reform'a sürekli gelişen bir din olarak düşünmek çok toycadır. Tarihsel bir dünya dininin değişimleri genel dünya koşullarındaki değişimlere uyar, fakat tüm dinî reformlar yeni koşullar altında orijinal, ilkel mesaja yeniden biçim vermeye çalışırlar. Bu olanaklıdır çünkü bireysel bir ruhun dini ilerlemesi dinlerin genel ilerlemesi ve çürümesiyle eş ölçülemezdir.

Aynı şekilde, diğer bir şey, dindışı olan modern ilerleme dinidir; çünkü tek başına mükemmel olan O'na duyulan dinî inançtan ayrı, insanın mükemmelliğine duyulan bir inançtır. Seküler ilerlemenin ölçüldüğü standartlar insanın seküler amaçları kadar değişken ve farklı olabilir, ama onlar kesinlikle dünyasal ve içkindir. Modern ilerleme dininin açıklaması zor olan tarafı, iddia edildiği gibi, laik "uygulamalarının" ruhani "merkezi"ni unutması değil, hem çıkarımları hem de sonuçlarıyla din karşıtı ve Hıristiyanlık-karşıtı olan bir ilerleme fikrini uygulamasıdır. Modern Hıristiyanlığın zayıflığı, onun çok modern olması ve çok az Hıristiyan olmasıdır ki tüm bu buluşların dinî olmasa da ahlaki sonuçlarıyla kolayca vaftiz edilebilen tarafsız araçlar olduğu yanılsamasında dünyasal ilerlemelerimizin dilini, yöntemlerini ve sonuçlarını tamamen kabul eder. Gerçekte, son derece dünyevi ve kendine güvenmenin sonucudurlar. Böyle olduğu halde, ilerlemenin din dışılığı hâlâ, belirsiz ve içkin bir *eskaton*u belirli ve aşkınsal bir *eskaton*la değiştirse de, gelecek bir amacı olan Hıristiyanlık inancından türeyen bir çeşit dindir.

NOTLAR

1) *Bkz.* Paul Hazard'ın muazzam eseri, *La Crise de la conscience européenne* (Paris, 1935).
2) Frederick'in Voltaire'e yolladığı 26 Ekim 1740 tarihli mektup (*Letters of Voltaire and Frederick the Great*, seç. ve çev. R. Aldington [New York, 1927]).
3) Frederick'in Voltaire'e yolladığı Haziran 1740 tarihli mektup.
4) Voltaire'in Frederick'e yolladığı 3 Ağustos 1775 tarihli mektup.
5) Frederick'in Voltaire'e yolladığı 5 Mayıs 1767 tarihli mektup.
6) Frederick'in Voltaire'e yolladığı 10 Şubat 1767 tarihli mektup.
7) *Bkz.* W. Kaegi'nin denemesi, "Voltaire und der Zerfall des christlichen Geschichtsbildes," *Corona*, Sayı. VIII (1937-38).
8) *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* (*Œuvres complètes* [1972], XXII, 194 ve sonraki sayfa). Yazarın *Essai*'den yaptığı bütün alıntıların çevrimi.
9) *Essai...* (*Œuvres*, XXII, 166). Krş. Voltaire'in *Dictionnaire philosophique* içinde, makale "Juifs."
10) *Essai...* (*Œuvres*, XXII, 49, 76 ve sonraki sayfa, 120, 167, 175, 189; XXIII, 104).
11) *Dictionnaire philosophique*, makale "Histoire."
12) *Essai...* (*Œuvres*, XXII, 75 ve sonraki sayfa, 179 ve sonrası). Voltaire'den sonra, yalnızca Gibbon tarihi dinsel yorumdan kurtarmakta eşit bir biçimde kapsamlı bir etkide bulunmuştur.
13) *Bkz.* Frederick'in Voltaire'e yolladığı 25 Aralık 1737 tarihli mektupta Voltaire'e yönelttiği dikkate değer eleştiri.
14) *Bkz. Dictionnaire philosophique* içinde, Voltaire'in ilerlemeye olan inancının sonuçta incilsel şüphecilikle ölçülü bir biçimde hafifletildiğini gösteren "Homme" makalesi.

15) Newton'un göksel mekanik kavramının Voltaire'in din karşıtı anlayışından ne kadar da uzak olduğu, Newton'un aynı zamanda Daniel'in kehanetleri üzerine bir kitap yazdığı gerçeğiyle gösterilir.
16) *Bkz. Dictionnaire philosophique,* makale "Bien, tout est bien." Candide'in argümanı, D. Hume'un şu eserinde yeniden ifade edilir, *Dialogues concerning Natural Religion,* Kısım X.
17) *Bkz.* Lizbon depreminin sevkettiği Kant'ın fiziksel çalışması, *On the Causes of Earthquakes* (1756).
18) *Krş.* Kant'ın denemesi, *Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee.* Bu klasik çürütmenin gerçekten de kanıtladığı tek şey, bir teodiseye olan *felsefi* çabanın imkânsızlığıdır. Dinî temellerde, bir teodise problemi çözümsüz kalabilir, fakat alakasızmış gibi bertaraf edilemez (*krş.* T. Haecker, *Schöpfer und Schöpfun* [Leipzig, 1934], böl. i).
19) *Bkz.* Essai... (*Œuvres,* XXIII, 4 [Avant-propos]) ve Remarques pour server de supplément (*Œuvres,* XXIX, 155); krş. *Dictionnaire philosophique* içindeki "Histoire" makalesi.
20) "Histoire" makalesi.
21) *Bkz.* çok yol gösterici bir makale, H. Weiss, "The Grek Conceptions of Time and Being in the Light of Heidegger's Phiosophy," *Philosophy and Phenomenological Research,* Aralık, 1941.
22) İlerleme diniyle dinî ilerlemenin birbiriyle karıştırılmasının en tipik örneği, E. F. Scott'un *Man and Society in the New Testament* (New York, 1946) kitabındaki ilerleme üzerine olan bölümüdür. Her ikisine de adil davranmaya çalışır: modern bir insan olarak modern akla, Yeni Ahit uzmanı olarak İsa'nın öğretilerine, ilerlemeye olan inanca, ve İsa'ya olan itikada. Modern ilerleme kavramının, "insanın kendi aktivitesine dayandığını vurgulayarak" Yeni Ahit'tekini "zenginleştirdiğini" düşünür. İnsan eylemine olan bu vurgu yerine, "daha da ileri götürerek" ve onun

dünyasal koşullarını geliştirerek Scott, İsa'nın sorusunun anlaşılmasına yardım edememiştir: şüphe götürmez manasında "tüm dünya onun olsa ve ruhunu kaybetse, insanın bundan kazancı ne olur ki: dinî ilerlemenin her bireyin içsel durumuna atıfta bulunması ve dünyanın bilgide, rahatlıkta, sağlıkta ve bollukta var olan çeşitli ilerlemeleriyle ölçülememesi (s. 261, 279 ve sonrası). Ancak, Yeni Ahit'in "her yerde" insanın "tüm ileri koşulları içerisinde" dünyasal yaşamını kabul etmesi gerektiğini öğrettiğini kabul etme teşebbüsünde bulunur ki naifçe bunun "daha açık ve hakiki bir inanca" doğru giderken bize yardım edeceğini düşünür (s. 270), çünkü materyal ve ruhsal çıkarlar "beraberce gitmeli"dir. Yaşamın barınma ve yiyecek gibi daha materyal kısmındaki bütün ilerlemelerin "dinî bir doğası" vardır (s. 271, 276). İlerlemeyle din arasında önceden kurulan bu ahengin sonucunda, Scott, İsa'nın dünya ve insan ruhu şeklinde yaptığı ayrıma yukarıda yapılan atıf üzerine yorumda bulunur ve "bolluğun, güvenliğin ve doğa güçlerine olan kontrolün artmasını reddetmenin aptallık" olabileceğini söyler. Bunlar, "daha yüksek bir yaşamın peşinde koşarken korkunç avantajlar" sağlarlar, ve bazen onları araştırmak "üstün bir misyon,"dur, ama şu da unutulmamalıdır ki ilk Hıristiyanlar "Hıristiyanlar olarak bize oldukça uzaklar"dı –bizim modern ilerlemelerimize sahip olmadıkları açıktı. Hiçbir fazın "dinî ilerleme" fazının neden olduğu karışıklık kadar karışıklığa neden olmadığına dair kendi düşüncesini doğrulayarak, Scott, bu bölüm boyunca, modern ilerleme diniyle dinî ilerlemeyi birbirine karıştırır ve şöyle bir sonuca ulaşır, "din ilerleme için gerekliyken, ilerlemenin din için gerekli olması da en az o kadar doğrudur" (s. 269) ki bu formül yanlış olduğu kadar yatıştırıcıdır; çünkü tüm modern ilerleme İsa'yla kurtuluşa olan inanca karşı olmasa da ondan bağımsız bir şekilde elde edilmiştir ve İsa'ya

olan inanç bin sekiz yüz yıldır tüm ahir ilerlemelerimizden de bağımsızdır.

23) *Bkz.* V. Solovyof, *The Justification of the Good*, çev. N. A. Duddington (New York, 1918), s. 191 ve sonrası. Orada ruhsal ilerleme eksikliği, İsa'da elde edildiği gibi dikkat çekecek bir biçimde mükemmellikten kanıtlanır. Solovyof der ki, hiç kimse Sokrates'in doğa bilgeliğinden muzaffer ruhsallığın İsa'daki parlak ifşasına kadar olan kısa sürede şaşırtıcı bir ilerlemenin olduğundan şüphe edemez. Fakat kim İsa'dan sonraki daha uzun zaman diliminde benzer bir ruhsal ilerlemeyi iddia etme cesaretine sahip olabilir, yani Spinoza ve Kant'ı veya Luther ve Fox'u İsa'yla karşılaştırmaya cesaret edebilir? Fakat tarihin hâlâ daha mükemmel başka insanlar ortaya çıkarmadığı gerçeği, İsa'nın mükemmelliğinin Yahudiliğin ve pagan tarihsel evriminin doğal bir ürünü olarak anlaşılamayacağını ve Tanrı Krallığı'nın bir Hıristiyan tarihi ürünü olamayacağını kanıtlar. Yalnızca İnsan-Tanrı'nın değil, Tanrı-İnsan'ın vahyi, yalnızca göreceli değil mutlak mükemmellik, İsa'dan sonra kişisel ruhsal gücün temel alanı haricinde neden yaşamın tüm alanlarında ilerleme olduğunu açıklayabilir.

VI

VICO

Voltaire ve Bossuet arasında vuku bulan tarih[1] anlayışımızın tarihindeki büyük buhranın, *Yeni Bir Bilim*'in yazarı olarak zengin ve gururlu olduğu kadar fakir ve mütevazı bir adam olan Giambattista Vico'dan (1668-1744) daha büyük ve daha mühim bir temsilcisi yoktur. Her parçasının yeni bir bütün ilkesiyle başladığı karşılaştırmalı evrensel tarihin büyük bir projesidir, fragmanlarla kurulan bir sistemdir. Bu yüzden, sık sık tekrar eden ve muğlak bir yapısı vardır, fakat tutkulu bir araştırmadan ve bir dehanın yeniden araştırılmasından türeyen bir muğlaklıktır bu.

Yeni Bilim 1725'te ilk baskısında bütünüyle revize edilmiş ve 1744'te yeniden gözden geçirilmiştir, Montesquieu'nun *L'Esprit des lois*'ından (Yasaların Ruhu) dört yıl, Voltaire'in *Deneme*'sinden on yıl, Schelling'in *Mitoloji ve Vahiy Felsefesi*'nden bir yüzyıl önce ve hemen hemen iki yüzyıl önce, tarih felsefesi açısından orijinal bir eser olarak yeniden keşfedilmiş ve fark edilmiştir. Tarihî insanlığın derinlerine yaşam boyu yapılan bir araştırmanın meyvesidir. Yalnızca Herder ve Hegel'in, Dilthey ve Spengler'in temel fikirlerini değil, aynı zamanda Roma tarihinin Niebuhr ve Mommsen tarafından yapılan en özel keşiflerini, Wolf'un Homeros'a dair teorisini, Bachofen'in mitoloji yorumunu, Grimm'in etimoloji yoluyla antik yaşama dair yeniden inşasını, Savigny'nin yasaların tarihsel anlayışını, Fustel de Coulanges'in tarihsel antik şehir ve feodalizm anlayışını ve Marx ve Sorel'in tarihsel sınıf mücadeleleri anlayışını öngörmüştür.[2]

Vico, kendi zamanında, çok az bilinirdi. Doğrudan bir etki yapabilmek adına zamanının çok ötesindeydi. Asil bir denetçinin akla yatkın olan hükmü, *Yeni Bilim*'in "Avrupa tarihin-

deki en şanssız krize işaret eden" bir çalışma olduğuydu.[3] Sadık bir Katolik olan Vico'nun kendisi *Yeni Bilim*'inin devrimsel bir niteliğe sahip olduğunun farkındaydı; çalışmasının son ifadesi –dindarlık olmadan bilim ve bilgeliğin olamayacağına dair– tabii ki kiliseye değil (modern yorumcuların sahip olmayı istediği gibi) saf içtenliğe tanınan bir ayrıcalıktı. Çalışmasını Napoli'de yayınladığında, en çok satılan olmaktan öteye geçmemiştir. Bir arkadaşına yazdığı mektupta şöyle demiştir: "Bu şehirde çalışmamı yayınlayarak bir çölün üzerine roket atmış gibi görünüyorum. Onu gönderdiğim kişilerle karşılaşmamak için halka açık her yerden kaçınıyorum ve kazara onlarla karşılaşırsam, durmaksızın selam verip geçiyorum; çünkü durduğumda bana kitabımı aldıklarına dair en ufak bir işaret vermezler ve böylece onu bir çölde yayınladığım izlenimini doğrularlar." Böyle olduğu halde, Yakup'un Tanrı'yla yaptığı ve kalçasını incittiği gibi, tarih bilmecesiyle güreştiğinde kalıcı ve yeni bir şey başardığının farkındaydı. Bu mücadelenin sonucu –dinin, toplumun, devletlerin, yasal kurumların ve dillerin– ne ilerlemeci ve kurtarıcı ne de basitçe döngüsel ve doğal inayetsel gelişimin ebedi yasasının felsefi ilkesi üzerine evrensel tarihin ilk ampirik yapısıydı.

Yeni Bilim'in İlkeleri ve Yöntemi

Kitabının sonuna doğru,[4] Vico, çalışmasına *Yeni Bilim* gibi "kıskandırıcı" bir başlık atmaktan kendini alıkoyamadığına dair küstah bir açıklama yapar, "çünkü çalışması ulusların toplam doğası gibi bu kadar evrensel bir konuyu bütünlemesine içerdiğini iddia etseydi, bu iddia haksız bir biçimde ileri sürülmüş bir iddia olurdu ki bu "Yeni Bir Bilimin İlkeleri" alt başlığıydı. Peki, biliminin bu ilkeleri nelerdir ve yeni yöntemi nedir?

Onun "temel görünümleri"ni tartışarak,[5] Vico, şu tanımlamayı yapar: (1) "ilahi inayetin rasyonel sivil bir teolojisi", yani evlenme, defin, yasalar, devlet biçimleri, sınıf mücadeleleri gibi bazı sivil konuları içeren sosyal tarihteki ilahi inayetin bir ifşasıdır. (2) "bir otorite felsefesidir," özellikle mülkiyetin kökeni felsefesidir, çünkü insan toplumunun orijinal kurucuları (*auctores*) aynı zamanda mülkiyetin, yasaların ve geleneklerin kurucularıydı. (3) "bir insan fikirleri tarihi"dir, özellikle semayla ilgili insanın en eski dinî fikirleridir. (4) en eski dinî geleneklerin, özellikle teogonilerin "felsefi bir eleştirisi"dir. (5) "tüm ulusların tarihleriyle zamanda hareket eden ebedi bir tarih fikri"dir, yani medeniyet sürecinin tekrar vuku bulan tipik modelini açıklar. (6) İlkel zorunluluk ve faydaya dayanan doğallık anlamında "ulusların doğa yasası sistemi"dir. (7) Yahudi olmayan dünyanın "kâfir evrensel tarihi"nin en eski ve muğlak başlangıçlarının ve "ilkeleri"nin, mitolojik öykülerin saklı hakikatini yorumlayan bilimidir. Hepsiyle birlikte, *Yeni Bilim*, Vico'nun sonraki çağların çok daha ehlileştirilmiş ve karmaşıklaştırılmış insanlığının yaratıcı temeli olarak düşündüğü ilkel, cesur ve hayal gücü olarak dinî zihniyetin her hususunu vurgulayan, her bakımdan *mundo civile*nin (insan dünyası), tarihsel insan dünyasının rasyonel bir teolojisidir.

Hegel'in nesnel akıl felsefesiyle ve "fikirlerin tarihi" ve "kültür felsefesi"ne olan çok daha güncel teşebbüslerle haşır neşir olmuş 20. yüzyıl okuyucusuna, Vico'nun belirli bir bilimin konusu bakımından *mundo civile* keşfi, diğer birçok keşfi gibi, oldukça anlamsız gelir. Tek gerçek "bilim"in yeni doğabilimi, matematiksel fizik olduğu 18. yüzyılın başında böyle değildi. Tarihi, özellikle sosyodinsel tarihi bir bilim olarak tesis ederken ödediği bedeli ölçmek için, ondan bir yüzyıl sonra Comte'un hâlâ kendi "sosyal fiziğini" doğabilimi modelinde ve matematik modelde kurmaya çalıştığı hatırlanmalıdır yalnızca. Vico'nun biliminin yeniliği, Descartes'ın

İlkeler'ine ve *Yöntem Üzerine Söylem*'ine kafa tutma ve onları baş aşağı getirme cüretini gösterdiğinde bir yüzyıldan daha erken bir devrimsel yenilik olarak kurulmuş Kartezyen bilimle düşünülmelidir.[6]

Yöntem Üzerine Söylem'in ilk kısmında ve tekrardan ilk *İlk Felsefe Üzerine Meditasyon*'da, Descartes, metodolojik bir şüpheyle mutlak bir kesinlik ve bu yolla da bilimsel bir hakikat bulmak için "kesin" olmayan her şeyden şüphelenen kendi radikal tasarısının öyküsünü anlatır. Böyle hiçbir hakikat sağduyuyla, hukukla, tıpla, belagatle, dil çalışmasıyla, antik yazarların ve ahlakçıların tarihleri ve öyküleriyle veya açığa vurulan teoloji ve felsefi düşüncelerle bulunamaz. Bunların hepsi kesin bilgi yerine, geleneksel otoriteye, "temsil"e ve "töre"ye dayanır. Bu yüzden, Descartes, böyle radikal bir tasarının, insanın otoriteye, töreye, temsile, geleneğe ve teorik olarak kesin hakikat yerine ihtimale bağlı olduğu bir devlet veya kurulmuş bir din reformu gibi "kamu işleri" alanında pratik edilemediğini fark etmesine rağmen, sağlam bir temelde yeni bir inşa çalışmasını başlatmak için tüm görkemli "üstyapılar" tasavvurunu yerle bir etmiştir. Tarihî bilimler, Descartes'a göre, hiçbir surette bilim değildir. Antik Roma tarihini biliyor gibi görünen bir tarihçi Roma'daki bir aşçının bildiğinden çok daha azını bilir, Latin'i biliyor gibi görünen bir tarihçi Cicero'nun hizmetçisinin bildiğinden daha fazla bilmez. Duyusal deneyime dayanan bütün bilgilerin bu yüzden haddini aşmış olması gerekir, çünkü bizi sık sık yanıltan duyularda mutlak kesinlik bulunamaz. Descartes'ın eleme yoluyla bulduğu tek bir küçük ama önemli kesinlik, doğuştan gelen fikirlerle beraber *cogito ergo sum*'un biçimsel kesinliğidir. Buradan fiziksel dünya matematiksel fikirlerle, doğanın hakiki "dili"yle bilimsel olarak yeniden inşa edilebilir.

Matematiksel bilim ve kesinlik modeli ve standardıyla, Descartes, felsefeyi ve tüm bilimleri yeniden düzenlemeye çalışmıştır. Hukuktan tarihe ve felsefeye dönen Vico, gerçek

bilginin nedenlerle kurulan bir bilgi olduğu, yani yalnızca neden olduğumuz ve olmasını sağladığımız şeyleri yakından ve etraflıca bildiğimiz ilkesi üzerine olan Kartezyen "hakikat" ölçütünü sorgulamıştır. Hakikat veya *verum* (doğruluk) yaratılan veya *factum*la (gerçeklik) eştir.[7] Fakat insan doğal fiziksel evren dünyasını yaratmış mıdır hiç? Yalnızca Tanrı onun tam bilgisine sahip olabilir çünkü onu bizzat yaratmıştır. Bizim gibi yaratıklara, doğa zorunlu olarak bulanık kalır. Descartes'ın kesinliği, yalnızca bilinçlilikle ilintilidir, bilgiyle değil, hakiki bir *intelligere* (anlamak) veya keskin bir iç anlayış yerine salt bir *cogitare*yle (düşünmek) ilintilidir. İnsan için, tam, gösterilebilen bilgiye yalnızca, tıpkı bir Tanrı gibi, içinde kendi nesnelerimizi yaratıyor olduğumuz matematiksel kurmacalar alanında ulaşılabilir. Öte yandan, somut bir doğabilimine bir temel sağlayamazlar. Peki ya Vico'nun biliminin temel olarak ilgilendiği "ulusların genel doğası"? O da yine fiziksel doğa gibi bulanık mıdır veya iç anlayışımıza açık mıdır?

Bu soruyu cevaplarken, Vico, "engin şüphe okyanusu"nun ortasında sağlam bir zemin kazanabileceğimiz "küçük tek bir dünya parçası" olduğuna inanarak Descartes'ın metodolojik şüphesini benimser ve aynı zamanda onu tersine çevirir.[8] *Yeni Bilim*'in hareket edebileceği ve etmesi gerektiği bu tek kesin hakikat parçası, *verum*'un ve *factum*'un değişiminin tarihsel dünyanın insan tarafından yaratıldığına dair şüphe götürmez olguyla gerçek bir olanak haline gelmesidir. Tarihle ilgili bir şeyler, hatta tarihin en muğlak başlangıçlarını bilebiliriz, çünkü "en eski tarihi kaplayan koyu karanlığın gecesinde... *bu sivil toplum dünyasının kesinlikle insanlar tarafından yapıldığını* ve bu yüzden de ilkelerinin *kendi insan zihnimizin değişimlerinde* bulunabileceğini ve bulunması gerektiğini sorgulamanın ötesinde bir hakikatin ebedi ve asla sönmeyen parıltısı vardır."[9] İlkeler direk verilmez, yapıcı yorumlarla sarf edilen bir çabayla bulunabilir. Vico, modern entelektüalizmin

önyargılarından sıyrılmanın ve Homerosvari ve Homerosvari öncesi insanlığın yasalarındaki, törelerindeki, dillerindeki ve dinlerindeki uygarlık öncesi zihniyeti tekrar yakalamanın yirmi beş yıllık ağır bir meditasyona mal olduğunu itiraf etmiştir. Şöyle söyler, kendi insan zihninin değişimiyle antik tarihi bu şekilde araştırma imkânını düşünen her kişi, "filozofların tüm enerjilerini, Tanrı yarattığı için, yalnızca onun bildiği doğa dünyası çalışmasına vermeleri gerektiğine; ve insanlar yarattığı için insanların bilmeyi umabildikleri ulusların dünyasının veya sivil dünyanın ihmal edilmesi gerektiğine hayret ederler."[10] Öncelikle bir insanlık felsefesi ve tarihi olan Yeni Bilim mümkündür, çünkü insan ve ulusların "doğası" kendinde fiziksel özelliklerle sabitlenmemiş, ama her ne olduysa (*nature=nascendo* ile)[11] tarihsel bir yasa ve gelişimle olduğu tarihî bir insan doğasıdır.

> Bu yüzden Bilimimiz, aynı zamanda, her milletin ortaya çıkma, gelişme, olgunluk, çöküş ve düşüş tarihiyle zamanda yolculuk eden ideal ebedi bir tarihi tarif eder. Aslında, bu Bilimi düşünen herkesin "olması gerekiyordu, olması gerekir ve olması gerekecek" kanıtıyla olduğu kadar kendisine bu ideal ebedi tarihi anlattığını ileri sürecek kadar ileri gideriz. Varsayılanın ötesindeki ilk şüphe götürmez olgu, bu dünya uluslarının kesinlikle insanlar tarafından yaratıldığı ve bu yüzden de görünüşünün kendi insan zihnimizin değişimlerinde bulunması gerektiğidir. Ve şeyleri yaratan kişi aynı zamanda onları tarif ettiğinde, tarih çok daha kesin olamaz. Bu yüzden, Bilimimiz tamamen kendi elementlerinden dünya niceliğini inşa ederken ve dünya niceliğini düşünürken bizzat kendisini yaratan geometri gibi ilerler; fakat ne noktaların, çizgilerin, yüzeylerin ne de şekillerin olduğu insan işleriyle beraber giden düzene oranla daha büyük bir gerçeklikle. Ve bu gerçeklik, sevgili okuyucu, bu kanıtların ilahi bir kanıt olduğuna ve sana ilahi bir zevk

> vermesi gerektiğine dair bir argümandır, çünkü Tanrı'da bilgi ve yaratım tek ve aynı şeydir.[12]

Tarih anlayışında fark edilen, Vico'yu Descartes'ın başlangıç noktasından kurtaran ve onu tüm insan dünyası dillerinde, törelerinde, yasalarında ve kurumlarında görülen bu "filolojik" kesinliklerin felsefi hakikatine götüren hakikatin ve yaratılanın dönüşümüdür bu. Nihayetinde Vico, ne tarih bilgisi aşamasında Kartezyen geometrik kesinlik idealini yeniden ifade eder, ne de *verosimilitas* (ihtimal, olasılık) veya muhtemel deneyim hakikati uğruna bilimsel hakikatten vazgeçer. Gerçekten gayret ettiği şey, Hegel'in *Phenomenology*'nin ilk paragrafındaki "kesinliğin hakikati"ni (*Wahrheit der Gewissheit*) önceden gören bir hakikatin ve kesinin diyalektiğiyle tüm Kartezyen ayrımı alt etmektir. Bu yolla, "filoloji"ye, yani Descartes'ın hor görerek baktığı, felsefi bilim derecesine olan dışsal tarihi bilgiye terfi eder.[13] Hegel'den beri modern doğabiliminin önceliğinin eleştirel bir çürütmesi olarak adlandırdığımız "zihin felsefesi"nin önceliğini tesis etmiştir.

Fiziksel doğa, gerçeğin yalnızca yarısı ve hem de daha az önemli olan yarısıdır. Bu yüzden de Vico'nun kendi çalışmasındaki fikri, beraberinde tanıttığı alegorik resimdeki yerkürenin ilginç konumudur. Resim, inayeti alegorikleştirerek sol üst köşede Tanrı'nın gözünü gösterir; sağ tarafta tek yandan bir sunak (cennette olan en eski kurbanların sembolü) ile desteklenen göksel yerküre (fiziksel dünya) üzerinde durarak Tanrı'yı düşünen bir kadın; sol tarafta dünyanın en eski bilgeliğini temsil eden Homeros'un (teolojik şair) heykeli durur. İlahi inayetin ışığı, Tanrı'nın gözünü kadın metafiziğinin kalbiyle birleştirir ve ikinci bir ışık da onu Homeros'la birleştirir. Hıristiyan inayet ışığı, bu yüzden, fiziksel dünya doğasını atlayarak metafizik yolla Homeros'la, yani Yahudi olmayanların sivil dünyasıyla birleştirilir. Vico'nun açıklaması, şimdiye kadar filozofların onu düşündüğü şekilde "doğal

şeylerin düzeni üzerinde" metafiziğin Tanrı'yı düşündüğüne dikkat çeker. Sivil dünya veya ulusların dünyası olan insan ruhları dünyasına olan inayeti göstermek için, "Tanrı'daki insan zihinleri dünyası"nı düşünür. Yerküre, bir taraftan sadece sunakla desteklenir, "çünkü, şimdiye kadar, ilahi inayeti sadece doğa düzeniyle düşünen filozoflar onun yalnızca bir kısmını göstermişlerdir... Filozoflar, doğaları öncel bir mülkiyete –sosyal olmaya– sahip olan insanlara en makul gelen şeyin bir parçası olması bakımından Onun inayetini henüz düşünmemişlerdir."[14]

Vico'nun çalışmasının bütününde olduğu gibi, eğer modern seküler yolla yorumlanırsa, alegorik resimdeki inayetin güzide yeri, *verum=factum* ilkesinin tamamen yanlış anlaşılabileceğini gösterir, yani sanki Vico sivil dünya insanının kendi ihtiyari yaratıcılığının ürününden başka bir şey olmadığını söylemek istemiştir.[15] İlkinde olduğu gibi, ikincisinde de *Yeni Bilim*, kendi ilkesini kurduktan sonra, Vico kendi zihnimizle ve onun kendi geçmişiyle içli dışlı olma gücüyle, tarihin kökenlerinin yeniden keşfinin "ilahi inayet olarak Tanrı'ya bizi götürmek için" bir insan zihni felsefesi tesis ettiğini hızla ekler.

İlk kitabın son kısmı, açık bir biçimde, inayetle *Yeni Bilim*'in ilkelerinin tamamlanması olarak ilgilenir. Karakteristik olarak inayet *Yeni Bilim*'in "yöntemi" olarak, tarihsel dünyamn biçimini ve seyrini almasıyla düzgün, yasal yol olarak ortaya koyulur. Vico'ya göre, ateizm üzerine kurulan bir sivil dünya hiç olmamıştır.[16] Tüm medeniyetler, yasalar, kurumlar, özellikle en ilkel evlilik, defin[17] ve tarım kurumları, adaklara ve ritüellere, bazı din çeşitlerine, doğru veya yanlış, Hıristiyanlığa veya putperestliğe dayanır. "Tüm uluslar bir çeşit ilahilik kültüyle başladıkları için, aile durumunda babalar kutlu ilahilikleri olan bilge kişiler, himaye altına almak ve kendi anlamlarını garantilemek için kurban edilen papazlar, ilahi yasaları kendi ailelerine getiren kral-

lar olmak zorundaydılar."[18] En yabani ve canavarca insanlar bile dinî duygulardan ve kurumlardan yoksun olamazlar ve en vahşi hurafe ahlaken kısır ateizmden daha üstün ve daha yaratıcıdır. Felsefe de dinin yerini alamaz; ve eğer Polybius dünyada filozoflar olsaydı dine gerek kalmayabilirdi demişse, oldukça yanılmış olur, çünkü dinden ortaya çıkmayan kurulu bir ulus olmadan filozoflar olamaz.[19] Doğanın gücünden ne kadar daha çok kişi etkilenirse, "onu korumak için"[20] daha üstün olan bir şeyleri o kadar arzular. Fakat insandan ve doğadan üstün olan şey, gücü insanı adakla ve kehanetle korunmaya teşvik eden korkuda ve korkuyla[21] kavranan Tanrı'dır.

Öte yandan, bütün tanrıların temel özelliği inayettir. "İlahilik," Vico'nun etimolojisine göre, "kehanet"ten, ilahi gücün insana verdiği öngörüyü sağlama ve temin etme çabasından türer. İnsanın sosyal ve politik teşebbüsleriyle ilgili kehanet ve fal sorgulaması, bu yüzden, tüm ilkel dinlerin en eski ve en önemli özelliklerinden birisidir. Kendisine bırakılan insan, yalnızca herhangi bir sosyal ve tarihsel var oluşu ve bu yolla da insan var oluşunu yok edebilecek olan kendi bencil çıkarını düşünen kendisine duyduğu aşkın hükmü altındadır. İnsan yalnızca ilahi inayet sayesinde aile, toplum, devlet ve insanlık düzeninde tutunabilir. Her biri kendi çıkarına evrilen insan tutkuları, vahşeti, açgözlülüğü ve hırsı üzerinden, inayet veya ilahi yasa askeri, ticari ve yönetici sınıfı yaratır; devletin gücünü, zenginliklerini ve bilgeliğini; ve ulusların doğa yasasını. İnayet, tüm insanlığı dünya üzerinde silip süpürebilecek olan insanın doğal ahlaksızlıklarını sivil mutluluğa çevirir, "çünkü şeyler kendi doğal düzenlerinde düzelmezler veya daimi olmazlar."[22] Sözde "doğa" yasası, başlangıçtan beri, sivil teolojiye dayanan sivil bir yasadır.

Onun doğaüstü kökenine rağmen, Vico'nun tasarladığı şekliyle inayet tarihsel gelişmenin kendisinin sosyal yasalarıyla hemen hemen örtüşen böyle "doğal", "basit" ve "kolay"

bir yolla[23] işler. O, çok daha az aşikâr olacak biçimde fiziksel düzende işlediği gibi, "sivil şeylerin ekonomisi"nde direk ve yalnızca ikincil nedenlerle işler. "Kendi düzenini insanların doğal töreleri kadar kolay geliştirir."[24] *Yeni Bilim*, bu yüzden, "deyim yerindeyse, *tarihsel inayet gerçekliğinin* ifşasıdır, çünkü insan anlayışı ve gayreti olmadan..., inayetin bu büyük insan ırkı şehrine verdiği düzen biçiminin bir tarihi olmalıdır."[25] Bu düzenler ilahi inayetle bir kez tesis edilirse, ulusların gidişatı *Yeni Bilim*'in de ifşa ettiği gibi "olması gerekiyordu, olması gerekir ve olması gerekecek"tir.[26]

Bu ifadede, Vico'nun inayet kavramının modern eleştirisi aslında inayetin Vico'yla sanki hiç olmamış gibi doğal, seküler ve tarihsel bir hale geldiği söylemi gerekçelendirilir.[27] Çünkü, Vico'nun inayet ifşasında hiçbir şey Augustine'den Bossuet'e inayete olan inancı karakterize eden aşkınsal ve mucizevi faaliyet olarak kalmaz. Vico'yla beraber, içeriği ve tözü tarihsel seyrinin kendisinin evrenselliğinden ve kalıcılığından başka bir şey olmayan nihai bir referans sistemine indirgenir. Vico'nun Tanrısı, özel müdahalelerden kaçınabilen her şeye gücü yetendir. Doğal tarih seyrinde tamamen doğal araçlarıyla: durumlarla, zorunluluklarla, çıkarlarla çalışır. Ve insanın sosyal tarihinde, olgusal tarihî inayetin bu doğal dilini okuyabilenler için, tarih, ilk sayfasından son sayfasına kadar takdire değer tasarıma sahip açık bir kitaptır.

Sivil teoloji ilkesi üzerinde tesis edilen *Yeni Bilim* bu yüzden her ulusun tarihiyle zamanda yolculuk ederek "ideal ebedi tarihi" tanımlayabilir. Tüm yer, zaman ve çeşitliliğiyle bu tipik tarih modelini düşünerek, insan, "ilahi bir zevk" ve tatmin, yani ilahi bir biçimde istenen ve temin edilen zorunluluğun tatminini deneyimler; çünkü insanın bencil isteği, böyle bir yardım olmaksızın, oldukça zayıf ve anarşiyi düzene, ahlaksızlıkları şükrana dönüştürmek için oldukça çürüktür.

İnayete olan vurgu, her ikisi de antik (Zenon ve Epikuros) ve modern (Machiavelli ile beraber Spinoza ve Hobbes) olan

Stoacılar ve Epikurosçuların[28] kader ve kazaya olan inançlarına karşı bir polemikle beraber gider. Stoacıların ve Epikurosçuların her ikisi de inayeti reddederler çünkü sivil şeylerin mukadder ekonomilerinden bihaber "keşişvari" veya münzevi düşünürlerdir. İnayete olan inancı kader veya kazaya olan inançtan ayıran şey, evrenselliğin idrakine gerek duyan ilahi inayet, yozlaşsa da insanın özgür iradesine son verir. Epikurosçu şans öğretisi özgürlüğü saf bir yanardönerliğe indirgerken, kader öğretisi, inayetsel zorunlulukla özgür irade arasındaki diyalektiği ihmal eder. İnayetin ve özgürlüğün ilkeleri, öte yandan, eşit bir biçimde hakiki ve önemlidir.[29] Fakat, Vico'nun sunumunda eşit bir dengede olmadıkları aşikârdır. İnayetin, ona ifşa edilebilir görünmesine dair saf olgu, şans vesilesiyle vuku bulmuş gibi görünen tam zorunlulukla idare etmesini gerektirir.[30]

Tarihin Diyalektiği

Vico'nun bilgi teorisi gibi kesin olan şey *Yeni Bilim*'in temeli için de kesindir, olduğu gibi birebir alınmaması gerekir; çünkü onun saf teorik sonuçlarında, hakikatin ve yaratılanın dönüşümü, kendi özgür eylemiyle dünyasını yaratan ve bu yüzden de kendiliğinden yapmış olduğu, yapıyor olduğu ve yapacak olduğu şeyi bilen insanın tarihin tanrısı olduğuna dair zorunlu olarak mutlak biçimde Vicocu olmayan bir sonuca yol açabilir. Tarihin bir inayet öyküsü değil, "özgürlük öyküsü" olduğunu savunan Croce, Vico'yu bu şekilde yorumlar ve bu yüzden Vico'nun inayet düşüncesini mümkün olduğu kadar onun sözde "gerçek eğilimleri"nden bertaraf etmeye zorlanır. Croce'nin yorumuna göre, insan eylemlerinin bilgisi aslında nitelik olarak ilahi bilgiyle eştir; insan tarihsel dünyayı özgür eylemlerle ve onu düşünerek yarattığından dolayı, kendi yarattığını yeniden yaratır ve bu yüzden de onu bütünüyle bi-

lir. "İşte gerçek bir dünya; ve bu dünyanın tanrısı gerçekten de insandır."[31] Croce, *verum* ve *factum* arasındaki çakışmayı Vico'nun inayete olan inancı temelinde değil, özne ve nesnenin, tikel ve evrensel öznenin Hegelci diyalektiği temelinde anlar. Tarihi özgürce yapan tikel birey rasyonel ve evrensel bir birey, yani "somut bir evrensel" olarak düşünülür. Bu varsayımda, inayet, kader ve kaza kadar fuzuli ve rahatsız edicidir, çünkü hepsi de onun arkasından çalışarak yaratıcı bireyi ürününden ayırır. Tarihteki yanardöner öğeyi bertaraf etmek yerine, der Croce, kader, kaza ve inayet benzer bir biçimde onu güçlendirirler. Fakat, tarihî sürecin nihai kaynağının özgür yaratıcı eylem olduğuna inanan, tarihin Tanrı işi olduğuna dair Hıristiyanlık anlayışı antik kader ve kaza öğretisinden daha üstün olduğu için, "bu daha yüksek anlayışa olan şükran üzerinden... tarihin rasyonelliğine Tanrı'nın adını vermemize... ve onu ilahi inayet olarak adlandırmamıza yol açması gerektiği" doğaldır.[32] Bu yolla anlaşıldığında, inayet, "bireysel yanılsamaların bir eleştirisi" (sanki bireysel çıkarlar tüm tarihin gerçekliğiymiş gibi) ve ilahi aşkınsallığın bir eleştirisi" olarak çifte değere sahiptir. Croce tarihsel hisle ödüllendirilen bütün zihinlerin, bu bakış açısını haiz olması gerektiğini ve tarihin kendisinde ve kendisiyle tarih probleminin kader ve kazaya veya Tanrı'ya ve inayete başvurmadan cevaplanması gerektiğini düşünür. Fakat bu bakış açısının, tarih seyrini çok daha tatmin edici bir biçimde, yani insan eliyle yapılmış bir dünya ve kadere özgür seçim ve eylemden daha yakın olan şeylerle kaplanmış her yer olarak gören Vico'nun bakış açısı olmadığı açıktır. Tarih, yalnızca hareket ve eylem değildir, aynı zamanda öncelikle olay ve oluştur. Yalnızca tek bir şeyle değil, iki şeyle uğraşır.

Vico'nun bu tarihin diyalektiği tanımlaması, insanın genel deneyimiyle ve tarihsel oluşların önyargısız anlamıyla, Croce'nin felsefi liberalizminden çok daha etkileyici ve onunla aynı fikirdedir. Vico, ta başlangıçtan beri, alegorik resmi-

ni açıkladığında ve doğayla tarihi ayırdığında düşüncesini belirtir. Metafizik, "Tanrı'da," yani inayetin ışığında insan zihninin sivil dünyasını düşünür; ve tapınmaya ve kurbanlara olan bir sunak resmin ortasında durur çünkü "o sosyal doğamızla bize var oluş vermiştir ve onunla bizi korur." "Bu mülkiyeti sağlamakla [sosyal doğamız], Tanrı, ilk günahla eksiksiz adaletten kovulan, *hemen hemen her zaman oldukça farklı ve ters şeyler yapma niyetindeyken* –ki bu yüzden şahsi çıkar için vahşi hayvanlar gibi tek başlarına yaşayabilirler– adalet içindeki insanlar gibi yaşamak ve kendilerini toplumda tutmak ve bu şekilde sosyal doğalarını gözlemlemek amacıyla *aynı çıkarla ve sözü edilen farklı ve ters politikalarla idare edilen* insan işlerini gayet takdir etmiş ve düzenlemiştir."[33] Böyle ilahi bir yasamayla, inayet, vahşetten, açgözlülükten ve hırstan halkların gücünü, zenginliklerini ve bilgeliğini yaratır.[34] Ve tekrardan, çalışmasının sonuna doğru Vico, insanların kendilerinin bu ulusların dünyasını yaptığına dair Yeni Bilim'in ilk bilinen ilkesini yeniden ifade ederken –ve ona göre bu da bilinen bir şeydir– bu aynı sivil dünyanın *"genellikle farklı, bazen oldukça ters ve her zaman* insanların kendileri için planladıkları tikel sonlardan *daha üstün olan,* sonları daraltan, daha geniş sonlara hizmet etmesi için araçlar yapan, ki her zaman dünya üzerindeki insan ırkının korunması için uğraşmış"[35] bir zihinden geldiğini söyleyerek devam eder. Tarihte insanlar ne istediklerini bilmezler, çünkü kendi bencil isteklerinden farklı olan bir şey onlarla beraber istenir.

> İnsanlar hayvani şehvetlerini tatmin etmeyi ve döllerini bırakmayı düşünürler ve ailelerin ortaya çıktığı evliliğin iffetine açılırlar. Babalar, müvekkilleri üzerindeki ataerkil güçlerini sınırlamadan yaşamayı düşünürler ve onları şehirlerin ortaya çıktığı sivil güçlere maruz bırakırlar. Soyluların hükmettiği düzenler, kendi tanrısal özgürlüklerini alt tabakalar üzerinde kötüye kullanmayı düşünürler ve

> popüler serbestliği kuran yasalara boyun eğmek zorunda kalırlar. Özgür halklar yasaların boyunduruğundan kurtulmayı düşünürler ve kralların öznesi haline gelirler. Krallar, tüm ahlaksızlıklarıyla öznelerinin ayarını bozarak kendi konumlarını güçlendirmeyi düşünürler ve daha güçlü ulusların ellerinde köle olarak kalmalarını sağlarlar. Uluslar kendilerini dağıtmayı düşünürler ve kalıntıları güvenlik için, tıpkı bir Anka Kuşu gibi yeniden ortaya çıkacakları ıssız yerlere atarlar. Bunların yapan şey zihindi, çünkü insan bunu aklıyla yapmıştır; bu kader değildi, çünkü bunu seçerek yaptılar; şans değildi çünkü her zaman bu şekilde eylemelerinin sonuçları sürekli olarak aynıdır.[36]

Tikel amaçlarla evrensel amaçlar, insan eylemleriyle onların sonuçları arasındaki bu diyalektik, Croce'nin söylediği gibi, bir insani hatalar komedisi değil, Hegel'in tarih felsefesindeki inayet çalışmasıyla, yani "aklın hilesi"yle karşılaştırılabilir bir ilahi hakikat komedisidir. Yukarıdaki paragrafta sosyal kurumlar açısından tanımlanan aynı diyalektik, çağların geçici düzeninde, ilahi veya teokratik, kahramanca ve insani çağlar silsilesinde iş görür. İlahi inayete dair tüm bu tarihsel gelişmeler alabildiğine kabul edilir, "çünkü, insanların niyetleri başka türlü olduğunda, bu onları ilk önce devletlerin ilk esaslı temel kültü olan ilahiliğin korkusuna getirir."[37]

Doğru Din ve Yanlış Dinler

Vico'nun doğru dinle yanlış dinler, Hıristiyanlık ve putperestlik arasındaki keskin ayrımının onun somut tarih felsefesiyle çok az ilgisinin olduğu ve çalışmasındaki orijinal ve ilginç noktanın dinî tarihle dinî olmayan tarih arasındaki geleneksel ayrım değil de daha ziyade Yahudi olmayanların dinlerine, doğru dinle aynı zeminde yaklaştığı, bu yüzden

zalimlik ve inanç, şiirsel imgelem ve tecelli eden hakikat arasındaki farkı azalttığı yaratıcılıktır. Onları birbirine bağlayan şey, hepsini kucaklayan tarihsel gelişimlerin inayetidir. Fakat inayet, Jupiter'deki (*deus optimus maximus*) ilkel inançla –Yahudi olmayan ulusların kendi işlerinin gidişatını, "yanlış bir anlamda olsa da doğru bir biçimde,"[38] atfettikleri göklerin, gök gürültüsünün ve şimşeğin tanrısı– doğru Hıristiyan Tanrısı'na olan doğru inanç arasındaki sürekliliği nasıl tesis edebilir, öte yandan, kimdir bu *deus optimus maximus*? Cevap şudur, tarihte insanlığın korunması için çalışan doğru inayet insanlığın ilk nesillerini yanlış bir dinle hakikate inandırmıştır, çünkü yaradılıştan ruhta ve hakikatte doğru dinî tasarlama yetisi yoktu. Tarihî inayet, kendisini İsa'ya olan fedakâr aşkta açığa çıkarmadan evvel, Yahudi olmayanlar için onları korku yoluyla dinî ve uygar yapmak adına gök gürültüsünde ve şimşekte görünmek zorundaydı. Kendi bedensel imgelemlerinde, insanlığın bu ilk nesilleri tanrılarını yaratamamışlardır ama onları keşfetmişlerdir, tıpkı kelimenin tam anlamıyla şiir "yaratıcıları"[39] gibi.

Bu nokta, Vico'ya göre sivil dünyanın başlangıcı açısından önem arz ettiği için, ilk baskısının mottosu için Virgil'den aldığı sözcükleri seçmiştir: *A jove principium musae*.[40] Göklerin yüce tanrısı Jove, ilk insanlık nesillerine onları gök gürültüsüyle ve şimşekle korkutarak görünür. Tüm "pespaye" bilgelik, yani ne tecelli eden ne de rasyonel olan ama orijinal olarak bir kehanet bilimi, bir korumayla gaipten haber verme bilimi olan bilgelik –pespaye ama Yahudi olmayan tüm ulusların dinî bilgeliği ondan gelir. Şimşeğin etkisiyle korkan ilk insan ırkı –devler– kendileriyle benzerlik kurarak onlara bir şey anlatmaya çalışan ve "Jove" ismini verdikleri büyük bir canlı beden olarak resmettikleri gökyüzünün (*Uranos*) farkına vardılar. "Bu yüzden, cehaletin kızkardeşi ve bilginin annesi (*Musae*) olan doğal merakı yaşamaya başladılar."[41] Onlara göre her şey "Jove ile dolu"ydu (*Jovis Omnia plena*). O, en

güçlü ve en iyi (*optimus*) ve en büyük (*maximus*) *numen*'dir, tanrıların ve insanların kralıdır. Ve, yıldırımlarıyla insanlığı yok etmediği için, aynı zamanda "kurtarıcı" (*soter*) olarak çağrılmıştır. Bu kaba ve vahşi insanlar, onları korumak için doğadan daha üstün olan bir şeye sahip olurken ve doğanın yardım edeceğine dair umutsuzluk içinde onu arzularken ilahiliği ve inayeti böyle insani bir manada kavramışlardır. İnayetin kendisi *"Jove'nin yanlış ilahiliğinden korkmakta aldanmalarına izin vermiştir."*[42] Bu yüzden, bu ilk fırtınaların koyu bulutları, belirli aralıklarla meydana gelen parıltılar vesilesiyle, ilahi inayetin insanlığın refahını koruduğuna dair olan büyük hakikat ileri sürülmüştür.

Yeni Bilim'de, İsa Mesih'in dünya tarihinde dönüm noktası olduğuyla ilintili hiçbir şey yoktur ve Vico "modern" zamanların, yani Ortaçağın ortaya çıkışını tarif ederken Hıristiyan kilisesinin ortaya çıkışı ve yayılımıyla ilgili hemen hemen hiçbir şey söylememiştir. Vico için, İsa'nın Yahudi olmayan dünyadaki eşsiz görünümünden daha önemli olan şey, antik Roma'yla erken Hıristiyanlık kurumlarının paralelliği ve ideal çağdaşlığıdır. Ona göre erken Hıristiyanlık zamanları ilk olarak bir tekerrürdür, kişisel kahramanlığın (martyrs), "din savaşları"nın (Haçlı seferleri), "kahramanca köleliğin" (mesela, Hıristiyanlarla Türklerin ilişkisindeki), papaz-kralların ve feodal kurumların cesurca olan ikinci bir barbarlığıdır.[43] Roma'nın dağılmasından sonra yeni gelişme yeniden dinle başlar, ama bu kez, Jove ile değil, doğru, bilinen bir dinle. Vico'da Augustine'in çalışmasına esin veren apolojetik eğilimden hiçbir iz yoktur. Ne Hıristiyanlık inancını savunur, ne de pagan hurafelerine saldırır veya onları eleştirir. Kişisel olarak, Hıristiyan olmayan eski otoritelerin ve geleneklere olan karşılaştırmalı ilginin ve uzmanca seçimin muhtemel sonuçları üzerine düşünmek için Katolik Hıristiyan geleneğe sağlam bir biçimde kökünden tutunmuştur. Hıristiyanlığı bahsedildiği gibi alacaksa, Yahudi olmayan insanlığın "pes-

paye" bilgeliğini ve mitolojinin saklı hakikatini keşfetmeliydi. Benzer şekilde, Yahudi olmayanların kahramanca olan güç, basiret ve yüce gönüllülük gibi erdemlerinin –ahlaki olarak değil, tarihsel olarak– hakkını korurken, Hıristiyanlığa dair umut, inanç ve hayırseverlik gibi erdemleri bahsedildiği gibi almıştır.[44] Yahudi olmayan dünyanın eski gelenekleriyle büyülenerek, Yahudi olmayanların "anlamsız bilimini" ve "boş bilgeliğini", Roma ve Yunan mitolojisinde yalnızca anlamsızlık gören Augustine'den ve onun takipçilerinden çok daha ciddiye almıştır ki Vico onun anlamını keşfetmiştir. Prensipte, Vico dini "sivil", dinsiz ve tarihsel bir fenomen olarak yorumlar. Her dinsiz ulus kendi Jove'sine sahiptir, tıpkı kendi Herkül'üne, kendi tarımsal ayinlerine, kendi evliliğine ve defin ibadetlerine sahip olduğu gibi. Fakat, ilahi inayet törelerle ve geleneklerle basit ve doğal araçlarla işlediği için, Hıristiyanlık-öncesi ve Hıristiyanlık geleneği arasındaki süreklilik ona iyi tesis edilmiş gibi görünmüştür. Rousseau'nun, Hıristiyanlığın doğru fakat sosyal olarak kullanışsızken, eskinin politik dinlerinin kullanışlı ama yanlış olduğuna dair seçeneği onda olmamıştır. Bu yüzden de aynı zamanda, Rousseau'nun "insan"ın evrensel diniyle (Hıristiyanlık) yeni bir tür Hıristiyanlık "sivil dini"ndeki "vatandaş"ın evrensel dininin sentezi teşebbüsüne de ilgisiz kalmış olabilir.[45] Vico'ya göre, Hıristiyanlık teolojisi, eskilerin teolojik şairlerinin "sivil teolojisiyle", "en yücenin açığa vurulduğu teoloji"[46] olan metafiziğin "doğal teolojisi"nin karışımıdır.

Vico, sadece fırsat buldukça, ona aşikâr geleni, yani Hıristiyan dininin ve İbrani halkının müstesna kökü ve karakterini beyan eder.[47] İbraniler, rasyonel insanlığa erişmek için ilahi ve kahramanca bir çağ vesilesiyle hayvani koşullardan kurtulması gerekmiş olan bütün diğer ulusların genel doğasmdan ve gelişiminden muaf tutulurlar. Ham'dan, Japheth'den ve Shem'den (babaları Nuh peygamberin dinini tanımayan) gelen dev insan ırkı uzun ve emek isteyen bir evcilleşme sürecin-

den geçmişken, Tanrı'nın özel vahyi sayesinde, Yahudiler en baştan insandılar ve hatta ta baştan beri fiziksel olarak normal boydaydılar. Tüm putperestlik dinlerine ve Yahudi olmayan dinlere karşı, İbrani dini kehanetin açık bir biçimde yasaklandığı bir temel üzerine inşa edilmiştir, çünkü İsrail'in Tanrısı algılarla kavranamayan bir Tindir. Öte yandan, Vico'nun sivil teolojisiyle, Augustine'den Bossuet'e Yahudi olmayan ulusların tarihinin açıklamasının Yahudilerin yazgısı etrafında döndüğü geleneksel tarih teolojisi arasındaki fark vurucudur. Belirli bir biçimde, Vico'nun uyuşmazlığı, Voltaire'in Bossuet ile olan uyuşmazlığından çok daha büyüktür, çünkü Voltaire basitçe kutsal tarihi hepten ihmal etmiştir ve Yahudiler hakkında sanki onlar "İskitler veya Yunanlılar"mış gibi konuşmuştur. Vico'da, İncilsel tarihle büyük Tufan'dan sonra puta tapan insanlığın ilk başlangıçlarını bağlayan tek çizgi, bu vahşi ve yabani başlangıçların ilk günahın ve seçilmiş halkın önceki kutsal dinlerinden geriye dönüşün cezası olduğu fikridir. Fakat aslında Vico, hakikatini din dışı kaynaklardan kanıtlama çabalarına rağmen, İncil'i tarihsel bir kaynak olarak görmez. Seçilmiş halkın ayrık kökeni üzerinde durur, fakat *Yeni Bilim* sadece bu nedenle tarihlerinin ilkelerini kapsamaz. Vurgu, Ortaçağ tarihinin ikinci *corso*sunun tipik modeli ve evrensel tarih yolu olarak antik Roma'nın yükselişi ve çöküşü üzerinde her yerdedir.[48]

Tarihsel Seyir ve Tekerrürü

Eski Mısır geleneğine göre, çalışması boyunca Vico devlerin tarih öncesi dönemlerini takip ederek üç çağ ayrımı yapar:

> 1) Yahudi olmayanların ilahi bir devlet altında yaşadıklarına inandığı ve yönettikleri her şeyin din dışı tarihteki en eski şeyler olan koruma ve kehanetle yönetildiği tanrılar

> çağı. 2) Pleblere karşı kendilerini tuttukları doğanın kesin üstünlüğünden dolayı, aristokratik devletlerdeki her yere hâkim olan kahramanların çağı. 3) Bütün insanların kendisini insan doğasıyla eşit gördüğü ve bu yüzden de ilk popüler devletlerin ve sonra krallıkların kurulduğu insanların çağı.[49]

İlahi çağ kesinlikle teokratiktir, kahramanlık çağı gerçek bir mitolojidir ve insanlık çağıysa rasyoneldir. İlki ve ikincisi "şiirsel" çağlardır, kelimenin tam anlamıyla, hayal gücüne dayanan yaratıcı çağlardır. Bu üç insan doğası ve gelişimiyle alakalı olarak, Vico üç çeşit dili ve karakteri (kutsal, sembolik ve pespaye), doğa yasasını, sivil devletleri ve hukuku detaylı bir şekilde ayırır ve analiz eder –ki ilahi inayetle hepsi peş peşe birleştirilir ve ilahi inayetle haberdar edilirler. İnsanlığın bu düzenli, tipik seyri, anarşiden düzene, yabani ve kahramanca törelerden daha rasyonel ve uygar törelere gittiği derecede bir gelişmedir. Öte yandan, sonu ve tamamlanışı olmayan bir ilerlemedir. Onun gerçek sonu, sonrasında tüm seyrin (*corso*) aynı zamanda bir yeniden dirilme olan bir tekerrür (*ricorso*) içerisinde yeni bir barbarlıktan yeniden başladığı yozlaşma ve çöküştür. Böyle bir tekerrür, bir defa Roma'nın çöküşünden sonra, Ortaçağdaki barbarca zamanların yaratıcı bir yeniden dönüşünde zaten vuku bulmuştur. Vico'ya göre, benzer bir *ricorso*nun, zaten bir *ricorso* olan mevcut *corso*nun sonunda olup olmayacağı askıda kalan bir sorudur, fakat bu geçmişte olan şeyin, benzer bir yolla, tarihî ilerlemenin değişmez gidişatıyla uyumlu olarak gelecekte de olacağına dair empatik teze göre kesinlikle teyit edilmelidir.[50] Bu yüzden, Vico'nun "inayetsel tanrılığı ilerlemeci bir tanrılığa yükseltmedeki" başarısızlığını düşüncesindeki aşkınsallık fikriyle sınırlanmasına atfetmesine rağmen, Vico'nun "ilerleme fikrini kaçırdığını" söylediğinde Croce haklıdır.[51] Bu, daha ziyade, akışın doğal tarihsel döngüsünü ve "daimi bir zenginleşme"yle[52] bir

*telos*a doğru olan kabarmayı aşmasını engelleyen Vico'nun içkin anlayışıdır. Vico'nun, çalışmasının sonuna doğru, nihai bir *telos*un ve tarihsel ilerlemenin tesis edilmesinin olanağını düşünürken, tutarsız bir hale geldiği gerçeğiyle direk olmayan bir biçimde kanıtlanmıştır. Avrupa, Rusya ve Asya'nın güncel halini göz önünde bulundurarak, bugün "eksiksiz" bir insanlığın tüm uluslara yayılıyor gibi "göründüğünü" çünkü hâlâ yaşayan barbar halklar olmasına rağmen, birkaç Hıristiyan krallığın bu dünya halklarını yönettiğini söyleme teşebbüsünde bulunur.[53] Hıristiyanlık sayesinde, dünya, törelerinde daha insani bir hale gelmiş gibi görünüyor. Egemen güçler, aile krallarının egemenliği altında bulunan antik devlet biçimiyle karşılaştırılabilen ittifaklarda birleşmişlerdir.

Tarihin gerçekleşmesi olarak "Hıristiyan dünya"ya dair bu geçici anlayışla uyuşmayan şey, çalışmasında tarihin gerçekleşmesinin ve çözümünün olmadığını, ama tekerrürlerle gittiğini vurgulayan tutarlı temadır. Normal gidişat oldukça basittir: "İnsanlar ilk önce gereklilik hissederler, sonra faydayı ararlar, sonra rahatlarını düşünürler, sonra kendilerini zevkle eğlendirirler, sonra lüks içinde ahlaksızlaşırlar ve son olarak da delirirler ve tözlerini kaybederler."[54] Bazen inayet Augustus gibi bir kral vesilesiyle ulus içinden veya kendisini yönetemezse ulusun işgal edilmesine ve yabancı bir halka maruz kalmasına izin vererek dışsal bir çözüm bulur. "Fakat eğer halklar bu son sivil hastalıkta çürürlerse, ulus içinden bir kralla anlaşamazlarsa, dışardan daha iyi uluslar tarafından işgal edilmezlerse ve korunmazlarsa, uç hastalıkları için inayet kendi uç çaresini elinde hazır bulundurur."[55] Bu son çare, basitliğe *ricorso* ve ilkel barbarlığın dinî huşusudur.

Ricorso, kozmik bir tekerrür değil, hukuki bir terim olan "temyiz"le[56] tarihî bir yapıdır. Tarihsel *corso* sonuna erişmekte başarısız olduğu için, daha önce olduğu gibi, durumunu prova etmek için daha yüksek bir mahkemeye temyize gitmelidir. Öte yandan en yüce adalet mahkemesi, bir bütün olarak,

yeni bir başlangıç adına yaratıcı bir barbarlık anlayışına geri dönmek için bir dağılma ve aşırı karmaşıklık çağına, "düşünce barbarlığına" ihtiyaç duyan inayetsel tarihtir.

> Çünkü, birçok vahşi insan gibi, böyle insanlar da, yalnızca kendi şahsi çıkarlarını düşünen her insanın alışkanlıkları içine düşmüşlerdir ve vahşi hayvanlar gibi en zayıf memnuniyetsizliklerinde öfkelendikleri ve sert ve ani çıkışlar yaptıkları uç bir zarafete veya görkeme erişmişlerdir. Bu yüzden, en büyük cümbüşlerinin orta yerinde, fiziksel olarak toplansalar da, derin bir ruh ve irade yalnızlığı içerisinde vahşi hayvanlar gibi yaşarlar ki herhangi ikisi nadiren anlaşabilirler çünkü her biri kendi zevkini ve hevesini kovalar. Tüm bunlardan dolayı, inayet, inatçı ihtilaflar ve umutsuz sivil savaşlar vesilesiyle, şehirlerini ormanlara ve ormanları da insanların kovuklarına ve mağaralarına dönüştürecekleri hükmünü salık verir. Bu şekilde, barbarlıkla geçen uzun yüzyıllar boyunca, hamlama, onları barbarlık düşüncesiyle, barbarlık hissiyle yaratılan ilk insandan daha insanlık dışı bir hale getirilen yabanilere dönüştüren kötü niyetli anlayışların gayrimeşru kurnazlıklarını tüketecektir. Çünkü sonraki, kişinin kendisini savunabildiği veya kaçabildiği veya nöbet tutabildiği cömert bir yabanilik sunmuştur; fakat temel bir yabanilikle beraber, hafif sözcükler ve kucaklar altında ilki arkadaşların ve yakın dostların hayatına ve talihlerine komplo hazırlar. Bu yüzden böyle bir kötülük tasarlama noktasına erişen halklar, inayet onların son çaresi olduğunda ve bu yolla da sersemlediklerinde ve vahşileştiklerinde, rahatlarına, zarafetlerine, zevklerine ve ihtişamlarına artık o kadar da duyarlı olmazlar, yalnızca yaşamlarının saf gerekliliklerine duyarlı olurlar. Yaşam için gerekli olan şeylerin çokluğunun orta yerinde doğal olarak yaşayan birkaç arkadaş canlısı olabilir ve ilk dünya halklarının ilkel basitliğine dönerek, yeniden dinî, hakikatli ve

> inançlı olurlar. Bu yüzden, inayet onlara, Tanrı'nın ebedi düzeninin merhameti ve güzelliği kadar adaletin doğal temelleri olan dindarlığı, inancı ve hakikati geri getirir.[57]

Radikal bir hastalığa yönelik bu radikal çareyi tanımlarken, Vico'nun aklında Roma döngüsünün sonu vardı; fakat düşüncesini 500 yılına olduğu kadar 2000 yılına da atfedilebilecek olan böyle genel bir dille açıklar. Bu sonuç Vico'nun ve inayetin kendisinin son ve nihai bilgeliğini içerir. *Yeni Bilim*'in bin yüz on iki paragrafında gözden geçirdiği şey, çöken insanlığın yarı-yaratıcı şehridir. Ulusların doğal tarihsel yasasını "inayet" diye adlandırmak dışında Tanrı'nın Devleti'yle temel bir bağı yoktur. Bu yüzden, Vico'nun anlayışı prensipte Hıristiyan olmaktan daha ziyade klasiktir. Eskiler gibi, o da gelecek bir gerçekleşmeye olan umutla ve inançla değil de derin bir biçimde "kökler"le ve "temeller"le ilgilenir. Tarih, farklı aşamalarda ve değişimlerle olmasına rağmen kendisini tekrar eder ve *corso*, çöküş ve *ricorso* döngüsü, kendi değerinde yargılanırsa şayet, Augustine'in hissettiği gibi "umutsuz" değil, tarihî gelişimin en doğal ve rasyonel biçimidir. Fakat Polybius'un döngüler teorisiyle karşılaştırıldığında, Vico'nun *ricorso*su, tarihleştirilmiş doğa kavramıyla uyumlu olarak çok daha tarihleştirilmiştir. Döngüsel tekerrür, sosyal doğasının yeniden canlanması vesilesiyle insanlığın eğitimini ve hatta "kurtuluşu"nu temin eder. Onu koruyarak kurtarır. Kurtuluş değil bu tek başına "ilk son" ve tarihin inayetsel anlamıdır. Barbarlığın tekerrürü insanlığı uygar intiharından kurtarır.[58]

Sonuç

Bu çalışmanın sınırlı kapsamıyla, Vico'nun evrensel tarih tasarısının sosyolojik zenginliğinin somut bir tarifini vermekten kaçınmamız gerekirdi. Fakat böyle olsa bile, onun Voltaire'den

daha keskin ve kapsamlı, Comte'dan ve Condorcet'ten daha derin ve orijinal sezgisiyle Hegel'den daha esin verici olduğu rahatça söylenebilir. Keskin aklını ve Machiavellice realizmini Aydınlanma'nın ilerlemeci illüzyonuna feda etmeden, kendisini Kartezyen rasyonalizmden ve Bossuet'in tarihinin teolojik katılığından kurtarmıştır.

Ne tıpkı Voltaire gibi inayeti ilerlemeyle yer değiştirmiş, ne de Bossuet gibi tarihe ortodoksluğu tanıtmıştır. Tarihi felsefi bir tarihçi olarak araştırırken, vahyi asla göz ardı etmemiştir; ve ilk sayfasmdan son sayfasına kadar inayetin tarihin anlaşılması için ilk ilke olduğuna inanırken, eskatolojik bir bakış açısıyla sosyopolitik tarihi tahrif etmemiştir. Onun temel fikri ne gerçekleşmeye doğru olan bir ilerleme, ne de basitçe doğal bir yeşerme ve çürümenin kozmik döngüsüdür, daha ziyade döngünün kendisinin insanın yozlaşan doğasına nihai bir çare olarak inayetsel bir öneme sahip olan *corso*dan *ricorso*ya tarihsel döngüsel bir ilerlemedir. Yeni bir barbarlığa dönüş, dünyevi tarihi kurtarmaz, insanı düşünmenin aşırı uygar barbarlığından kurtarır. Vico'nun perspektifi hâlâ teolojiktir, fakat inayetin ve kurtuluşun araçları kendilerinde doğal tarihseldir. Tarihin, Vico'nun gördüğü kadarıyla, tarih öncesi bir başlangıcı vardır, sonu ve gerçekleşmesi değil, böyle olduğu halde insanlık adına inayetle idare edilir.

Bu yüzden, onun bütün çalışması, ne Augustineci bir tarih teolojisi, ne de dinî ve seküler tarih ayrımının birincinin bozulmasına hizmet ettiğini düşünen Voltaire'in tartışmalı tarih felsefesidir. Vico'nun tarih felsefesi, Tanrı inayetinin tarih olarak hakkını koruyarak, Voltaire ile Bossuet arasında "rasyonel sivil bir teoloji"dir. Tam olarak, teolojiden tarih felsefesine olan kritik geçişteki sınır çizgisindedir ve bu yüzden de belirsizdir. Çalışmasının belirsizliği, öncelikle, anlaşıldığı farklı biçimlerde görünmüştür. Leipzig Akademisi'nin *Dergisi*'ndeki bir eleştiri, yazarın bir "Cizvit" ve onun çalışmasının da Roma Katolik Kilisesi için tepkisel bir apolojetik çaba olduğundan

bahsetmiştir. Muhafazakâr İtalyan Katolikleri[59] *Yeni Bilim*'e saldırmışlardır, çünkü tarihe onun bir doğa yasası olmuşçasına içkin olan bir inayetin, İncilsel bir kavram olan Tanrı'nın aşkınsal faaliyetinin altını oyduğunu ve Vico'nun dinî ve seküler tarih arasındaki keskin ayrımının aslında, dini de içeren medeniyetin kökeninin ve seyrinin saf bir insan anlayışına götürebileceğini görmüşlerdir. Öte yandan, kilise karşıtı İtalyan Sosyalistler, *Yeni Bilim*'i yeniden basmışlar ve onu on sekizinci yüzyılın sonundaki yakın devrimde bir silah olarak yaymışlardır. Vico'nun kendisi, öğretisinin, İncilsel tarih görüşünün kapalı bir eleştirisini içerdiğini fark etmemiştir ki Homeros'un yorumuna uyguladığı "yeni sanat eleştirisi"nin radikalliğinden daha az radikal değildir bu eleştiri.[60]

NOTLAR

1) Ara sıra ilk, çevrilmemiş baskıya (*La Scienze nuova prima*) "*SNI*" olarak ve genellikle son baskıya (*La Scienze nuova seconda*) "*NS*" olarak atıfta bulunuyoruz. Her ikisi de F. Nicolini (Bari, 1931 ve 3. Baskı, 1942) tarafından dikkatli bir biçimde hazırlanmıştır. T. G. Bergin ve M. H. Fisch'in (Cornell University Press, 1948) İngilizce tercümesinden yaptığımız alıntılar numaralanmış paragraflarla belirtilmiştir. Vico'nun düşüncesinin en kapsamlı sunumu, B. Croce'nin *The Philosophy of G. Vico*, çev. R. G. Collingwood (New York, 1913). *Bkz.* F. Amerio, *Introduzione allo studio di Vico* (Torino, 1947). Diğer iki önemli çalışma, R. Peters, *Der Aufbau der Weltgeschichte bei Vico* (Berlin, 1929) ve "Augustinus und Vico," ki bunlar şu seride bulunurlar, "Geist und Gesellschaft," Say. III: *Vom Denken über Geschichte* (Breslau, 1928) ve daha popüler olan H. P. Adams, *The Life and Writings of Vico* (London, 1935). Daha çok atıf için *bkz.* Croce'in kitabının içinde Ek. IV. F. Nicolini'nin daha düzeltilmiş ve genişletilmiş açıklaması hazırlık aşamasındadır ki ilk kez Vico'nun *Scienze nuova seconda* (3 cilt, 1911-16) baskısıyla beraber yayımlanmıştır.
2) *Yeni Bilim*'i bilen Marx, onun embriyo halini, karşılaştırmalı filolojinin temelleri ve "birçok kişi için bir dehanın parıltısı" olan Wolf'un *Homer*'inde, Niebuhr'un *History of the Roman Emperors*'ında bulmuştur. *Krş.* M. Lifthitz'in *Philosophy and Phenomenological Research*, Mart, 1948'de yayımlanan Vico üzerine makalesi.
3) *Bkz.* Croce, *age*, s. 272 ve sonraki sayfa.
4) *NS*, § 1096.
5) *Ae*, § 385.
6) *Bkz.* A. Koyré, Entretiens sur Descartes (New York, 1944).
7) Vico'nun bilgi teorisiyle ilgili daha detaylı bir çalışma için Croce'nin çalışmasına, böl. i ve ii ve Ek. III bakınız. Ayrıca *bkz.* Amerio, *age*, böl. ii, iv, v.

8) *SNI*, § 40.
9) *NS*, § 331. Ayrıca *bkz.* E. Auerbach'ın bu ifadeyle ilgili stilistik yorumu, "Sprachliche Beiträge zur Erklärung der Scienze von G. Vico," *Archivum Romanicum*, XXI (1937), 173 ve sonrası içinde.
10) *NS*, § 331.
11) *Ae*, §§ 346 ve 148. *Krş.* Auerbach'ın Vico'nun doğa kavramıyla (*age*, s. 177 ve sonrası) ilgili analizi.
12) *NS*, § 349.
13) *Ae*, §§ 7 ve 390; *krş.* SNI, § 23. *Bkz.* E. Auerbach, "G. Vico und die Idee der Philologie," *Homenatge a Antoni Rubio I Lluch* (Barcelona, 1936) içinde.
14) *NS*, § 2.
15) *Bkz.* Croce, *age*, s. 115 ve sonrası.
16) *SNI*, § 8; *NS*, § 1110.
17) *NS*, § 12. Takdis edilmiş evlilik ve defin, en insanlaştırıcı eski kurumlardır, ki bu yüzden Vico'nun etimolojisine gore, *humanitas humando*dan, "defin"den gelir.
18) *NS*, § 250.
19) *Ae*, §§ 179 ve 1110.
20) *Ae*, §§ 339, 379, 385.
21) *Ae*, §§ 382.
22) *Ae*, §§ 132-36.
23) *Ae*, §§ 630.
24) *Ae*, §§ 343.
25) *Ae*, §§ 342.
26) *Ae*, §§ 348.
27) *Bkz.* Peters, *age*, böl. viii.
28) *NS*, §§ 5, 130, 335, 342, 345, 1109.
29) *SNI*, § 9; *NS*, §§ 136, 310.
30) *Krş.* Vico'nun *De antiquissima Italorum sapientia* (*Opere*, Say. 1, ed. G. Gentile ve F. Nicolini [Bari, 1914]) 'sında böl. viii, ki burada sanki talih, şans ve yazgı tümü birden inayete indirgenebilirmiş gibi.

31) Croce, *age*, s. 28 ve sonraki sayfa ve 115 ve sonrası.
32) *Ae*, s. 116.
33) *NS*, § 2. İtalikler bize ait.
34) *Ae*, § 132.
35) *NS*, § 1108. İtalikler bize ait.
36) *Ae Krş.* Croce'nin bu diyalektiğinin özeti (*age*, s. 118): "Erkekler Tanrı'ya göstermeden tutkularını tatmin etmek için kadınlarını mağaraya götürerek gök gürlemesinin tehdidinden korunduklarını düşündüler: ve bu yolla, onların güvenliklerini sağlayarak ilk saf birliklerini ve ilk toplumlarını kurdular; evlilik ve aile. Uygun yerlerde kendilerini ve ailelerini savunma düşüncesiyle kendilerini güçlendirdiler: ve gerçekte, bu şekilde sabit yerlerde kuvvet kazanarak, göçebe yaşamlarına ve ilkel avareliklerine bir son verdiler ve tarımı öğrenmeye başladılar. Zayıf ve düzensiz olanlar, açlığın ve karşılıklı birbirini boğazlamanın pençesine düşenler yaşamlarını korumak için bu sabit yerlere sığındılar ve kahramanların hizmetkârı oldular: ve bu şekilde, bilmeden aileyi aristokratik veya feodal bir konuma yükselttiler. Aristokratlar, feodal patronlar ve soylular, bir kez kendi yasaları tesis edildiğinde, kölelerine ve aşağı tabakalara çok katı muamelelerde bulunarak onu savunmayı ve korumayı umdular: fakat bu yolla kölelerin kendi güçlerinin bilincine varmalarına ve aşağı tabakaların kendi insanlıklarının farkına varmalarına neden oldular ve soylular kendi aristokrasilerinde kendilerini ne kadar övdülerse ve onu korumak için ne kadar mücadele ettilerse, onlar da aristokrasi devletini yıkmak ve demokrasiyi kurmak için o kadar çok çalıştılar."
37) *NS*, § 629.
38) *Ae*, § 630.
39) *Ae*, § 376.
40) *Krş. ae*, § 391.
41) *Ae*, §§ 13, 365, 377 ve sonrası, 391.

42) *Ae*, §§ 385 ve 948. İtalikler bize ait.
43) *Ae*, §§ 1049 ve 1055.
44) *Ae*, §§ 1099.
45) *Bkz. Social Contract*, Kitap IV, böl. viii.
46) *NS*, § 366.
47) *Ae*, §§ 13, 54, 165 ve sonrası, 295 ve sonraki sayfa, 313, 365, 1110.
48) *Ae*, §§ 1047 ve sonrası.
49) *Ae*, §§ 31.
50) *Ae*, §§ 348 ve sonraki sayfa.
51) *Age*, s. 133 ve 143 ve sonraki sayfa.
52) Croce'nin tekerrür ve ilerleme arasındaki liberal uzlaşıya benzeyen şey, M. Lifshitz (*age*, s. 414)'in Marksist çözümüdür. Lifshitz, Komünist devrim sürecinde, "insan işlerinin dönüşü"nün basitçe "sosyal organizmanın doğal nabzı" haline geleceğine inandırılır.
53) *NS*, §§ 1089 ve sonrası.
54) *Ae*, § 241; *krş.* aynı zamanda § 243.
55) *Ae*, § 1106.
56) Peters, *age*, s. 139.
57) *NS*, § 1106.
58) *SNI*, §§ 41 ve 8.
59) *Bkz.* B. Labanca, *G. Vico e I suoi critici cattolici* (Naples, 1898).
60) Croce (*age*, s. 196), Spinoza'nın İncilsel eleştirisinin Vico'ya Homeros şiirlerine yönelik eleştirisini hatırlattığının imkânsız olmadığını görür.

VII

BOSSUET

Bossuet'nin tarih anlayışı, insanlık tarihinin tüm gidişatının inayetle yönetildiği teziyle –zamanının özgür düşünürlerinin inkâr ettiği bir tez– beraber gider. "Özgür düşünürler ilahi inayete savaş açarlar ve ona karşı iyinin ve kötünün haksız ve irrasyonel görünen dağılımından daha iyi bir argümanları yoktur, çünkü iyi ile kötü arasında ayrım yapmaz. Kendilerini, dünyayı yöneten ilahi bilgeliğe cüretkâr füzeler attıkları zapt edilemez bir kale içine yerleştiren tanrısızlar, insan işlerinin görünen düzensizliğinin onun bilgeliğine karşı bir kanıt olduğuna kendilerini olduğu gibi inandırmışlardır."[1] Dahası inayet öğretisinin ahlaksızlığın en güçlü teftişi olduğuna inandırılmışlardır. "Bağımsızlık içerisinde, korkusuz, disiplinsiz ve sınırsız olarak kendi fantezilerinde yaşamalarını sağlayan öğretilmez bir özgürlüğü devam ettirmek için bu inayet bağından kurtulmayı istemişlerdir."[2] Hegel gibi, Bossuet de tarihe ilk bakışın ne us ne de adalet gösterdiğini, çünkü gerçek tarihin dindarlar ve dindar olmayanlar arasında fark yaratmadığını inkâr etmemiştir. Kötülüğün başarılı olduğu ve adaletin çöktüğü yer, bir tutkular ve çıkarlar alanıdır. Fakat, Bossuet özgür düşünürlerin argümanlarını çürütürken, görünen karışıklıkla ilgili bu doğrudan izlenimin, konusuna oldukça yakın bir bakış açısından kaynaklandığını söyler. Eğer birazcık mesafe koyup tarihe daha uzak bir mesafeden, ebedi bir bakış açısından, yani inancın gözleriyle (veya Hegel'in söyleyebileceği gibi, usun gözleriyle) bakılırsa, tüm resim değişir ve görünen anlamsızlık saklı bir adaleti açığa çıkarır. "Eğer şeylerin görünmesi gereken noktanın nasıl sabitleneceğini bilirsen, tüm haksızlıklar düzeltilecek ve daha önce düzensizlik gördüğün yerde yalnızca bilgeliği göreceksin."[3]

Şu an, tarihteki adil bir düzenin henüz kurulmadığı gerçeğinden yapılan tek makul çıkarım, Bossuet'e göre, insanın hâlâ gelecekten veya daha doğrusu ebediyetten bir şeyler ummasıdır. Kıyamet'le yüzleşmek açısından, tüm şeyler nihai ve geri dönülemez bir kararla çözülene kadar, korku ve umut içinde devamlı salınarak yaşamalıyız. Tanrı'nın amacını gerçekleştirmek için sonsuz zamanı var ve bu yüzden de tüm cismani işlerin karışıklığına dair sabırsız olmamalıyız. İnayete olan inanç, tüm cismani şeylerle ilgili iki düşünceye esin verir: dünyevi ihtişama dair hiçbir şeyi kabul etmemek ve dünyevi acıya dair hiçbir şeyden korkmamak. Nihai ödülleri ve cezaları tek başına dağıtacak olan tarihin Tanrı'sı İsa, İbrahim'in çocuklarının köleleştirilmesine izin verdiği gibi, geçici olarak hatta tüm Hıristiyanlık imparatorluğunu Müslümanlar gibi inançsızlara terk etmeyi düşünmez. Dünyanın politik güçlerinin tüm tikel tasarımları diğer güçlerin tasarımlarıyla karşılaştırılmak ve bozguna uğratılmak zorundayken, Tanrı'nın herkesi kucaklayan tasarımı herhangi bir araçla bozguna uğratılamaz. İsteksizce ve bilinçsizce, tüm cismani olaylar nihayetinde onun ebedi amacının gerçekleşmesinde birlikte çalışırlar. Bu yüzden inayete inanan kişi asla umutsuzluğa düşmeyecek. Gerçek tarihte ne olursa olsun, onu rahatlatacağı gibi korkutacak da, çünkü tarihin gizli sırrı onun çok sayıda *coups de grace as coups de rigueur et de justice* açığa çıkarmasıdır. Tarihsel bahtın zirvesinde Hıristiyanlar, şeylerin aniden ve tamamen değişebileceğini ve bahtsızlığın en uç biçiminde Tanrı'nın ellerinde olduklarını hatırlayacaklardır.

Bu inayet varsayımında, Bossuet, dünyanın yaratılmasından, Fransız monarşisinin Roma ve Kutsal Roma imparatorluklarının varisi olduğunu düşünerek, Batı'nın yeni Hıristiyan imparatorluğunun Charlemagne tarafından kurulmasına kadar olan evrensel tarih üzerinde çalışır. Çalışması, kraliyet öğrencisi olan 14. Louis'nin oğlunun öğrenimine hizmet etmiştir. Augustine'in Tanrı'nın Devlet'iyle karşılaştırılırsa,

Bossuet'nin *Söylemi* siyasi tarihin büyüklüğüne dair daha büyük bir tarihsel anlam ve nedenlerin ve sonuçların pragmatik dizisine daha çok ilgi gösterir.[4] Fakat Bossuet, Augustine'den çok daha fazla kilise adamıdır. Çalışması, Konstantine'in danışmanı olan Eusebius'un yolundaki muzaffer kilisenin bir tarihi olarak bir Tanrı şehri değildir o kadar da.

Bossuet'nin *Söylem*'inin ilk kısmı, dinî olan ve dinî olmayan arasında bir ayrım yapmadan, dünyanın on iki devrinin ve yedi çağının genel bir taslağını verir. Mesela, altıncı devirler ilgili kısmı şunları söyleyerek takdim eder: "Süleyman bu harikulade yapıyı bitirdiğinde, dünyanın yaklaşık 3000. yılı, Mısır'dan çıkışın 448. yılı, ve dinî tarihin zamanları dinî olmayan tarihininkilerle değiştirildiğinde, Truva'nın alınmasından 180 yıl sonra, Roma'nın kuruluşundan 250 yıl önce, ve İsa Mesih'ten 1000 yıl önceydi." Çağlar, doğumu inayetle sabitlenen ve tam olarak Daniel tarafından öngörülen (9:24) İsa Mesih'le ayrılmıştır.[5] Üç çarpıcı tarih, 4004 (veya 4963, çünkü Bossuet bu tarihlerden hangisinin doğru olduğundan emin değildi), yaratım tarihi olan 754 ve Roma'nın kuruluş tarihi olan 1'dir. İsa Mesih'in doğumuyla başlayan yedinci çağın aynı zamanda son çağ olduğunu söylemeye gerek yok, çünkü imparatorluklar doğar ve ölür ama İsa'nın kilisesi ölümsüzdür. Hıristiyanlık dini yalnızca en eski ve bu yüzden de en otoriter yazılar üzerine kurulmaz, aynı zamanda en mütemadi geleneğe de sahiptir.

İkinci kısım, din tarihini Yahudilerin yazgısında merkezlenmiş olarak açıklar; üçüncü kısım imparatorlukların tarihiyle ilgilidir. *Civitas Dei* (tanrı devleti) İbrahim'den muzaffer kiliseye kadar, *Civitas Terrena* (dünya devleti) Mısır'dan Roma İmparatorluğu'na kadar uzanır. Dinî ve seküler tarih arasındaki bu ayrım her biri adına makul olanı anlamak için gereklidir, fakat bu onların gerçek bağını dışlamaz. "Bu iki önemli nesne, tabiri caizse, tek ve aynı gidişata sahip çağların büyük devriminde beraber yürürler."[6] Nihayetinde, sadece

dinî tarih değil aynı zamanda imparatorlukların doğuşu ve çöküşü de gizli düzenle açıklanmalıdır; saf tarihsel, yani tikel nedenlerle anlaşılamazlar. Tüm tarih seyrinde, nihai bir "anlamı" ifşa etmenin bütün olanağı, dinî ve seküler tarih arasındaki ilişkiye bağlıdır.

Bir ulusun tarihinde vuku bulan olaylardaki ilahi inayetin en açık gösterimi Bossuet'e göre, Tanrı tarafından tikel bir halk olarak ve hiçbir ulusta olmadığı gibi siyasi tarihin dinî anlamını açığa çıkartan seçilmiş halkın tarihidir.[7] Diğer dünyevi imparatorluklar, İsrail'in tarihiyle kurulan bir çeşit bağ vesilesiyle, temel ve dolaylı bir şekilde ilahi bir amaçla ilintilidir. Fakat Bossuet'e göre, siyasi tarihte, mucizevi tesadüflerle, yani kazara olmayan ama saklı bir tasarının gerçekleşmesiyle açığa çıkan birçok ilahi kılavuzluk örneği vardır. Mesela, incilin ve kilisenin yayılması için önkoşul olan ve Augustus altındaki *Pax Romana* (Roma Barışı) ile İsa Mesih'in doğumu arasındaki inayetsel tesadüf. Dinî tarihte, Tanrı'nın takdir etmediği hiçbir şey gerçekleşmez. Mesela, Titus'un yıkımı engelleme ve Julian'ın şehri ve tapınağı iyileştirme çabasına rağmen, Kudüs yok edilmeliydi. İlahi inayet Tanrı'nın halkını cezalandırmak için Asurluları ve Babil'i, onları iyileştirmek için Persleri, onları korumak için İskender'i, onları güçlendirmek için Antiochus'u, Suriye krallarına karşı onların özgürlüğünü ilk kez desteklemek ve sonra Kurtarıcı'yı reddettikten sonra onları imha etmek için Romalıları kullanmıştır. Fakat Roma Hıristiyan kilisesine baskı yaparken, Roma tekrardan Konstantin'i doğru dine değiştirmeyi sonunda başaran, bu yolla paganların ebedi Roma'sını gerçek ebedi Hıristiyan Roma'ya dönüştüren kiliseyi test ederek ve sağlamlaştırarak Tanrı'nın amacına hizmet etmiştir.

> Bu yüzden, dünya imparatorlukları, dini ve Tanrı'nın halkının korunmasını idare etmiştir; neden halkının farklı devletlerine peygamberleri yoluyla haber verilmesini sağlayan aynı Tanrı,

onlar tarafından aynı zamanda tahmin edilen imparatorluklar silsilesine de sebep olmuştur. Kibirli uluslara, özellikle Yaratıcılarına olan nankörlüklerinden dolayı Yahudi halkına gelen ve onları cezalandıran bir insan olarak Nebuchadnezzar'a gösterilen yerleri gördünüz. Doğumundan iki yüzyıl önce, Tanrı'nın halkını iyileştirmek ve Babil'in kibrini cezalandırmak için geleceği söylenen Cryus'u duydunuz. Ninova'nın yıkılışı da hakeza haber verilmiştir. Daniel, takdire değer görüşleriyle, Babil, Med ve Pers, İskender ve Grek imparatorluklarını senden önceki bir anda sona erdirmiştir. Antiochus Illustris'in küfürleri ve zalimlikleri önceden görülmüştür, tıpkı Tanrı'nın halkının şiddetli işkencecilerine karşı kazandıkları mucizevi zaferler gibi. Orada bu ünlü imparatorlukların bir bir çöktüğünü, ve İsa Mesih olan yeni imparatorluğun kurulmuş olduğunu ve tanınmaması imkânsız olan makul özelliklerinin açıkça tarif edildiğini görürüz. İnsanoğlu'nun imparatorluğudur o, tüm öteki imparatorlukların yıkıntıları arasından ayağa kalkan ve yalnızca ebediyetin vaat edildiği bir imparatorluk.[8]

Kim hâlâ, tarihin anlamını, "tam saatinde" kehanetin gerçekleşmesiyle izah etmeye yeltenebilir? Bossuet'e göre, tıpkı Augustine için olduğu gibi, bize doğabilimleri kadar inandırıcı gelen tüm mümkün kanıtların en inandırıcısıydı çünkü gelecek olayları tam olarak tahmin edebilirler. Bossuet'e göre, kâhince tahminlerin gerçekleşmesi imparatorlukların tarihinin nihai olarak Hıristiyan kilisesine hizmet ettiğini kanıtlamıştır. Doğru, "Tanrı, kurduğu ve yıktığı krallar ve krallıklarla ilgili kehanetleriyle iradesini her gün göstermez. Fakat bu büyük imparatorluklara bunu çok defa yapmış olduğu için, bu ünlü örneklerle bize göstermiştir, O'nun tüm diğerlerine karşı nasıl hareket ettiğinden ve şu iki büyük temel hakikati krallara nasıl öğrettiğinden bahsediyorduk; ilk olarak her kimi isterse onlara vermek için krallıkları biçimlendirenin O

olduğu; ikincisi de, kendi güzel zamanında ve düzeninde, reva gördüğü tasarımlara onları nasıl da boyun eğdirmeyi bildiğidir."[9] Ve imparatorlukların bu şekilde "daha insani bir ışıkta" ilerlemelerini düşünsek bile, bu görünüşten öğrenecek çok şey vardır. İmparatorluklar imparatorlar gibi ölürler –insan ihtişamının beyhudeliğine dair "güzel bir ders"– çünkü tüm insan çabasının korkutucu enkazı, tüm insani şeylerin, onlara içkin olan ölümlülüğün ve onarılmaz zayıflığın temel tutarsızlığı ve çalkantısını öğretmeyecekse bize başka neyi öğretecek.

Bossuet, Roma'nın ihtişamının ve çöküşünün tikel sebeplerini tartıştıktan sonra, son kısımda, bir kez daha inayet sorununu ele alır. Yalnızca tikellerde var olan cehaletimizle ve dar görüşlülüğümüzle, tarihsel olayların inişleri ve çıkışları sadece şans ve talihmiş gibi görünür. Makul bir perspektifte, şans ve talih arasındaki bu karışım, en uzak sebeplerde hazırlanan sonucun olduğu intizamlı bir tasarımdır. Fakat tarihin failleri bu sonucu bilmezler.

> Bu yüzden tüm yönetenler kendilerini daha büyük bir güce maruz kalan bir halde bulurlar. Niyet ettikleri şeyleri aşağı yukarı yaparlar ve fikirleri sonuçları öngörmekte her zaman başarılı olur. Ne geçmiş çağların verdiği düzenlerin efendileridirler, ne de gelecekteki gidişatı ön görebilirler; onu çok az zorlayabilirler... İskender, fetihleriyle, süvarilerine emek verdiğini veya kendi evini yıktığını çok az düşünmüştür. Brutus, Romalılara sınırsız bir özgürlük aşkıyla esin verirken, zihinlerine ölçüsüz iznin tohumlarını ektiğini asla hayal etmemiştir, ki bununla yok etmeye çalıştığı zulüm bir gün Tarquins'in altında olduğundan daha acı verici bir şekilde geri dönmüştür. Caesarlar askerleri gaza getirirken, onları takipçilerine ve imparatorluğa verme niyetleri yoktu hiç. Tek kelimeyle, kendi niyetlerinden başka niyetlerin de gerçekleşmesine neden olmayan insani bir güç yoktur, olur veya olmaz o ayrı.

> Yalnızca Tanrı iradesiyle her şeye nasıl neden olacağını bilir: ve bu yüzden de sadece tikel sebepleri düşünürsek her şey şaşırtıcıdır; böyle olduğu halde her şey düzenli bir ilerlemeyle devam eder.[10]

Tarih ilerlemesinin bu tanımlayıcı analizi sadece Hegel'in "aklın hilesi"yle değil, dahası, hakikatle örtüşür –ki usla veya inayetle açıklanmasından oldukça farklıdır. "Yontulmuş taşlardan evler yaptın, ama onlarda oturamayacaksın; çok güzel üzüm bahçeleri yaptın ama şarabını içemeyeceksin" (Amos 5:11). Maalesef, Bossuet ve Hegel'in her ikisi de çok fazla kanıt göstermişlerdir. Çağdaş Hıristiyanlık için ne söylenmişse, tarih anlayışına dair inayet inancının özenli uygulaması için de söylenebilirdi: "daha az daha iyi": daha ılımlı bir inayet kullanımı daha az sorgulanabilir ve daha Hıristiyandır.[11]

Eğer Bossuet haçı "İncil'in makul yasası"[12] olarak alsaydı, tarihin anlamı için yalnızca *tek* çıkarım yeterli olabilirdi: tarihin bir acı disiplin, yaratılanın yaratıcısına dönmesi için bir fırsat olduğu –ne daha fazla ne daha az. Bırakılan ve çarmıha gerilen İsa Mesih'in, "Acı Çeken Adam"ın yaşamı ve ölümünden başka hiçbir şey dünya tarihinin Hıristiyan bir anlayışının standardı olamaz.

> Hiçbir şeyi olmayan ve dünyadan hiçbir şey ummayan; insanların yalnızca süre giden zulümlerle ödüllendirildiği; onlara iyilik yapmaya devam eden; ve kendi iyi mevkileri için en namussuz cezaları çeken İsa Mesih'te, erdemin husule gelen yaşayan bir imgesinde dünyaya böyle verilmiştir. İsa Mesih, ya lütuf gösterdiklerinde şükran, arkadaşlarında sadakat ya da yargılarında hakkaniyet bulamadan ölmüştür. Masumiyeti bilinmesine rağmen, Onu kurtarmaz; umudunun olduğu tek yer olan Babasının Kendisi tüm koruma işaretlerini geri çeker; sadece düşmanlarına teslim edilen ve Tanrı ve insan uğruna ölen Biri.[13]

İnsanın ve Tanrı'nın oğlunun, ilahi bir koruma belirtisi olmaksızın öldüğü olgusundan Bossuet'in çıkardığı ders, sıradan insanın kendi uçluğunda İsa'ya bahşedilmeyen şeyi talep etmemesi gerektiğidir. "Tanrı'nın hiç belli etmese de onu düşündüğü inancıyla, onu sevelim ve ona güvenelim."

Görünmeyen şeylere olan inanç ihtiyacını kanıtlayan ve onu uyandıran şey, dünya tarihinde herhangi bir şekilde görülebilecek olan inayet eksikliğidir. İnanç, objektif gerçekliğe veya yüzde elli ihtimale değil, daha ziyade onların eksikliğine dayanır. Taahhüt ve risk, cesaret ve endişeyi gerektirir. Başka türlü inanılmayacak şeye olan bir inançtır. İnayeti, dünya siyasi tarihinde, *post festum* (şölen sonrası) anlaşılabilir ve aşikâr bir hale getirmek, İsa'ya şeytanın söylediği gibi şeyler söyleyen inanmayanların bir çabasıdır: "Tanrı'nın oğluysan, kendini buradan aşağıya at" (Matt. 4:6).

İsa'yı takip eden birisi için, seçimin yalnızca tek belirtisi vardır: haç.

> Yargıçlar birisinin insanlık onurunu rezil ve değersiz bir hale getirmek istediklerinde, genellikle onun vücudunu herkese kepazeliğini kanıtlayan utanç verici rezalet bir işaretle işaretlerler... Tanrı bu dünyadaki herhangi bir onura erişmemizi engellemek için alnımıza...onun gözünde harika, insanların gözünde alçaltıcı olan bir işaret bırakmıştır. Bu, iyi Hıristiyan olduğumuz için, dünyevi onurlara değmeyen insanlar olduğumuz anlamına değil, daha ziyade dünyevi onurların bize değmediği anlamına gelir. Dünyaya göre, bizler reziliz çünkü dünya standartlarında, onurumuz olan haç tüm kepazeliklerin özüdür... Atalarımız, imparatorlukların Hıristiyan olmaya güç bela layık olduklarına inanmıştır. Şimdi bir şeyler değişmiştir. Hıristiyan dindarlığın, yüksek yerlerdeki kişilere güç bela layık olduğuna inanırız: haçın temelsizliğinden korkarız, alkışlanmak ve saygı görmek isteriz.[14]

Fakat, eğer haç İsa'nın taklidinin göze çarpan bir göstergesiyse, dünyanın hep onu takip edeceği beklenmeyebilir. Kendini *Hıristiyan* olarak adlandıran bir *Dünya*, terim olarak, bir çelişkidir, ve bir Hıristiyan tarih anlayışı yalnızca Tanrı Krallığı ve insan krallığı arasındaki temel antagonizmaya dayanır. Ancak en otantik İsa taklidinin, St. Francis taklidinin birçok sapma ve sapkınlıkla *eskaton*u sadece tarihte beklemeyen aynı zamanda onun nihayetinde tarihten geleceğini de bekleyen ilerlemeci bir yorumuna neden olan "Ebedi Müjde"nin devrimsel bir yorumuna dönüşmesi, Hıristiyanlık tarihindeki en büyük çelişkilerden biridir.

NOTLAR

1) *Sermon sur la providence, Sermons choisis de Bossuet* (Paris, n.d.) içinde. *Krş. Discours sur l'histoire universelle*'nin ilk ve son bölümleri. İngilizce çevirisinden alıntı yaptık: *A Universal History from the Beginning of the World to the Empire of Charlemagne*, James Elphinston (Dublin, 1785) tarafından.
2) *Sermons choisis*'den *Sermon sur la providence.*
3) *Ae.*
4) *Krş. Discours*, Kıs. III, böl. v, Büyük İskender üzerine; ve III, vi, Romalı erdemi üzerine.
5) *Ae*, I, x; II, xxiii; *Krş.* aynı zamanda Eusebius *Dem. evang.* viii. 2.
6) *Discours*, I, xii.
7) *Ae*, II, I, xx, xxi; III, i.
8) *Discours*, İngilizce çev., s. 318 ve sonraki sayfa.
9) *Ae*, s. 320.
10) *Ae*, s. 404 ve sonraki sayfa.
11) *Krş.* Léon Bloy'un Bossuet eleştirisi, *Textes choisis*, ed. A. Béguin (Fribourg, 1943), s. 70 ve 92.
12) *Discours*, İngilizce çev., s. 198 ve sonrası.
13) *Ae*, s. 266 ve sonrası. *Krş. Sermon sur le veritable esprit du christianisme, Sermon choisis.*
14) *Sermon sur la vertu de la croix de Jésus-Christ, Sermon choisis.*

VIII

JOACHIM

Hemen olacak bir tamamlanmaya dair kıyamet spekülasyonları ve beklentiler her zaman olmuş ve yinelenmiştir ancak Fioreli Joachim'e (1131-1202)[1] kadar hiçbiri tutarlı bir tarihsel-alegorik yorum içerisinde geliştirilmemiştir. Devrimsel sonuçlarından dolayı, bu yorum, Katolik kilisesiyle şiddetli ihtilaflara neden olmuştur. Bu çekişme, 13. ve 14. yüzyıllarda olsa da ve bugün bize oldukça uzak ve ölü gibi gelse de erken Hıristiyanlığın ruhani hararetini yeniden canlandırdığına ve din dışı modern ilerlemeyi belirlediğine dair şüphe yok.

Tarih anlayışı için tartışma konusu olan şey, Joachim'in Eski Ahit'ten Yeni Ahit'e dini ilerlemenin geleneksel şemasını genişleten ve onun yerine geçen yeni bir çağlar ve dispensationlar* şeması tasarlamasıyla ilgili devrimsel çabasıdır. Kurtuluş tarihi olarak bu yeni tarih yorumunun doğrudan konusu ve aracı, sembolik figürleri ve olaylarıyla St. John'un Kurtuluş'udur. Joachim'in öğretisinin sonradan altında öğrenileceği başlık olan "Ebedi Müjde"nin vuku bulduğu yer burasıdır.[2] Kıyamet'le ilgili geleneksel açıklamalara göre, mesela, Bossuet'e göre, bu pasajın açıklaması, basitçe, pagan putperestçiliğine galip geldikten sonra geriye yalnızca tek bir görevin kaldığıdır: İsa Mesih'in müjdesini dünyanın sonuna kadar var olacak yüce bir kural olarak yaymak ki eski dispensation olan Musa'nın Yasa'sı, yalnızca İsa ortaya çıka-

* Çev. n. *Dispensation* kelimesi İngilizcede dağıtma veya muaf tutma anlamına gelir. Dini olarak Tanrı'nın insanlarla ilişki kurduğu zemini belirleyen bir tarih anlayışı içerisinde ayırıcı bir döneme işaret eder. Hıristiyanlıkta ise terimsel olarak *Kutsal Kitap*'ta yer alan ve dini açıdan büyük öneme sahip dönemleri birbirinden ayırmak için kullanılır. Bunların belirli bir uzunluğu yoktur. Her dispensation genelde onun başında duran bir hizmetkârla ilişkilendirilir. Âdem, Enoş, Nuh, İbrahim, Musa dispensationları gibi.

na kadar sürebildi. Bu geleneksel yorumun sonucu, mevcut kilisenin, yani Roma Katolik kilisesinin, aynı zamanda dünyanın sonuna kadar Tanrı iradesinin yeryüzündeki tek meşru temsili olarak varlığını sürdüreceğidir. Fakat, Joachim, "Ebedi Müjde"yi, Eski ve Yeni Ahit'in "ruhsal" bir yorumuna önemli bir biçimde uygulayarak daha geniş ve aynı zamanda daha spesifik bir manada kullanır; bu sonuç, tarihin son çağında, kilisenin artık dünyevi olarak gelişen ruhbanlar arasındaki bir hiyerarşi olmayacağıdır, fakat St. Benedictus'tan sonra azizlerden oluşan bir keşiş komitesi, nihai bir çabayla, çözülen dünyayı iyileştirmeye yazgılıydı. Joachim öldükten sonra, Fransiskenler ve Dominikenler, fakirlik ve tevazu içinde, hakikat ve ruh içinde, Tanrılarını ve Efendilerini şartsız takip ederek gerçek kilise olduklarını iddia ettiler. Rufus Jones'den alıntı yaparsak:

> Joachim'in "yeni çağ"a dair keşifleri ve görüşleri ve kehanetleri ateşe düşmüş ve onun adına geniş bir biçimde yayılan ve dönemin hazır kıta zihinlerinde propaganda yapıcı bir etki bırakan ve alevlendiren büyük bir kitap stoku üreten öğrencilerinde ve takipçilerinde tıpkı bir sihir gibi iş görmüştür. Hareketin doruk noktasına, *Ebedi Müjde'ye Giriş* başlıklı bir kitabın 1254'te Paris'te ortaya çıkmasıyla ulaşılmıştır. Gerard of Borgo San Donnino adlı, Paris Üniversitesi'nde görevli genç bir teoloji okutmanı tarafından yazılmıştır. Açıkça, Ebedi Müjde çağının, Kutsal Ruh dispensationunun 6 yıl içinde, yani 1260'da başlayabileceğini duyurmuştur. O, Joachim'in zaten tefekkür yaşamının yeni bir aşamasını öne sürdüğünü ve Gerard'ın bunlardan bir tanesi olduğu "ruhani" takipçilerinin yeni çağın organları ve yorumlayıcıları olduğunu ifade etmiştir. Dünyada bu kitabın keşfiyle beliren fırtına... Parma'nın John'unu Fransisken Düzeni Genel Müdürü olarak sahip olduğu görevden sürmüştür ve St. Bonaventura'ya mevki ve güç

> vermiştir. Hayallerin ve umutların ve beklentilerin kabaran sularını sapkınlık kamplarına aktarırken, Tinin yeni bir devrin taşan hayallerine, resmi Kilise üyeliğiyle beraber, aniden son vermiştir.[3]

Gerard of Borgo San Donnino, ömür boyu hapis cezasına çarptırılmıştır.

Tarihî Bir Eskatona Doğru İnayetsel İlerleme

İtalyan bir başkeşiş, ünlü bir kâhinin ve azizin ve insanın, St. John'un Vahyi'nde zamanların imlerini ona açan Pentecost'ta (1190-1195 yılları arasında) ilham aldığı Calabrian dağlarının yabaniliğindeki çetin çalışma ve meditasyonlardan sonra, Sistersiyan düzenin en sıkı disiplininde eğitim gördüğünde, Hıristiyan kilisesinin tarihinde bu belirleyici bir andı. Joachim deneyimini şu sözcüklerle tarif eder: "Şafak vakti kalktığımda, St. John'un vahyini aldım. Aniden ruhumun gözleri irfan ışığıyla kamaştı ve bu kitabın gerçekleşmesi ve Eski ve Yeni Ahit'in ahengi bana açıklandı." Bu vahiy, ona Ebedi Tekerrürün hakikatini açıklayan Nietzsche'nin ilhamı gibi, insanın saklı yazgısının sistematik bir anlayışına dair uzun bir mücadelenin ani sonucuydu. Joachim'e ifşa olan şey, hem Eski ve Yeni Ahit'teki, baştan sona kurtuluş tarihinin toplam bir resmine yakın düşen sembollerin ve figürlerin tarihi ve mistik anlamı hem de Kıyamet'in tarihi gerçekleşmesidir. Yeni Ahit'in hem geçmişe hem de geleceğe dair tarihî mantığını kurduktan sonra, son olarak onun tüm şahsiyetlerinin, figürlerinin ve hayvanlarının gizli anlamını önemli, yani dinî anlayışına göre, seküler tarih anlamında dinî tarihten başka hiçbir şey olmayan gerçek tarihin belirli insanlarını ve olaylarını işaret eden olarak anlamıştır. Tipolojik ve alegorik yorum vesilesiyle,[4] tüm ardıl resimlerin ve olayların enigmatik anla-

mını açan anahtar bir kez bulunduğunda, nihai ve kapsamlı bir tarih anlayışı mümkün olmuştur. Kıyamet açıklamasında, zaten gerçekleşmiş ve gerçekleşmemiş figürleri göstererek, tüm tarih sürecindeki inayetsel evrimin sonraki aşamalarını kâhince inşa edebilmiştir. Joachim'e geçmiş ve gelecek olayların ayrımının bir ölçütü olarak hizmet eden kritik zaman, radikal deformasyonlardan birinin olduğu kendi yüzyılıydı. "İncil'de tanımlanan işaretler, yüzyılın şimdi azalan ve yok olması gereken kaygısını ve çöküntüsünü açıkça gösterir. Bu yüzden, inananların ihtiyatına, bu çalışma vesilesiyle, değersiz insanımın uyuşmuş kalplerini uykusundan şiddetli bir gürültüyle uyandırmak ve eğer mümkünse, dünyaya itaatsizliğin yeni bir tür yorumuna onları inandırmak için ilahi ekonominin onlara aşikâr hale getirilmesi meselelerini sunmak çok da anlamsız olmayacak.[5]

Joachim'in ayrımcı yorumunun genel şeması, teslis öğretisine dayanır. Teslis'in üç insanının sırayla açığa vurulduğu üç farklı çağda, üç farklı dispensation vuku bulur. İlki, Baba'nın, ikincisi Oğul'un, üçüncüsü de Kutsal Ruh'un dispensationudur. Sonuncusu hemen şimdi başlıyor (yani 20. yüzyılın sonuna doğru) ve "ruh"un kesin "özgürlüğü"ne doğru ilerliyor.[6] Yahudiler, Baba'nın yasası altında köleydiler. İkinci çağın Hıristiyanları, tamamlanmamış olsalar da, ruhani ve özgürlerdi, yani ilk dispensationun ahlaki geçerliliğiyle karşılaştırıldığında. Üçüncü çağda, St. Paul'un kâhince sözleri doğru çıkacak, şimdi yalnızca kısmen bunu biliyoruz ve önceden söylüyoruz, "ama mükemmel olan geldiğinde, kısmen olan şey defedilecek."[7] Ve "biz zaten bütünlük içinde tinin nihai özgürlüğünün açılımını kavrayabiliriz." İlk çağ, korku içinde ve yasa işareti altında Âdem tarafından açılmıştır; İbrahim'den beri, İsa Mesih'te tamamlanan bazı sonuçlara gebe olmuştur. İkinci çağ, inanç içinde ve İncil işareti altında Uziyahu tarafından açılmıştır; çünkü Yahya'nın babası Zekeriya'dan beri, sonraki zamanlarda tamamlanan

bazı sonuçlara gebe olmuştur. Üçüncü çağ, aşk içinde ve Ruh işareti altında St. Benedictus tarafından açılmıştır; dünyanın sonunda İlyas'ın tekrar görünmesiyle vuku bulacak. Üç çağ birbirleriyle kesişir, çünkü ikincisi birinciyle beraber ve üçüncüsü de ikinciyle beraber görünmeye başlar. Bir tek ve aynı anda, farklı aşamaların ve anlamın ruhani dönemleri birlikte var olurlar. Bu yüzden, St. Benedictus'tan beri, keşişlerin sonraki kilisesi rahiplerin kiliseleriyle beraber zaten vardırlar. İlk dispensation, Baba'ya dayanan, tarihsel olarak bir evlilik düzeni; ikincisi, Oğul'a dayanan, rahiplerin düzeni; üçüncüsü, Hakikatin Ruhuna dayanan keşişlerin düzenidir. İlk çağ emekle ve çalışarak yönetilir, ikincisi öğrenerek ve disiplinle, üçüncüsü tefekkür ve şükürle yönetilir. İlk aşama *scientia*ya (bilgi) sahiptir, ikincisi *sapientia ex parte*ye, (kısmi bilgelik) üçüncüsü *plenitudo intellectus*a (tam farkındalık) sahiptir. Yasadan önce, yasa altında ve lütuf altında geçen zamanlar, bu hazırlayıcı aşamaları tamamlayacak olan sonraki çağ kadar gerekliydiler; çünkü kurtuluş tarihinin temel yasası, Eski ve Yeni Ahit "[8] mektubu"nun zamanından "ruh"un zamanına sürekli bir ilerleme içerisindedir, tıpkı suyun şaraba olan mucizevi dönüşümü gibi.

Bu yüzden Kutsal Ruh'un zuhur edeceği zamanlar sırasıyla Baba ve Oğul'un ilk ve ikinci çağlarmda önceden tasarlanmıştır, çünkü Eski Ahit'in her figürü ve olayı, eğer ruhsal olarak kavranırsa, Yeni Ahit'in ilgili figürünün ve olayının bir vaadi ve gösterimidir. Bu uygunluk, anlamlı ve başarılıdır, yani Eski Ahit'in belirli figürleri ve olayları, uygun bir tarihsel konum ve önem yoluyla, Yeni Ahit'in belirli figürleri ve olaylarıyla beraber ruhsal olarak çağdaştır. Bu yüzden, mesela, John'un suyla vaftiz edilmesi, İlyas'ın, bedensel her şeyi ve sadece mektubu yutan Kutsal Ruh'un ateşiyle vaftiz edilmesinde yoğunlaştırılmış bir halde yeniden görünür. Bu ilerlemeci *consummation*un (tamamlanma, gerçekleşme) tüm süreci, aynı zamanda, önceki vaatleri ve gösterimleri geçersiz

kılarak, *designation*un (belirme, gösterme) devam eden bir sürecidir. Fakat, her bir dispensation dönemi, homojen yıllarla değil, uzunluklarıyla alakasız bir biçimde her biri yaklaşık 30 yıla uzayan sayılarıyla uyumlu oluşumlarla hesaplanmalıdır. 30 sayısının doğal değil, ruhsal bir temeli vardır. Tek bir Tanrı'nın Teslisi'nin mükemmelliğine ve ilk *filii spirituales*ini (tin) elde ettiğinde 30 yaşında olan İsa'ya atıfta bulunur. Joachim'in hesaplamalarına göre (temel olarak Vah. 11:3 ve 12:6; Matt. 1:17'ye dayanan), kendi nesli kırkıncıdır, ve takipçilerinin inancı şuydu ki, iki nesillik bir dönemden sonra, yani 1260'da, II. Frederick'in Deccal ve Fransisken Ruhlarının kıyamet ve yeniden dirilişle tarihin kesin olarak tamamlanmasıyla son bulacak olan yeni ve son dispensationun inayetsel liderleri olarak açığa vurulmasıyla zirveye ulaşılabilir. Tarihsel zamanla, kurtuluş tarihinin amacı ve anlamı, evanjelik hükümlerin ve vaazların, özellikle Dağdaki Vaaz'ın, uzlaşmaz gerçekleşmesidir.

Joachim'in kurtuluş tarihi kavramında yeni ve devrimsel olan şey, onun alegorik yoruma dair kâhinci-tarihsel yöntemidir. Alegorik ve tipolojik olabildiği kadar, yeni olmayıp yalnızca geleneksel patristik yorumun bağdaşık bir uygulamasıdır.[9] Fakat bu yorum, Joachim'in şaşırtıcı derecede zengin hayal gücüne statik amaçlarla değil –mesela, ahlaki ve dogmatik– İncil, tarih ve onların ayrı ayrı yorumları vesilesiyle dinamik bir vahiy anlayışına hizmet etmiştir. Fakat, tarihin gerçekten de dini ve dini anlamlarla yüklü olup olmadığı, ve öte yandan İncil'in *rotulus in rota* veya dünyadaki oluşların merkez ekseni olup olmadığının açıklanması gerekir. Tarihin bir kurtuluş tarihi ve kilise tarihinin onun yolu olduğunu kabul edersek, onun dini anlayışına uyan tek anahtar, Joachim'e mutlak bir öğretiyi değil, tarihsel bir sürecin anlamlı yapısını kanıtlamakla uyumlu Kutsal Kitaptır. Kutsal Kitap'ın esin verici karakterine olan saf inanç temelinde, Joachim, ondan sıkı bir dini tarih anlayışı çekip çıka-

rabilirdi ve öte yandan gerçek tarihteki saf dini kategorilerin saklı varlığını keşfedebilirdi. Bu şekilde tarihi ve St. John'un Vahyini dini olarak açıklama çabası, kilisenin İsa'nın bedeni olduğu ve bu yüzden de onun tarihinin içkin bir şekilde dini olduğu ve dünya tarihinin sadece bir bölümü olmadığı Hıristiyan varsayımının çalışmasından ne daha fazla ne de daha az muğlaktır. Ve İsa'dan sonraki tarih, hâlâ kendi yolunda olmasıyla beraber bir amaca da sahip olduğunu açığa vurduğu için, zamanın tamlığı geçmişin eşsiz bir olayı olarak geleneksel bir biçimde değil, kilisenin İsa'dan şimdiye kadar ölümsüz bir temel değil de eksik bir ön tasarı olması açısından gelecekte vuku bulacak bir şey olarak tasarlanır. Bu yüzden tarih yorumu zorunlu olarak bir kehanet halini alır ve geçmişin doğru anlaşılması önceki gösterimlerin son bulduğu geleceğe dair makul bir perspektife dayanır. Bu tamamlama tarihi zamanın ötesinde, dünyanın sonunda değil, son bir tarihî çağda vuku bulur. Joachim'in eskatolojik tasarımı ne basit bir milenyum ne de basit bir dünyanın sonu beklentisini içerir, daha ziyade bir çift *eskaton* barındırır: İsa'nın ikinci kez gelişiyle yeni bir çığır açılacak olan yeni çağın aşkın *eskaton*unu önceleyen kurtuluş tarihinin nihai bir tarihi aşaması. Ruh Krallığı, Tanrı'nın dünyaya ve zamana dair amacının son vahyidir. Sonuçta, papalık kurumu ve rahiplik hiyerarşisi ikinci çağla sınırlıdır. Bu, St. Peter'dan dünyanın sonuna kadar olan sıralı değişimin Katolik öğretisinin radikal bir revizyonunu gerektirir. Kurtuluş tarihi bütünlüğüne ulaştığında, mevcut kilisenin, İsa üzerine kurulsa da, Ruhun sonraki kilisesine teslim olması gerekecektir. Nihai geçiş, Tanrı bilgisini direk bir görüş ve tefekkürle elde eden ruhsal düzen gerçekleştiğinde, eskimiş bir hale dönüşen arı gücün, vaizliğin ve dini törenlerin tasfiyesini gerektirir. Dini ayinlerin gerçek önemi, Augustine'de olduğu gibi, aşkın bir gerçekliğin gösterimi değil, tarih çerçevesinde gerçekleşen bir potansiyelin gösterimidir.

Kendisini ikinci çağa ait gören Joachim kendi tarihsel-eskatolojik görüşlerinin ima ettiği şeylerden hiçbir devrimsel sonuç çıkarmamıştır. Ne güncel kiliseyi eleştirmiştir, ne de "Hıristiyan dinini yenilemek" adıyla *novus dux* (yeni lider) olarak Kıyamet'in (Vah. 7:2) meleğine dair yaptığı yorumu, mevcut kurumların ve dini törenlerin devrimsel bir yeniden örgütlenmesi niyetinde olduğu anlamına gelmiştir. Ona göre, bu yalnızca "her kim olacaksa" mesiyanik bir liderin, şimdiye kadar önemli figürlerde ve dini törenlerde saklanan şeyi yok etmeyen ama açığa vurarak ve İsa Krallığı adına ruhsal bir yenileme sağlayarak göründüğü anlamına gelmiştir. Daha sonra 13. ve 14. yüzyıl insanları tarafından, St. Francis'i son dispensationun *novus duxu* (yeni lider) hatta "yeni İsa"sı olarak ilan ederek Joachim'de yeni Yahya Peygamberi gören Fransisken Ruhlarca devrimsel sonuçlar çıkarılmıştır. Onlara göre, rahip kilisesi aslında sonuna gelmişti. Sıkı hükümler ve esnek fikirler arasındaki yatıştırıcı ayrımı reddederek, şartsız bir yoksulluk ve tevazu içinde Hıristiyanlığı yaşamaya ve kiliseyi, papanın, rahiplik hiyerarşisinin, dini törenlerin, Kutsal Kitap'ın ve teolojinin olmadığı bir Kutsal Ruh cemiyetine dönüştürmeye dair radikal bir çaba göstermişlerdir. Onlara göre, St. Francis'in kuralı İncil'in en mükemmel örneğiydi. Eylemlerinin itkisi, tıpkı Joachim'de olduğu gibi, bir yozlaşma aşaması olarak mevcut çağa dair eskatolojik beklentinin yoğunluğuydu. Zamanlarındaki yozlaşmayı ve İncil'den yabancılaşmayı yargıladıkları ölçüt St. Francis'in yaşamıydı. Ve Joachim'in zaten iki nesil içinde ruhsal düzenle şeytanın kötülüğü arasında son bir savaşın patlak vereceğini beklemesinden dolayı, onun takipçileri, imparatoru bir Deccal olarak –fakat nihayetinde İsa'nın gerçek karşıtlarına zulmederek kendi yenilemesini engelleyen Hıristiyan karşıtı bir kilisenin cezalandırılması için inayetsel bir araç olarak çok daha kesin biçimde yorumlayabilmişlerdir.

Erken Hıristiyanlar gibi, yeni çağa dair coşkun bir beklentiyle esinlenen ve misyonerlik hevesiyle aksi takdirde başa çı-

kılamaz görülebilecek olan engelleri yıkan bu tutkulu insanlar aslında imkânsızı denemişlerdir: bu *saeculum*da (yüzyıl) uzlaşmadan Tanrı Krallığı'nın yasalarını gerçekleştirmek. St. Francis'in mesajı hâlâ geleneksel eskatoloji çerçevesi içinde kalırken, takipçilerinin kendileri St. Francis'i ve kendi zamanlarındaki olayları Joachim'in kehanetlerinin gerçekleşmesi olarak yorumlayarak devrimcilere dönüşmüşlerdir. Bu yüzden, ilk olarak, Dominikenlerin karşıt düşleriyle; ikinci olarak, II. Frederick'in emperyal mesiyanizmiyle;[10] üçüncü olarak, Roma Katolik Kilisesi'yle ciddi ihtilaflara düşmüşlerdir. Kilise, öteki mezhepler arasındaki otorite mezhep olarak kendi kurumuna yönelik tehlikeli eylemleri hafifletme, birleştirme ve sindirme amacıyla Joachimcilerle giriştiği ciddi mücadele boyunca yeterince zeki ve engelleyiciydi. Hareketin çöküşü, düşlerinin son bulması kadar sondu. Fakat, ancak 19. yüzyılda Comte gibi bir pozitivistin Fransisken hareketi "Hıristiyan reformunun tek gerçek vaadi" olarak adlandırmaya cüret etmesi dikkate değerdir.

14. yüzyılda, siyasi-dini eskatolojinin hazin bir karikatürü, Roma hâkimi, kendisini, *imperium mundi*nin (dünya imparatoru) olmasa da, İtalya'nın *novus dux*u olarak isimlendiren Cola di Rienzo II. Frederick'in eskiden de öyle olan mesiyanik iddiasını yeniden canlandırdığında, kısa bir süre için İtalya'nın zihinlerini heyecanlandırmıştır. Cola di Rienzo, Fransisken Ruhlar gibi, Kutsal Hayalet'in düşüşünün geçmişteki münferit bir olay olmayıp, tekrar vuku bulabileceğine ikna olarak St. Francis'in dökülen bir kiliseyi destekleyip yenilemesi gibi çöken bir imparatorluğu desteklemeye ve yenilemeye yazgılı olduğunu düşünerek kendisinin St. Francis'in siyasi karşılığı olduğuna inanmıştır.[11] Amacı, Roma ve İtalya'nın ulusal yeniden canlanması adına Ghibellinoların mesiyanik emellerini Fransisken Ruhların emelleriyle birleştirmekti. Vaat edilen *dux* rolünü oynama teşebbüsü üzücü bir biçimde başarısızlığa uğramıştır ve 1349'dan 1350'ye kadar hâlâ Joachim'in öğretileri-

nin yasaklandığına inanan Fransisken münzevilere sığınmıştır. Onu daha sonraları birkaç yıl hapse atan İmparator IV. Charles ve Praglı Archishop ile olan yazışmalarında, Joachim'in kâhince tahminlerinin hakikatine onları inandırmaya çalışmıştır.

Joachimcilerin trajik hikâyesi, bir kez daha, kelimenin tam anlamıyla Hıristiyan bir Dünya, yüzyıl veya tarih diye bir şeyin olamayacağını gösterir; çünkü o olmadan bu dünyada yaşamak, "sanki onlar ağlamamış gibi ağlamak," ve "sanki onlar sevinmemiş gibi sevinmek," ve hakiki bir Hıristiyan var oluşunun tüm çelişkili eğilimleri, huzurlu olmak ve hayırsever olmak, benlik davası ve kendine çekilme arasındaki sahih dengeden çok daha fazlası anlamına gelir. "Gerçek" Hıristiyanlığın bir uzlaşıyla yaşadığı ve Hıristiyanlık tarihinin kaçınılmaz olarak dünya tarihinde yer aldığı tabi ki doğrudur. Fakat tam da bundan dolayı otantik bir Hıristiyan tarihinin, ki her zaman öyle olmuştur, ruhsal insanın dünya insanının doğal kibrine ve hevesine, *superbia vitae*sine (yaşam gururu) ve *concupiscentia*sına (şehvet) karşı daimi mücadelesi olması hakeza doğrudur.[12] Hıristiyanlığın dünyaya dünyevi var oluşundan dolayı ödemesi gereken bedel, farklı bir türde olsa da, bir Hıristiyanın dünyadan vazgeçmek için ödemesi gereken bedel kadar yüksektir. Hıristiyan mesajı çağdaş koşullara "uydurmak" gereksiz bir çabadır çünkü dünyanın kendisi böyle bir uydurmayla ilgilenir. Hıristiyan taleplerin sertliğini, defalarca, bir feragatten *saeculum*un görünen ihtiyaçlarına tanzim etmek, İsa'daki Tanrı vahyine olan inancın dünyevi var oluşu kadar kalıcı bir görevdir.

Sonuç

Joachim'in kehanetlerinin politik uygulamaları, onun tarafından ne öngörülmüştür ne de niyet edilmiştir. Daha ziyade onların genel şemasının makul sonuçlarıdırlar; çünkü, Joachim,

yeni ve son bir dispensation beyan ederek, bin yıllık Hıristiyanlık tarihi ve teolojisinin temel bir revizyonuna kapı açtığında, örtük bir biçimde sadece kilisenin geleneksel otoritesini değil aynı zamanda onun cismani düzenini de sorgulamıştır. Dünya tarihi çerçevesinde, kurtuluş tarihinin tamamlanmasına doğru olan nihai bir ilerleme beklentisi, Augustine'in modeliyle karşılaştırıldığında radikal bir biçimde yenidir. Sonraki, mecburen değişime maruz kalan cismani düzendeki veya *saeculum*daki detaylı ve radikal değişikliklerle ilgili kâhince tahminlerde bulunma heveslisi olmamıştır.

Yıkıcı yeniliklere meydan okuyan kilise, Augustine'in ve Anselm'in kavramları temelinde bir kurtuluş tarihi olarak tarihin gidişatıyla ilgili kendi temel önermelerini yeniden belirtmeliydi.[13] Üçüncü bir tanesini dışlayarak, iki Eski ve Yeni Ahit dispensationu şeklindeki geleneksel ayrımda ısrar etmeliydi ve nihai tamamlanmanın aşkın karakterini vurgulamalıydı. Ölüm ve yeniden diriliş, deformasyon ve reform, çürüme ve yenileme, tarih-üstü bir gerçekleşmeye ve sona doğru olan doğrusal ilerlemede yer almazlar.[14] Dahası, mükemmel bir durumdan daha az mükemmel bir duruma olan geri gidişe izin vermenin kurtuluş tarihinin doğasına karşı olduğunu söylemiştir kilise. İlkine zaman dolduğunda ulaşılmıştır ve bu yüzden de mevcut durumu izleyemez.[15] *Spiritualis intelligentia*, (ruhsal zekâ) kilisenin kesintisiz bir şekilde geliştiği papacı çağın bir ayrıcalığıydı. Tarih ve kurtuluş araçları, ilk ve son kez, İsa üzerine kurulan kilisede kurumsallaşmıştır. Bu anlamda, İsa'nın ikinci gelişine kadar geçerli tüm yenilikleri ve sonu sürdürecektir. Bu tek, eşsiz, ve aşkın *eskaton* tek başına kilisenin tarihini tanımlar ve sınırlar. Fransisken Ruhlar gelecekten her şeyi beklerken, mevcut kilise kendi durumunun değişemezliğini vurgulamalı ve karşıtlarının eskatolojik hararetlerini evcilleştirmeliydi; çünkü onun var oluşu, şimdi olduğu gibi, Hıristiyan umut ve inancın bu orijinal çekirdeğinin etkisizliğine bağlıydı. Kendini muhafaza etme-

nin ve gerekçelendirmenin mantığı eskatolojik düşüncenin var oluşsal ve tarihsel ilintisine karşıdır. Fransisken Ruhlarının bakış açısı, mükemmel dönüşümün her an olabilirliğine bağlanmıştır; kilisenin bakış açısı ise, ki hâlâ öyledir, İsa'nın öğretilerinin eskatolojik anlayışını gevşeterek kendi sağlam temeline bağlanmıştır.

Augustine'den Thomas'a Hıristiyan öğreti, son şeylerin cismani ilişkisini dışlayarak, tarihi, teolojik olarak öğrenmiştir. Bu dışlama, orijinal beklentilerin tarihsel var oluşunun ötesindeki bir alana aktarımıyla başarılmıştır. İsa'nın kendisi, kendisine, Eski Ahit'in kehanetlerinin gerçekleşmesi değil, yeni bir çağın başlaması anlamına geliyor; İsa, kendisine neden olan ve aynı zamanda kendisinden kaynaklanacak gelişmelere yol açan gösterimlerin bir merkezi olarak, merkezî kalır. Onun önemi aslında tarihseldir, ama eşsiz olduğu için değil, İsa'dan önceki nesillerin de İsa'dan sonraki nesiller kadar önemli olduğu tarihsel bir süreklilik içinde anlamları tamamlayan ve başlatan olduğu için. Joachim, anlaşılmaz bir zaman aralığı yerine tam olarak teolojik bir biçimde ve aynı zamanda sürekli bir *cursus temporis* (sıkışık zaman) bakımından tarihsel bir biçimde düşünür. Bu tarih gidişatı, her çağın *in sui tempore* (kendi zamanında) kendi hakikat ve gereklilik türüne sahip olarak –tıpkı Comte ve Hegel'le, fakat Ortaçağın "tarihsel olmayan" düşüncesinin orta yerinde olduğu gibi bir önceki çağın yerini kaptığı daha üst aşamalara doğru bir geçişle imlenir. Hıristiyanlık hakikatinin kendisi, tıpkı Hegel'in *logos*u gibi, kendi ardıl gelişiminde cismani bir düzene sahiptir. Augustine ve Thomas'la, Hıristiyanlık hakikati, ilk ve son kez, belirli tarihsel olgulara dayanır; Joachim'le hakikatin kendisi açık bir ufka ve onun için elzem olan bir tarihe sahiptir.

Augustine'in düşüncesinde, dini mükemmellik İsa'dan sonra tarih seyrinin her noktasında mümkündür; Joachim'in düşüncesindeyse yalnızca belirli bir durumda belirli bir dö-

nemde. Augustine'e göre, Hıristiyanlık hakikati tek bir olayda açığa çıkarılır, Joachim'e göre ise bir dispensationlar silsilesinde. Biri dünyanın sonunu bekliyor, diğeri nihai bir sondan önceki Kutsal Ruh çağını. Her ikisi de *nihil stabile super terram* ("hiçbir şey dünyadan daha değişmez değildir")olduğuna hem fikirdir; fakat Augustine'e göre, bu her şeyin yok olabilirliği, Joachim'e göre ise kilise ve onun öğretileri dahil her şeyin dönüşümlere maruz kaldığı anlamına gelir. Augustine ve Orosius, aynı zamanda Thomas ve Otto of Freising ile karşılaştırıldığında, Joachim'in düşüncesi teolojik tarihçiliktir.[16] Joachim'in takipçilerine karşı Katolik kilisesinin reaksiyonu, prensipte, erken Hıristiyanların yaşamlarını sürdürme umuduna karşı Augustine'in reaksiyonuyla aynı itkiye sahiptir. Kilise, tarihsel dünyada bir kez tesis edildikten sonra kurtuluş araçlarını güvenli bir zeminde icra ederek kendi konumunu korumalı ve bu dünyanın bilgeliğini deneyimlemeliydi. Muzaffer kilise, cesur bir biçimde, süregiden tarihle ve bu dünya medeniyetiyle ilgilenmeyen erken Hıristiyanların radikal eskatolojisinin anarşist olanaklarını kolaylaştırmış, dengelemiş ve doğallaştırmıştır.[17] Kilise son olaylarla ilgili öğretiyi değiştirmemiştir, daha ziyade onların gerçek vuku buluşlarına dair beklentiyi kesin olmayan bir biçimde ertelemiştir. Bin yıllık bir tarihsel var oluştan sonra, dünyasallığa doymuştur ve teolojisi de hem Arap felsefesine hem de Aristotelesçi felsefeye doymuştur. Hıristiyan inancın orijinal elementleri –Tanrı Krallığı'nın geliyor oluşu, İsa'nın ikinci gelişi, tövbe, yeniden doğuş ve yeniden diriliş– zorunlu çıkarlar ve seküler dertler yığınıyla kaplanmıştır.

Başlangıcın veya yaratımın bir amacı veya *eskaton*u gerektirdiğini ve aynı zamanda talep ettiğini ve tarihin olanaklı sürecinin belirsiz zamanından dolayı değil, belli bir sonun kesin bir tehdidinden dolayı bir zaman aralığı olduğunu kiliseye Fransisken hareket hatırlatmıştır. Mevcut kiliseye karşı, ama onunla beraber, Fransisken Ruhlar eskatolojik tutkuya tarih-

sel bilinçlilikle can vermiştir –tıpkı Luther'in övgüye değer işlerin ve skolastik sistemin öğretisine karşı inancın saflığına can vermesi gerektiği gibi, Kierkegaard'ın Hegelci din felsefesi ve kendini beğenmiş bir Protestanlığın vasatlığına karşı Hıristiyan bir var oluşun yoğunluğuna can vermesi gerektiği gibi. Dini tutkuları ve dünya-tarihsel kurulumları arasındaki gerilim bu yüzdendir. Belli bir duruma ve hatta belli bir tarihe bağlanan –yıl 1260– birçok kişinin beklentisi, tanınan bir Joachimci tarafından gerçek olaylara umulmadık bir dönüşle çökmüştür. Gerçek bir tarihi olay, büyük biri olarak rolünü oynadığına inanılan II. Frederick'in 1250'deki erken ölümü, onların tarihsel-eskatolojik yorumunu çürütmüştür.

Tarih-üstü vahiylerin herhangi bir tarihi hesaplamadan ayrılamaz gibi göründüğü bir çeşit olan ve fakat "bu dünyanın biçimi sona ermiştir" şeklindeki son derece Hıristiyan bir inancı kökünden koparıp atamayan bu "hata"dan ayrı olarak, bu 13. yüzyıl mücadelesine verilen kalıcı anlam orada varlığını sürdürür. Hıristiyan inanç hâlâ putperestlikle ve pagan standartlarıyla karşılaştığında –fakat şimdi Hıristiyan bir Roma'yla yeni Babil olarak karşılaşan Hıristiyan bir kurulumla– bir dönemin ilkel ideallerini ve beklentilerini yeniden canlandırmıştır. Hıristiyanlığın, böyle bir eleştirel, ayrımcı durum içinde olduğunda, ona saldırıldığında ve kendisini savunmak zorunda kaldığında, her zaman en iyisini yaptığını inkâr edebilmek zordur: İlk önce Yahudilere ve paganlara karşı (St. Paul), sonra din karşıtlarına karşı (Tertullian ve Augustine), sonra Averoizme [İbn Rüşdçülük] karşı (St. Thomas), sonra klerikal kiliseye karşı (Joachim) ve skolastik Aristotelesçiliğe karşı (Luther), sonra Kartezyen rasyonalizme karşı (Pascal) ve nihayetinde sekülerleşme vesilesiyle kendi tarihsel "başarısı"na karşı (Kierkegaard). Çağdaş Amerikan Protestanlığının, bilimciliğe ve gezegenlerle ilgili alakasız konuşmalara teslim olmak yerine, ona karşı nasıl direneceğini ve kendisini nasıl savunacağını bilip bilmediği merak edilebi-

lir. Çağdaş Hıristiyanlığın sorunu tam olarak, ne Avrupa'da ne Amerika'da, Hıristiyanlığın olduğundan daha fazla olabileceği şeye karşı hakiki bir paganclığın olmamasıdır. Dünyamız ismen Hıristiyan ve aslında seküler olduğu için, Kierkegaard'ın ifadesiyle, "Hıristiyanlığın, Hıristiyan dünyasının içine sokulması" gerekir. Fakat, bu, Hıristiyanlığın, dini olan ama seküler olmayan paganizmin içine sokulmasında yaşanan zorluktan çok daha zordur.

Bu *contra Christianos* (Hıristiyanlara karşı) özrün şaşırtıcı durumu Augustine'in zamanında henüz yoktu. Kilise, tesis edilmiş olmasına rağmen kendi hakiki görevinin ve eleştirel olsa da yapıcı işlevinin güçlü bir şekilde farkındayken, dünya hâlâ dünyasaldı veya daha ziyade muğlaklık ve ikiyüzlülüğün olmadığı pagandı: tüm İncilsel öğretiyle uyumlu bir biçimde, laikleştirme yerine laiksizleştirme (de-secularization). İncilsel dünya bir "evren", yani her şeyin tek bir bütünde birleştiği bir dünya değildi, daha ziyade başlangıcı ve sonu olan bir yaratımdı. Kozmostaki bu küçülme, Yaradılış öyküsünde ima edilir,[18] çünkü yaratılan bir dünya kendinde hiçbir töz barındırmaz ve Yeni Ahit'in eskatolojik öğretilerinde açıktır.

Joachim, kendinden sonraki Luther gibi,[19] –kiliseyi laiksizleştirme ve ruhsal ateşini yeniden canlandırmaya dair– dinî niyetinin diğerlerinin elinde tam zıddına dönebileceğini öngörememiştir: nihai şeylerle ilgili eskatolojik düşüncenin, sondan bir önceki meselelere sokulduğu olgusu vesilesiyle, gitgide dünyasal dünyanın sekülerleştirilmesi, ki bu olgu kendi araçlarında ve kendi aşamalarında çözülmeyen sorunların nihai çözümüne doğru olan seküler itkinin gücünü yoğunlaştırmıştır.[20] Böyle olduğu halde, bu sonraki sapmalara yol açan şey, Joachim'in çabası ve Joachim'in etkisiydi; çünkü Joachim'in yeni bir "bütünlük" çağına dair olan umudu iki zıt etki barındırabilirdi: ruhsal bir dünyanın sertliğini kilisenin dünyasallığına karşı güçlendirebilirdi ki bu elbette onun niyetiydi; fakat aynı zamanda yeni tarihsel gerçekleşmelere

olan talebi cesaretlendirebilirdi ve bu onun yeni bir vahye dair kehanetinin uzak bir sonucuydu. Eskatalojik bir inanç çerçevesinde ve mükemmel bir manastır yaşamına atıfla beyan edilen devrim, beş asır sonra, sekülerleşme sürecini Tanrı Krallığı'nın dünyadaki "ruhsal" bir gerçekleştirmesi açısından yorumlayan felsefi bir papazlıkla devralınmıştır. Bir gerçekleştirme çabası olarak, Lessing'in, Fichte'nin, Schelling'in ve Hegel'in[21] ruhsal modeli, Comte'un ve Marx'ın pozitivist ve materyalist şemalarına aktarılmıştır. Joachimcilerin üçüncü dispensationu, milyonlar tarafından bir kurtarıcı olarak alkışlanan ve *Heil* ile selam verilen bir *dux* veya *Führer* ile açılan üçüncü bir Enternasyonel ve üçüncü bir *Reich* olarak yeniden görünmüştür. Kendiyle ve kendinde tarihi gerçekleştirmek isteyen tüm bu zorlu çabaların kaynağı, son bir ihtilafın, tarihi, doruğuna ve sonuna getireceğine dair Fransisken Ruhların tutkulu ama ürkek ve mütevazı beklentileridir. Tıpkı Nietzsche'nin, "Deccal"'de, Tanrı Krallığı ile dünya, tamamlanan bir yaratım ve başlangıcı ve sonu olmayan ebedi tekerrür arasında Hıristiyan bir alternatifi yeniden tesis edişi gibi bir fedakârlığa ihtiyaç duymuştur.

NOTLAR

1) En keskin çalışmalar, H. Grundmann, *Studien über Joachim von Floris* (Leipzig, 1927); E. Buonaiuti, *Gioacchino da Fiore: I Tempi, la vita, il messaggio* (Rome, 1931); aynı zamanda şu kiritk basımların önsözleri, *Tractatus super quatuor evangelia* (Rome, 1930) ve *Scritti minori* (Roma, 1936); E. Benz, "Die Kategorien der religiösen Geschichtsdeutung Joachims," *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 3. Folge, I (1931), 24-111, ve *Ecclesia spiritualis* (Stuggart, 1934). Kısa bir İngilizce monografi, H. Bett, *Joachim of Flora* (London, 1931). George La Piana tarafından Joachim üzerine yapılan çok değerli "kritik bir araştırma", *Speculum*, Say. VII (1932)'da belirmiştir. Aşağıdaki sunuş H. Grundmann ve E. Benz'in takdire değer çalışmalarına dayanır. Joachim'in temel eserlerinin (*Concordance of the Old and New Testament, Exposition of the Apocalypse, Psalterium of Ten Strings*, hepsi de 18. yüzyılın başlarında basılmıştır) kritik basımı henüz ortaya çıkmamıştır. Gösterebildiğim tek tercüme, Fransız yazar E. Aegerter tarafından derlenen şudur, *Joachim de Flore, l'évabgile eternal* (Paris, 1928). Joachim'in üç dispensation tezi için temel kaynaklar, *Exposition of the Apocalypse*'nin *Giriş*'i ve böl. v'i ve *Concordance...*, Kitap V, böl. lxxxiv. Joachim'in fikri, 2. yüzyılın Montanist sapkınlığına kadar götürülebilir (*krş.* Tertullian On Monogamy xiv; On the Veiling of Virgins i). Joachim'in sapkın tezinin ortodoks bir eleştirisi, St. Thomas'ın eserinde bulunur, *Summa theol.* ii. 1, qu. 106, a.4. *Krş.* E. Benz, "Thomas von Aquin und Joachim de Fiore," *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, LIII (1934), 52 ve sonrası.
2) Vah. 14: 6-7.
3) *The Eternal Gospel* (New York, 1937), s. 3 ve sonraki sayfa. Jones genel olarak Ebedi bir Müjde'yi kabul eder, ama "gökyüzünden gelen vahiysel bir yardımın şiddetli tesellisi"ni değil. Bu yüzden, seküler tarihin Tanrı'nın bir vahyi olduğunu ve onda

Ebedî bir Müjde'nin işaretlerinin olduğunu gösterme çabasının tehlikeli bir girişim olduğunu anlamasına rağmen, Tanrı'yı "tarihin ahlaki zaferlerinin içinde" ifşa ederek, birkaç giriş sayfasından sonra "ruhani bir gerçekliğin" "sonsuz bir vahyi"ne dair kendi fikirlerini sunmak için Joachim'i bertaraf eder.

4) İlk zamanlarından itibaren kullanılan alegorik yorumun yöntemsel ilintisini hayalin dinî işleviyle beraber yeniden gözden geçirmek zahmete değerdir. Tüm modern kilise tarihçilerinin en eleştireli olan F. Overbeck'in vardığı endişe verici sonuç, Kutsal Kitabın alegorik yorumunun "teolojinin kendisi" olması, dikkate değerdir (*Christentum und Kultur* [Basel, 1919], s. 90 ve sonraki sayfa). En geniş anlamıyla, alegorik yorumun zorunluluğu, Hıristiyan öğretinin ve kilisenin temelinin, *hakikat*ini ispatlamak için ruhsal bir şekilde "yorumlanması" gereken *tarihi* bir belge olduğu gerçeğine dayanır nihayetinde. Tarih ve hakikatin yerine koyulması için yapılan olgular ve değerler arasındaki en moda ayrım onlar arasındaki ilişki problemini çözmez. Yalnızca Kutsal Kitap'a ait belirli anlamları, herhangi bir yerde bulunabilen belirsiz "ruhsal değerler" içinde eritir.

5) *Concordance...*, Önsöz.

6) II Kor. 3:17; Rom. 8:1-11; Galatlar, böl. 4. Yunan ruh ve özgürlük kavramlarından Yeni Ahit kavramlarına ve oradan da modern, serbest anlamlarına uzun bir yol kat edilir. Paul'e gore, *can* (pneuma), merhametin gizemli içe akışıdır ki insanı *can*lı bir varlığa dönüştürür; *özgürlük* (eleutheria) böyle canlanmış bir varlığın, gönüllü itaatiyle, ölümden ve günahtan özgürlüğüdür. Bu yüzden, Hıristiyan özgürlüğü asla otoriteye ve itaate karşı olamaz. Sorun hangi tür otorite ve itaatin onları gerçekten de özgürleştireceğidir. Joachim de Baba'nın, Oğlun ve Kutsal Ruh'un otoritesini sorgulamaz. Fakat, Augustine'e göre kusursuz özgürlük dünyasal var oluşumuz içinde imkânsızken, Joachim ruhun kusursuz özgürlüğünün gelecek bir tarihte olacağını düşünmüştür.

7) I Kor. 13:9-10; *Krş.* Rom. 13:12; I Kor. 13:12; Yuh. 16:12.

8) *Bkz.* E. Frank, *Philosophical Understanding and Religious Truth* (New York, 1945), böl. vi. Kendi rasyonalist biçiminde, Yeni Ahit "mektubu"nun en tutarlı "ruhsallaştırılması", Kant'ın *Religion within the Limits of Reason Alone* adlı eseridir. Tarihsel vahiy temelinde, "aklın saf dinini" veya "ahlaki inancı" "dinsel inanç"tan ayırarak Kant, tüm Hıristiyanlık tarihini bir vahiy dininden bir akıl dinine doğru tedrici bir ilerleme olarak yorumlar, ki bu şekilde Tanrı Krallığı "dünyadaki ahlaki bir durum" olarak gerçekleşir. Sonuçta, Kant, kilisenin bilinen bütün tarihinde şimdiki dönemin, yani Aydınlanmanın en iyisi olduğunu ifade etmede tereddüt etmez (*Bkz.* İngilizce çev. T. Grene [Chicago, 1934], s. 122). Hıristiyanlık inancına dair en gelişkin ifadedir çünkü inancın ve merhametin irrasyonel varsayımlarını yok eder.

9) *Bkz.* E. Benz, "*Die Kategorien...*," s. 100, ve *Ecclesia spiritualis*, s. 434 ve 460 ve sonrası, Joachimcilerin kilise tarihini sıkı ve dinî bir biçimde Yeni Ahit'in önemli figürleri ve olayları üzerine bir açıklama olarak yorumlama çabasına atıfla. *Krş.* H. Grundmann'ın, Joachim'in yorumlamasal yöntemi ve onun tarihi öncülleriyle ilgili titiz analizi (*age*, s. 18-55; aynı zamanda Buonaiuti, *age*, s. 189 ve sonrası). Joachim'in yorumunda şaşırtıcı olan şey, onun "alegorik ifadenin ve geleceğe dair hayalin en çılgın uçuşu" (H. Bett) olması değil, Joachim'in kilise tarihindeki en önemli olaylarla Yeni Ahit'teki figürlerin ve görüşlerin tam bir sırasını birbirlerine uydurarak Hıristiyan bir tarih mantığı tesis etmesini sağlayan disiplin derecesidir.

10) *Bkz.* E. Kantorowicz, *Kaiser Friedrich II* (Berlin, 1927; İngilizce çev., New York, 1931). Bu eser yirmilerin Alman gençliği tarafından geniş ölçüde okunmuştur ki "Gizli Almanya"nın mesiyanik görevi konusunda onları ikna etmiştir –giz, Hitler'in Üçüncü Reich'ında apaçık ve bayağı olana kadar. Kilise tarafından aforoz edilen Frederick, bir *Dominus mun-*

di (dünya hükümdarı) unvanını üzerine alarak kendisini Kudüs'te ödüllendirmiştir.

11) *Bkz.* Benz, *Ecclesia spiritualis*, s. 387 ve sonrası, ve Cola di Rienzo'nun biyografileri, Gabriele d'Annunzio, *La Vita di Cola di Rienzo* (Milan, 1912), ve P. Piur, *Cola di Rienzo* (Vienna, 1931). *Novus dux* olarak St. Francis'in yorumu Joachim'den gelir. *Dux* ünvanının ruhani kökeni Matt. 2:3-6'dır. St. Benedict'in ve St. Francis'in ruhani unvanının siyasi bir lidere geçişi, zamanımızın *Duce*sine kadar İtalya'da devam etmiştir. 1920'lerde Katolik bir rahip tarafından St. Francis ve Mussolini'yle ilgili Faşist bir broşür yayımlandı ki ikisinin yeniden yapıcı başarılarındaki uyumun özenle ve emekle üzerinde durulmuştur. Orada, Mussolini'nin mesajı, bir *messaggio francescano* olarak adlandırılır ve karşılıklı iki sayfa Giotto tarafından yapılan ve St. Francis'in kuşlara vaaz vermesini temsil eden bir resmin ve Mussolini'nin dişi aslanını okşadığı bir fotoğrafın reprodüksiyonlarını gösterir.

12) I Kor. 7:29 ve sonrası; *krş.* Yuh. 17:10 ve sonrası; Rom. 7:14 ve sonrası.

13) *Bkz.* Benz, *Ecclesia spiritualis*, s. 404 ve 432 ve sonrası, Petrus Aureoli'nin tarih teolojisi üzerine.

14) Joachim'in dirilişiyle tarihsel teolojik bir kategori haline gelmiştir. İsa'nın yaşamının, ölümünün ve dirilişinin, kilisedeki bedeninin modeli olmasından dolayı, tarihsel kilise de yaşamalı, çürümeli ve yeniden canlanmalıdır.

15) Bu ilkeyi sefaletin ve mülkiyetin ihtilaflı sorununa uygulayarak, kilise, Fransisken Ruhlara karşı şunu iddia etmiştir, eğer ilkel Hıristiyanlık mutlak sefaleti en mükemmel durum olarak gösterseydi, mevcut durum aslında ilerleme yasasıyla çelişebilirdi. Bu yüzden de kilise, *temporalia* mülkiyetinin her zaman meşru olduğunu kanıtlama teşebbüsünde bulunmuştur.

16) Grundmann, *age*, s. 96 ve sonrası.

17) Hıristiyanlığın dünya için uygun bir dinin tam karşıtı olması, Paul ve Tertullian'dan Rousseau'ya (*Social Contract*, Kitap IV, böl. viii, "Yurttaş Dini" üzerine), Kierkegaard'a (*Attack upon Christendom* [Princeton, 1944], s. 102 ve sonraki sayfa, 111, 127) ve Nietzsche'ye (*The Antichrist*, ed. O. Levy [London and New York, 1913-24], s. 130, 186, 212 ve sonraki sayfa) kadar anlaşılmıştır.

18) 19. Yüzyılın teologlarından daha ortodoks olan Feuerbach yaratım ölçütüyle Hıristiyan ve pagan dünya kavramlaştırmaları arasındaki temel farkı açık bir biçimde yeniden ifade etmiştir (*Esence of Christianity* [İngilizce çev.; New York, 1855], bölümler x, xi, xvi [Almanca ed., bölümler xi, xiii, xvii]).

19) E. Renan, en şaşırtıcı şeyin, Protestanlığın üç asır önce ortaya çıkmaması olduğunu doğru gözlemlemiştir ("Joachim de Flore et l'évangile éternel," *Revue des deux mondes* [1866]; İngilizce çev. içinde: *Leaders of Christian and Antichristian Thought* [London, n. d.], s. 129-205). Fakat, bir anlamda, Joachimciler tarafından düşünülen reform Luther'in başardığı reformdu çünkü Luther asla Eski ve Yeni Ahit "yazısını" sorgulamamış, sahip olduğu önemi daha aslına uygun bir hale getirmiştir. Kiliseyi sekülerleştirememekteki başarısı için, *bkz.* Christopher Dawson, *The Judgement of the Nations* (New York, 1942), s. 100 ve sonrası.

20) *Bkz. The Point of View* (Oxford University Pres, 1939), s. 109 ve sonrası içinde "That Individual"a Kierkegaard'ın yazdığı Önsöz.

21) *Bkz.* aş. Ek. 1.

IX

AUGUSTINE

Klasik Dünyagörüşünü Çürütmesi

Hıristiyan bir tarih yorumu bakış açısı, belli bir amacın ve sonun cismani ufku olarak geleceğe bağlanır; ve tarihi, gerçekleşmeye doğru belirsiz olsa da anlamlı bir ilerleme olarak tanımlayan tüm modern çabalar, bu teolojik düşünceye dayanır. Sonuçta, sonrakinin yüce ölçütü, yalnızca ne Hıristiyan ne de modern niteliğindeki cismani bir süreç kavramında bulunur. Hıristiyanlık, sonsuz bir döngü olarak, dünyevi şeylerin döngüsel bir devrimi olan görülebilir bir gidişat olarak klasik zaman kavramını çürütmeliydi. Bu klasik *kozmos teorisi*nin en açık Hıristiyan tartışmasını, insan mutluluğuyla ilgilenen bir *teoloji tarihi*nde bulmamız tesadüf değildir; kozmolojik sorunların Hıristiyan bir çözümünün mantıksal yeri, aslında evren değil Tanrı ve insandır çünkü dünyanın varlığı tamamen Tanrı'ya ve Tanrı'nın yaratma amacı olarak önemi ise insana bağlıdır. Ters bir biçimde, klasik bir Tanrı ve insan iyileştirmesinin mantıksal yeri ise kozmostur, çünkü onun kendisi ebedidir ve ilahidir ve insan doğasını ve yazgısını kontrol eder. Hıristiyan ve klasik yaklaşımlar arasındaki bu temel farkta, Augustine'in *Tanrı Devleti*'nde[1] ebedi tekerrür teorisini çürütmesinin, yalnızca, pagan teorisinin ahlaki eksikliğine onu pratik olarak değil teorik olarak çürüterek odaklandığında başarılı olabileceği umulabilir. Augustine'in sorunu, evrenin bir Tanrı yaratımı veya kendinde ilahi ebedi bir kozmos olup olmadığından çok, yaratımın ve gerçekleşmenin ahlaki sonuçlarının, başlangıcı ve sonu olmayan ebedi tekerrürün sonuçlarından daha tatmin edici olup olmadığıdır.

Tanrı Devleti'nin on birinci kitabının dördüncü kısmı şu ifadeyle başlar: "Tüm görünen şeyler içinde, dünya en mükemmelidir: görünmeyen şeyler içinde ise Tanrı en mükemmeldir. Fakat dünya bizim gördüğümüz, Tanrı ise bizim inandığımız şeydir. Tanrı'nın dünyayı yarattığına, Tanrı'nın kendisinden başka hiç kimseye daha güvenli bir şekilde inanamayız. Fakat O'nu nerede duyduk? Peygamberinin 'İlk önce Tanrı göğü ve yeryüzünü yarattı' dediği Kutsal Kitaplardan daha açık hiçbir yerde." Hıristiyan konumun doğru bir klasik ifadesi olan bu pasaj, en başta antiklerin teziyle neden uyuşmadığını, aynı zamanda sonrakini neden teorik temellerde çürütemediğini gösterir; çünkü direk bir Tanrı görüşüne sahip olunmadan, inanmaktan görmeye bir geçiş yoktur. Algının gözleriyle yargılandığında, inanç aslında "kör"dür. Yunanca *theoria* aslında tam manasında görülebilenin ve bu yolla ifşa edilebilenin veya gösterilebilenin bir görüşü veya tefekkürüyken, Hıristiyan inancı veya *pistis*i ise, görülemeyene ve bir taahhütle ikrar edilebilmesine rağmen bu yolla ifşa edilemeyene olan sağlam bir inançtır. Hıristiyan Tanrı, doğa teolojisiyle ulaşılmayandır. Tanrı güç ve varlık olarak yarattıklarından üstün olduğu için, Tanrı'nın dünya vesilesiyle hakiki bir açıklaması olamaz. Tüm dünya, eğer Tanrı'nın yaratıcı sözüne bağlıysa var olabilir, tıpkı var olamayacağı gibi; Hıristiyan dünyanın var oluşu zorunlu değildir. Görünen dünyanın tek otantik şahidi, peygamberleri aracılığıyla insana yaratıcılığını ifşa eden görünmeyen Tanrı'dır.

Augustine, yalnızca ikincil olarak ve sonu ve başlangıcı olmayan ebedi bir dünyayı ima eden pagan itirazlara verdiği cevapta, peygamberler sessizliğe büründüğü zaman bile, dünyanın kendiliğinden zaten yaratım işaretini gösterdiğini savunur. Dünya, kendi değişebilirliğiyle, değişimlerinin iyi tanzim edilmiş karakteriyle ve tüm görülebilen şeylerin adil bir görünümüyle, yaratılmış olduğuna tanıklık eder.[2] Fakat, bu ikinci argümanı kesin bir argüman olarak kullanmaktan

ve dünyanın teleolojik yapısından ve değişebilirliğinden düzenleyen ve değişmeyen bir Tanrı çıkarımı yapmaktan uzak, Augustine, evrenin tüm mükemmelliğinin, düzeninin ve güzelliğinin hiçbir şey olduğunu ve hatta gökyüzünü ve yeryüzünü yoktan var eden ebedi Tanrı'nın görünmeyen mükemmelliğiyle, bilgeliğiyle ve güzelliğiyle karşılaştır(ıl)masından bahsedilemeyeceğini vurgular.[3] Yoktan var olan dünya, öncelikle makul bir varlıktan yoksundur. Dünyanın bu şekilde Hıristiyanlıkça değerden düşürülmesi sadece Yaratılış için değil, aynı zamanda İlahiler ve St. Francis'in hamdı için de geçerlidir.[4] İncilsel dünya, onu güzel, düzgün ve ilahi olarak açığa vurduğu için değil, insanın ve dünyanın yaratıcısını açığa vurduğu için güzellikle ve harikalıkla doludur ve tıpkı bir abi ve abla gibidir.[5] Eski evren, ilahi bağımsızlığa dair kaybettiği şeyi, Hıristiyan perspektifte aşkın bağlılıkla geri kazanır.

Dünyayla aynı anda zaman da yaratıldı; çünkü Tanrı değişmez ve zamansızken, hareket eden ve değişen bir şeyin yaratılmasından "önce" zamanı hayal etmek imkânsızdır.[6] Tanrı, evreni, cismani bir dünya olarak zaman içinde değil zamanla beraber yaratır. "Çünkü zamanda yaratılan şey belirli bir zamandan hem önce ve hem de sonra yaratılmıştır, geçmiş olandan sonra, gelecek olandan önce. Fakat hiç kimse geçmiş olamazdı, çünkü devinimleri vesilesiyle süresi ölçülemeyen hiçbir yaratık yoktu. Fakat ilk altı veya yedi günün düzeninin kanıt olarak görüldüğü gibi, eğer dünyanın yaratılmasında değişim ve hareket yaratılmışsa, zamanla aynı anda dünya da yaratılmıştır."[7] Bu yüzden eğer pagan filozoflar dünyanın kendisini tekerrür etmesiyle beraber sonsuz olduğunu, başının ve sonunun olmadığını düşünürlerse, tuhaf biçimde "dinsizlik deliliği" vesilesiyle kandırılırlar ki bu kandırılma zekâ eksikliğinden kandırıldıkları kadar değildir. Yalnızca dünyadan sonsuz bir biçimde ayrı olan bir Tanrı için söylenebilecek şeyleri dünyaya atfederler. Fakat Augustine pagan yanlışlığı teorik düzlemde çürütmek yerine, hakikati

kehanetlerin gerçekleşmesiyle ona kanıtlanan Kutsal Kitabın otoritesine başvurur. Dini kayda göre, dünyanın sadece bir başlangıcı yoktur, aynı zamanda bu başlangıç sınırlı bir başlangıçtır: yaratımdan beri altı bin yıl bile geçmemiştir.[8] Fakat dünyanın süresini altı yüz bin yıl olarak hesaplasak bile, bu çok önemli değildir, çünkü hayal edilebilir herhangi sonlu zaman uzunluğu, ebedi bir yaratıcının sonu gelmez ebediliğiyle karşılaştırılacak bir şey değildir. Bir başlangıcı olan ve bir sonla sınırlanan zamanın uzaması, ne kadar uzarsa uzasın, karşılaştırılmayacak derecede kısadır veya daha ziyade ne başlangıcı ne de sonu olan Tanrı'yla asla karşılaştırılamaz.[9]

Bazı eski filozoflar, deneyimin insan tarafından korunmayan ve yaratılmayan bir insanın hiçbir surette var olamayacağını göstermesinden dolayı hep var olmuş olan insan ırkına inanırken, Augustine bu filozofların "bildikleri şeyi değil, düşündükleri şeyi söylediklerini" ifade eder. Augustine diğer insanlardan bağımsız olarak insanın gerçek bir başlangıcının olduğunu "bilir," çünkü insanın salt bir üreme olmayıp, eşsiz ve mutlak bir yaratım olduğunu inancın gözleriyle bilir. İnsan varlığının öncel gerçekliği, kuşak ve kuşaklar boyunca aidiyet değildir, daha ziyade her bir bireyin ve kuşağın zayıf ve cahil olduğu, çürüyüp yok olduğu ama ruhsal bir yenilemeyle yenilenme yetisinin olduğu gerçekliğidir. İnsan var oluşunun bu kısa zaman diliminde söz konusu olan şey, sonsuz bir biçimde kutsanmak veya lanetlenmek. Pagan filozofların da yenilemekten bahsettikleri doğrudur, ama doğaya atfedilerek ve zamanın sabit döngüleri vesilesiyle. Bu döngülerin, güneşin doğuşu ve batışı gibi, yaz ve kış gibi, canlanma ve çürüme gibi durmaksızın tekerrür ettiklerine inanırlar. Yunan zihnine oldukça doğal bir şekilde cismani değişimleri düzenleyen değişmez ve rasyonel bir düzeni ifşa eden bu ebedi tekerrür teorisi, onları kozmosun güvenilirliği hususunda ikna etmiştir.[10] Augustine'e göre, bu, inkâr edilmesi gereken bir değişiklikten çok daha fazlasıdır çünkü ölümsüz ruhu ve insanın yazgısını bile muaf tutar.

Klasik zaman kavramına karşı son argümanı, bu yüzden de, ahlaksal olandır: pagan öğretisi umutsuzdur, çünkü umut ve inanç mecburen gelecekle ilintilidir ve eğer geçmiş zamanlar ve gelecek zamanlar sonu ve başlangıcı olmayan döngüsel bir tekerrür içinde aynı safhalarsa gerçek bir gelecek var olamaz. Belirli döngülerin sonsuz bir devrimi temelinde, sonsuz kutluluğu değil, ıstırabın ve mutluluğun, yani aldatıcı mutluluğun ve gerçek ıstırabın kör bir rotasyonunu umabiliriz yalnızca, yeniyi, kurtarıcıyı ve sonu değil, aynının sonsuz bir tekrarını umabiliriz. Boş döngülerin tanrısız öğretisi umudu felç ederken ve kendisini beğenirken, Hıristiyanlık inancı hakiki bir biçimde kurtuluş ve Tanrı'yı seven herkes için sonsuz bir kutluluk vaat eder. Eğer her şey sabit aralıklarda tekrar ve tekrar vuku bulsaydı, yeni bir yaşamdaki Hıristiyanlık umudu yararsız olabilirdi.

> Bunları kim dinleyebilir diye soruyorum? Söylenen şeyleri kim kabul edebilir veya onlardan dolayı acı çekebilir? Doğru olsalardı, onları düşünerek sessizliği korumak sadece daha basiretli olmazdı, aynı zamanda... onları bilmemek bilgeliğin bir parçası olurdu. Çünkü eğer sonraki dünyada bunları hatırlamazsak ve bu ilgisizlikle kutsanırsak, neden şimdi zaten yeterince ağır olan ıstırabımızı onların bilgisiyle artıralım? Eğer öte yandan onların bilgisi bundan böyle bize zorla verilecekse, en azından şimdilik cahil kalalım, ki böylece mevcut beklenti içerisinde gelecek gerçeklikte ihsan edilmeyecek kutsanmışlıktan zevk alabiliriz; çünkü bu yaşamda yaşamı sonsuz hale getirmeyi, umuyoruz, ama sonraki dünyada onun sonsuzluğunu değil, onun kutsanmışlığını keşfedeceğiz.[11]

Bu yüzden, son kertede, ebedi döngüler teorisini, dünyaya gelen ve Kurtarıcıyla dünya tarihine yazılan radikal bir yenilik içindeki bir inanç olan Hıristiyanlık inancına "iğrenç" ve "düşman" yapan şey, gerçek mutluluğun dışlanmasıdır.

> Çünkü eğer daha önce hiç olmadığı kadar kurtulan ruh bir daha ıstıraba geri dönmezse, daha önce hiç olmadığı bir şeyin deneyiminde vuku bulur; ve bu aslında çok büyük bir sonuçtur, yani ebedi mutluluğa güvenli bir giriştir. Ve eğer ölümsüz bir doğada, daha önce hiç olmamış ve olmayacak ve herhangi bir döngüyle yeniden üretilecek olan bir yenilik oluyorsa, neden aynı şeyin ölümlü doğada da olabileceği tartışılmasın?[12]

Augustine'in, kesin oluşların yeniliğinin "doğanın düzeni"yle alakasının olmadığına dair inancı ikincil bir öneme sahiptir; çünkü ikincisini bir fizik olarak değil, doğayı ve insanı yaratan Tanrı tarafından sağlanan bir inayet olarak tasarlar. "Tanrı daha önce yaratmadığı ama tüm ebediyetinden öngördüğü yeni –kendisine değil, dünyaya yeni olan– şeyler yaratabilir." Yenilenen bir Hıristiyan ruha göre, ıstırap ve mutluluk, ilki günahta ortaya çıkan, ikincisi ondan kurtulmayı amaçlayan yeni olaylardır. Ve eğer güneşin altında yeni hiçbir şeyin olmadığını söyleyen Rahipler aynı şeyin pagan yinelemesini (Augustine'in inkâr ettiği bir varsayım) kast ediyorlarsa, Rahipler de bilge bir kişi yerine inançsız olabilirler.

Augustine, döngüsel tekerrür ve dünyanın ebediliği teorisini teorik olarak çürütmeye çalışmaz. Bütün zekâsını eskilerin döngüsel tekerrürünü parçalarına ayırmak için kullanmasına rağmen, Augustine, "usun basit dindarlığımızı doğru [yani düz] yoldan çevirmeyi çabalayan tanrısızlığı çürütememesine rağmen,"[13] inancın, argümantasyonlarına için için gülebileceğini söyler. Tartışmaya hemen şunu söyleyerek nokta koyar: "Buna inanmak benden uzak olsun! Çünkü bir kez İsa bizim günahlarımız için ölmüştür ve bir daha ölmeyecek şekilde yeniden dirilecektir." Ebedi tekerrür tartışmasının kozmik olayların aynılığı ve sabitliğiyle ilintili olması tesadüf değildir, bu yüzden de İsa'nın görünmesinin ve onun dirilişinin eşsiz ve böyle olduğu halde evrensel olaylar olmasına dair doğa-

üstü argümanla son bulur. Çünkü ölüyü sonsuz bir yaşama diriltme gücü, aslında, Tanrı gücünün en büyük sınamasıdır ve Hıristiyan bir inananı dünyanın ebedi var oluşundan çok daha fazla ilgilendirir. Dirilme mucizesinde, yaratım mucizesi öncelikle çok daha fazla belirtilir ve yoğunlaştırılır.[14] "Kötü olan bir döngüde yürür"ken,[15] doğru öğreti gelecek bir amaca yönlendirir. Eğer haç yaşamın erdemiyse ve onun anlamı bir amaçla bağlantılıysa, eskilere göre kendi kendine yeten bir figür olduğundan en mükemmel olan döngü kusurludur.

Modern insan hâlâ haçın *ve* döngünün, Hıristiyanlığın ve eskinin sermayesinde yaşıyor; ve Batı insanının entelektüel tarihi birini diğeriyle, sürekli kurtuluşu usla bağdaştırma çabasıdır. Bu çaba hiç başarılı olamamıştır ve bir uzlaşı olmadan da başarılamaz. Nietzsche ve Kierkegaard, Hıristiyanlık ve paganizm arasındaki ilk hükmün kesin kaldığını göstermişlerdir; çünkü dünyanın ebedi olduğuna dair klasik teori, yaratıma ve bir *eskatonu* olan döngüye dair Hıristiyanlık inancıyla, pagan yazgı kabulü Hıristiyan umut sorumluluğuyla nasıl örtüştürülebilir?[16] Bunların hepsi örtüştürülemez şeylerdir çünkü Hıristiyan "dünyagörüşü" sonuçta bir görüş değil, görülemeyen şeylere olan bir umut ve inanç meselesiyken, klasik dünyagörüşü görülebilen şeyler görüşüdür. Ve görülemezlik mecburen bir kurtuluş öyküsü olarak da Augustine'in *Tanrı Devleti* ilkesidir.

Augustine'in Tarih Teolojisi

Augustine'in *Tanrı Devleti* (412-26), haklı bir şekilde "Hıristiyan" olarak adlandırılabilen tasarlanabilen tüm tarih görüşlerinin bir modelidir. Bir tarih felsefesi değil, Hıristiyanlığın dogmatik-tarihsel bir yorumudur. Hıristiyan öğretinin hakikatini dinî ve din dışı tarih materyalinde gösteriyor olmasına rağmen, onun için dünya tarihinin içkin bir önemi

ve anlamı yoktur.[17] Tanrı Devleti, Joachim'in üçüncü çağı gibi tarihte gerçekleşebilen bir ideal değildir ve kilise kendi dünyasal var oluşunda, doğrunun, tarih ötesi şehrin temsili bir gösterimidir yalnızca. Augustine'e göre, kilisenin tarihi misyonu Hıristiyan hakikatin ardıl aşamalarla geliştirilmesi değil, onun basitçe yayılımıdır, çünkü böyle bir hakikat tesis edilir. Kilise tarihle ilişkilendirildiği kadar, Augustine Eusebius'un sunmuş olduğu olgularla tatmin olur. İsa'nın bedeni olarak mistik kilise kavramından, kilisenin kendi zamanında bir kurum, bir kurtuluş aracı olarak vücut bulduğu ve modern bir söylemle medeniyet tarihinin bir parçası olduğu ve bu suretle de dönüşüme ve değişime maruz kaldığı Ortaçağ kavramına uzun bir yol vardır. Bu *saeculum*daki her şeyin bir değişime maruz kaldığı Augustine için aşikârdır; bundan dolayı din dışı tarihin sonsuz şeylere olan inançla direk bir alakası yoktur. *Finis*le (sınır) *telos* (son, amaç) arasında olduğu gibi, şimdiyle sonra arasında vuku bulabilecek olan şeylerin, İsa'yı ve onun vesilesiyle kurtuluşumuzu kabul etme veya reddetme dini alternatifleriyle karşılaştırıldığında alakaları yoktur. Augustine'in inancı herhangi bir tarihi çalıştırmayı gerektirmez, çünkü böyle bir tarihi süreç Tanrı'nın İsa'da Vücut Bulmasının merkezi gizemini asla tesis edemez ve anlayamaz. Ona olan inanç tüm lineer gelişmelere karşı gelir. İbrahim, Musa, ve İsa gibi Hıristiyanlık inancının temel taşlarından ayrı olarak, tıpkı Joachim gibi ne Augustine ne de Thomas,[18] İsa'nın ilk ve ikinci gelişi arasındaki aranın anlamlı aşamalarıyla ilgili ardıl bir artikülasyon bakımından bir Hıristiyanlık dini "tarihi"nin farkındadırlar. Tek İsa olayının mutlak yeniliğiyle karşılaştırıldığında, gerçekten de yeni hiçbir şey olamaz. Augustine'in *Tanrı Devleti*'nde başardığı şey, bu yüzden, teolojinin tarihe entegrasyonu değil, ilkel kilise inancının mevcut kilise öğretisine entegrasyonudur. Bu yüzden, son olayların tarihsel yakınlığını artık umut etmeyen kilisenin öğretisinden "tarihsel olarak" daha akla yatkın gelen mevcut

kiliazmik* son-beklentilerine (Hıristiyan, Yahudi ve pagan) karşı sonrakini savunmuştur.[19] Öte yandan, Augustine'in ilk kez ara bir milenyum olmadan başlangıçtan sona tek amaçlı *procursus* (çıkış) olarak evrensel bir tarih inşa edebilmesi, tarih zamanı içindeki mesiyanik, apokaliptik, ve kiliazmik son-beklentilerin elenmesi sayesindedir. Din dışı olaylar ve aşkın amaç, bu görüşte, ilke olarak ayrılırlar ve böyle olduğu halde nihai bir *telos*a doğru içtenliğin *peregrinatio* (hac yolculuğu) veya "pilgrimage" (hac) *in hoc saeculo*su (bu yüzyıl) vesilesiyle bağlanırlar.

Augustine'in çalışmasının tam başlığı olan *De Civitate Dei Contra Paganos* onun eleştirel ve apolojetik amacını gösterir. Roma İmparatorluğu halkları üzerinde büyük bir etki bırakan Roma'nın 410'da Alarikler tarafından talan edilmesi olayı buna neden olmuştur ki bu olay Kudüs'ün yok edilmesinin Yahudiler üzerinde bıraktığı etkisi ve 15. yüzyılda Konstantinopolis'in düşmesinin Hıristiyan Batı üzerinde bıraktığı etkiyle karşılaştırılabilecek düzeyde bir olaydır. Zamanımızda, Viyana'nın ve Berlin'in Ruslar tarafından işgal edilmesi orta Avrupa halkları üzerinde benzer bir etki bırakmış olabilir. Roma'nın talan edilmesinden sonra, Romalılar, pagan tanrıların Roma tanrıları kültünü ortadan kaldıran ve iptal eden "Hıristiyanlar" olarak adlandırılan bu "ateistler"in davetsiz gelişi yüzünden Roma'yı yüzüstü bıraktığını iddia etmişlerdir. Augustine, Hıristiyanlığın ortaya çıkışından çok daha önceleri, Romalıların benzer felaketlerden dolayı acı çektikleri ve Alariklerin (bir Hıristiyan olan) göreceli olarak

* Çev.n. Hıristiyanlık inancına göre, son yargılamanın olabilmesi için Hz. İsa'nın yeryüzüne ikinci defa gelerek bin yıllık Tanrı Krallığı'nı tesis etmesi gerekmektedir. Yani son yargılamadan önce bin yıllık bir Tanrı Krallığı'nın olacağına inanılır. Bu, terimsel olarak *bin yılcılık* yani *milenyum* olarak ifade edilir. Milenyum, Latincede "mille (bin)" ve annus (yıl)" kavramlarının birleşmesinden meydana gelir. İncil'in Vahiy bölümünde ise birkaç defa kullanılan kavram Grekçe bir terim olarak ise "chilia (bin)" ve "ete (yıl)" kavramlarının birleştirilmesiyle "chiliasım" şeklini alır. Bunu da Türkçeye "kiliazm" kavramıyla dönüştürebiliriz.

daha iyi davrandıkları cevabını vermiştir. Augustine, çok tanrıcı ibadetin dünyevi zenginliği temin etmediğini savunmuştur ve Roma zaferi sonuçta sadece Roma erdeminden değil, zararsız nüfusun toptan imhasında duraklamayan vicdansız bir politikadan kaynaklanmıştır.

Augustine'in Roma İmparatorluğu'yla ilgili tahmini, dikkate değer bir samimiyet ve temkinle ayırt edilir. Kendi zamanının olaylarını, tarafsız olduğu kadar büyük bir sempatiyle yargılar. Roma'nın Daniel'in kehanetinin dördüncü imparatorluğu olduğuna dair geleneksel yorumu reddeder, çünkü herhangi bir *dünya*-tarihsel, yani politik eskatolojiyi prensipte reddeder. Augustine, kişisel olarak Roma İmparatorluğu'nun devamına inanmıştır ama nihai şeylerin düzenindeki son bir önem meselesi olarak bir imparatorluğun ne devamını ne de çöküşünü düşünmüştür. Symmachus, Claudianus ve Prudentius gibi *urbs*i (şehir) dini bir gerçekliğe yükseltmek, onu *orbis Romanus*la (Romalıların bölgesi) özdeşleştirmek yerine, Augustine, barbarca işgallerin İmparatorluğun doğudaki başkenti Konstantinopolis'i tehlikeye attığına dikkat çekmiştir. Yüz elli vaazın ironisi, Roma'nın tekil önemine ve kutsallığına inanan Hıristiyanlara olduğu gibi paganlara da yöneltilmiştir. *Tanrı Devleti*'nin ilk on kitabı keza pagan ve Hıristiyan Romalıların geleneksel Roma gururunun amaçlı bir şekilde değersizleştirilmesidir. Hakiki bir kurtuluş tarihi düzeninde, emperyal Roma'nın gerçek önemi İncil'i yaymanın şartı olarak barışı muhafaza etmektir (xviii. 46) İmparatorluklar ve devletler ne şeytan işidir, ne de iyilerdir ve bu yüzden de doğa yasalarıyla meşrulaştırılırlar. Kökenleri insanın günahı ve göreceli değerleri barışın ve adaletin korunmasıdır.

Augustine'e göre tarihte gerçekten de önemli olan şey, imparatorlukların geçici büyüklükleri değil, gelecek bir dünyadaki kurtuluş veya lanetlenmedir. Mevcut ve geçmiş olayların anlaşılmasına dair sabit bakış açısı, gelecekteki nihai tamamlanmadır: kıyamet ve yeniden diriliş. Bu nihai amaç

insanlık tarihinin yaratımdaki ve ilk günahtaki başlangıcının karşılığıdır. Bu tarih-üstü ilk ve son noktalara atfen, tarihin kendisi, kendi kutsal anlamının geçmişteki ifşasıyla gelecekte gerçekleşmesi arasında var olan fasıladır. Yalnızca bu kesin bir *Heilgeschehen* perspektifle, din dışı tarih Augustine'in bakış açısına girer. Dolayısıyla, yirmi iki kitaptan yalnızca dördü, dünyadaki tarih öncesine ve tarih sonrasına, aşkın başlangıca ve sona dayanan anlamla, "tarih" dediğimiz şeyle kısmen ilgilenir. Tarihin yalnızca bu mutlak bir başlangıca ve sona atfen bütünsel olarak bir anlamı olabilir. Öte yandan, başlangıç ve son aynı zamanda başlattıkları ve bitirdikleri öyküye atıfla kendi içlerinde de anlamlıdır ve bu tarihin merkezi olayı, eskatolojik bir olay olan İsa Mesih'in zuhur etmesidir.

Tek bir Tanrı ve tek bir sonla birleştirilmesinden ve kontrol edilmesinden dolayı evrensel olan insanlık tarihinin tözü *Civitas Dei* (Tanrı Şehri) ile *Civitas Terrana* (Yeryüzü Şehri) arasındaki ihtilaftır. Bu şehirler, görünen kiliseyle ve devletle özdeş değillerdir, iki zıt insanlık türü tarafından kurulan iki mistik toplumdur. Yeryüzünde *Civitas Terrena* kardeş katili olan Kabil'le, *Civitas Dei* ise kardeşi Habil'le başlar. İki şehir gibi, onların temsilleri de alegori olarak anlaşılmalıdır. "Bu *saeculum*un vatandaşı" Kabil suçundan dolayı dünyasal şehrin kurucusudur. Bu *saeculum "peregrinans"*taki Habil ise dünyasal olmayan bir amaca doğru hacdadır. Habil'in ruhsal oğulları *in hoc saeculo* Kabil'in şehrinde yaşarlar, ama kurucuları ve sakinleri olmadan (İbra. 13:14). Bu yüzden Tanrı Devleti'nin "tarihi" İnsan Devleti'nin tarihiyle koordineli değildir, fakat kurtuluşun tek doğru tarihidir ve Tanrı Devleti'nin tarihsel seyri (*procursus*) kendi *peregrinatio*sunu içerir. Augustine ve bütün hakiki Hıristiyanlık düşüncesi için, "ilerleme" bir hac yolculuğundan başka bir şey değildir. Bir *civitas peregrinans* (gezgin yurttaş) olarak, kilise, Tanrı'nın evini inşa etme aşkın amacına hizmet etmekteki göreceli faydalarına göre din dışı vakalarla ilintilidir. Fakat, kendi standartlarıyla düşünüldüğünde, *Civitas Ter-*

rena çıkarcılıkla, kibirle ve hırsla, *Civitas Dei* ise fedakârlıkla, itaatle ve alçakgönüllülükle idare edilir. Biri *vanitas* (anlamsızlık), diğeri *veritas*tır (hakikat). *Civitas Terrena* doğal üremeyle, *Civitas Dei* ise doğaüstü yeniden doğmayla yaşar; biri geçici ve ölümlüdür, diğeri ebedi ve ölümsüzdür. Biri Tanrı aşkıyla, hatta kendini hor görmeyle; diğeri benlik aşkıyla, hatta Tanrı'nın hor görülmesiyle belirlenir. Işığın çocukları kendi dünyasal var oluşlarını Tanrıyı beğenmenin bir aracı olarak düşünürler; karanlığın çocuklarıysa kendi tanrılarını dünyadan zevk almanın bir aracı olarak düşünürler. Bu yüzden tarih, inançla inançsızlık arasında yüzyıllardır süregiden bir çekişmedir.[20]

İmparatorluklar tarihi, yani günahın ve ölümün tarihi aynı zamanda tarihin bir tamamlanması ve buradan da bir kurtuluşu olan gerçek ve belirli bir sona erişirken, kurtuluşun dinî tarihi elle tutulan ampirik bir olgu değildir, daha ziyade bir inanç silsilesidir. Böyle bir tarihî süreç, *saeculum*, yalnızca umutsuz bir silsileyi ve doğumun durmasını gösterir. Fakat eğer inancın gözleriyle görünürse, tüm dini ve seküler tarih süreci önceden takdir edilmiş bir *ordinatio Dei* (tanrı düzeni) olarak görünür.

Bu yüzden, Augustine'in çalışmasının tüm şeması Tanrı'nın tarihteki hakkını koruma amacına hizmet eder. Fakat tarih kesinlikle Hegelci olmayan ama tarihin Efendisi olan Tanrı'dan ayrı olarak kalır. Tanrı'nın tarihle uğraşısı tasarrufumuzun ötesindedir ve inayeti (tıpkı Hegel'in "aklın hilesi" gibi) insanların niyetlerini geçersiz kılar. Özellikle, Augustine'e dünya tarihini bir adalet mahkemesi ve bu yolla da amaçlı tarihin anlamlılığı olarak açığa vuran şey, Yahudilerin tarihi yazgısıdır.[21] Bu, kendi bilgeliğimizle, Tanrı'nın dindar ve dindar olmayan herkese bahşettiği dünyevi krallıkları yargılayamayacağımız anlamına gelmez. Sadece –Tanrı'nın bize göstermekte memnun kaldığı– bazı anlam parçalarını ayrı tutabiliriz. Tarih, ilahi olarak ikame edilmiş, temel olarak acı çekmeyle çalışan bir pedagojidir.

Bu teolojik çerçeve temelinde, Augustine, yaratımın yedi gününe göre altı çağ ayırt eder. İlki Âdem'den büyük Tufan'a; ikincisi Nuh'tan İbrahim'e; üçüncüsü kötü kopyaları Nemrut ve Nimus'la beraber İbrahim'den Davut'a kadar uzar. Dördüncü çağ Davut'tan Babil Sürgünü'ne, beşincisi oradan İsa'nın doğumuna kadar uzar. Nihayetinde, altıncı ve son çağ, İsa'nın ilk gelişinden dünyanın sonundaki ikinci gelişine kadar gider.

Thomas tarafından hâlâ kabul edilen bu geleneksel ayrımda, Hıristiyan çağın süresi Augustine'le beraber belirsiz kalır. Lactantius dünyanın 500'de sona erebileceğini hesaplamıştı. Augustine, son çağın süresinin herhangi bir apokaliptik hesaplamasından kaçınır. Eskatolojik bir bakış açısından önemli olan şey, birkaç yüzyılın veya birkaç binyılın ihmal edilebilir farklılığı değildir, daha ziyade dünyanın yaratılması ve geçici olması olgusudur. Altı çağa ayrılmanın ve onların bireysel altı devirle olan analojisinin yanında (bebeklik, çocukluk, gençlik, erken ergenlik, geç ergenlik, yaşlılık devri), ruhani tarih ilerlemesine göre yapılan bir üç çağ ayrımı da vardır; ilki yasadan önce (çocukluk); ikincisi, yasa altında (ergenlik); ve üçüncüsü, merhamettir (Hegel'in *Greisenalter des Geistes*iyle bağlantılı olarak yaşlılık devri veya *mundus senescens*).

Oldukça dini olan bu bakış açısının sonucunda, bu anlamda Augustine'den seküler tarihe dair detaylı bir ilgi bekleyemeyiz. Bu çalışmada yalnızca iki imparatorluk dünyevi tarihi temsil eder: Doğu'da Asurluların ve Batı'da Romalıların, ki Hegel'in tezinin öngürüsü, tüm anlamlı tarihin ilerlemeci bir şekilde doğudan batıya hareket etmesidir. Mısır, Yunanistan ve Makedonya nadiren anılır. Büyük İskender, yalnızca *impia vanitas*la (günahkâr anlamsızlık) Kudüs Tapınağı'na karşı saygısızlıkta bulunan büyük bir hırsız olarak resmedilir. Kudüs, Tanrı Devleti'ni, Babil ve Roma (ikinci Babil) ise İnsan Devleti'ni sembolize eder.

Romalı bir vatandaş olarak Virgil ve Cicero'yla beslenen Augustine, Tanrı'nın amacı için bir araç olan Roma'nın büyüklüğüne ve erdemine karşı duyarsız değildi. Fakat, Origen ve Eusebius'la karşılaştırıldığında, onun görüşü oldukça farklıydı.[22] Roma İmparatorluğu'yla Hıristiyanlığın ortaya çıkışı arasındaki geleneksel harmoniden kaçınır. "Ölümlülerin, harcanan ve birkaç günde yok olan bu yaşamına gelince, yönetenler onu dinsizliğe ve günaha zorlamadıkları takdirde mesele ölen bir insanın kimin hükmü altında yaşadığıdır."[23] Onun ana teması ve ilgisi, eskatolojik inanç tarihidir ki, eskiden olduğu gibi, seküler tarihte, inancın gözlerine sahip olmayanlar için yeraltında ve görünmez olan gizli bir tarihtir. Tüm tarih seyri, yalnızca tarihsel zamanın ötesinde Tanrı Devleti'nin günahkâr insanlık kentine karşı elde edeceği nihai bir zafer beklentisiyle ilerlemeci, anlamlı ve anlaşılır bir hale gelir.

Augustine gibi bir insana göre, ilerleme, kriz ve dünya düzeniyle ilgili yaptığımız bütün konuşmalar önemsiz görünmüştür; çünkü Hıristiyanlık bakış açısından, yalnızca tek bir ilerleme vardır: inanç ve inançsızlık, İsa ve Deccal arasındaki çok daha keskin ayrıma doğru olan bir ilerleme; gerçekten de önemli yalnızca iki kriz vardır: Eden ve Golgotha; ve yalnızca tek bir dünya düzeni vardır: ilahi dispensation, halbuki imparatorluklar tarihi "ayyaş zevklerin sonsuz çeşitliliğinde azar."

Modern filozoflar ve hatta teologlar, genellikle Augustine'in dünyanın tarihiyle ilgili taslağının, çalışmasındaki en zayıf kısım olduğuna ve tarihsel ilerlemenin "içkin" problemine adil yaklaşmadığına dair şikâyet ederler.[24] Augustine'in Tanrı'nın inayetsel planı olan ilk nedeni süreç içinde çalışan "ikincil nedenler"le ilişkilendirmekte başarısız olduğu doğrudur. Fakat Augustine'in Hıristiyan apolojisini Bossuet'nin daha dikkatle hazırlanmış siyasi tarih teolojisinden ve Hegel'in tarih felsefesinden ayıran şey, ki her ikisi de tarihsel olaylardan kurtuluş güvencelerini ve başarıyı çıkararak ispatlamışlardır, tam olarak, seküler ve dini olaylar arasındaki detaylı ilişki-

nin eksikliğidir. Bize, Augustine'in seküler tarih anlayışı ve beğenisinde eksik olarak görünen şey, onun insanın amaçlarını düzenleyerek, hayal kırıklığına uğratarak veya saptırarak Tanrı egemenliğini şartlı olarak tanımasından kaynaklanır.

İtiraflar'ın yazarından ampirik olguların tarihi bir eleştirisini ummak, modern bir tarihçiden Augustine'in *Tanrı Devleti*'nin son kitabının tamamını adadığı bir problem olan bedensel olarak yeniden diriliş problemine ilgi duymasını ummak kadar yersizdir. İnanç tutkusunu, mucizelere ve çalışmasına ilham veren kehanetlerin gerçekleşmesine olan inançla beraber hayal etmek aslında bizim için oldukça zordur. Augustine gibi bir zihni anlamak için, bir "bilim" olarak tarih standartlarını, gelecek olayları kontrol etmeye dair yüce hırsım unutmalıyız; ve İncil'in otoritesini, özellikle kâhince tahminlerin ve Tanrı'nın kontrol edilemez inayetinin otoritesini hatırlamalıyız.

NOTLAR

1) *City of God*'ın İngilizce tercümesinden alıntılıyoruz, M. Dods ("Nicene and Post-Nicene Fathers of the Church," Say. II [Buffalo, 1887]) ama gerektiği yerde tercümeyi yeniden gözden geçirme serbestliğini kendimize tanıyoruz.
2) *City of God* xi. 4; *Conf.* xi. 4. Değişimlerin iyi düzenlenmiş karakterine ya da böyle bir değişime yapılan değişken vurgudan dolayı argüman birazcık farklıdır. İkinci durumda, gökyüzü ve yeryüzü, değişime maruz kaldıklarından ve değişebilir olanın ebedi olamayacağından dolayı onların yaratıldıklarını duyurur. Varsayım, mükemmel ve ilahi olanın değişmediği klasik tezidir.
3) Conf. xi. 5.
4) St. Francis'in ünlü *Canticle of the Sun*'ı *Alem'in Tanrısı*'nın bir övgüsüdür ve herhangi bir pagan veya panteist duyarlılıkla karıştırılmamalıdır (*krş.* Matthew Arnold'un denemesi, "Pagan and Christian Religious Sentiment," *Essays Literary and Critical* ["Everyman's Library" ed.], s. 127 ve sonrası.
5) *Krş.* Cicero *De natura deorum* ii. 2, 5, 7, 8, 11-15, 17, ki burada dünyanın ilahiliği direk kendi kozmik yapısından ve doğasından gelir.
6) Augustine'in hareket ve değişimle bağlantılı olan zaman kavramı (*City of God* xi, 6), bir Yunan keşfidir (Aristotle *Physics* iv. 10-14). Zaman kapsamında Hıristiyan devrim, Augustine'in zamanın ilk olarak evde "nerede" olduğu sorusuyla oluşur. Cevabı şudur: insan zihninin görünmeyen gerilimindedir (şimdiyi sunan ihtimamı; geçmişi sunan hatırlaması; geleceği sunan beklentisi), dış evrende, mesela, klasik hareket ve zaman kavramının görünebilen modeli olan göksel şeylerin hareketlerinde değildir (*bkz.* Augustine *Conf.* xi. 24 ve 28 ve sonrası).
7) *City of God* xi. 6; *krş. Conf.* xi. 13.
8) Augustine, yaratılıştan Gotların Roma'yı ele geçirmesine kadar 5611 yıl hesap eden Eusebius'un kronolojisini izler.

9) City of God xii. 10 ve 12. Aşağıdaki tartışma şuna dayanır, xii 10-13 ve 17-20; xi. 4 ve 6.
10) Hıristiyan perspektifte, kozmosun hiçbir içsel güvenilirliğine, her zaman güneşe "Tekrar doğ!" demiş olan ve diyen Tanrı istencinin güvenilirliği vesilesi dışında inanmak imkânsızdır (*bkz.* G. K. Chesterson, Orthodoxy [New York, 1909], böl. iv).
11) *City of God* xii. 20.
12) *Ae.*
13) *Ae.* xii. 17. Ebedi hareket teorisi ve yaratılış öğretisi arasındaki antagonizmanın teorik bir çözümü St. Thomas'ın Aristo *Fiziği*yle Yaratılış'ı bağdaştırmaya dair genel çabasıyla denenmiştir ki İbn Rüşdçüler hareketin sonsuzluğunu yaratılış öğretisinin karşısında konumlandırmışlardır (*Summa theol.* i, qu. 46; *Sumam contra Gentiles* ii. 34; *On the Eternity of the World. Krş.* aynı zamanda Gilles de Roma, *Errores philosophorum*, ed. J. Koch, çev. J. O. Riedl [Milwaukee: MArquette University Pres, 1944]).
14) *Krş.* Rom. 4:17, yaratma gücü dirilişten bile sonra gelir.
15) Mezm. 12:8. Modern versiyonlar (King James, American Revisited, Goodspeed, Moffatt) Latin, Yunan, ve İbrani metinlerindeki "döngü"yü, anlamsız bir "her tarafta," "ileriye geriye," ve "etrafımızda" olarak tercüme ederler. Nietzsche'nin döngüsel teorisinin ortaya çıkışından sonra, onu saf ahlaki temellerde çürütmeye dair radikal çaba, O. Weininger tarafından şu çok ilginç makalede mevcuttur, "The Irreversibility of Time," *Über die letzten Dinge* (Vienna, 1907) içinde. Klasik ebedi tekerrür görüşü için temel kaynaklar şunlardır: Heraclitus, Frags. 30, 31, 51, 63, 67, 88; Empedocles, Frag. 115; Plato'daki hemen hemen bütün mitler; Aristotle *Met.* Xii. 8, *On the Heavens* i. 3 ve 14, ve *Problems* xvii. 3; Eudemus, Frag. 51; Nemesius *De nat. hom.* 38, 147; Marcus Aurelius xi. 1; Seneca *Ep. ad Lucilium* 24. Augustine'in yanında onunla alakalı Hıristiyan öğretiler için temel kaynaklar şunlardır:

Justin *Dialogue with Trypho* i, Introd.; *Origen Against Celsus* iv. 67, v. 20, ve *De principii* ii. 3.

16) Rom. 8:24 ve sonraki sayfa. Şen bir yaratılışın doğal armağanı olmaktan uzak olan Hıristiyan umut, hiçbir şeyde umudun olmadığı zamanlarda asgari olmayan dini bir görevdir. Tüm pagan erdemler akla uygun erdemlerken, o tıpkı inanç ve hayırseverlik gibi mistik bir merhamet erdemidir (*Bkz.* G. K. Chesterton, *Heretics* [New York, 1906], chap. Xii). Hıristiyan umut öğretisinin modern bir versiyonu için, *Men and Saints* (New York, 1944) içinde C. Péguy'un muzzam "L'Espérance" şiirine bakınız.

17) *Bkz.* H. Scholz, Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte (Leipzig, 1911); E. Troeltsch, *Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter* (Munich ve Berlin, 1915); H. Grundmann, *Studien über Joachim von Floris* (Leipzig, 1927), s. 74 ve sonrası; *krş.* J. B. Bury, *The Idea of Progress* (New York, 1932), s. 21.

18) St. Thomas *Summa theol.* ii. 2, qu. 1, a.7. The *articuli fidei* tarihsel olarak ilerleyemez, çünkü kendilerinde mükemmel ve zamansızdırlar. Yalnızca açıklanabilir hale gelebilirler.

19) *Bkz.* W. Nigg, *Das ewige Reich* (Zürich, 1944), s. 123 ve sonrası, ve daha etkili bir çalışma, J. Taubes'in, *Abendländische Eschatologie* (Bern, 1947). *Krş.* aynı zamanda Grundmann, *age*, s. 70 ve sonrası, Joachim'in geleneksel, özellikle, Augustineci tarih tasarısına olan yaklaşımına atıfla; ve E. Lewalter, "Eschatologie and Weltgeschichte bei Augustin," *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, Say. LIII (1934). Tarih ve eskatolojik arasındaki ilişkiye dair en açık tavır, Augutine'in Piskopos Hesychius'a yolladığı iki mektupta yer alır (Nos. 197 ve 199).

20) *Bkz.* Goethe'nin *Westöstlicher Divan*'daki ("Israel in der Wüste") dikkate değer notuna, "tüm tarihin makul, eşsiz ve en derin teması" inanç ve inançsızlık arasındaki ihtilaftır. Fakat bu not aynı zamanda Hıristiyan inancın "herhangi bir biçim"deki inanca modern değişiminden dolayı da dikkate

değerdir. Son kertede, inanç çağları Goethe'ye göre "üretici" olan bütün çağlardır.

21) *City of God* iv. 34; v. 12, 18, 21; xvi, 43; xvii. 16; xviii. 45 ve sonrası. *Krş.* Yahudi tarihinin teolojik yorumuyla ilgili Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle*, Kısım II, böl. xx; ve Newman, *A Grammar of Assent* (New York, 1898), böl. x, kıs. 2.

22) *City of God* v. 21.

23) *Ae*, v. 17.

24) *Bkz.* Augustine'le ilgili çalışma, Scholz, *age*; John Figgis, *The Political Aspects of Augustine's City of God* (London ve New York, 1921); F. W. Loetscher, "Augustine's City of God," *Theology Today*, Say. I (Ekim, 1944).

X

OROSIUS

Paganlara karşı Tarihin Yedi Kitabı,[1] yaklaşık 418 yılında Orosius tarafından, hocası Augustine'in ricası üzerine yazılmıştır. İnayetsel kılavuzun ilkesi, tema ve apolojetik amaç, Augustine'in *Tanrı Devleti*'nininkilerle, özellikle 3. Kitap ile aynıdır. Fakat Orosius'un çalışması tarihsel materyalde daha özenlidir ve pagan ve Hıristiyan zamanlardaki karşılaştırmalı mutluluk veya mutsuzluk problemine daha çok vurgu yapar. Augustine'in *Tanrı Devleti* güncel olsa da, Orosius'un çalışması Roma İmparatorluğu'na olan yaklaşımında ilginç bir değişiklik gösterir; çünkü, Orosius'un herhangi bir yere sığınabilen ve böyle olduğu halde "anavatanını, yasasını ve dinini"[2] bulabilen "Romalı ve Hıristiyan" olmaktaki kibrine rağmen, daha genç neslin yeni barbarca koşullara kendisini uydurduğu görünür. Orosius sonuçta barbarların çok da kötü olmadığını, sonradan uygarlaştıklarını ve Romalıların geri kalanına yoldaş ve arkadaş olarak davrandıklarını iddia eder, "böylece onlar arasında barbarlarla yaşayan, yoksullukla özgür olmayı kendi halkı içinde endişeyle vergi-ödemeye tercih eden Romalılar bulunabilir."[3] Doğrudur, uzun bir süre boyunca bir tehdit oluşturmuşlardır; fakat, tüm dünya onlara açıldığında, sanabilmiş oldukları kadar kendilerini sanmaları yerine, karşılığında Roma İmparatorluğu'na koruma hizmeti sunarak yalnızca Roma'yla birleşmeyi ve küçük bir yerleşim kurmak için de yeterince toprak istemişlerdir.[4] Ayrıca, onların çoğu (Hunlar, Sueviler, Vandallar, Burgonyalılar) sadık Hıristiyanlar olmuşlardır; ve birçok ulusun "kendi zayıflamamız pahasına bu fırsatı [barbar istilalarını] değerlendirerek"[5] almış olmayacakları bir hakikat bilgisini almaları vesilesiyle Tanrı rahmetine şükredilmesi gerekiyormuş gibi görünebilirdi. Sahip oldukları felaket her ne olursa olsun çürüyen bir dünyaya ne-

den olmuştur, aynı felaketler Roma yönetimini değil de, Roma medeniyetinin yararlarını, *Romania*sını (Roma İmparatorluğu) koruyarak yeni bir dünyanın şafağına dönüşebilirler.[6]

Augustine'e göre olduğu gibi Orosius'a göre de, tarih bir kurtuluş tarihidir, çünkü o yaratıcısına karşı özgürlüğünü kullanan günahkâr bir ırkın öyküsüdür. İnsanın ilk günahla lekelenmesinden dolayı, onun merhametli olduğu kadar adil de olan kurtuluş tarihi bir disiplin ve cezalandırma öyküsünden ibarettir.

> Kendi aracılığıyla yansıyan insanlığı gören herkes, kendisinde bu dünyanın, insanlığın yaratılmasından beri iyi ve kötü zamanların değişen dönemleriyle beraber disipline edildiğini algılar. Sonrasında günahın ve cezasının ilk insanla başladığı öğretilir bize. Ayrıca, ortadaki dönemle başlayan ve önceki çağları bahis konusu bile etmeyen rakiplerimiz bile, savaşlardan ve felaketlerden başka hiçbir şey tasvir etmemişlerdir. Bir tarafın veya diğer tarafın başına gelen kötülüklerden başka nedir ki bu savaşlar? Şimdi var oldukları belirli bir dereceye kadar var olmuş olan bu kötülükler şüphe yok ki ya aşikâr günahlardır ya da günah için saklı cezalardır.[7]

"Hırs meşalesi"yle dünyayı ateşe veren günahkâr insanın tutkularını ve cezalandırmalarını beyan etmek; yaratımdan şimdiye kadar (yani 5618 yıllık dönem boyunca) dünya acılarını ve Tanrı'nın hükümlerini beyan etmek, Orosius'un kapsamlı çalışmasının amacıdır. Belirli bir zamanda tek bir olayla açığa vuran tek hakiki Tanrı'nın tek bir amacı olan –insanı yaratıcısına geri getirmek– bir tarih süreci tesis ettiği inancına dayanır. Elbette, paganlar şunu iddia edebilir, eğer Tanrı dünyayı yaratma, orada barışı tesis etme ve kendisini diğerlerine bilinir hale getirme gücünü haizse, amacını en başta gerçekleştirmek yerine, tarihin yani binlerce yıldır süren felaketlerin ve acıların bu ara dönemini uzatma ihtiyacı

neydi? Orosius, yalnızca dar görüşlü insanların büyük gücün büyük sabırla ilişkili olduğu olgusuna gücendiklerini iddia eder. Tanrı'nın özgürlük lütfunu yanlış kullanan insan, insanı yok etmek yerine onun çile çekmesine izin veren, bu yüzden de ona bir tövbe ve kurtuluş şansı veren yaratıcısının sabrına minnettar olmalıdır.[8] İnsanın Cennetten Kovulması perspektifinden bakıldığında, tüm insanlık tarihi, Babil veya Roma tarihi olsun, esasında aynıdır; çünkü insan eliyle inşa edilen her şey zamanla yok olur ve son bulur. "Bir zamanlar güçlü Roma Cumhuriyeti'nin yapısını endişeli bir şekilde izlerken," yalnızca "eski çağın zayıflığından mı yoksa yabancı istilacıların vurduğu darbelerden mi sarsıldığını" tartışabiliriz.[9] Mevcut dönemin (15. yüzyıl) felaketlerinin taşıyor ve tüm olağan sınırları aşıyor gibi göründüğü doğrudur; "fakat şimdi geçmiş günlerin sadece şimdiki kadar baskıcı olmadığını aynı zamanda son derece perişan olduğunu, dahası, hakiki dinin tesellisinden bertaraf edildiğini keşfettim." İnsan ıstırabının başlangıcı, günahının da başlangıcıdır ve insan ırkını üzen felaketler bu yüzden dünya çapındadır. Geçmişin, şimdinin ve geleceğin zorunlu aidiyetiyle alakalı olarak var olması gereken tek istisna: bu dünyanın son günlerinde, Deccal göründüğünde ve kıyamet ilan edildiğinde, "daha önce hiç olmadığı kadar acı olacak."[10] İnsanlığın ıstırapları, Tanrı'nın hükmünü çürütmekten uzak, onu en açık bir biçimde gösteriyor. Hıristiyanların sevdikleri Babalarının mübarek bir sona zorunlu bir araç olarak gönderdiği cezalandırılmadan ve disiplinden memnun olmalarının sebebini sadece paganlar anlayabilir. "Eğer bir insan kendisini, eylemlerini ve düşüncelerini ve Tanrı'nın hükümlerini bilirse, tüm ıstıraplarının adil ve hatta önemsiz olduğunu kabul etmez mi?" Bu yaşamda ebedi bir onur için acı çekmek, paganlar gibi dünyevi şöhret için acı çekmekten daha akla yatkındır.

Tanrı'nın insan tarihinin gidişatını ıstırap yoluyla idare etmesi, basitçe şu olgudan kaynaklanır, o yaratılışın, özellik-

le, insan yaratılışının Efendisidir; çünkü, eğer Tanrı'nın yaratıklarıysak, aynı zamanda onun uğraş nesnesiyizdir, kınama aracı değil? Ve eğer tüm güç nihayetinde Tanrı'dan geliyorsa, tüm diğer güçlerin ortaya çıktığı krallıklar da Tanrı'dan gelir. Öte yandan, eğer krallıklar rakipse, bir krallığın üstün olması daha iyidir. Bu yüzden, başlangıçta Babil, sonra Makedonya, sonra Afrika ve son olarak Roma krallığı vardı. Tanrı'nın esrarlı planıyla önceden takdir edilen bu dört krallık, ardıl aşamalarda dünyanın dört önemli noktasında kendi üstünlüklerini ilan etmişlerdi: Babil krallığı doğuda, Kartaca krallığı güneyde, Makedonya krallığı kuzeyde ve Roma imparatorluğu batıda. Babil ve Roma tarihleri kökende, güçte, boyutta ve yaşta ayrı bir paralellik gösterse de, bu dört inayetsel krallığın ikincisi ve üçüncüsü, Orosius'a göre, yalnızca geçici bir öneme sahiptir. "Birisi çökmüş diğeri ortaya çıkmış gibiydi sanki," bu yüzden Batı'nın hükmü Doğu'dakine üstün gelmiştir.[11] Hıristiyan Roma'da doruğuna çıkan bu tereke "tek Tanrı'nın tarihin gidişatına, başlangıçta Babiller için ve sonunda Romalılar için yön verdiği"ni gösterir. Fakat bu çöküş ve düşüş nasıl farklı olabilir ki! Babil kendi idaresini yitirirken, Roma kendininkini muhafaza eder çünkü Babil'de ceza kraldan sorulurken, Roma'da Hıristiyan inancın tabiatı bile kral kişide muhafaza edilir. Hıristiyanlar uğruna, Roma'ya merhamet gösterilmiştir. Augustine'in tersine, Orosius, birçok apolojist tarafından uygun bir biçimde "siyasi tektanrıcılık"[12] olarak adlandırılan şeyi özenle ıslah ederek Caesar Augustus yönetimi ile İsa Mesih'in doğumu arasındaki tesadüfün anlamlılığına vurgu yapar. Roma İmparatorluğu Asya'nın, Afrika'nın ve Avrupa'nın hâkimiyetini ele geçirdiğinde, Tanrı, emriyle her şeyi güçte ve merhamette üstün olan tek bir imparatora ihsan etmişti. Tüm dünya Roma yasası ve barışıyla birleştirilmiştir. İncil'in dışarıya engelsiz bir şekilde yayılabilmesi için gereken dünyevi koşul buydu. "İnsanlar, kinle küfre teşvik edilmelerine rağmen, isteksiz bir biçimde, tüm dünyadaki bu

sessizliğin, sükûnetin ve barışın Caesar'ın büyüklüğünden değil, Caesar zamanında" öğretileriyle dünyayı aydınlatmak için husule gelen, farklı uluslardan geçerek Roma vatandaşlarıyla Roma vatandaşıymış gibi konuşabilen "Tanrı'nın Oğlu'nun gücünden kaynaklandığını fark etmeye ve kabul etmeye zorlanırlar." Bu yüzden Augustus imparatorluğunun, birçok işaretle ve olağanüstü şeylerle zaten ilan edilerek, İsa'nın gelecek olayları için hazırlanmış olduğu kanıtlanabilmiştir. Augustus'un kaderinin O'nun hazırlığına hizmet etmek için bazı gizli olaylar düzeniyle önceden belirlenmiş olduğundan daha açık başka hiçbir şey yoktur. "Hiç şüphe yok ki...Roma'nın, böyle bir güç seviyesine getirilmesi... Tanrımız İsa Mesih'in istenciyle mümkün olmuştur çünkü O geldiğinde, bu suretle bir Roma vatandaşı olarak çağrılmayı garantiye alarak ona ait olmayı seçmiştir..."[13]

Roma, Hıristiyanların zulmü süresince iyileşirken, pagan tanrılara tapmanın savsaklandığı ve baskılandığı mevcut, yani Hıristiyanlık zamanlarının, daha önce hiç görülmemiş felaketlerle kuşatıldığına dair paganların suçlamalarına cevap verirken, Orosius, ilk olarak, tarih kaydının, savaş kalıntısının, şehirlerin yanmasının, tüm eyaletlerin köleleştirilmesinin, malların talan edilmesinin, sürülerin yağmalanmasının, ölülerin çalınmasının ve yaşayanların köleliğinin, kıtlığın ve hastalıkların, sellerin ve depremlerin –kısaca tarihi tesis eden bütün ıstırapların ve felaketlerin– o zamandan beri var olduğunu gösterdiğini iddia eder; ve ikinci olarak da eğer geçmiş ve gelecek zamanlar arasında adil bir karşılaştırma yapılacaksa, Hıristiyan zamanlar bu kötülüklerden daha az sarsılmıştır. Karşılaştırılması gereken, geçmiş olayların güllük gülistanlık kayıtlarıyla mevcut kötülüklere dair direk hissettiklerimiz değil, olaylarla olaylardır. Diğer bir deyişle, geçmiş felaketlerin bir öyküsüyle şu an bizlerce acısı çekilen bir felakete aynı önemi vermeyi reddeden doğal bir eğilimin üstesinden gelmemiz gerekir. "Geçmiş olaylar, ne kadar gerçek deneyimler-

miş gibi alınırsa, onları ilişkilendirmenin o kadar memnuniyet verici olduğuna inanılır. Şu anla ilgili hissettiğimiz memnuniyetsizlikten dolayı arzu edilebilir hale gelen gelecek olayların her zaman daha iyi olacağına inanırız. Ama şimdiki olaylar düşünüldüğü sürece, ıstıraplarını adil bir karşılaştırmasını yapamayız; çünkü şimdiki kötülüklerin ne kadar önemsiz olduğundan bağımsız, geçmişteki veya gelecekteki olaylardan çok daha fazla soruna neden olurlar."[14] Diğerlerinin en şiddetli felaketleri, yalnızca muhteşem eylemleri ve başarıları hatırlarken onların neden olduğu ıstıraplarını unutan hafızanın saptırıcı perspektifinde keyifli öyküler haline gelirler.

> İskender'in günleri, dünyayı fethetmedeki kahramanlığından dolayı övülmeli mi yoksa insanlığa getirdiği yıkımdan dolayı lanetlenmeli mi, açıklansın. Bugün mevcut iyiyi düşünen birçok insan bulunacak çünkü kendi kendilerine engelleri aşmışlardır ve çünkü diğerlerinin ıstıraplarını kendi iyi bahtları olarak düşünürler. Fakat şöyle söylenebilir: "Tanrılar, Roma dünyasının düşmanıdır." Şöyle cevap veririz: "Şu günlerde tüm Doğu, İskender'e dair aynı şeyleri düşünmüştür ve aynı şekilde Romalılar da uzak ve zararsız insanlara saldırdıklarında diğerlerine görünmüşlerdir." Bir düşmanın neden olduğu yıkım bir şey, bir fatihin şöhreti başka bir şeydir. Romalılar ve İskender, eskiden daha sonraları kendi imparatorluklarına dahil ettikleri ve yasalarıyla yönettikleri halkları savaşlarla yakıp yıkmıştır. Düşman olarak Tanrılar şimdi toprakta karışıklara neden oluyorlar ki eğer idare etmeyi başarırlarsa (Tanrı'nın yasakladığı) kendi kodlarıyla yönetmeyi deneyebilirler. Sonraki nesiller şimdi en yabani düşmanlarımız olarak düşündüğümüz kralları kudretli krallar olarak adlandıracaklar.[15]

İnsanlar, şimdinin kötülüklerinden mustarip oldukları için ya gelecekten umarak ya da geçmişe iz düşürerek hep daha iyi zamanları arıyorlar. Fakat "her ikisi de kendi zamanlarına

kızdıklarında, zamanların ya beğenilmemesine rağmen her zaman iyi olduğu ya da gelecekte asla iyi olmayacağından başka nasıl bir çıkarsama yapılabilir ki."[16] İnsanların kendi huzurlarını veya ıstıraplarını ele aldıkları dar çıkar, şeyleri kendi hakiki uyumlarında görebilmelerini engeller. Bu yüzden paganlar, Roma'nın sürekli galibiyet, zafer, kortej yürüyüşleri ve bolluk dönemlerinde mutlu olduğunu söylediklerinde, şuna dikkat çekilmelidir, Roma ne zaman fethetse ve mutlu olsa, dünyanın geri kalanı fethedilmiştir ve mutsuz olmuştur.

> Bu yüzden, muazzam bir emek sarf edilmesiyle elde edildiğinde bu küçük mutluluğa çok fazla önem atfetmeli miyiz? Bu zamanların belirli bir şehre biraz mutluluk getirdiğini kabul edersek, aynı zamanda dünyanın geri kalanının omuzlarına ıstırap yüklememiş midir ve yıkımlarına neden olmamış mıdır? Eğer bu dönemler, tek bir şehrin zenginliğinin artmasından dolayı mutlu dönemler olarak düşünülürse, muazzam krallıkların, birçok medeni halkın berbat bir halde yok edilmesi ve çöküşü karşısında neden en mutsuz dönemler olarak alınmasınlar?[17]

Yalnızca Burckhardt'ın *Tarih Üzerine Düşünceler*'inde, özellikle "Tarihteki Talih ve Talihsizlik Üzerine" adlı denemesinde, karşılaştırmalı yargılarımızdaki yanlışlığa ve tüm insanlık tarihinin genel düzeni olarak eylemin ve ıstırabın bağıntısına dair benzer bir görüşe rastlarız. Fakat, analizlerindeki fark, Burckhardt modern iyimserlik ve ilerleme inancıyla karşılaşmışken, Orosius, antik kötümserlik ve çürüme fikriyle karşılaşmıştır. Sonuçta, Burckhardt mutluluğa dair iddialarımızın nihai önemsizliklerine vurgu yaparken, bir apolojist olarak Orosius, "daha hazır olan İsa'nın merhameti"ni inançsızlığın önceki karışıklığı"ndan ayırarak Hıristiyan dönemlerin göreceli bir iyileştirmesinde ısrar etmiştir; çünkü, büyük eylemler

ister ıstıraplar olarak bilinsin ister cesaret eylemleri olarak, önceki dönemlerle karşılaştırıldığında, her ikisi de bizim çağımızda daha azdır. Her iki durum da, İskender ve Persler dönemiyle karşılaştırıldığında, bizim lehimize işaret eder. Eğer "cesaret" makul bir sözcükse, düşmanın kahramanlığı daha az gösterilir; eğer "ıstırap"sa kullanılan sözcük, Romalıların ıstırabı daha az şiddetlidir."[18] Orosius, Hıristiyan ve pagan dönemleri seküler bir zeminde ayrıştırma ve orada ceza ve günah arasında bir bağıntı kurma çabası yerine insan doğasını yansıtarak, insanın öncelikle bir *Dulder* veya hasta ve tarihin bir çeşit patoloji olduğuna ve insan erdemi için ilahi bir ödül olarak bu *saeculum*da dünyevi mutluluğu vaat etmekten daha Hıristiyanlık-dışı hiçbir şeyin olmadığına dair Burckhardt'ın gerçekçi ifadesine katılabilirdi; çünkü her ikisi, birisi bir inanan, diğeriyse bir şüpheci olarak anlaşıldığında,[19] şeytanın gücü dünya tasarrufunda, iyinin gücünü ortaya çıkaran ve teşvik eden, açığa vuran ve sınayan gerekli bir öğedir ve Hıristiyanlık daha "iyi bir değişim" değil, ıstırabın, haçın görkeminin muzaffer bir dinidir. Burckhardt, saf tekerrürün sükûnetine çekmiştir kendisini, Orosius ise mutlak inancın sükûnetine. St. Paul hapis cezasına çarptırıldığında, kaçmayı (veya hapishane koşullarını geliştirmeyi) hiç düşünmemiştir, onun tek bir düşüncesi vardı: başına gelen şeyler tüm praetorian* muhafızları arasında "müjdenin yayılmasına" yarayabilir (Filip. 1:12), bu yüzden Orosius'un, barbar istilalarının etkilerini düşündüğünde, tek bir düşüncesi vardı: paganlar arasında müjdenin yayılması için fırsat sunabilirler. "Çünkü ebedi bir yaşama susamış bir Hıristiyan için herhangi bir zamanda veya herhangi bir şekilde bu dünyadan elini eteğini çekmenin ona ne zararı olsun ki? Öte yandan, Hıristiyanlarla beraber yaşamasına rağmen inanca karşı katılaşmış bir pagana, din değiştirmesi umutsuz olan birinin sonunda

* Çev. n. Roma İmparatorluğu'nda, imparatorların kendi güvenliklerini sağlamak amacıyla kurdukları özel güvenlik birlikleri.

ölüme yazgılı olmasından dolayı, günlerini biraz daha uzatması ne kazandırır ki?"[20] Eğer bu paganlar Baba hakkında ve şimdi uluslara verilen umut hakkında bir şeyler bilselerdi, "daha çok acı çekseler bile cezalandırmayı daha hafif bulabilirlerdi."[21] Augustine veya Orosius gibi bir Hıristiyana göre, seküler tarih kendi içinde anlamlı değildir, daha ziyade kendi tarih-üstü tözünün bölük pörçük yansımasıdır, kutsal bir başlangıç, orta ve sonla belirlenen bir kurtuluş öyküsüdür.

NOTLAR

1) İngilizce tercümesinden alıntılıyoruz, Irving Woodworth Raymond, *The Seven Books of History against the Pagans* (New York, 1936). Orosius'un çalışması 494 yılında Papanın yazdığı bir mektupla resmi olarak onaylanmıştır ve bundan sonra bir tarih metni olarak kullanılmış ve Ortaçağ boyunca Otto, piskopos Freising gibi insanlar tarafından alıntılanmıştır (*The Two Cities: A Chronicle of Universal History to the Year 1146 A.D.* [New York, 1928]). Büyük Alfred, Orosius'un Anglo-Saxon bir versiyonunu elde etmiştir. Yalnızca Dante'den sonra, Augustineci tarih modeli Joachim'in takipçileri tarafından zayıflatılmıştır.
2) Orosius, *age*, s. 208 ve sonraki sayfa.
3) *Ae*, s. 392.
4) *Ae*, s. 64.
5) *Ae*, s. 393.
6) *Krş.* G. Boissier, *La Fin du paganisme* (Paris, 1894), II, 397 ve sonrası.
7) Orosius, *age*, s. 33.
8) *Ae*, s. 318 ve sonraki sayfa.
9) *Ae*, s. 82.
10) *Ae*, s. 30 ve sonrası.
11) *Ae*, s. 74.
12) E. Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem* (Leipzig, 1935).
13) Orosius, *age*, s. 120, 263, 310 ve sonrası.
14) *Ae*, s. 104, 152.
15) *Ae*, s. 139 ve sonraki sayfa.
16) *Ae*, s. 90.
17) *Ae*, s. 205.
18) *Ae*, s. 140.
19) Efes. 2:2; 6:12.
20) Orosius, *age*, s. 393.
21) *Ae*, s. 167.

XI

İNCİLSEL TARİH GÖRÜŞÜ[1]

Hıristiyanlık sonrası paganizm gibi Hıristiyanlık öncesi paganizm de tarihsel zamanın hesabını bir *başlangıç*tan itibaren tutar. Tarihleri genellikle sonraki olayların sağlam temeli olarak kesin bir siyasi olayla (mesela, Roma'nın kurulması veya yeni bir devrimsel başlangıç) başlar. Yahudiler de, bir *eskaton* karşısında tarihsel zamanın hesabını bir başlangıçtan –dünyanın yaratılmasından– itibaren tutarlar. Hıristiyan zaman hesaplamasına özgü olan şey, zamanı, zaman gerçekleşmiş olduğunda vuku bulan *esas* bir olaydan hesaplamasıdır. Yahudiler için, esas olay hâlâ gelecektedir ve onlar için Mesih beklentisi tüm zamanı şimdi ve gelecek bir çağa ayırır. Hıristiyanlık için kurtuluş tarihindeki ayrılma çizgisi artık saf bir *futurum* (gelecek zaman) değil, aynı zamanda İsa Mesih'in husule gelmesi olan bir *perfectum praesens*tir. Bu esas olay düşünüldüğünde, zaman *geriye olduğu gibi ileriye doğru* da hesap edilir. MÖ tarihin yılları devamlı azalırken, MS yıllar bir bitme ânına doğru artar. İki-taraflı olmasına rağmen İncilsel tarihin bu lineer kronolojik şeması vaatten gerçekleşmeye doğru ilerleyen bir kurtuluş tarihi olarak tasvir edilir ve İsa Mesih'te odaklanır.

Bu çizgisel ama belirli bir olayı merkeze alan devinimde, İsa'nın tek temsili figüründe doruğa ulaşan ilerlemeci bir yoğunlaşma ve indirgeme vardır ki bunu, kilisenin Yahudiler ve Yahudi olmayanlar dışında da tesis edilmesiyle, merkezi olayın İsa'da ve İsa'yla yaşayan dünya çapındaki bir inananlar topluluğuna ilerlemeci bir genişlemesi izler.[2] St. Paul'un kurtuluş tarihi taslağına (Gal. 3:6.; Romalılar, böl. 9-11, ve 5:12 ff.) atıfta bulunan O. Cullmann bu şekilde *Heilsplanı*, yani kurtuluş tarihi tasarrufunu tarif eder:

İnsanın tüm âlemi yönetmesi beklenmiştir. Cennetten kovulmuştur ve günaha olan bu kovuluş tüm âlemi Tanrı'nın lanetine dahil etmiştir (Yar. 3:17). Günahkâr insanlık içinde Tanrı, dünyanın kurtuluşu için bir grup insanı, İsrail halkını seçmiştir. Fakat, bu halkla beraber, Tanrı'nın amacını gerçekleştirmek için hâlâ daha küçük bir insan topluluğuna olan bir indirgeme daha vardır –"İsrail'in kalıntısı," *qehal Jahve*. Bu kalıntı bir kez daha sıkıştırılır ve tek başına İsrail'in işlevini ele geçiren tek bir insana indirgenir. 2. İşaya'da "Jahve'nin hizmetkârı", Daniel'de "azizlerin halkı"nı temsil eden "İnsan'ın Oğlu"dur (Dan. 7:13 ff.). Bu tek kişi, Tanrı'nın Oğlu, Mesih olarak tarihe girmelidir ki sonunda temsili ölümüyle Tanrı'nın İsrail halkı için seçmiş olduğu amacı yerine getirsin. Bu yüzden, İsa'ya kadar kurtuluş tarihi ilerlemeci bir indirgeme olarak gelişir: insanlık (Âdem) –İsrail halkı–İsrail kalıntısı–Bir, Mesih (ikinci Âdem). Bu yüzden aslında kurtuluş tarihi merkezine erişmiştir ama tüm seyrini henüz tamamlamamıştır. Şimdi, bir anlamda, süreci tersine çevirmek, yani Birden Çoka ilerlemek zorunlu bir hale gelir, fakat bu *Çokun Biri temsil etmesi* şeklinde olmalıdır. Şimdiki yol, İsa'dan, onun temsili ölümüne olan inançlarıyla kurtulacaklarını bilen inananlara doğru gider. Bu yüzden, yol, Birin vücudu olan kiliseye gider; şimdi o, "kalıntı"nın, "azizlerin halkı"nın insanlık uğruna görevini tamamlaması içindir. Bu yüzden aynı zamanda da kendisine İbranicede *ekklesia*, yani "kilise" anlamına gelen "kalıntı" (*qehal Jahve*) ismini verir. Bu yüzden, kurtuluş tarihi kendi seyrini iki yolla sürdürür. İlki, Çoktan Bire doğru gider. Bu, Eski Ahittir. İkincisi, Birden Çoka gider. Bu da Yeni Ahittir. Tam olarak, ortada ise kesin bir *factum*, İsa'nın ölümü vardır.[3]

Bu ilahi tasarruf sürecinde her şey bir aracı olarak İsa Mesih vesilesiyle Tanrı'dan gelir ve Tanrı'ya gider. Bir kurtuluş tarihi olarak tarih sürecinin bu biçimsel şemasını belirleyen teolojik ilke, insanın Tanrı iradesine karşı işlediği günah ve

Tanrı'nın cennetten kovulan yaratığını kurtarma isteğidir. Tarih gidişatının bu teolojik perspektifi, yabancılaşmadan uzlaşıya ilerleyen, ve aynı zamanda geriye dönen bir harekettir, ki tekrarlanan isyan ve kendinden feragat etme eylemleri vesilesiyle sonunda başlangıca ulaştıran dolambaçlı büyük bir yoldur. İnsanın günahı ve Tanrı'nın kurtaran amacı –tarihe ve tarihsel zamana tek başlarına ihtiyaç duyarlar ve onları böyle gerekçelendirirler. İlk günah ve nihai kurtuluş olmadan, tarihsel aralık gereksiz ve anlaşılamaz olabilir.

Bu "aralık," yani tarihin tamamı ne hiçbir şeyin olmadığı boş bir dönemdir ne de her şeyin olabileceği yoğun bir dönem. Daha ziyade tam da buğday ve deliceler arasındaki nihai ayrımın ve denemenin süresidir. Onun değişmez içeriği tek bir meselenin varyasyonlarıdır: Tanrı'nın çağrısı ve insanın ona cevabı. Tarihi, bir "aralık" olarak deneyimlemek, amacı ne hayali bir ideal ne de ağır bir gerçeklik olmayıp kurtuluş vaat etmek olan ve bir "ırk"ı yöneten ihtilaf içindeki istençler arasındaki yüce gerilimi yaşamak anlamına gelir.

İsa'dan önce ve sonra tarihin bütün ve tek anlamının İsa Mesih'in tarihsel olarak ortaya çıkmasında yattığını söyleyen Hıristiyanlık iddiası, oldukça ilginç, etkileyici ve radikal bir iddiadır ki antik ve modern zamanların normal tarihsel bilinçliliğiyle çelişmiştir ve çelişir ve onu altüst etmiştir ve eder. Celcus gibi klasik bir zihne göre, Hıristiyanlık iddiasında gülünç bir gösteriş bulunur çünkü belirli bir kurtuluş ve vahiy tarihini din dışı ve genel bir medeniyet tarihinden ayrı tutar. Celcus[4] ve Voltaire'in her ikisi de bir kurtuluş tarihi *scandalo*nunu fark ederler. Bu yüzden, ona dair, modern olguların ve değerlerin bu modern birleşimini bir "Hıristiyan" yorum olarak adlandırarak sosyal ve ekonomik tarihin "katı olguları"nı sorgulanabilir geçerliliğin "ruhani değerleri"yle süsleyen bu liberal teologların sahip olduğundan daha doğru bir anlayışları vardı.[5] Hıristiyan bir tarih yorumu ihtimali, ne ruhani değerlerin anlaşılmasına ne de dünya-tarihsel bir birey olarak

İsa'ya dayanır; birçok kişi için böyle bireylerin dünya-çapında etkisi olmuştur ve birden daha fazlası bir kurtarıcı olduğunu iddia etmiştir. Hıristiyan tarih yorumu, İsa'nın Mesih olarak kabul edilmesiyle, yani Tanrı'nın İsa'nın bedeninde vücut bulmasıyla ya vardır ya yoktur.

Tanrı'nın, tarihi bir kişilik olan İsa Mesih'te açığa vurulduğuna olan inancın ışığında anlaşıldığında, İsa'dan önceki ve sonraki din dışı olaylar, katı bir anlamlı sıralı değişimler zinciri değil, önemi veya önemsizliği kıyametin ve kurtuluşun muhtemel gösterimleri perspektifinde düşünülen sahte vakalardır. Eski ve Yeni Ahit'in tarihi ilgisi ve anlayışı, kesinlikle, tek ilinti ve anlam tarihi olarak inayetle dogmatik kurtuluş tarihine bağlanan birkaç göze çarpan kişiye ve olaya odaklanmakla sınırlıdır.[6]

Dinî ve din dışı tarih arasındaki bu ayrıma rağmen, teologlar ve seküler tarihçiler benzer şekilde defalarca ya siyasi dünya tarihini dinî bir biçimde ya da açığa vuran dini din dışı tarih açısından açıklayarak ve birini diğerine indirgemeyi başaramadan kendi bakış açılarına yabancı olanları benimsemeye çalışmışlardır. Birini diğeriyle birleştirmek, insan ve Tanrı, yaratılanla yaratan arasındaki farkı ortadan kaldırmaktır. İnancın bakış açısından en çok söylenebilen şey, kurtuluş tarihinin tüm diğer öykülerini onlarda yansıtıldığı kadar içerdiğidir.[7] Yalnızca böyle bir bağlantıyla ilişkili olarak, din dışı olaylar mutlak bir biçimde din dışı olmayı keserler. Sonrasında alegorik ve tipolojik yoruma açık hale gelirler. Bir kurtuluş tarihi olarak, dünya tarihi gizlilikte açığa çıkan bir "kıssa"dır (Mark. 4:10-12).

Tüm tarihi zamanın geçmişe, şimdiye ve geleceğe artikülasyonu bile kurtuluş tarihinin geçici yapısını yansıtır. Geçmiş ilk şeylere, gelecek son şeylere işaret eder, şimdi ise geçmişi teleolojik sıralı değişimle geleceğe bağlayan aradaki mevcudiyete işaret eder. Bu, tüm tarihi zamanın geçmişe, şimdiye ve geleceğe olan biçimsel ayrımının tamamen doğal ve aşikâr

olduğuna dair Hıristiyan geleneği bakımından düşünme alışkanlığımızdan dolayıdır sadece. Fakat doğal zaman-mekânın ve kayıtsız bir "şimdi" noktasının "önce"siyle ve "sonra"sıyla[8] olan ayrımının teorik gözlemlemesi, niceliksel tarihsel zamanın deneyimini açıklamaz. Tarihi bir şimdi, kayıtsız bir an değil, gelecek için olduğu gibi geçmiş için de bir ufuk açan *kairos*tur. *Kairos*un anlamlı şimdisi, hazırlık olarak geçmişi, tamamlanma olarak gelecekle birleştirerek geçmişe geri bakışı ve geleceğe bakışı nitelendirir. Tarihsel olarak, Hıristiyanlık inancı için kurtuluş tarihinin geçici fazları olarak geçmişe ve geleceğe bu perspektifi açan şey, tespit edilen zamanda İsa Mesih'in ortaya çıkışıydı. Bu geçici kurtuluş şemasında, İsa'nın doğumu, ölümü ve dirilişi şimdi tikel olaylar değil, bir zamanlar ilk ve son kez vuku bulan olaylardı.[9] Zaman tamamlandığında, bu göze çarpan zamanı önceden tasarlama ve gözler önüne serme, beraberce ilahi dispensationun tarihsel *oikonomias*ını betimleyen geçmişteki ve gelecekteki diğer *kairoi*dir (zamanlar). Tarafsız bir şeyin saf bir öncesi ve sonrası, tarihsel geçmişi ve tarihsel geleceği asla tesis edememiştir. Doğru, modern tarihsel bilinçlilik, mutlak bir ilintinin merkezi bir olayına olan Hıristiyan inancı ihmal etmiştir, ama onun mantıksal öncüllerini ve sonuçlarını, yani bir hazırlanma olarak geçmişi, bir tamamlanma olarak geleceği devam ettirir, bu yüzden de kurtuluş tarihini, mevcut her aşaması geçmiş hazırlıkların tamamlanması olan ilerlemeci bir evrimin kişisel olmayan teleolojisine indirger. Kurtuluş tarihi tasarısı, seküler bir ilerleme teorisine dönüştürüldüğünde, doğal görünebilir ve kanıtlanabilir olabilirdi.

Hıristiyan tarih ve zaman anlayışı, teorik bir kanıtlama meselesi değil, bir inanç meselesidir, çünkü yalnızca inançla nihai geçmiş ve nihai gelecek, ilk ve son şeyler, kurtarıcı olarak İsa Mesih'te yakınsanır ve temsil edilir. Böyle hiçbir tarihçi, İsa'nın Tanrı'nın Oğlu ve ikinci Âdem[10] olduğunu ve kilise tarihinin Kutsal Ruh'la esinlenerek tüm hakiki tarihin merke-

zi olduğunu muhtemelen keşfedemeyebilir. Sadece başlangıç ve son "miti" değil,[11] aynı zamanda İncilsel kayıtlarda gerçekten de tarihi olan ne olursa olsun, kıyamet ve kurtuluş adına önem arz etmek için vahye olan inancı varsayar.[12] Ampirik bir tarihçinin doğal nedenine göre, ebedi mutluluğumuzun ve tüm yaratılanların kurtuluşunun iki bin yıl önce Filistin'de olmuş olan bir olaya bağlı olması gerektiğinin inanılmaz olmaktan başka bir seçeneği yoktur. Ampirik olarak, İsrail ve Hıristiyan kilisesi tarihleri belli bir seküler tarih içindeki diğer olaylar gibidir, merkezi bir olayı hazırlayan ve tamamlayan bir kurtuluş tarihindeki evreler değillerdir.[13] Öte yandan, merkezi olayın öyküsü, İncil'de de sunulduğu gibi, her yerde başlangıçtan sona kurtuluş tarihinin birleşimini ve dayanışmasını var sayar. Aynı zamanda, İsa Mesih'in tikel öyküsü, evrensel kurtuluş tarihidir. Eğer modern Hıristiyanlar böyle bir tikelliğin evrensel iddiasının, "son kez" olduğu iddia edilen geçici bir "bir kez"in bir *scandalon* olduğunu hissetmiyorlarsa, bu, yalnızca hayal eksikliğinden ve genel olarak Hıristiyan diniyle Mesih'e olan inanç arasındaki alışılmış karışıklıktan kaynaklanır.

Bir inanan için tarihin kurtarıcı tavrı bir seküler tarih tavrı değil, insanın tarihsel vaadinin karanlığında parıldayan aşkın ışık ve "anlamsız görünen yaşamın ucunda bir anlam merkezi" olan Mesih'in öyküsüdür.[14] Kurtuluş tarihi çizgisinde yürümek genel, muhteşem ve şaşırtıcı veya yaygın ve sefil vakalar ana yolundan feragat etmek demektir. Din dışı vakaların birçok kavşağını keserek olaylara –en azından bazılarına– yön ve anlam veren şey, cesur bir vazgeçişin dar bir yoludur. Dünya tarihi açısından anlaşıldığında, İsa Mesih yeni bir mezhebin kurucusudur; inancın gözleriyle bakıldığında, *Kyrios Christos*'tur ve bu anlamda da tarihin Efendisidir. Dünya tarihinin efendileri İskender ve Caesar, Napoleon ve Hitlerken, İsa Mesih ise dünya tarihi, kurtarıcı bir anlamı sakladığı kadarıyla Tanrı Krallığı'nın ve bu yüzden de seküler tarihin

Efendisidir. Dünya tarihinin tikel öyküleri, dar ama evrensel kurtuluş tarihiyle doğrudan ilişkilidir ve kendilerinde onunla kıyaslanamazlar. Tanrı'nın insanla olan uğraşısında sadece bir arka plan ve ampirik araç olarak, imparatorluklar ve dünya-tarihsel insanlar Eski ve Yeni Ahit'teki İncilsel tarih perspektifinin yörüngesine çekilirler. Görünen figürlerin ve vakaların arkasında, gizemli güçler, *archontes* veya öncel fail olarak görünmez bir şekilde çalışıyorlar (Rom. 13:1; I Kor. 2:8). İsa'dan beri, bu güçler zaten maruz bırakılır ve kırılırlar, ama onlar hâlâ güçlü bir şekilde varlıklarını sürdürüyorlar. Görünmez bir biçimde, tarih temel olarak değişmiştir; görünür bir biçimde, o hâlâ aynıdır çünkü Tanrı Krallığı zaten elde hazırdır, böyle olduğu halde, hâlâ gelecek olan bir *eskaton*dur. Bu belirsizlik, İsa'dan sonraki tüm tarih için zorunludur: zaman zaten gerçekleşmiş ama tamamlanmamıştır.[15] İsa'nın dirilişi ve görünmesi arasındaki Hıristiyan zamanlar kesinlikle son zamanlardır (I Yuh. 2:18; Matt. 12:28); fakat devam ettikleri sürece, tarihsel zamanların ötesindeki Tanrı Krallığı'nın açığa vuruluşunda, saklı olmasına rağmen, mevcut İsa Krallığı'nın tamamlanması öncesinde sondan bir önceki zamanlardır. Her şeyin "zaten" olduğu gibi olduğu ama "henüz olmadığı" tarihsel gerçekleşmenin bu derin belirsizliğinden dolayı, Hıristiyan inanan şimdi ve gelecek arasındaki radikal bir gerilim içinde yaşar. İnancı vardır ve umudu da vardır. Şimdiki deneyimlerinde rahatlayarak ve geleceğe doğru kendini zorlayarak, endişeli bir şekilde beklediği ve açlığını çektiği şeyden emin bir şekilde zevk alır.[16]

"Gerçekleşmiş eskatoloji" ve onun gelecek gerçekliği arasındaki bağı göstermek için, O. Cullmann'ın nihai *eskaton*u zafer günüyle karşılaştırmasına atıfta bulunuruz. Bir savaşın gidişatında, kesin savaş, savaşın gerçek sonucundan çok daha önceleri yapılmış olabilir. Yalnızca kritik savaşın kesinliğini anlayanlar zaferin bundan sonra belli olduğundan emin olabilirler. Çoğu kişi yalnızca zafer günü duyurulduğunda ona inanacak. Bu

yüzden, kurtuluş tarihindeki kesin olaylar olan Felaket ve Diriliş, nihai gelecekteki Kıyamet Günü'ne inananı ikna edebilir. Seküler ve dini tarih düzeylerinde, geleceğe olan umut geçmiş olan gerçek bir olaya inançta temellenir. Çetrefilli savaş ve nihai zafer günü arasındaki gerilim, son ama nihai olmayan savaş aşaması olarak tüm ara döneme taşar, çünkü nihai mesele barıştır. Çetrefilli savaşın sonucu, sonun zaten yaklaştığını, böyle olduğu halde, hâlâ belirsiz bir biçimde uzak olduğunu öne sürer, çünkü düşmanın son yenilgisini ertelemek için ne tür bir çaba içine girebileceği güvenli bir şekilde öngörülemez.[17]

Tanrı Krallığı'nın eskatolojik bir mesajı olarak, Yeni Ahit teolojisi, bu dünyanın siyasi tarihiyle mecburen alakasızdır. Ne paganizmle olan ihtilaf, ne de sonradan kilise ve devlet arasındaki antagonizma, erken Hıristiyanlığın "ilkel", yani bu dünya tarihinde henüz yer almadığı ve tesis edilmediği gerçeğinden dolayı hakiki ve doğru olan Yeni Ahit'in anlayışını tanımlayabilir. Yeni Ahit'in mesajına tesadüfi değil ama içkin olan tek antagonizma, Yahudi gelecekçiliğine (İsa'nın mevcudiyetinde anlamak yerine gelecekte Mesih'i bekleme) ve son olayların Hıristiyanlarca olduğu gibi Yahudilerce de apokaliptik *hesaplamalara* dair olandır.[18] Umudun ve beklemenin bir inancı olan Yahudi beklentisinin şaşırtıcı gayretiyle karşılaştırıldığında, Hıristiyan umut hemen hemen rasyoneldir, çünkü gerçekleşmiş bir olguya inanmaya dayanır.[19] Gerçek tarihte Tanrı'nın amacının ilk gerçekleşmesi, Hıristiyan inananı nihai sonuca ikna eder. İlk nesil Hıristiyanlar eskatolojik zafere ve Tanrı Krallığı'nın gelecek ifşasına inanmışlardır çünkü Çarmıha Gerilmiş Krallığın saklı mevcudiyetine inanmışlardır. En erken itikatlarda[20] açıklanan şekliyle Hıristiyan inancı ne izole edilmiş bir gelecek ve geçmiş düşünür, ne de şu an ki var oluşsal bir "karar"a indirgenebilir. Gelecek ve geçmişteki tüm kurtuluş tarihini kapsar fakat "dün ve bugün ve sonsuza dek aynı" bir kurtarıcı olarak İsa Mesih'e konsantre olur (İbra. 13:8).

İnsanlık tarihine dair böyle bir teolojik anlayış, dünya-tarihsel terimlere çevrilemez ve felsefi bir sistem içinde çözülemez. Dünya-tarihsel kurulumlar ve karışıklıklar umutsuz bir biçimde Hıristiyan umut ve beklentiyle ilgili nihai gerçekliği kaçırırlar. Eğer Hıristiyan amaç tüm dünyevi tarihin maruz bırakıldığı günahtan ve ölümden kurtuluşsa, hiçbir seküler ilerleme bu amaca yaklaşamaz. Bazen kurtuluş tarihi dünya tarihine ışık tutar, ama dünyadaki bu tür olaylar kurtuluşun ne kaynağı ne de taslağıdır. Yeni Ahit bakış açısından, Tiberius ve Augustus'un, Herod ve Pontius Pilate'nin önemi konumlarıyla ve eylemleriyle değil, ilahi amaçtaki fonksiyonlarıyla –bu yüzden de ikinci dereceden olsa da Pontius Pilate'nin Hıristiyan itikattaki meşru konumuyla– belirlenir. İsa'nın kendisi dünya-tarihsel kurguda bir Roma vatandaşı olarak doğmuş ve çarmıha gerilmiştir, ama niyeti Roma'yı ve kendi imparatorluğunu Hıristiyan yapmak değildi asla. Neden bir İsa takipçisi başka herhangi bir imparatorluğun Hıristiyanlaştırılması gerektiğini beklemelidir ki? Bir "Kutsal Roma İmparatorluğu" terim olarak çelişkilidir. Bir Protestan, prensipte bunun bir "Hıristiyan demokrasisi"nin ve bir Hıristiyan medeniyetinin ve tarihinin teolojik imkânsızlığını da gerektirdiğini kabul etmekte tereddüt edecek olsa da, bu ifadeyle aynı fikirde olmakta bir zorluk çekmeyecektir. Tarihi bir düzlemde medeniyet ve barbarlık arasındaki ayrım doğru bir ayrım olsa da, bir "Hıristiyan medeniyeti" karışımı uygar bir Hıristiyanlık karışımı kadar sorgulanabilirdir. Eğer sıkı bir ampirik veya sıkı bir Hıristiyan bakış açısından düşünülürse, bir dünya tarihi olarak, İsa'dan sonraki ampirik tarih niteliksel olarak İsa'dan önceki tarihten çok da farklı değildir. Çağlar boyunca tarih bir eylem ve ıstırap, güç ve kibir, günah ve ölüm öyküsü olmuştur. Din dışı görünümünde, acı dolu hatalarda ve sıradan başarısızlıklarda son bulan bedel ödenmiş başarıların sürekli bir yinelenmesi –Hanibal'den Napoleon'a ve çağdaş önderlere. "O önderler ki, yeni dikil-

miş, yeni ekilmiş ağaç gibi, gövdeleri yere yeni kök salmışken Rabbin soluğu onları kurutuverir, Kasırga saman gibi savurur." Tarih, defalarca yıkıntılar içinde sona eren çok yoğun bir yaşam sahnesidir. Yeni Ahit'in ruhunda olsa da, tüm çağlar boyunca, eylem ve ıstırabın bu tekrarına, İsa'nin Çilesi'nin tamamlanması için ihtiyaç duyulması gerektiğini düşünmek korkunçtur.

SONUÇ

Bir bütün olarak tarih sorunu, kendi perspektifiyle cevaplanamaz. Böyle tarihsel süreçler, kapsamlı ve nihai bir anlamın en küçük kanıtını taşımazlar. Böyle bir tarih bir sonuç vermez. Tarih sorununa içkin bir sorun asla bulunmamıştır ve bulunmayacaktır, çünkü insanın tarihsel deneyimi daimi bir başarısızlıktır.[1] Tarihsel bir *dünya* dini olarak Hıristiyanlık da tam bir başarısızlıktır. Dünya hâlâ Alarik zamanında olduğu gibidir; yalnızca baskı ve yok etme araçlarımız (tıpkı yeniden yapılanma araçlarımız gibi) geliştirilmiştir ve riyakârlıkla süslenmiştir.

18. ve 19. yüzyılın tarih felsefesinden İncilsel inançtaki orijinal esinlenmeye kadar gittiğimizde, Joachim haricinde, tarih ilerlemesinin özenli bir planıyla çok daha az karşılaşırız. Hegel Bossuet'den, Bossuet Augustine'den ve Orosius'tan, Augustine St. Paul'den çok daha iddialıdır; İncil'de en küçük bir "tarih felsefesi" kanıtı değil, sadece din dışı bir tarihten İsa vesilesiyle bir kurtuluş taslağı keşfedebilirim. İsa'nın sözleri, dünya tarihine sadece tek bir gönderim içerir; Caesar'a olan minnettarlığımızı Tanrı'ya olan minnettarlığımızdan sıkı bir şekilde ayırır.[2] Hıristiyan geleneğin en vurucu özelliği, şu düalizmdir: Eski Ahit'te, seçilmiş halkla Yahudi olmayanlar arasındaki, Yeni Ahit'te Tanrı Krallığı'yla dünya standartları arasındaki düalizm. Fakat birisi tarih içindeki bir düalizmdir, öteki ise tarihsel limitlerinin ötesinde dünyayla karşılaşan bir düalizmdir. St. Paul'in belirli bir tarih teolojisi vardı çünkü Yahudi olmayanların sıralı değişimini Yahudilerin dini tarihinin bir gerçekleşmesi olarak anlamıştır. Fakat sonuçta seküler tarihle ilgilenmemiştir. Augustine, Hıristiyan tarih teolojisini dini ve din dışı olmak üzere iki zıt düzlemde geliştirmiştir; bazen kesişirler ama bazen prensipte ayrılırlar. Bossuet, Augustine'in tarih teolojisini din dışı tarihin göreli ba-

ğımsızlığını ve onun dini tarihle olan bağıntısını daha çok vurgulayarak yeniden ifade eder. Seküler tarihin ilahi tasarrufu hakkında St. Paul'den daha çok şey bilmiştir ve bu yüzden de ondan aşağı kalır. Voltaire ve, bilinçsiz bir biçimde, Vico din tarihini medeniyet tarihine maruz bırakarak seküler tarihi dini tarihten azat etmiştir. Hegel, Hıristiyan tarih teolojisini spekülatif bir sistem içinde değiştirmiş ve üzerinde durmuştur, bu yüzden de öncü bir prensip olarak inayete olan inancı korumuş ve aynı zamanda da yok etmiştir. Comte, Proudhon ve Marx ilerlemeye olan inançla onun yerini değiştirerek ve tahmin edilebilir seküler tarih yasalarını tesis etmek için dini inancı dini olmayan bir çabaya saptırarak ilahi inayeti kategorik olarak reddetmişlerdir. Son olarak, Burckhardt tarihin teolojik, felsefi ve toplumsalcı yorumlarını bertaraf etmiş ve bu yolla tarihin anlamını başlangıcın, ilerlemenin ve sonun olmadığı saf bir sürekliliğe indirgemiştir. Saf sürekliliği aşırı vurgulaması gerekmiştir çünkü o daha dolu bir anlam kavramının zayıf bir kalıntısıdır. Ve fakat, Dilthey'e, Troelsch'e ve Croce'ye göre olduğu gibi ona göre de, tarih inancı bir "son din"di. Tarihsel göreceliliğin kendisini iyileştireceği, modern tarihçiliğin boş bir umuduydu.

Seküler tarihe insan yazgısının sahnesi anlamında var olan aşırı modern vurgu, antiğin doğa teolojisinden ve Hıristiyanlığın doğaüstü teolojisinden yabancılaşmamızın bir sonucudur. Bilgeliğe ve inanca yabancıdır. Klasik antik, insan doğasının ve tarihin kozmosun doğasını taklit ettiğine inanmıştır; Eski Ahit insanın Tanrı imgesinde yaratıldığını öğretir; ve Hıristiyan öğreti İsa'nın taklidine odaklanır. Yeni Ahit anlayışına göre, İsa'nın ortaya çıkışı önemli olsa da seküler tarihin sürekliliğinde tikel bir olgu değil, bir günah ve ölüm seyri olan tarihin doğal seyrine dalarak tüm tarih çerçevesini ilk ve son kez parçalayan eşsiz bir olaydır. Seküler tarihin önemi, insanın Tanrı'ya ve kendisine olan ilgi yoğunluğunun artmasıyla direk orantılı bir biçimde düşer. Seküler tarihle kabarırken ve dini olarak çenemizi kapatırken, Augustine'in *İtiraflar*ı böy-

le seküler olaylarla ciddi olarak ilgilendiğine dair en küçük bir işaret vermez. Hıristiyanlık ister istemez dünya tarihinin girdabına atılmıştır; ve Tanrı'nın inayetsel amacı sekülerleşmiş ve rasyonalize edilmiş bir prensip olarak yalnızca tutarlı bir sistem içinde çözülür. Aşkın bir ilke olarak, Tanrı istenci, tarihin anlamının devletlerin sıralı değişiminde ve yazgısında veya hatta kilisenin tarihinde açığa vurulması yoluyla sistematik bir yorumun konusuna asla dönüşemez. Hıristiyan görüşte, Tanrı kendisini tarihsel bir insanda açığa vurduğu sürece tarihin kesin bir önemi vardır. Fakat Plato'nun tarihi Sokrates diyaloglarından farlı olarak, İncilin tarihsel İsa'sı öncelikle tarihi bir hoca değil, Tanrı'nın bir insanda vücut bulmasıdır. "Hıristiyanlık" bakımından İsa'ya inancı ve tarih bakımından Hıristiyanlığa inancı düşünen yalnızca biz modernler bu vahyi "tarihsel" bir olay olarak adlandırma eğilimindeyizdir ki bu yolla sadece geçmiş gerçekliği değil aynı zamanda iki bin yıllık gerçekleşmemiş eskatolojiyi de ima ederiz. Yeni Ahit standartlarıyla düşünüldüğünde, tarihî bir insandaki Tanrı'nın vahyi onun "İnsan Oğlu"nda kendini açığa vurmasıdır ve onun Tanrı'nın Oğlu veya bir Tanrı-insan olduğuna dair yüce kanıt, düşünülebilen her tarihsel insanın yaşamını ve ölümünü aştığı Diriliştir. İnanan için, tarih, insan çabasının ve ilerlemesinin bağımsız bir alanı değil, bir günah ve ölüm alanıdır ve bu yüzden de kurtuluşa ihtiyacı olan bir alandır. Bu açıdan, böyle bir tarihi ilerleme tüm ehemmiyetiyle tecrübe edilemez.[3] Böyle bir tarihin mutlak ilintisine olan inanç, ki bu Spengler'in ve Toynbee'nin çalışmalarının çok ilgi görmesine neden olmuştur, modern tarihi bilinçliliğin klasik kozmolojiyle ve Hıristiyan teolojiyle sınırlanmasından ve onlarda temellenmesinden kurtulmasının bir sonucudur. Her ikisi de tarih deneyimini sınırlamış ve onun belirsiz boyutlar içinde gelişmesini engellemiştir.

Modern tarihin ve modern tarihi düşüncenin devrimsel karakterini üreten 18. yüzyılın sonunda gelenekle bağın

özellikle koparılmasıydı bu. Fransa'daki siyasi devrim ve İngiltere'deki sanayi devrimi ve onların tüm uygar dünya üzerine olan evrensel etkileri, tarihsel değişimlerin her şey olduğu bir devirde yaşamaya dair modern hissi geliştirmiştir. Tarih felsefesi hiç olmadığı kadar daha temel bir mesele haline gelmiştir, çünkü tarihin kendisi çok daha radikal bir hale gelmiştir. Yenilikler, doğabilimleriyle yalnızca sosyotarihsel hareketlerin ve değişimlerin hızını artırmamış ve alanını genişletmemiş, aynı zamanda doğayı insanın tarihsel serüveninde oldukça kontrol edilebilir bir öğe haline getirmiştir. Doğabilimleri sayesinde, şu an daha önce hiç olmadığı kadar tarihi "yapıyor"uz, amma velâkin ondan bunalmış durumdayız, çünkü tarih kendisini antik ve Hıristiyan sınırlarından azat etmiştir. Vico'yla beraber, ilahi inayet tarihin doğa yasası haline gelmiştir zaten; ve Descartes'la birlikte doğa insan otoritesine hizmet eden bir matematik projesine dönüşmüştür. Bu yüzden, tarih, 17. yüzyılda matematiksel fizikle işgal ettiği mevkiye benzer bir mevkiyi, şu an onun sonucunda işgal eder. Sosyopolitik tarihi, antik fizik ve kozmoloji veya Hıristiyan etik ve teoloji bakımından yorumlamak, tarih üzerine olan modern düşünce için bir anakronizm haline gelmiş gibi görünüyor.

Bir siyasi tarih anlamında sıkı bir biçimde dini olarak yorumlanabilen yalnızca tek bir tikel tarih vardır –Yahudilerin tarihi–. İncilsel gelenekle birlikte, sadece Yahudi peygamberleri radikal "tarih filozofları"ydı çünkü bir felsefe yerine seçilmiş halkı için Tanrı'nın inayetsel amacına olan sarsılmaz bir inanca sahiplerdi ki Tanrı onları itaatsizlikten ve itaatten dolayı cezalandırır ve ödüllendirirdi. Yahudi var oluşunun istisnai gerçekliği, siyasi tarihin sıkı bir dini anlayışını garanti edebilirdi, çünkü yalnızca Yahudiler gerçekten de *böyle* bir dinle, Sinaitik vahiy eylemiyle kurulan tarihsel bir halktır.[4] Bu yüzden, Yahudi halkı aslında kendi ulusal tarihlerini ve yazgılarını dini bir biçimde, dini-siyasi

bir birlik olarak anlayabilirdi ve anlayabilir. Yunanlıların görünebilen dünyadaki düzenli devinimde somutlaşmış olarak gördükleri ebedi yasa, Yahudilere çok düzensiz olsa da ilahi müdahalelerin bir öyküsü olan kendi tarihlerindeki değişikliklerde açığa vurulmuştur. Tanrı İbrahim'e Ur'dan seslenmiştir; İsrail'i Mısır'dan yeşertmiştir; yasayı Sina'da vermiştir; Davut'u kral olması için büyütmüştür; halkını Asurluların ve Babillerin sopasıyla cezalandırmıştır; onları Persli Cyrus'la kurtarmıştır. Ve, en şaşırtıcı olanı, tüm ampirik kanıtlar *ona karşı olduğunda* tarihteki ilahi ahlaki bir amaca olan bu inancın gücü doruğa çıkmıştır. Asurluların cihan gücü Yakın Doğu'yu işgal ettiğinde, peygamberler İsrail'in materyal kalıntıları arasında Yehova'nın güçsüzlüğünün bir kanıtını değil, evrensel gücünün dolaylı bir biçimde ifşasını görmüşlerdir. İşaya'ya göre, Yehuda'nın çöküşünde galip gelen Bel* değil Yehova'ydı.[5] Asurluların kendisi İsrail Tanrı'sının ellerinde bir araçtı ki amacı gerçekleştiğinde bertaraf edilebildi. Ulusal tarihlerindeki felaketler, ilahi amacın hükmüne olan kehanetsel inancı güçlendirmiş ve genişletmiştir; çünkü imparatorlukların kurulmasını sağlayan O kurtuluş için onları kullanabilirdi de. Dünya-tarihsel yazgıların inayetsel düzenine olan bir inanç ihtimali evrensel önemdeki kutsal bir halka olan inanca dayanır, çünkü bireyler değil yalnızca halklar tarihin makul özneleridir ve yalnızca kutsal bir halk tarihin bir Tanrısı olarak Tanrı'yla direk olarak ilişkilidirler.

Hıristiyanlar tarihsel bir halk değildir. Dünya çapındaki dayamşmaları sadece bir inançtır. Hıristiyan kurtuluş tarihi görüşü, tikel bir ulusa bağlı değildir artık, daha ziyade uluslararasılaştırılmıştır çünkü bireyselleştirilmiştir. Hıristi-

* Çev. n. Babil tanrısıdır. Bir unvan olarak da kullanılır. Hatta İncil'de ismi geçer. Yeremya'da (51:44) şöyle yazar: "Babil İlahı Bel'i orada cezalandıracak, yuttuğunu ona kusturacağım. Artık akın akın uluslar gelmeyecek ona. Babil Surları yıkılacak."

yanlıkta, kurtuluş tarihi, ırksal, sosyal ve siyasal statülerine bakılmaksızın her bir ruhun kurtuluşuyla ilişkilidir ve ulusların Tanrı Krallığı'na katkısı, herhangi bir toplu başarı veya kayıpla değil, seçkin kişi sayısıyla ölçülür. Buradan şu söylenebilir, Yahudilerin yazgısı spesifik bir Yahudice yorumun olası bir öznesiyken, Hıristiyan halkların tarihi yazgısı siyasi tarihe dair spesifik bir Hıristiyan yorumun olası bir öznesi değildir. Yahudilerin ve Yahudi olmayanların Hıristiyan kilisesinin, seçilmiş halkın varisi olduğuyla ilgili geleneksel tezi kabul etsek bile, Hıristiyan kilisesi hâlâ, seçilmiş halkın tarihi karakterinden ayrı olarak İsa'nın kendinde bir kilise olan mistik vücudu olarak kalabilir. Bu yüzden, bir Hıristiyan felsefesi yapay bir bileşkeyken, Yahudi bir seküler tarih teolojisinin, aslında bir olasılık ve hatta bir zorunluluk olduğu sonucu çıkarılmalıdır. Gerçekten de Hıristiyan olduğu sürece, bir felsefe değil, çarmıhın ışığında tarihi bir eylem ve ıstırap anlayışıdır (halklara ve dünya-tarihsel bireylere herhangi bir gönderim yapmaksızın), ve bir felsefe olduğu sürece, Hıristiyan değildir. Zihinleri allak bullak eden şey şudur, bir tarih felsefesi çabası İbrani-Hıristiyan geleneğe dayanır ki bu gelenek Tanrı işini "çözme" çabasını engeller.

Tarihle ve tarihsellikle olan meşguliyetimizden dolayı, modern tarih bilincinin İbrani ve Hıristiyan düşüncesinden, yani gelecek bir gerçekleşmeye doğru olan eskatolojik görüşten kaynaklandığına inanma eğilimindeyizdir. Bu çalışmada, tarihsel anlamımızın İbrani ve Hıristiyan gelecekçiliğinden türediği üzerinde de ısrar ettik. Fakat her yerde olduğu gibi burada da tarihsel bir kaynakla onun olası sonuçları arasında ayrım yapılması gerekir. İbrani ve Hıristiyan eskatolojisinin, bizim Hıristiyanlık-sonrası dünya tarihi anlayışımız için bir ufuk açtığını kabul ediyorsak, modern ve seküler tarih düşüncemizi Eski ve Yeni Ahit'in "tarihsel" bilinçliliğine aktarmamalıyız. Eski Ahit'teki en dikkat çekici tarihi olay olan Tufan öyküsü bize şunu anlatır, dünya insanların şiddetiy-

le dolduğu zaman, Tanrı tüm insan ırkını yok etmeye karar vermiştir ki tek bir aile haricinde insan ırkına yaptığından pişmanlık duymuştur. Bu öykü, dünya tarihiyle inanç intikali arasındaki radikal oransızlıktan başka bize ne öğretebilir? Benzer şekilde, Yeni Ahit'in mesajı tarihsel bir eyleme değil, tövbeye başvurmaktır. Yeni Ahit'teki hiçbir şey, devam eden bir süreçteki seküler gelişmelerin yeni bir devrinin başlangıcı olarak erken Hıristiyanlığı tesis eden yeni olaylarla ilgili bir fikri garanti etmez. Erken Hıristiyanlar için, bu dünyanın tarihi daha ziyade son bulmuştur ve İsa'nın kendisi onlar tarafından tarihsel vakalar zincirinde dünya-tarihsel bir halka olarak değil, eşsiz bir kurtarıcı olarak anlaşılmıştır. İsa Mesih'in ortaya çıkmasıyla gerçekten de başlayan şey, "Hıristiyan" adı verilen seküler tarihin yeni bir devri değil, bir sonun başlangıcıdır. Hıristiyan zamanlar, yalnızca son zamanlar olduğu sürece Hıristiyanlardır. Ve, Tanrı Krallığı tarihsel gelişmelerin devam eden sürecinde kavranacak bir şey olmadığı için, eskatolojik kurtuluş tarihi de kendi koşuluna erişmesiyle gerçekleştirilen dünya tarihine yeni ve ilerlemeci bir anlam veremez. Bu dünya tarihinin "anlamı" kendisine karşı gerçekleştirilir çünkü kurtuluş öyküsü, İsa Mesih'te somutlaştığı gibi, eskisi gibi umutsuz olan dünya tarihini kurtarır ve yerle bir eder. Yeni Ahit açısından, dünya tarihi, İsa'dan sonraki ilk nesil hâlâ ona dönüşmeden onun içinde olduğu sürece, dünyevi olmayan mesajının eskatolojik tözüne iştirak etmiştir.

Bu yüzden, modern tarih bilincimizin Hıristiyanlıktan geldiğini söyleme teşebbüsünde bulunursak, bu şu anlama gelir, Yeni Ahit'in eskatolojik görüşü gelecek bir gerçekleşmeye doğru bakış açısı açmıştır –tarihsel var oluşun orijinal olarak ötesinde ve nihayetinde içinde. Hıristiyan bilinçlilik sonucunda, sonuçta Hıristiyan olmadığı kadar köken olarak Hıristiyan olan tarihsel bir bilinçliliğimiz vardır, çünkü İsa'nın sonun başlangıcı ve onun yaşamının ve ölümünün aksi takdirde çözülmez bir soruya nihai bir cevap olduğu inancın-

dan mahrumdur. Eğer Hıristiyanlığı Yeni Ahit bakımından ve tarihi modern anlamda yani devam eden bir insan eylemi ve seküler gelişmeler süreci olarak anlarsak, ki öyle olması gerekiyor, bir "Hıristiyan tarih" anlamsız olur. Bir Hıristiyan tarihin, önemli olmasına rağmen, bu tutarsız bileşiği için tek özür, dünya tarihinin eskatolojik vaka, mesaj ve bilinçliliğe rağmen kendi günah ve ölüm seyrine devam ettiğine dair olguda yatmasıdır. İsa'dan sonraki dünya Hıristiyan bakış açısını bir amaca ve gerçekleşmeye doğru özümlemiştir, ve aynı zamanda yakın bir *eskaton*a olan mevcut inancı bertaraf etmiştir. Mevcut toplumun muhafaza edilmesi ve geliştirilmesiyle ilgili, eğer modern akıl yalnızca böyle bir eskatolojik görüşün sadece elverişsizliğini hissederse, toplumun çöküşünün kesin ve yakın olduğuna inanan Hıristiyanlık dininin kurucuları için nihai meselelere odaklanmayı ve dünyevi vakaların ara aşamalarına ilişkin bir kayıtsızlık dikte edenin pratik sağgörü olduğunu unutur.[6]

Dini *inanç* düzleminde seküler tarihin ilerlemeci bir sistemini hazırlamanın imkânsızlığı, karşılığını tarihin *us* aracılığıyla anlamlı bir planını tesis etmenin imkânsızlığında bulur. Bu, sağduyuyla doğrulanır; çünkü kim güncel olaylarm amacına ve anlamına dair belirli bir ifadeyi beyan edebilir? 1948'de gördüğümüz şey, Almanya'nın yenilmesi ve Rusya'nın zaferidir, İngiltere'nin kendini koruması ve Amerika'nın yayılmasıdır, Çin'in iç sorunları ve Japonya'nın çekilmesidir. Anlayamadığımız ve öngöremediğimiz şey, bu olaylardaki potansiyeldir. 1943'te bir olanak ve 1944'te bir olasılık olan şey, 1942'de henüz aşikâr değildi ve 1941'de oldukça mümkünsüzdü. Hitler, en sonunda kendini öldürmek yerine, 1. Dünya Savaşı'nda, veya Kasım 1939'da, veya Temmuz 1944'de öldürülebilirdi.

Tarihsel olayların görünürdeki olumsallığının, büyük bir ölçekte sonsuz emsalleri bulunur. Tacitus'a ve Pliny'e önemsiz bir Yahudi kavgası gibi görünmüş olan Hıristiyanlık, Roma İmparatorluğu'nu fethetmiştir; diğer bir kavga olan

Luther'in davası Hıristiyan kilisesini ikiye ayrılmıştır. Bu tahmin edilemez gelişmeler, hatta gözler önüne serildiğinde ve tesis edildiğinde bile, somut olgular değillerdir, daha ziyade gerçekleşmiş potansiyellerdir ve bu anlamda yeniden açılır hale gelmekle yükümlüdürler. Hıristiyanlık, tıpkı klasik paganizm gibi dünya tarihinden yok olabilirdi, gnostisizme yenilebilirdi veya küçük bir mezhep olarak kalabilirdi. İsa'nın kendisi, tarihsel bir insan olarak, dünyada Yahudiler arasında tarihsel olarak Tanrı Krallığı'nı kurma cazibesine kapılabilirdi. İnsan bilgeliği ve cehaleti açısından, bu muazzam tarihsel kararlar, çabalar, kayıplar ve durumlar etkileşiminde her şey farklı olabilirdi.

Belli bir seviyeye geldiğinde, tarihsel yazgıların genel seyrinin sonmuş gibi ve bu yüzden de kehanete maruz kalmış gibi göründüğü doğrudur. Avrupa'nın kendi "kâhinleri" vardı –Baudelaire ve Heine, B. Bauer ve Burckhardt, Dostoyevski ve Nietzsche. Fakat hiçbiri Avrupa'nın can çekişmesinin gerçek yıldızlarını ve sonuçlarını öngörmediler. Kehanette bulundukları şey, yalnızca tarihin muhtemelen izleyeceği genel yoldur. Tarih, usla ve inayetle idare edilmek yerine, şansla ve kaderle idare ediliyormuş gibi görünüyor.

Ancak inayete olan inancı, bireyleri ve ulusları görünür ve tutarlı bir biçimde değil de daha ziyade esrarlı ve aralıklı bir yolla yönlendirerek, kendi hakiki karakterine indirgersek, bu, şaşırtıcı bir biçimde Burckhardt'ın tarih üzerine düşüncelerinin nihai bilgeliği olan insan şüpheciliğiyle uyuşur. Şüpheciliğin insani itkisi olmasa da insani sonucu, tarihin sonuyla ilgili olan inançla aynıdır: tarihsel meselelerin hesaplanamazlığı ve tahmin edilemezliği karşısında belirli bir feragat, dünyevi bir sadakat kardeşliği. "Tarih" adını verdiğimiz bu çalkantılı denizin gerçekliğinde, insanın kendisini Tanrı'nın esrarlı istencinde hissetmesiyle şansın ve kaderin elinde hissetmesi arasında çok da fark yoktur. *Ducunt volentem Fata, nolentem trahunt*, Tanrı'nın yalnızca kendi istencine boyun eğenler yo-

luyla değil, kendi istençlerine karşı ister istemez ona hizmet edenler aracılığıyla da işlediğine inanan teoloji terimlerine kolayca çevrilebilir.

Hiç kimse Augustine kadar sırasıyla kader ve inayete dair bu pagan ve Hıristiyan hayranlık tesadüfünün farkında değildi. Pagan kader anlayışını tartışırken, iki çeşit kadercilik ayrımı yapar: birisi horoskoplara inanır ve astrolojiyi temel alır, ötekisi ise yüce bir güce dair farkındalığı temel alır.[7] Yalnızca ilkinin Hıristiyanlık inancıyla uyuşmadığını söyler; *fatum* sözcüğü ifade ettiği *sententiam teneat* (düşünceyi koruma), *linguam corrigat* (düşünceyi düzeltme) anlamı için talihsiz bir açıklama olsa da, sonraki gayet uyuşur. Eğer kader, emrimizde olmayan ve yazgılarımızı yöneten üstün bir güç anlamına geliyorsa, kader inayetsel ilahilikle karşılaştırılabilir.[8] Her ikisini de din dışı modernlikten ve ilerlemeci idare edilebilirliğe olan inançtan ayıran eski antikte ve eski Hıristiyanlık'ta kadere veya inayete olan korku dolu hayranlığın ve özgür bağlılığın yaygın bir zemini vardır aslında.

Ne hakiki Hıristiyanlık ne de klasik antik şu an olduğumuz gibi din dışıydı ve ilerlemeciydi. Yunan ve İncilsel tarih görüşlerinin birbirlerine uyduğu herhangi bir nokta varsa, bu onların ilerleme illüzyonundan genel olarak bağımsız olmalarında yatar.[9] Dünyanın her an sona erebileceğine olan inançla birleştirildiğinde, Tanrı inayetinin hesap edilemez müdahalesine olan Hıristiyanlık inancı, Yunanlıların büyümeye ve çürümeye dair tekerrür döngüler ve acımasız kader teorisiyle –bir inancın belirsiz bir ilerleme ve artan bir idare edilebilirlik içinde ortaya çıkışını kontrol etme etkisine –benzer bir etkiye sahipti. Paganizm de Hıristiyanlık da dinî oldukları, bu yüzden de batıl oldukları için,[10] insan başarılarında ve kazançlarında gizlenmiş olan hesap edilemez güçlerin ve incelikli tehlikelerin mevcudiyetinde yaşamışlardır. Eğer ilerleme fikri bir Yunana sunulsaydı, kozmik düzene ve kadere karşı gelen din karşıtı bir şey olarak onu vurabilirdi. Ve

19. yüzyılın radikal bir Hıristiyanına sunulsaydı, yine benzer bir etkiye sebep olurdu. Her ilerleme aşamamızın inayetsel ilahiliği parçaladığımız bir zafer olduğuna dair Proudhon'un teziyle kafa tutulmasına rağmen, Donoso Cortes başka *Civitas Dei* ile cevap vermiştir.[11]

Eğer Yunanlıların ve Romalıların ve Hıristiyanların dünyasının dinî olduğu doğruysa, modern dünya din dışıyken, dünyanın "hâlâ eskisi gibi" olduğuna dair yukarıdaki ifadenin niteliğinin olması gerekir. Tüm tarihsel değişimlerde var olan şey, tarihsel dünya değil daha ziyade insan doğasıdır. Öte yandan, antiklerin şehir devletleri, Ortaçağdaki Hıristiyan topluluklar ve şu anda yaşadığımız devletler ve şehirler arasında farklı bir dünya vardır. Modern zamanların toplulukları ne dinî pagan ne de Hıristiyandır; kesinlikle seküler, yani sekülerleşmişlerdir ve şimdiye kadar yalnızca köken itibariyle hâlâ Hıristiyanlardır. Modern şehirlerin eski kiliseleri, artık komünal yaşamın göze çarpan merkezleri değillerdir, daha ziyade iş merkezlerine gömülen tuhaf adalardır. Modern dünyamızda, her şey az çok Hıristiyandır ve aynı zamanda da Hıristiyan-olmayandır: klasik çağ standartlarıyla ölçülürse ilki, hakiki Hıristiyanlık standartlarıyla ölçülürse ikincisidir. Modern dünya, Hıristiyan olmadığı kadar Hıristiyandır çünkü çağlar boyu süren bir sekülerleşme sürecinin sonucudur. Her açıdan dinî ve batıl ve bu yüzden de Hıristiyan apolojetiklerin uygun bir nesnesi olmuş olan İsa'dan önceki pagan dünyasıyla karşılaştırıldığında,[12] modern dünyamız dünyasaldır ve dinîdir, ve azat edildiği Hıristiyanlık inancına dayanır. "Yaratıcı" olma tutkusu ve gelecek bir gerçekleşme için olan gayret, inancı, alakasız mitler oldukları düşünüldüğü zaman bile yaratıma ve tamamlamaya yansıtır.

Radikal inanç kadar nadir olan radikal ateizm de yalnızca Hıristiyan bir gelenek içinde mümkündür; çünkü dünyanın tamamen tanrısız ve ıssız olduğu hissi, yarattıklarıyla ilgilenen aşkın bir Yaratıcı-Tanrı'ya inancı varsayar. Hıristiyan

apolojistlere göre, paganlar, herhangi bir ilahiliğe inanmadıklarından dolayı değil, "çoktanrıcı ateistler" olmalarından dolayı ateistlerdi.[13] Paganlara göre, Hıristiyanlar, evreni ve şehir devletini, yani antiklerin kutsadığı her şeyi aşan sadece tek bir Tanrı'ya inanmalarından dolayı ateistlerdi. Hıristiyan Tanrı'nın tüm popüler tanrıları ve paganların koruyucu ruhlarını inkâr ettiği gerçeği, radikal bir ateizm imkânını doğurmuştur; çünkü, eğer yarattıklarından olduğu kadar dünyadan da ayrı olan bir yaratıcı olarak ve böyle olduğu halde her şeyin kaynağı bir Tanrı'ya olan Hıristiyan inanç bertaraf edilirse, paganlar için dünya hiç olmadığı kadar azat edilmiş ve din dışı bir hale gelmiş olur. Eğer evren antikler için olduğu gibi ne ebedi ve ilahi, ne de geçici, daha ziyade Hıristiyanlar için olduğu gibi yaratılmışsa, yalnızca tek bir taraf kalır: onun saf "var oluşu"nun halis olumsallığı.[14] Hıristiyanlık sonrası dünya, yaratıcısı olmayan bir yaratımdır ve dinî perspektif eksiliğinden dolayı seküler hale gelen bir *saeculum*dur (terimin kiliseyle ilgili anlamıyla).

Hıristiyan *saeculum*un sekülerleşmesi, modern tarihi çelişkili bir ışık içinde gösterir: o, köken olarak Hıristiyan ama sonuç olarak Hıristiyan-karşıtıdır. İki yaklaşım da Hıristiyanlığın dünyasal başarısından, ve aynı zamanda, dünyayı Hıristiyan yapmaktaki başarısızlığından gelir. Bu başarısızlık iki yolla açıklanır, ya Hıristiyanlık mesajının "ideolojik" karakterini gösterdiğinde materyal olarak, ya da Yeni Ahit'in temel önermesini, yani İsa Krallığı'nın bu dünyanın krallığı olmadığını gösterdiğinde dinî olarak. Fakat, bu iki yorum da, daha iyi bir dünya umuduyla yaşayan, böyle olduğu halde umudunu materyal üretim ve refah üzerine kuran "Hıristiyan dünya"mızın tuhaf karışımını açıklamaz. Burckhardt'a göre kazanma gayreti ve güç gayreti olan modern tarihin iki büyük itici gücü kendi içlerinde doyumsuzlardır, dahası nihai bir gerçekleşmeye olan eskatolojik umutla doyar ve onlara bağlanır hale gelirler.

Tüm ahlaki ve entelektüel, sosyal ve politik Batı tarihi bir dereceye kadar Hıristiyandır, ancak Hıristiyan ilkelerin seküler meselelere uygulanmasıyla Hıristiyanlığı yok etmiştir. *Orbis terrarum*un parçalanması, her yerde Hıristiyan Batı'nın işidir. Avrupalılar, kendi medeniyetlerini misyoner bir çabayla dünyanın her köşesine yayarak eski Doğu'yu ve yeni Batı dünyasını keşfetmişlerdir. Batılı araştırmacılar ve gezginler, diplomatlar ve rahipler, mühendisler ve iş adamları Amerika'yı keşfetmişler ve onu açmışlardır, İngiliz İmparatorluğu'nu kurmuşlardır, kolonyal siyasetlere girişmişlerdir, Rusya'ya nasıl modern olunacağını öğretmişlerdir, ve Japonya'yı topraklarını Batı'ya açması için zorlamışlardır. Ve Avrupa'nın ruhu çökerken, onun medeniyeti ortaya çıkmış ve dünyayı ele geçirmiştir. Sorun, Batı aktivitesinin bu muazzam yayılımının, bünyesindeki seküler olmayan, dinî öğeyle yapacak bir şeyinin olup olmadığıdır. Hıristiyan Batı'yı dünya çapında bir medeniyete evrilten yaratıcı aktivitenin bu korkunç enerjisini geliştiren şey, kendi seküler dönüşümlerine rağmen, Yahudi mesiyanizmi ve Hıristiyan eskatoloji olabilir mi? Bu devrime neden olan şey, kesinlikle bir pagan kültürü değil, bir Hıristiyan kültürüdür. Doğa güçlerine hâkim olmakla ilgili modern bilim[15] ideali ve ilerleme fikri, klasik dünyada ya da Doğu'da değil, Batı'da ortaya çıkmıştır. Fakat dünyayı insan imajında yeniden yapmamızı ne sağlamıştır? Yaratıcı-Tanrı imajında yaratıldığımız inancı, gelecek bir Tanrı Krallığı umudu ve kurtuluş adına tüm uluslara müjdenin yayılmasını söyleyen Hıristiyan emri; insan imajında dünyayı daha iyi bir dünyaya dönüştürmemiz ve ahlaksız ulusları Batılılaştırma ve yeniden eğitimle kurtarmamız gerektiğine dair seküler bir varsayıma dönüşmüş olabilir mi? Tarihte, yalnızca "kötülük çiçekleri" yoktur, aynı zamanda çok fazla iyi istencin ve kurtarıcı olaylarla din dışı vakalar, *Heilsgeschehen*le *Weltgeschichte* arasındaki temel ayrımı karıştıran yanlış anlaşılmış bir Hıristiyanlığın meyveleri olan kötülükler de vardır.

NOTLAR

1) *Bkz.* N. Berdyaev, *The Meaning of History* (New York, 1936), s. 198 ve sonrası; F. Overbeck, *Christentum und Kultur* (Basel, 1919), s. 72.
2) *Krş.* V. G. Simkhovitch, *Toward the Understanding of Jesus* (New York, 1927), İsa'nın mesajının tarihi karşıtsal ve siyasi karşıtsal anlamının dikkate değer tarihsel politik bir yorumu olarak.
3) *Krş.* G. Krüger, *Die Geschichte im Denken der Gegenwart* (Frankfurt, 1947).
4) *Bkz.* F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung* (Berlin, 1921), II, 212 ve sonraki sayfa; III, 48 ve sonrası, ki muhtemelen Yahudi tarihinin ve yazgısının istisnai karakterinin en etkili çağdaş yorumudur.
5) *Krş.* Berdyaev, *age*, böl. v; C. H. Dodd, *History and the Gospel* (London, 1938), s. 32 ve sonrası.
6) A. N. Whitehead, *Adventures of Ideas* (New York, 1933), s. 19.
7) *City of God* v. 1 ve 8; Minucius Felix *Octavius* xi ve xxxvi; *Summa theol.* i. qu. 116.
8) Boethius'a gore (*De consolatione philosophiae* iv. 6), kader ve inayet aynı hakikatin iki yüzüdür. Ayrıca Thomas Browne tarafından *Religio medici* içinde "Providence Miscalled Fortune" üzerine yapılan ilginç tartışmaya bakınız. Browne, Tanrı inayetinin doğadaki ve tarihteki işleyişini birbirinden ayırır. Doğada, inayetin yolu açık ve anlaşılabilirdir; etkilerini öngörmek kehanet değil tahmindir. Fakat Tanrı'nın inayeti, beklenmedik olayların içine düştüğü ve düşünülmeyen oluşların müdahale ettiği kişisel ve ulusal tarihin işleyişinde çok daha anlaşılmazdır, "Menderesler ve Labirentlerle dolu"dur. İyi gözden geçirildiği takdirde Tanrı elinin ifşa olmasına rağmen, sıklıkla "baht" veya "şans" diye yanlış şekilde adlandırdığımız şeydir bu. Her şeyin bahtla idare edildiğini düşünenler onda ısrar etmeselerdi hata yap-

mayabilirlerdi. Talihe bir tapmak diken Romalılar bu yolla "kör bir şekilde olsa da" ilahî bir şeyin doğruluğunu kabul etmişlerdir. Benzer şekilde, Schelling: "İnayetin kader olması gibi...kader de inayettir... Birisinin kendini kaderden kurtarmasının tek bir yolu vardır: inayete boyun eğmek. Bu ruh hali, kader, eskinin güzel ve muhteşem olan her şeyini hınçla vurduğunda, en derin dönüşümlerin olduğu dönemin ruh haliydi" (*Werke*, I. Abt., V, 429). Ayrıca *bkz.* pagan yazgının derin analizi, Kierkegaard, *The Concept of Dread* (Princeton, 1944), böl. iii, § 2, s. 86 ve sonrası.

9) *Krş.* J. B. Bury, *The Idea of Progress* (New York, 1932), s. 18 ve sonrası.

10) Tüm modern tanımlamalarda, batıl inanç rasyonel ölçütlerle yargılanmıştır; dolayısıyla, batıl inançlar irrasyonel olmaktan başka bir şey değillerdir. Fakat aslında, batıl inançlar (*Aberglaube*) dinî inançların ilkel halleridir. Bu anlamda, büyük bir Hıristiyan inanan tarafından olduğu gibi klasik bir pagan filozof tarafından da anlaşılmıştır. Plutarch (*Moralia* ["Loeb Classical Library" (New York, 1928)], II, 455 ve sonrası) batıl inançlı insanı, Tanrı düşüncelerinden ahlaksızca etkilenen bir insanmış gibi tanımlar. Sonuçta ateistler hiçbir tanrıyı anlamazken, batıl inançlılar onları sadece yanlış anlarlar. W. Blake ("Notes on Lavater," içinde A. Gilchrist, *Life of W. Blake* ["Everyman's Library"], s. 55) şunu söyler: "bildiği sürece gerçekten de dinî olmayan hiçbir insan hakikatte de batıl inançlı olmamıştır. Gerçek batıl inanç [ikiyüzlülükten uzak] cahil dürüstlüktür ve bu Tanrı'nın ve insanın sevgilisidir."

11) *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo considerados en sus principios fundamentales* (Madrid, 1851), II, 3. İngilizce çev., *An Essay on Catholicism, Authority, and Order* (New York, 1925).

12) *Krş.* Augustine, *City of God* iv. 8; vi. 9.

13) *Bkz.* yuk., n. 13 böl. iv'e; *krş.* ayrıca E. Frank, *Philosophical Understanding and Religious Truth* (New York, 1945), s. 32;

O. Spengler, *The Decline of the West* (New York, 1937), Say. I, böl. xi. S. 408 ve sonrası.

14) *Bkz.* makalem: "Heidegger: Problem and Background of Existentialism," *Social Research*, Eylül, 1948.

15) *Bkz.* Descartes, *Discourse on Method*, Kısım VI.

SONSÖZ

Felsefe tarihinin eskatolojik kurtuluş ve gerçekleşme tarihine olan bağlılığını izah etme çabası, tarihsel düşüncemizdeki sorunu çözmez. Daha ziyade, yeni ve daha radikal bir sorun ortaya atar, çünkü "son şeyler"in gerçekten de ilk şeyler olup olmadığı ve geleceğin gerçekten de hakiki bir insan var oluşunun makul ufku olup olmadığı sorununu ortaya çıkarır. Ve gelecek yalnızca beklenti aracılığıyla, umut ve korku bakış açısında ve görünümünde var olduğu için, insanın beklentiyle[1] yaşamasının dünyanın ve insanın ondaki durumunun ölçülü görünüşüne uyup uymadığı sorusu zuhur eder.

Hesiodos'un bahsettiği gibi,[2] Pandora miti, umudun özel bir kötülük çeşidi olmasına rağmen Pandora'nın kutusundaki diğer kötülüklerden ayrı bir kötülük olduğunu iddia eder. İyi görünen bir kötülüktür, çünkü umut her zaman bir şeyin daha iyi olmasını umut eder. Fakat, gelecekte daha iyi zamanların olacağını ummak umutsuz gibi görünür, çünkü şimdi olduğunda hayal kırıklığına uğratmayan bir gelecek olması çok zordur. İnsanın umutları "kör"dür, yani anlaşılamazdır ve hesap hatasıdır, aldatıcı ve göz boyayıcıdır. Ancak ölümlü insan Zeus'un bu güvenilmez hediyesi olmadan yaşayamaz, Prometheus'un çalıntı hediyesi olan ateş olmadan yaşayabildiği kadar az yaşar. Eğer umutsuz, *de-sperans* (umutsuz) olsaydı, "umudu arzular halde" umudunu kesebilirdi.

Antikte en hâkim görüş, umudun hayatını devam ettirmesi için insana yardım eden bir illüzyon, ama son çarede, bir *ignis fatuus* (aptalca tutku) olmasıydı. Öte yandan, St. Paul'ün pagan toplumu hakkındaki hükmü, umudun orada olmamasıydı;[3] illüzyon yerine inanç olan töz ve güveni kastetmiştir umutla. Hıristiyan inancı, daha iyi bir *dünya*ya olan modern umut olmadan

ve Zeus'un şüpheli hediyesinin antik olarak değerden düşürülmesi olmaksızın umudunu korur. Stoacı ilkeyi kabul etmek yerine, *nec spe nec metu* (ne umut ne korku), St. Paul umutla kurtulduğumuzu söyler[4] –korku içinde ve titreyerek. Kutsal Kitap'ta demlenen neşe ve zafer vaatleri, yeni ıstırap anlayışından ayrılamaz. "İnsanlık," der Léon Boy, "*umut içinde* acı çekmeye başlamıştır ve Hıristiyan dönem dediğimiz işte budur!"

Umudu ahlaki bir erdem ve dinî bir görev içinde tesis eden İbrani ve Hıristiyanlık inancı coşkulu olduğu kadar aptalca görünürken, klasik görüşün ölçülü ve bilgece olduğunu kim inkâr etmeye kalkışabilir? Sağduyu, hatta teolojik sağduyu, yaklaşan bir *eskaton*a dair erken Hıristiyanlık beklentisinin bir illüzyon olduğunun kanıtlandığına dair ısrarlarını daima sürdürecek ve eskatolojik gelecekçiliğin bir "mit", "doğru"yla alakasız, yani "bizim için" Yeni Ahit'in var oluşsal (Bultmann) ve simgesel (Dodd) anlamı olarak alındığı sonucunu çıkaracaktır.[5] Fakat erken Hıristiyanlıktaki bu illüzyonun tuhaf biçimde kalıcı ve eskatolojik vakaların rasyonel olasılığından ve olasılıksızlığından bağımsız olduğu kanıtlanmıştır. Hakiki Hıristiyanlar defalarca dünyanın sonunu ve onun yakın bir gelecekteki başkalaşımını beklemişlerdir ki bu yakınlık beklentinin yoğunluğuyla direk orantılı bir yakınlıktır.[6] Sağduyunun, illüzyonundan kurtulmak için geleceğin Hıristiyan manasını neden asla ikna edememiş olduğu merak edilebilir. Umudun ve inancın, dünyanın, iki bin yıldır sanki teolojik bir *eskaton*un her an olabileceğini garanti eden hiçbir şey olmamış gibi yaşadığı gerçekliğinden yapacağı tek çıkarım, sonun ertelendiği ve bu yüzden de hâlâ geliyor olduğudur. Bu yüzden, umut ve inanç, mevcut olayların ve felaketlerin nihai bir sonunun öntasarısı olması bakımından bir *eskaton* ışığında yorumlanarak meşrulaştırılır. İnanan da Eski ve Yeni Ahit'in vaatlerinin, olayların gerçek seyriyle daha da riske atıldığını kabul edecektir; ama görülemeyen şeylere olan inancı görülebilen herhangi bir kanıtla geçersiz kılınamaz. Hakikatli umut, güven ve ispat arasındaki acılı ihtilafı

yok etmez; daha ziyade onu çoğaltır. Bir Hıristiyanın nihai sorununu böyle olduğu halde dünyasal var oluşunu yaratan ve çözen şey de aynı inançtır.

Eğer son şeyler, kesintisiz bir seküler oluşlar dizisindeki en son olaylar olsalardı, onlara dair umut aslında hayal kırıklığına maruz kalabilirdi. Onlara dair umut ve inanç, yalnızca kurtarıcı vakalar anlamındaki eskatolojik vasıflarıyla doğru bir biçimde devam edebilir. Hıristiyan umut, bir şeylerin muhtemelen olacağına dair dünyasal bir arzu ve beklenti değildir, daha ziyade Tanrı'nın kurtarıcı amacına olan şartsız bir inançta temellenen bir zihinsel eğilimdir. Hakiki umut, bu yüzden, inanç eyleminin kendisi kadar özgür ve mutlaktır. Umudun ve inancın her ikisi de Hıristiyan merhamet erdemleridir. Böyle bir şartsız umudun ve inancın nedenleri onların akla uygunluklarının rasyonel bir hesaplamasına dayanamaz. Bu yüzden, umut sözde "olgular"la asla çürütülemez; tesis edilen bir deneyimle ne sağlama alınabilir ne de gözden düşebilir. Umut mecburen güvenli, sabırlı ve merhametlidir. Bu yüzden de insanı feragatten olduğu gibi hüsnükuruntudan da kurtarır. Eğer yabancı bir gözlemci için olgular onun güvenini meşrulaştırıyor gibi görünmüyorsa, oğluna şartsız inancı olan bir annenin bunda bir hatası asla yoktur. Eğer annesinin inancına güvenmiyorsa, hatalı olan daha ziyade oğuldur. Bu yüzden de sorun göreceli kabul edilebilirlikleriyle mutlak umudun ve inancın meşrulaştırılması değil, böyle bir şartsız umudun ve inancın Tanrı veya Tanrı-İnsan yerine insana dair olup olmadığıdır. Umut, yalnızca kendini meşrulaştıran inançla meşrulaştırılır. Belki her ikisi de yalnızca pek insanca inançların ve beklentilerin kalıntılarında, illüzyona ve aldanmaya maruz kalan umutsuzluğun verimli toprağında yeşerir.

Eğer böyle bir şartsız inanç, kendini "bilimsel olarak şartlanmış"lık üzerinden öven modern bir zihne hayalci geliyorsa, modern zihin Hıristiyan mesajın *tüm zamanlarda* dengeli vatandaşın doğal usuna uç ve inanılmaz geldiğini göremez. St. Paul'ün aydınlanan Romalıların şüpheci bilgeliğiyle olan kavgası, en az aydınlanan Fransızlardan olan Léon Bloy'la olan

kavgası kadardır. Belki de doğal us, kozmik felaketlerin ve tarihsel çözülmelerin varsayımsal tahminlerini kabul edecektir, nitekim olaydan sonra, Eski Avrupa'ya dair Kierkegaard'ın, Bauer'in, Nietzsche'nin ve Dostoyevski'nin şaşırtıcı tahminlerini kabul eder. Akıl, ileriyi görme gücünden bile hoşlanabilir; çünkü kehanetlerin gerçekleşmesi, tıpkı bilimsel tahminlerin gerçekleşmesi gibi, kendisiyle beraber alt edilemez bir tatmin getirir. Fakat akıl, hakiki bir *eskaton*un kıyametle ve kurtuluşla gerçekleşmemiş olsa da kategorik ilanını kabul etmeyecektir.

Akıl, radikal değişimlere ve dönüşümlere rağmen, veya daha ziyade onlardan dolayı süreç devam ederken daha da güvenilir olan "tarihsel süreç"in güvenli sürekliliğine inanmayı tercih eder. Tarihsel devamlılığa olan bu güven aynı zamanda felaketler altındaki pratik tavırlarımızı da belirler: son ve mutlak değil, geçici ve göreli görünürler. Yıkımların yeniden inşalarla ve kitle kıyımlarının yüksek doğum oranlarıyla devam etmesi sinik bir hakikat olsa da hakikattir. Görülebilen vakalar düzleminde, mesela, atom savaşının ilk ve son kez medeniyetle, yani yapıcı yıkımlarla insanın dünyayı değiştirme sürecini sekteye uğratacağını ummak aslında akla pek yatkın gelmeyebilir.

Bu yüzden, teorik olarak tutarlı olursak, sürekliliğe olan güven klasik *döngüsel* bir devinim teorisine geri dönmeyi gerektirebilir; çünkü süreklilik gerçekten de yalnızca başı ve sonu olmayan, sonsuz bir döngüsel devinim temelinde ispat edilebilir. Fakat süreksiz bir başlangıç günü (*terminus a quo*) ve varılacak yer (*ad quem*) yani bir başlangıç ve son varsayımı olmadan, devam eden bir süreç olarak tarih nasıl *lineer* bir ilerleme içinde hayal edilebilir? Modern zihnin kafası yalnızca tek bir şeyi düşünmez: döngüsel yapısını bir kenara bırakarak antik dünyagörüşünden sürekli ve sonu olmayan bir devinim fikrini özümserken, Hıristiyan yaratım ve tamamlanma çıkarımını ilerlemeci bakış açısından bertaraf eder. Modern akıl, Hıristiyan mı yoksa pagan mı olması gerektiğine dair karar vermemiştir. İnancın gözüyle ve aklın gözüyle görür. Bu yüzden de görüşü mecburen Yunan düşüncesi veya İncilsel düşünceye oranla bulanıktır.

NOTLAR

1) Geleceğe olan vurgu en mükemmel ifadesini, teolojik aşkınlığı reddetmesine rağmen Heidegger'in *Sein und Zeit*'ında bulmuştur. Dasein, devamlı ihtimam göstermeklik (taking care of) vesilesiyle kendini-önceleyendir (ahead of itself) ve kendi dünyasal var oluşunu tesis eder. Her yere yayılan bir *Vor-struktur* ile koşullanır. Otantik olarak var olmak, kişinin sabırla kendi var oluşunun nihai sonunu, yani ölümünü beklemek demektir. Var oluş ölümden başka bir *eskaton* bilmediği için, var oluşsal beklentinin hâkim ruh hali umut değil, korkudur.
2) *Bkz.* K. Von Fritz, "Pandora, Prometheus, and the Myth of the Ages," *Review of Religion*, Mart, 1947.
3) *Krş.* Dante, *Inferno*, IV, 42; ayrıca bkz. W. R. Inge, *The Idea of Progress* (Oxford, 1920), s. 26 ve sonrası.
4) Rom. 8:24. Bkz. umudun derin analizi için, G. Marcel, *Homo viator* (Paris, 1944), s. 39 ve sonrası; *krş. The Philosophy of Existence* (New York, 1949), s. 16 ve sonrası, ve Kierkegaard, *Edifying Discourses*, I (1943), 30 ve sonrası.
5) *Bkz.* Dodd'un ve Bultmann'ın Yeni Ahit eskatolojisinin gelecekçi gerçekçiliğini yeniden yorumlamalarıyla ilgili eleştiri için, W. G. Kümmel, *Verheissung und Erfüllung* (Basel, 1945), s. 86 ve sonrası; *krş.* ayrıca R. N. Flew, *Jesus and His Church* (1938), s. 32; ve O. Cullmann, *Christus und die Zeit* (Zürich, 1946), s. 33 ve sonrası, 82 ve sonraki sayfa.
6) *Bkz.* W. Nigg, *Das ewige Reich* (Zürich, 1944).

EK I:

JOACHİZMİN MODERN BAŞKALAŞIMI

Lessing'in, vahiye olan inancın altını oymasına ve onun yerine eğitimi getirmesine rağmen, *İnsan Irkının Eğitimi*'yle ilgili ünlü fragmanı, üçüncü bir çağda son bulan ilerlemeci bir vahiy fikrini, Lessing'in açık bir şekilde Joachimcilerin öğretisine benzettiği bir fikri temel alır (§§ 1-4). "Yeni bir ebedi müjde", Yeni Ahit'te vaat edildiği gibi, Hıristiyan vahyinin "başlangıç" kitaplarının veya daha ziyade eğitimin yerini alacaktır (§§ 86 ff.); ve "belki de 13. ve 14. yüzyılların bazı heveslileri... yalnızca onun ortaya çıkışını çok önceden haber verdikleri derecede yanılmışlardır... Belki de üç dünya çağıyla ilgili bu öğreti bu insanların boş bir fantezisi değildi; ve Yeni Ahit'in eskisi kadar eskitilebileceğini öğrettiklerinde, kesinlikle kötü niyetleri yoktu. Öyle olsa da aynı Tanrı'yla ilgili benzer tasarrufu veya kendi ağzından, insan ırkının genel bir eğitimine dair benzer planı sürdürmüşlerdir. Sadece, kendi çocukluklarından yetişen kendi çağdaşlarının makul bir hazırlık ve aydınlanma olmadan aniden, otuz yaşına yakışır bir biçimde, yetişkinlere dönüştürülebileceklerine inanarak çok acele etmişlerdir." Üçüncü çağ, Lessing tarafından aklın ve insanın kendini gerçekleştirmesinin yaklaşan egemenliği, böyle olduğu halde Hıristiyan vahyinin gerçekleşmesi olarak tasarlanmıştır.

Lessing'in etkisi, olağanüstü bir biçimde derin ve geniş kapsamlıdır. Fransa'daki Aziz-Simoncu sosyalistleri etkilemiştir; ve hatta Comte'un üç aşama yasası muhtemelen ondan etkilenmiştir, çünkü Lessing'in denemesi, Comte hâlâ bu grubun üyesiyken bir Aziz-Simoncu tarafından çevrilmiştir. Lessing'in teorisi, Hıristiyan öğretiyi rasyonalize etme çabası içinde, en felsefi olarak St. John'un "ruhani" müjdesine atıfta

bulunan Alman idealist filozoflar tarafından benimsenmiştir. Fichte'nin *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*ında, mevcut çağ, St. John'un vahyinin bin yıllık krallığıyla örtüşen yeni bir ruh çağında nihai bir yeniden canlanmadan önce vuku bulan bir günahkârlık çağıdır. Fichte, yalnızca, tarihin bu sıfır noktasından yükselen bir binyılı ve ölümden dirilişi uman Yahudi peygamberlerin yaptığı gibi yaşayan nesli ve kendi çağını inkâr eder. Charlemagne'dan beri Batı tarihinin tüm büyük hareketlerini karakterize eden tüm ölçütlerin ötesinde, siyasi radikalcilik eski zamanların en şiddetli krizlerine bile yabancıyken, onun nihai köklerinin Hıristiyan mesajın radikalliğinde olduğu K. Immermann (*Die Jugen vor fünfundzwanzig Jahren*) tarafından doğru bir biçimde gözlenmiştir.[1] Fichte'nin çağdaşından alıntılarsak: "Tanrı Krallığı'nı gerçekleştirmekle ilgili devrimsel tutku, ilerlemeci eğitimin ve modern tarih ilkesinin esnek başlangıç noktasıdır."[2] Ve vahye olan inancından dolayı bir ateist olarak suçlanırken, Fichte'nin kendisinin bir Hıristiyan olduğuna inanması bir fark yaratmaz; çünkü Hıristiyanlık sonrası zamanlarda, ateizm bile kendi gücünü kurtuluşa olan Hıristiyan inançtan alır.

Hıristiyanlık dinini felsefeye dönüştüren Hegel için de bu geçerlidir ki bu iki şekilde yorumlanabilecek (sadece Hegel'den alıntıyla) bir girişimdir: hâlâ teoloji bakımından olsa da Hıristiyanlık dinine bir saldırı olarak[3] veya felsefe bakımından olmasına rağmen bir savunma olarak. Hıristiyan ruhunu kendi orijinal umut ve inancının ötesinde "gerçekleştirmek"le ilgili her modern çabanın bu iç belirsizliği, ilk kez, Hegel kendi sistemini inşa etmeyi ve kendisine "Tanrı'ya yaklaşmakla neyin kastedildiğini" açıklamayı tasarladığında görünür. Bu çabanın ilginç belgesi Schelling'e[4] yollanan bir mektuptur ki bu mektupta dogmatiklerin yangınını söndürme çabasında ("var oluşları"nın ona bu zorunluluğu kanıtladığı) teologları mümkün olduğu kadar mahcup etmesi konusunda arkadaşını yüreklendirir, fakat sonra şunu

söyler: "Tanrı Krallığı gelebilir ve ellerimiz atıl olmayabilir." Bu Hıristiyan ilkeden esinlenerek, tin alanında dünyadaki Tanrı Krallığı'nı gerçekleştirmek için modern zamanların en kapsamlı teşebbüsünde bulunmuştur, bu yolla Hegel'in gerçekleştirmesinde "tin," yani ideolojik olan dışında her gerçek var oluşun yalnızca idealist bir buğusunu gören Marx'ın eleştirisini alevlendirmiştir.

Felsefi olarak tinin egemenliğini tesis etmekteki en derin ve orijinal çaba, Schelling'in *Vahiy Felsefesi*'nde[5] otuz altı konuşmayla gösterdiği çabadır. Joachim gibi, Schelling de insan ırkının tinsel bir dinle ilgili ihtimamını meşrulaştırmak için, geleceğin müritleri olarak St. Paul'e (I Kor. 13:8 ff.) ve St. John'a atıfta bulunmuştur; çünkü Reform'dan sonra "Hıristiyanlık yalnızca bu şekilde Almanların dini olarak kalabilir." 1841'deki Berlin konuşmalarını dinleyen birçok kişi, onun "bilincin yeni bir aşaması"nın ortaya çıkışını ve "yeni bir din"in doğuşunu takip ettiği izlenimini edinmişlerdir. Schelling'in tezi, İsa'nın işinin yalnızca temel taşı olabileceği ama çağdaş kurgularında yaşayamayacağıydı. O, eskilerin tanrılarına son veren "son Tanrı"ydı ve kendi yerine papalık çağının vecde gelmiş ihsanlarından bağımsız olan Tini ifşa eder. İsa'dan sonra Hıristiyanlık artık yeni ve doğaüstü bir mesajla paganizmin kozmik güçleri arasındaki gerilimle belirlenmez, daha ziyade tamamen öz bilinçli bir insan bilgisi haline gelmekte serbesttir. Hıristiyanlık dünya tarihine girdiğinde, bu dünyanın genel koşullarını ve yasalarını, yani değişim ve gelişim yasasını kabul etmeliydi. İsa'nın dünyaya ektiği ilkel tohumları açmalıydı. Bu yüzden, Hıristiyanlık dininin ilerlemesi, sadece dünyaya yayılmasını içermez, daha ziyade kısmi *gnosisi* evrensel bilimsel bir bilgiye geliştirmeyi de içerir. Eğer Hıristiyanlık dini ilkel kilisenin tarih öncesi durumunda kalsaydı, bu İsa'nın ruhuna aykırı olabilirdi. Tarihsel bir dünya dini haline gelmeliydi. Bu yüzden, tek sorun, Yeni Ahit'in inayetsel gelişimin bu sonraki aşamalarını sağlayıp sağlamadığıdır.

Schelling'in yorumunun sonucu, gelişimin üç havarinin –Peter, Paul ve John– göze çarpan sırası ve farklı karakteri tarafından zaten Yeni Ahit'in kendisinde gösterildiğidir. İlki, sürekli bir sıralı değişimin temel taşını koymuştur, fakat tarihî sıralı değişim aynı tabanın tekrarı anlamına gelmez. O, daha ziyade, ilk olarak James, daha sonra Paul ve son olarak da John tarafından temsil edilerek, yapısal devamlılığın yeni bir ilkesini talep eder. Musa, İlyas ve Eski Ahit'i tamamlayan Yahya'yla ilintili olarak, Peter, Paul ve John Hıristiyan kilisesinin üç aşamasını temsil eder. Üçü birden teslisi yansıtır. Peter Baba'nın havarisi, Paul Oğul'un havarisiyken, John geleceğin tam hakikatine giden Ruh'un havarisidir. İlki Katoliklik çağını temsil eder, ikincisi Protestanlık çağını, üçüncüsü de insanlığın mükemmel dinini temsil eder. Bir dipnotta Schelling, sonraları Neander'in *Hıristiyanlık Dininin ve Kilisesinin Tarihi*'nde öğrenerek, kendi planının Joachim tarafından beklendiğini ve meşrulaştırıldığını anladığındaki şaşkınlığını ve zevkini açıklar.

19. Yüzyılın Rus düşünürlerinin Hegel'den ve Schelling'den nasıl da derin bir biçimde etkilendikleri iyi bilinir. Bu yüzden de onlar arasında mesela, Krasinsky'nin *Kutsal Ruhun Üçüncü Alanı*'nda ve Merezhkovsky'nin *Üçüncü Hıristiyanlık Ahdi*'nde bazı paralelliklerin bulunması şaşırtıcı olmasa gerek. Fakat daha az bilinen şey, Rus-Alman yazar A. Moeller van den Bruck'un en etkili kitabı olan *Das dritte Reich*'in yazarın Merezhkovsky'yle olan aşinalığından geldiğidir. İlk Alman İmparatorluğu'nun, Kutsal Roma İmparatorluğu'nun yaklaşık bin yıl yaşadığını; ikincisi, Bismarck'ın yarım yüzyıl bile sürmediğini; ebediyen süreceği düşünülen üçüncüsününse yıllarca yaşadığını (!) düşünmek acınasıdır. Nazi Almanyası'nın, Fransız, Faşist ve Rus Devrimleri gibi, kendisiyle yeni ve seküler bir zaman hesaplamasına başlamak yerine hâlâ geleneksel Hıristiyan kronolojiyi kabul ettiği gerçeği, uzlaşıdan ve sahtekârlıktan kaynaklanır.

Tüm tarih seyrini radikal bir biçimde son kez yeniden değerlendirme çabası, Nietzsche tarafından, *Ecce Homo*'sunda "birinci yılın ilk gününde (yanlış kronolojide, 30 Eylül 1888)," şeklinde zaman verdiğinde yapılmıştır ki bu şekilde tarih seyrini tekrardan eski ve yeni bir dispensation olarak ikiye ayırmıştır, ilki Hıristiyanlık, ikincisi klasik paganizme bir yeniden dönüş vesilesiyle post-Hıristiyanlık ve Hıristiyanlık dışı. Fakat, yalnız bir yazarın ihtiraslı bir hayali gibi görünen şey, önemli bir sorundur; çünkü geleneksel zaman hesaplamamızın tarihsel deneyimde temellenip temellenmediği sorunu ihmal edilemez. Seküler tarihi eski ve yeni bir çağa, İsa öncesine ve İsa sonrasına bölmek, yalnızca Hıristiyanlık yeni bir dünyaya neden olsaydı, meşrulaştırılabilirdi. Fakat, köken olarak, Hıristiyanlığın dünyayı değiştirme iddiası yoktur. Bu dünyanın sonunu ima ederek, yeni bir gökyüzü ve yeryüzü ilan etmiştir. Fakat dünya devam etmiştir ve daha önce olduğu gibi hâlâ devam ediyor. Kendini sürdüren şey, Hıristiyanlığın dünyanın sonuna dair beklentisi değil dünyadır. Öte yandan, eğer hâlâ tarihsel haritalarımızda ve düşüncemizde Hıristiyanlık referans sistemini sürdürürsek, bu yalnızca kendi ilkesi olan Hıristiyan beklentiyi de aynı zamanda itinalı bir biçimde devam ettirirsek yapılabilir; çünkü tarihsel zamanın MÖ ve MS şeklindeki Hıristiyan ayrımının önemi, devamlı bir değişime maruz kalan seküler dönemlerin yerinde bir ayrımına değil de süre giden bir dünya tarihine olan inancı etkileyen mutlak bir eskatolojik dönüm noktasına dayanır. 19. yüzyılda, yaklaşan böyle bir dönüm noktası, profesyonel teologlarca değil, Kierkegaard, Marx ve Nietzsche gibi insanlarla idrak edilmiştir. *Zerdüşt* adında İncil karşıtı bir kitabı yazma teşebbüsünde bulunan Nietzsche'ydi. Onu sistematik bir şekilde anlamanın anahtarı, bir deve, bir aslan ve bir çocuk alegorik figürleriyle temsil edilen ilk konuşma olan "Üç Dönüşüm"dür. Sırasıyla, devenin "Sen yapmalısın"ı Eski Ahit'in yasasından başka nedir; aslanın "Ben isterim"i ikinci

dispensationun kısmi özgürlüğünden başka nedir; ve kozmik çocuğun "Benim"i Tanrı'yla bağdaşmanın kusursuz özgürlüğünden başka nedir?

Tek boyutlu bir fikirler tarihine olan böyle muhtemel bağlantıların üzerinde çok durma niyetimiz yokken, onlar yalnızca tek bir şeyi gösterir: sadece Joachim'in görüşünün değil, genel olarak, Hıristiyan geleneğin ve onun motivasyon gücünün şaşırtıcı canlılığını. Hıristiyanlığın, eski olanın yerini alarak ve sonrakinin vaatlerini gerçekleştirerek, kendisini sadece *yeni* bir Ahit olarak yorumlaması, mecburen ya dinî ya da dinî olmayan ve din dışı ek ilerlemeye ve yeniliklere–bu yüzden de teolojik modelleriyle beraber, kilise eskatolojisinden ilerlemenin seküler din dışılıklarının türemesine neden olur.

Böyle bir türemenin sonucunun tarihsel kaynağın orijinal niyetini genellikle bozduğu ve saptırdığı gerçeği, tarihin "yasa"sıyla çelişmez, daha ziyade onu doğrular; çünkü tarihsel ilerlemelerin kuralı, sayesinde fikirlerin efektif bir hale geldiği yolların insan niyetinin ötesinde olmasıdır. Tarih, her zaman, bir hareketin yaratıcısı tarafından niyetlenen şeylerin fazlasını ve azını elde eder. Tarihin büyük yol yapıcıları diğerleri için yol hazırlar çünkü onlar bu yolu kendileri yürümezler. Bu yüzden, Rousseau, Robespierre'de kendi fikirlerinin farkına varamamış olmasına rağmen Fransız Devrimi'nin yolunu hazırlamıştır; Marx, çağdaş Rusya'da kendi fikirlerinin farkına varamamış olmasına rağmen Lenin ve Stalin için yol hazırlamıştır; Nietzsche, Mussolini'de ve Hitler'de kendi "Güç İstenci'nin farkına varamamış olmasına rağmen İtalyan ve Alman faşizminin bazı temel fikirlerini hazırlamıştır.

Benzer ve daha genel bir biçimde, Hıristiyanlık tarih planı ve tikel Joachim planı, klasik düşünce çerçevesinde imkânsız olan bazı tarih felsefelerinin tek başına mümkün olmasını sağlayan entelektüel bir iklim ve perspektif yaratmıştır. İlerleme fikri olmasaydı, Amerikan, Fransız ve Rus devrimleri ve anayasaları olamazdı, İsa'nın öğretisinin bu siyasi hareket-

lerin manifestolarında ifşa olduğunu söylemek çok zor olsa da bir Tanrı Krallığı'na olan orijinal inanç olmasaydı seküler ilerleme fikri olamazdı. İlk niyetlerin uzak sonuçları ve anlamı arasındaki bu ayrım, sekülerleştirme yoluyla türetme tasarısının homojen bir nedensel saptamayla eşitlenemeyeceğini gösterir. Bu yüzden, bir hareketin tarihsel sonuçlarının kişisel sorumluluğu, o hareketin öncülerine yüklenemez. Tarihte, "sorumluluk" hep iki taraflıdır: bir şeyi öğreten ve bir şeyi niyet edenlerin sorumluluğu ve eyleyen ve karşılık verenlerin sorumluluğu. Fakat bir niyetin doğrudan sorumluluğu bu veya şu karşılığı teşvik etmek adına tesis edilemez. İlki ve sonraki arasında, basit bir eşitlik yoktur ve aynı zamanda bağımsızlık da bulunmaz –fakat bu yüzden de beraberce, kendi potansiyel hallerinde ve anlamlarında belirsiz olan ve hiç de kesin olmayan tarihsel sonuçlar üretirler. Hıristiyanlık, nihayetinde kendi Hıristiyan olmayan sonuçlarını da dahil ederek kendi sekülerleşme olanağı için "sorumlu" olabilir, fakat bir Tanrı Krallığı'nın ilk beyanında, dünyayı paganlar için olduğundan daha dünyasal yapma niyeti kesinlikle yoktu.

NOTLAR

1) *Krş.* Donoso Cortés, *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo considerados en sus principios fundamentales* (Madrid, 1851), Kitap III, "Heresy and Revolution." Comte gibi, Donoso Cortés de modern devrimleri "Protestanlığın büyük sapkınlığı"ndan türetir, öte yandan şunu da kabul eder, bu modern devrimler kendi tikel güçlerini ve yıkıcı tutkularını Hıristiyan öğretilerin benimsenmesinden alırlar: "Hepsi İncil'in elbisesini giyerler." Bunlar tehlikeli sapkınlıklardır çünkü nihai bir çözüme ve kurtuluşa olan ortodoks inançtan kaynaklanırlar.
2) F. Schlegel, *Athenäumsfragmente*, No. 222.
3) *Krş.* kitabım *Von Hegel bis Nietzsche* (Zürich, 1941), s. 53 ve sonrası, 219 ve sonrası, 447 ve sonrası.
4) *Bkz.* yuk. n. 4 böl. iii'e kadar. Hegel'in "tin" felsefesiyle Joachim'in kehanetinin karşılaştırmalı bir analizi için, J. Taubes, *Abenländische Eschatologie* (Bern, 1947), s. 90 ve sonrası.
5) *Werke*, II. Abt., IV, 294 ve sonrası; ayrıca bkz. E. Von Hartmann, *Religion des Geistes; Ausgewählte Werke*, VI, 2.

EK II:

NIETZSCHE'NİN EBEDİ TEKERRÜR ÖĞRETİSİNİN UYANIŞI

1884'te, *Zerdüşt*'ü tamamladıktan sonra, Nietzsche, Venice'den bir mektup yazmıştır: "Çalışmamın zamanı var, yanlış değerlendirilmek istemiyorum, sanki şimdiki zamana dair tikel bir görevi yerine getirmekle uğraşmışım gibi. Bu yüzden, muhtemelen, bundan elli sene sonra birkaç insan yaptığım şeyin farkına varacak. Şimdilik, sonsuz bir biçimde hakikatin arkasında durmadan benimle alenen tartışmak sadece zor değil, aynı zamanda (tarihsel perspektif yasalarına göre) imkânsızdır." "Bundan elli sene sonra" tam olarak 1934 yılına denk gelmiştir ve o zaman, gerçekten de Nietzsche açık bir tartışma konusu olmuş ve dünya çapında öneme sahip bir hale gelmiştir. Düşüncesinin dışsal ve içsel tarafları vardır, biri "neopaganizm,"[1] öteki "ebedi tekerrür" olarak adlandırılır.

Bize olduğu kadar Nietzsche'nin kendisine de –absürt olmasa da– tuhaf gelen şey, ebedi tekerrür öğretisinin felsefesinin temel meselesi olmasıdır. Yahudileri tökezleten bir engel ve Yunanlılara saçmalık olarak gelen Hıristiyanlık müjdesi gibi, Nietzsche'nin ebedi tekerrür müjdesi de, hâlâ ilerleme dinine inananları tökezleten bir engel ve saçmalıktır. Saçma veya bilgece, ebedi tekerrür öğretisi Nietzsche'nin felsefesi için bir anahtardır ve aynı zamanda onun tarihî önemini de izah eder çünkü Hıristiyanlık ve paganizm arasındaki ihtilafı yeniden canlandırır.

Nietzsche'nin öğretisi, kendi erken düşüncelerinde görülebilen belli bir probleme belli bir cevaptır. Bu sorunu ilk defa on sekiz yaşındayken –*Zerdüşt*'ten yirmi yıl önce– kolejde yazdığı iki makalede, "Yazgı ve Tarih"te ve "İstenç Özgürlüğü ve Yazgı"da ele almıştır.[2] İlk başta, geleneksel Hıristiyanlık yaşam yorumumuzu yargılayacağımız bir görüş noktası tesis etmenin oldukça zor olacağı itirafında bulunmuştur. Böyle

bir çabanın yaşam boyu sürecek bir çaba olabileceğini söyler, çünkü bedel ödemeden iki bin yıllık bir otorite nasıl bertaraf edilebilir ki? Bir şüphe denizinde, pusulasız bir şekilde, yeni bir kıta arayışına girişmek, gençliğin verdiği bir ciddiyetsizlik olarak görünebilir.[3] Hıristiyan ve Hıristiyan olmayan yaşam anlamı üzerine bulanık spekülasyonlara kapılmak yerine, neden tarihe ve doğabilimine tutunmayalım? Dünya bütünlüğünde insanın önemine, insani olmayan evren içinde insan istencinin ve tarihinin anlamına dair temel sorudan kaçamayız; çünkü tarih, göksel cisimlerin ve onların kozmik zorunluluklarının ebedi devrimiyle karşılaştırıldığında nedensel ve olumsal değil midir? Tarih olayları, gösterilen olaylarla içsel ilişkisi olmayan bir elin kendini tekrar eden hareketini gösteren kadran mıdır? Yoksa, doğal vakaları olduğu gibi insan kararlarını da kapsayan ebedi bir döngü mü vardır? İnsanlığı, kozmik yazgı döngüsünün en içteki döngüsü olarak tasarlayabilir miyiz, ki bu şekilde "varlığın büyük saati"ndeki gizli yay insanlık olur?[4] Fakat, tarihi yaratan özgür iradeyle evrensel kaderin veya zorunluluğun böyle bir sentezini tasarlarken, filozofun pek insanca olan bakış noktasını aşması ve şeylere insanlığın ötesinde bakması gerekmelidir. Bu, nihayetinde, Nietzsche'nin "insandan ve zamandan altı bin fit ötede olan" Zerdüşt üstinsan kavramıyla bulduğu bakış açısıdır. Fakat, ilk olarak, İstenç ve Yazgı arasındaki antinomiyi izah eder. "Yazgı, özgürlüğüne kavuşan istenci varlığın bütünü içine yeniden sokarken, özgürleşme ilkesi ve varlığın kucaklayan bütünlüğünden ayrılma, istencin özgürlüğünde yatar. Aynı zamanda, yazgı, istencin gücünü ve özgürlüğünü, zorunluluğun inatçılığına bir karşı-hareket olarak çağırır. Mutlak özgürlük, insanı yaratıcı bir Tanrı'ya dönüştürebilir, mutlak zorunluluk ise bir otomata."[5] Görünüşte, bu sorun yalnızca "özgür irade yazgının en yüksek potansiyeli olsaydı" çözülebilirdi.

Bir sene sonra, Nietzsche, ebedi tekerrür istencine, bir cevaba dönüşen problemi tekrar formülleştirdiği otobiyografik bir taslak yazmıştır. Bu Hıristiyan-Protestan arka planı-

nın kısa bir tarifinden sonra, insanın bir zamanlar kendisini koruyan her şeyden zamanla vazgeçtiği aşamaları tartışır; ve sonra şu soruyu sorar: "Fakat istencin sonunda onu kuşattığı halka nerede? O *Dünya* mı yoksa *Tanrı* mı?" Nietzsche'nin olgun felsefesiyle yorumlandığında, bu seçenek şu anlama gelir: var oluşumuzun nihai standardı ve modeli, periyodik döngülerle dönen ebedi bir kozmos olarak klasik dünyagörüşü müdür, yoksa doğal olmayan bir Tanrı'nın her şeye gücünün yetmesiyle daha sonra adlandırılan hiçlikten yaratılan eşsiz bir yaratım olan Hıristiyan dünyagörüşü müdür? Nihai varlık, kendi içinde bir daire gibi tekerrür eden ilahi bir kozmos mudur, yoksa kendini öncelikle doğada değil de haç işaretinin altında insanlıkta ve insanlığa açan kişisel bir Tanrı mıdır?

Yirmi yıl sonra, Nietzsche, Hıristiyan egoyu ("çünkü Kopernik merkezden bir *x* değerine doğru kovulmuştur") kozmik zorunluluk düzeniyle yani aynının ebedi tekerrürüyle yeniden birleştirerek, olumsal var oluşumuzu kurtaran şeyin dünya olduğunda kesinlikle karar kılmıştır. Bu yeni öğretinin ilk açık ilanı, *Şen Bilim*'de (§§ 341 ve 342) "En Ağır Yük" başlığı altında ve "Tanrı'nın Ölümü"nün (§ 343) tamamlayıcı bir şekilde ilanıyla bağlantılı olarak yapılır. "Bu yaşam, şimdi yaşıyor olduğun gibi, yaşamış olduğun gibi, onu yeniden yaşaman gerekiyor ve hem de sonsuz kere; yeni hiçbir şey olmayacak; fakat geri dönmeli senin için her keder ve her eğlence, her düşünce ve her iç çekiş, hayattaki sonsuz büyüklükteki her şey ve sonsuz küçüklükteki her şey ve aynı sırada ve aynı düzende. Ve tabi ki ağaçlardan süzülen bu örümcek ve ay ışığı, ve tabi ki bu an ve kendim." Burada, fikir verilir ama metafizik bir öğreti olarak değil ahlaki bir emir olarak: kaçınılmaz bir sorumluluğun ağırlığında eylemlerimizin her birinde yer etmek için, sanki "var oluşun ebedi kum saati" sürekli dönecekmiş *gibi* yaşamak.

Ebedi tekerrürün içinde temel esin olduğu *Zerdüşt*'te, bir hipotez olarak değil, metafizik bir hakikat olarak sunulur. Zerdüşt, "varlığın en yüksek türü"nü açığa vurur gibi görü-

nür; varlığın daimi hakikatiyle uyumlu bir biçimde, Zerdüşt de "yeni bir yaşam biçimi taslağı"dır. Nietzsche'nin temel çalışması için tasarladığı ve aynı zamanda *Güç İstenci* için birçok taslakta kullandığı karakteristik alt başlık, "Öğle vakti ve Ebediyet"tir. Öğle vakti, öğle, gerçekleşmenin yüce ânı, ebediyet görüşünün ilk ve son kez kesin hale geldiği zirve ve kriz olarak anlaşılmalıdır. Bu ebedi ânın deneyimi, tüm var olanların en uygun benzetmeyle içinde söylev haline geldiği kendinden geçmiş bir esin olarak tarif edilir.[6] Bu yüzden, Zerdüşt'ün kıssaları sadece şiir olarak değil, didaktik şiirin ve veciz bilgeliğinin eski edebi biçimini tazeleyen metafizik bir dil olarak da düşünülür.[7]

Zerdüşt'ü önemli deneyimine iten şey, temel olarak şudur: eşit bir biçimde büyük bir hastalık ve umutsuzluktan, ölüme götüren bir hastalıktan yeni "büyük bir sağlığa" bir geri dönüş ve yeniden doğuş. Karşılığı ebedi tekerrür peygamberi olan modern nihilizmin peygamberi (*Wahr-sager*) (ilki ikincisinin tam tersidir), modern insanın hastalığını şöyle tarif eder: "Büyük kederlerin çöktüğünü gördüm insanlığın üzerine. Bezmişti en iyileri bile uğraşlarından. Bir öğreti türemişti, bir inanç da eşlik etmişti ona: her şey boş, her şey aynı, her şey mazi... Şüphe yok ki hasat yaptık; iyi de neden tüm meyvelerimiz çürüdü ve yandı? Önceki gece habis aydan ne düştü de böyle oldu? Bütün emeklerimiz boşa gitti, şarabımız zehir oldu, nazar değdi tarlalarımıza ve kalplerimize. Çoraklaştık hepimiz... Tüm pınarlarımız kurudu, hatta deniz bile çekildi. Toprağın yüzeyi yarılmak istese de, yutmayacak derinlik! Ah, nerede o insanın boğulabileceği deniz? Böyle çınlar sızlanmamız sığ bataklıklar üzerinde!"[8] Hastalıktan yeni bir sağlığın doğduğu kritik zaman, umutsuzluğun iki anlamında "en yüksek zaman"[9] olarak atfedilir, tükenen zaman ve kutlu zirve zamanı.[10] Yüce kutluluğun sessizliğinden önce gelen, umutsuzluğun hayaletimsi sessizliğidir.[11] Umutsuzluğun ve kurtuluşun, derinliğin ve yüksekliğin, karanlığın ve aydınlığın diyalektiği sonunda "ışığın boşluğu"nda aşılır ki zamanı "zamanın bir sektesi"dir. Bu yüzden, öğlenin kesin ânı ne kısadır ne uzun, zamansız bir

*nunc stans*tır (hâlâ duran), veya ebedidir. Onda, hiçliğin peygamberi tarafından ilan edilen umutsuzluk en büyük var olma türü olan Zerdüşt tarafından ilan edilen neşeye çevrilir. Zerdüşt her şeyin aynı ve boş olması umutsuzluğu yerine tüm insanca amaçlardan kurtulurken her şeyin ebedi tekerrüründe keyiflenir ki sıradan umutların ve korkuların, pişmanlıkların ve beklentilerin zamanı sonsuz bir gelecek ve geçmiş içindeki düz bir çizgiyken, onun zamanı bir döngünün mevcudiyetidir.[12] Bu *circulus vitiosus deus* (ilahi ahlaksızlık çemberi) keşfi, Nietzsche'ye göre, insanların mutlak bir başlangıç ve sonla, bir tarafta yaratım ve ilk günahla, diğer tarafta tamamlanma ve kurtuluşla belirlenen –nihayetinde ilkel geriye dönüşlerden uygar ilerlemeciliğe modern belirsiz bir ilerleme fikrinde sekülerleştirilen ve değersizleştirilen ilerlemeci bir tarihe inandığı Hıristiyan Çağ'ı tasfiye eden bir keşif, "iki bin yılık aptallıktan kurtulmanın yoludur."

"Son insan"da sonuçlanan bu modern illüzyonun karşısında,[13] Zerdüşt, yaratımın ve yıkımın, neşenin ve ıstırabın, iyinin ve kötünün ahlakdışı tamlığında yaşamın ebedi tekerrürünü açığa vurur. Hâlâ nekahet dönemindeyken, hayvanları şöyle söyler: "Her şey gider ve her şey geri gelir; var oluşun çarkı ebediyen döner. Her şey ölür ve her şey yeniden çiçek açar, var oluşun mevsimi ebediyen devreder. Her şey kırılır, her şey yeniden yapılır; var oluşun evi kendini ebediyen kurar. Her şey münferittir, her şey başka bir şeyle yeniden buluşur; var oluşun halkası ebediyen kendine sadık kalır. Her an yeniden başlar var oluş; her "burada"nın etrafında döner "orada"nın topu. Orta her yerdedir. Eğridir ebediyetin oku."[14] Fakat ölümüne hastalığı hatırlanırsa Zerdüşt, hayvanları onu bu kurtulma öğretisini duyurmak için kendi tikel yazgısıyla barışık olması hususunda ikna edene kadar henüz en aşağılık insan tipinin defalarca vuku bulacağı fikrini kabul etmeye hazır değildir. Aslında şimdi, aksi imkânsız olan, istemli bir şekilde kabul ederek kendini aşmış bir adamdır üstinsan, bu yüzden de yabancı bir yazgıyı kendi makul kaderine dönüştürmüştür. Bundan sonra, "dünya mü-

kemmel olduğu"nda ve zaman ebediyet kuyusunda savrulduğunda, mükemmel bir öğlenin deneyimiyle yaşar.[15] Şimdi bir "takdis edici ve evetçi"dir. "Fakat benim takdisim şudur: her şeyin üzerinde kendi göğüymüş gibi durmak, onun yuvarlak bir damı gibi, gök mavi kubbesi ve ebedi emniyeti gibi durmak... Çünkü her şey ebediyet pınarında iyi ile kötünün ötesinde vaftiz edilir... Bu özgürlük ve semavi keyfini her şeyin üstüne gök mavi bir kubbe gibi koydum şunu öğrettiğim zaman, onların üstünde ve onlarla birlikte hükmeden bir Ebedi İstenç 'olmayacak'."[16] Nihayetinde, yüce insana Ebediyet üzerine olan hararetli şiirini adar:

"Ey insan! Dikkatini topla!
Ne söyledi derin geceyarısı?
Uykumu uyudum–,
En derin rüyadan uyandım, ve dedim ki: –
Dünya derin,
Ve daha da derin gündüz vakti düşünülenden.
Istırabı derin–,
Haz–daha da derindir kalp acısından:
Istırap veren der ki: Buradan! Git!
Yine de ebedi olmak ister her haz–,
–Derinliği ister, derin ebediyeti!"[17]

Bu "sarhoş türkü", üçüncü kitabın sonunda ebediyet üzerine iki türküyü tekrar eder. Tüm var olanlara bu şekilde son niteliksiz "Evet ve Amin"i, aynı zamanda insan var oluşunu kucaklayarak ve haklılaştırarak izah eder. "Nihai bir istenç"le –geleceğe doğru olan istenç gibi geçmişe doğru olan istençtir bu– ebedi zorunluluğu "varlığın en yüce yıldızı" olarak kabul ederek, özgür irade veya tarih ve yazgı veya doğa arasındaki orijinal çelişki çözülür gibi görünür.

"Zorunluluğun kalkanı!
Varlığın yüce yıldızı!
hiçbir arzunun ulaşamayacağı,

hiçbir "Hayır"ın bulaşmayacağı,
Varlığın ebedi "Evet"i,
ebediyen senin "Evet"inim:
Çünkü seviyorum seni, Ebediyet!"[18]

Zerdüşt'ün ruhu "keyfinden ötürü kendini tesadüfe atabilen en gerekli ruh"tur.[19]

Ebedi tekerrür, yalnızca Nietzsche'nin ilk yazılarındaki soruna cevap vermez; aynı zamanda son çalışmasındaki temel düşüncedir. Aslında, Zerdüşt'ün ruhunun tanımı, yapı olarak *Güç İstenci*'nin son aforizmasında tarif edildiği gibi Dionysius'un "dünyası"yla özdeştir. Her ikisi de en yüce varlığı temsil eder ve Dionysius peygamberinin son taraftarı aynı zamanda ebedi tekerrürün de peygamberidir.[20] Tıpkı *Güç İstenci*'nin Hıristiyan değerleri yeniden değerlendirmesiyle ilgili kendi kritik itkisi ve amacı olduğu gibi Zerdüşt, Hıristiyanlık müjdesine ve onun teolojik varsayımlarına karşı en özenerek hazırlanmış müjdedir, çünkü ebedi tekerrür öğretisi tüm ahlaki sonuçlarıyla beraber yaratım öğretisini etkisizleştirir.[21] Zerdüşt gibi Dionysus da İsa'ya karşıdır. Zerdüşt'ün arkadaşları, defalarca "evet"ten başka hiçbir şey tekrarlamayan aptallığın sembolü eşek festivaliyle[22] Tanrı'ya küfrettiği anıyı överler.

Ebediyet, tıpkı kendini periyodik döngülerde tekrar eden ebedi Evet ve varlığın kendini olumlaması gibi, Nietzsche'nin entelektüel tutkusunun ana teması olarak kalır. Deliliğinin başlangıcından sonra yazdığı bir mektupta, basit bir profesör olarak kalmayı tercih edebilecekken, "yeni ebediyetlerin soytarısı" olarak kendini feda etmekten başka bir seçeneğinin kalmadığını itiraf etmiştir. Nietzsche'nin bir Deccal olarak yeniden keşfettiği yeni ebediyet, paganların kozmik döngüsünün eski ebediyetidir.

Eğer bir "fikirler tarihi" olarak bir şey varsa, iki bin yıllık Hıristiyan gelenekten sonra Nietzsche'nin bu klasik fikrinin uyanışı göz önünde bulundurulursa, ebedi tekerrür fikri bunun şaşırtıcı bir örneğidir.[23] Tabi ki, fikrin kendisi tesadüfi bir kazıyla ortaya çıkan eski bir kalıntı gibi var olmamış ve yeni-

den görünür kılınmamıştır; daha ziyade, tarihsel durum yeniden tartışmalı bir hale gelmiştir. Pagan düşüncesi için temel olan bir fikrin Nietzsche'de uyanışına neden olan şey, çağdaş Hıristiyanlıktı. Buharlaşan Hıristiyanlığın son aşamasında yer alırken, "gelecek için yeni kaynaklar" aramalıydı, ve bunları klasik paganizmde bulmuştur. Hıristiyan Tanrı'nın ölümü, antik dünyayı yeniden anlamasına neden olmuştur. Klasik filolog olarak yaptığı profesyonel çalışmalarıyla bu dünyayı tanıması ikincil önemdedir. Birçok uzman, Herakleitos ve Empedokles, Platon ve Aristoteles, Eudemos ve Stoacılardaki ebedi tekerrür öğretisine aşinaydı; fakat yalnızca Nietzsche, ahlaki değerlere indirgenen bir Hıristiyanlığa karşı, onda gelecek için yaratıcı olanaklar görmüştür.[24] Ebedi tekerrür fikrini yeniden canlandırarak, Nietzsche, zaman içinde defalarca içi doldurulan muhtemel felsefelerin belirli bir modelinin olduğuna dair kendi anlayışının[25] da eriydi; çünkü klasik ve Hıristiyan tasarılarının muazzam alternatiflerinin ötesinde modern olmak çok kolay değildir.

Fakat Nietzsche kendi *contra Christianos*unun Kilise Babalarının *contra gentiles*inin (soy karşıtı) tersinin tam bir kopyası olduğunu fark etmemiştir. Sadece Justin'de, Origen'de ve Augustine'de tartışılan ebedi tekerrür öğretisi değil, aynı zamanda pagan filozoflara karşı Hıristiyan apolojetiklerinin tüm genel meseleleri, değişen bakış açılarıyla, Nietzsche'nin felsefesinde tekrarlanır. Eğer Nietzsche'nin argümanları Celsus ve Porphyry'nikilerle karşılaştırılırsa, bir filozof olmak yerine "Deccal" olmaya dair Hıristiyan pathosu haricinde, eski argümanlara ne kadar az şeyin eklendiğini görmek zor olmaz. Nietzsche'ye olduğu gibi Celsus'a göre de Hıristiyanlık inancı çiğ ve saçmadır. Keyfi bir inisiyatifle kozmosun rasyonelliğini yok eder. Her ikisine göre de Hıristiyanlık dini, düşük, aşağılık ve cahil oldukları için aristokratik değerlere, vatandaşlık görevlerine ve atalara ait geleneklere dair hiçbir bilinçleri olmayan eğitimsiz, inatçı insanların sapkın bir başkaldırısıdır. Onların Tanrı'sı utanmadan sorular sorandır ve pek insancadır, "tüm karanlık köşelerin bir Tanrısı," ve usan-

mış bir figürdür. Eğer tek mesele her bireyin ruhunun kurtuluşuysa, "toplum ruhunun anlamı nedir? Neden soyumuzla ve atalarımızla gurur duyalım ki?" der Nietzsche tıpkı Celsus gibi. "Hıristiyanlar" olarak adlandırılan bu "kutsal anarşistler," Tötonlar ve diğer barbarların hâkimiyeti ele geçirebilmelerine kadar bile *imperium Romanum*u zayıflatmayı kendi dindarlıkları haline getirmişlerdir.[26] Nietzsche'nin *Deccali*, berbat bir sıkıntı ve üslup insanları anlamına gelen Hıristiyanların *hostes humani generis* (insan ırkının düşmanı) olduklarına dair eski şikâyetlerin bir tekrarıdır. Hıristiyanlığa karşı bu antik ve modern saldırıların tarihsel aidiyeti, ilki Nietzsche onu başlatıncaya kadar unutulmuş olsa bile, ilkinin bitmeyen ehemmiyetini ve ikincinin tarihsel önemini gösterir.

Fakat, değişen koşullardan dolayı, ebedi tekerrür fikri aynı şekilde vuku bulmaz, önemli derecede değiştirilmiştir. –Hıristiyan "deneyim" aşamasında– döngüsel varlığın ve var oluşun "Masumiyeti"nin yeni bir şarkısını söylemek, Nietzsche'nin yüce tutkusuydu. Bu yüzden *Zerdüşt*, içerik olarak olduğu kadar stil olarak da baştan sona bir müjde karşıtıdır. Hakiki bir pagan olmaktan uzak, Nietzsche'nin neopaganizmi, D. H. Lawrence'ınki gibi,[27] Hıristiyan karşıtı olarak mecburen Hıristiyandır. Yunan kültürüne olan geleneksel insancıl yaklaşımı eleştirmesine rağmen, Winckelmann ve Goethe'den daha az klasik bir pagandı. Hıristiyan bir bilinçle derinlemesine ifade edilirse, bir zamanlar Hıristiyanlığın paganizmi etkilediği "tüm değerlerin yeniden değerlendirilmesi"nde başarısız olmuştur; çünkü, modern insanı klasik paganizmin eski değerlerine geri döndürme niyeti olmasına rağmen, iyiden iyiye Hıristiyandı ve moderndi ki sadece tek bir şey zihnini meşgul etmiştir: *gelecek* düşüncesi ve onu yaratma *isteni*.

"Tanrı'ya ve Hiçliğe galip gelen" (ikincisi ilkinin ölümüyle ortaya çıkar) Zerdüşt, "geleceğin kurtarıcı kişisi"dir. Nietzsche'nin tüm felsefesi, büyük bir "Bir Gelecek Felsefesini Açış"tır.[28] Hiçbir Yunanlı, insanın uzak geleceğiyle ilgilenmemiştir. Bütün mitleri, soy kütükleri, ve tarihleri mevcut bir temel olarak geçmişlerini onlara yeniden sunmuştur.

Mutlak bir istenç kavramına dayanan, Nietzsche'nin felsefi sistem kavramı olan *Güç İstenci* de Yunanlı değildir. Hatta onu istencin ve amacın ötesindeki kozmosun ebedi tekerrürüne bile uygular. Yunanlılara göre, göksel alanların döngüsel hareketleri, evrensel rasyonel bir düzen ve ilahi bir mükemmellik ifşa etmiştir; Nietzsche'ye göre, ebedi tekerrür "en korkutucu" kavram ve "en ağır yük"tür[29] çünkü gelecek bir kurtuluşa olan istençle ilgilenir ve onunla çatışır. Yunanlılara göre, oluşmanın ve çürümenin ebedi tekerrürü tarihteki geçici değişimler gibi doğadaki geçici değişimleri de açıklamıştır; Nietzsche'ye göre, ebedi tekerrürün iradeli kabulü, "insanın ve zamanın ötesi"nde bir bakış noktasına ihtiyaç duyar. Yunanlılar, kaderden korkmuşlar ve ona saygı duymuşlardır; Nietzsche, onu istemek ve sevmek için insanüstü bir çaba sarf eder. Bu yüzden, Yunanlılar gibi, yüce ve objektif bir düzene dair görüş geliştirememiştir, daha ziyade onu öznel ahlaki bir emir olarak ortaya koymuştur. Onunla beraber, ebedi tekerrür teorisi, insanlar Tanrı'nın varlığında ve kıyamet beklentisi içinde yaşadıkları sürece yaşamış olan sorumluluk fikrini değiştirerek, mutlak bir sorumluluk fikrini insana çarpmak adına pratik bir araca ve bir "çekiç"e dönüşür.

Fakat, istenç, bir döngüde değil de, düz bir çizgide ve dönüşü olmayan bir yönde hareket ettiği için, Zerdüşt'ün çetrefilli meselesi, istencin tek boyutlu yapısından "kurtuluş"una dönüşür.[30] Fakat, istenç kendisini her gelişim hareketinin aynı zamanda bir gerileme olduğu döngüsel kozmos yasasıyla nasıl birleştirebilir? Nietzsche'nin cevabı şudur: İstenç, geriye doğru istemeyle, yani istemediği şeyi, zaten yapılan ve mevcut olanların bütün geçmişini –özellikle, kimsenin kendi istenciyle üretmediği kendi var oluşumuz gerçeğini istekli bir şekilde kabul ederek, kendisini kendisinden kurtarmalıdır. Tüm bunların tamamı Yunanlı, klasik ve pagan değildir, daha ziyade İbrani-Hıristiyan gelenekten, dünyanın ve insanın Tanrı'nın amaçlı istenciyle yaratıldığına dair inançtan gelen şeylerdir. Nietzsche'nin tanrısız felsefesinde hiçbir şey yaratıcı ve istençli olmaya, tıpkı Eski Ahit'in Tanrı'sı gibi is-

temeyle yaratıcı olmaya olan vurgudan daha aşikâr değildir. Yunanlılara göre, insan yaratıcılığı "doğanın bir taklidi"ydi.

Şüphesiz Nietzsche, Hıristiyan "Sen yapmalısın"dan modern "Ben isterim"e olan dönüşümü başarmıştır, fakat "ben isterim"den "masumiyet ve unutkanlık, yeni bir başlangıç ve kendiliğinden yuvarlanan bir çember"[31] olan kozmik çocuğun "Benim"ine olan önemli dönüşümü hemen hemen hiç başaramamıştır. Modern bir insan olarak, hakiki bir "dünyaya sadakat"ten ve "semanın çanı altında" ebedi güvenlik hissinden umutsuzca ayrılmıştır ki insanın yazgısını kozmik kaderle yeniden birleştirmeye veya "insanı kendi doğasına döndürmeye" dair büyük çabası hayal kırıklığına uğramıştır. Bu yüzden, öğretisini rasyonel olarak geliştirmeyi denediği her yer, birbiriyle bağdaştırılamayan iki parçaya bölünür: ebedi tekerrürün fizikle ve matematikle gösterilen bir objektif olgu olarak sunumu[32] ve onun ahlaki sonuçlarıyla gösterilen sübjektif bir hipotez olarak oldukça farklı olan bir sunumu. Parçalanır çünkü modern egonun tesadüfi var oluşunu ebedileştiren istenç doğal dünyanın ebedi döngüsüne dair iddiayla örtüşmez.

Nietzsche, İsa'ya karşı ilk radikal ayaklanan olarak "Dionysius'un son taraftarı değil"di. Fakat, bu anlamda, "son papa"nın onu adlandırdığı şekliyle: "en dindar tanrısız"dı. Tanrı öldükten sonra "görev dışı" kalan son papa figürünü yarattığında, kendisini mükemmel bir şekilde bir dinî figür olarak anlamıştır. Zerdüşt ve papa birbirlerini anlarlar çünkü her ikisi de adanır ve takdis edilirler, din dışı değillerdir. Konuşmalarının sonuna doğru, ihtiyar papa Zerdüşt'e şöyle söyler: "'Ah Zerdüşt, bu inançsızlığınla sandığından çok daha dindarsın! İçindeki herhangi bir Tanrı döndürmüş seni bu tanrısızlığa... En tanrıtanımaz kişi olmak istesen dahi, yanında uzun kutsamaların gizli, kutsal, tatlı kokusunu alıyorum: bu hoşuma gidiyor, aynı zamanda bana acı da veriyor. Bırak da konuğun olayım, ah Zerdüşt, sadece tek geceliğine. Daha huzurlu olamam dünyanın hiçbir yerinde senin yanında olduğum kadar!' 'Amin! Böyle de olmalı,' dedi Zerdüşt muazzam bir şaşkınlıkla."[33]

NOTLAR

1) *Bkz.* John N. Figgis, *The Will to Freedom or the Gospel of Nietzsche and the Gospel of Christ* (New York, 1917), s. 309 ve sonrası.
2) Nietzsche'nin *Jugendschriften* (tercümesi yok) (Musarion ed., 1923), I, 60.
3) *Krş.* Nietzsche'nin sonraki yazılarında yer alan Columbus sembolü, yani *The Dawn of Day*, § 575; şiir "The New Columbus"; *The Will to Power*, §957.
4) *Bkz.* bu metaforun tekerrürü, *Zarahustra*, ed. O. Levy, s. 176 ve 270; *The Joyful Wisdom*, § 341.
5) *Krş.* bu antinominin yeniden ifade edilmesi, *Zarahustra*, s. 191, 246.
6) *Ecce Homo*, s. 101 ve sonrası.
7) *Ae*, s. 102 ve sonraki sayfa ve 108; *krş. The Twilight of the Idols*, s. 111; *The Geneology of Morals*, Preface.
8) *Zarahustra*, s. 160 ve sonraki sayfa; *krş.* ayrıca s. 268.
9) *Ae*, s. 156.
10) Bununla ilgili olarak, bu zamanda iki zıt ses işitilir: üst insanın ıstırabının çığlığı (s. 291 ve sonrası) ve aynı zamanda her şeyin ebedileştiği bir gece yarısı olan büyük öğle vaktinde saatin derinden gelen vurma sesi (s. 390 ve sonrası).
11) *Zarahustra*, s. 225, 175.
12) *Ae*, s. 187 ve sonrası.
13) *Ae*, s. 12.
14) *Ae*, s. 266.
15) *Ae*, s. 336 ve sonrası.
16) *Ae*, s. 200 ve sonraki sayfa.
17) *Ae*, s. 398.
18) *Ruhm und Ewigkeit* (Kısım 4).
19) *Zarahustra*, s. 255; *krş. Ecce Homo* on Zarahustra, No: 6; *The Twilight of the Idols*, No: 49; *Lieder des Prinzen Vogelfrei: An Goethe*. Dolayısıyla, Nietzsche yaşamındaki kişisel tesa-

düfleri, mesela, *Zarahustra*'nın tamamlanışını, Richard Wagner'in ölümüyle, zorunluluğu veya yazgıyı ifşa eden "yüce tesadüfler" olarak tarif eder.

20) *The Twilight of the Idols*, s. 120; *Ecce Homo*, s. 73.

21) Tüm Hıristiyan ahlaka göre ve tüm klasik ahlaka aykırı olarak, yaratılışa inanmanın en göze çarpan sonuçlarından bir tanesi, intiharın yaratıcıya karşı bir isyan olarak şartsız lanetlenmesidir. Saf ahlaki zeminde, intiharın olası haysiyetine karşı geçerli bir argüman ileri sürülemez (*krş.* Augustine *City of God* i. 16-27)

22) *Zarahustra*, s. 384 ve sonrası; *Krş. Ecce Homo*, s. 60. Bir popoya olan hayranlığın, erken Hıristiyanlara karşı popüler bir suç olması dikkat çekicidir (*bkz.* Tacitus *Hist.* v. 3, 4; Tertullian *Apol.* 16; Minucius Felix *Octavius* ix; *krş.* ayrıca P. Labriolle, *La Réaction païenne* [Paris, 1934], s. 193 ve sonrası).

23) Fikir, Ortaçağ boyunca Aristotelesçi teolojide, mesela Siger de Brabant'ın teolojisinde ara sıra tekrar ortaya çıkmıştır; ve Dante'den (*Paradiso*, XXXIII, 137 ve sonrası) aşağı kalır yanı olmayan bir yazar Teslis'i insan imgesinin içine mucizevi bir şekilde uyması gereken dönen üç çember olarak hayal etmiştir. İnsan, Hıristiyan yaratılış ve tamamlanma dramasının başlangıcını ve sonunu iptal edip, nihayetinde aşk-ilhamlı evrenle beraberce dönerek kurtulur. Hıristiyan ve klasik dünyagörüşlerinin benzer bir şekilde harmanlanması, Goethe'nin *Faust*'unun önsözünü karakterize eder. Modern felsefede, ebedi tekerrür düşüncesi şu isimler tarafından tartışılır, mesela Hume (*Dialogues Concerning Natural Religion*, Kısım VIII), Fichte (*The Vocation of Man*, Kısım III, böl. iv) ve çok ciddi biçimde, Schelling (*The Ages of the World* [New York, 1942], s. 119, 153).

24) J. N. Figgis (*age*, s. 305 ve sonraki sayfa) der ki, Nietzsche "şuna daimi bir tanıktır, tüm itikatını kaybetsen bile, kendi sonuna daha yakın olmazsın; hep nefret edilesi aptalca şeyler yapmış olacaksın... Cezp edecek son şey, doğaüstünün

ihmal edilip tüm eski ahlaki ideallerin dokunulmadığı bir Hıristiyanlıktır."

25) *Beyond Good and Evil*, § 20.
26) *Krş. The Antichrist*, s. 130, 145, 186, 205, 221 ve sonraki sayfa.
27) *Krş.* D. H. Lawrence, *Phoenix: The Posthumous Papers of D. H. Lawrence* (New York, 1936), s. 724 ve sonrası, 731 ve sonrası; ve *The Man Who Died* (London, 1931); ayrıca *krş.* D. Brett, *Lawrence and Brett* (Philadelphia, 1933), s. 288.
28) *Beyond Good and Evil*'da bir alt başlıktır.
29) *The Joyful Wisdom*, § 341.
30) *Zarahustra*, Kısım II, böl. xlii, "Redemption."
31) *Ae*, s. 25 ve sonrası.
32) Nietzsche'nin öğretisinin teolojik zorluklarının daha detaylı bir tartışması için kitabıma *bkz. Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen* (Berlin, 1935), s. 82 ve sonrası, 99 ve sonraki sayfa.
33) *Zarahustra*, s. 319.

TEŞEKKÜRLER

Yazar yayınlarından yararlanılmasına izin verdikleri için aşağıdaki yayınevlerine ve yazarlara teşekkür eder:

Irving W. Raymond'un *Seven Boks of History against the Pagans* adlı çalışmasından alıntılar için Colombia University Press'e,

Bergin ve Fisch'in Vico'nun *New Science* çevirisinden alıntı için Cornell University Press'e,

T. S. Eliot'un *Murder in the Cathedral* adlı çalışmasından alıntı için Harcourt Brace and Company'e,

Friedrich Engels'in *Feuerbach*'ından alıntı için International Publishers'a,

Karl Marx'ın *A Contribution to the Critique of Political Economy*'den alıntılar için Charles H. Kerr and Company'e,

God and the Atom'dan alıntı için yayıncılar Monsignor Ronald A. Knox ve Sheed ve Ward'a,

J. B. Bury'nin *The Idea of Progress*'inden, R. Jones'un *The Eternal Gospel*'inden ve Friedrich Nietzsche'nin *The Joyful Wisdom* ve *Thus Spoke Zarathustra*'sından alıntı için The Macmillan Company'e,

J. Burckhardt'ın *Force and Freedom*'ından alıntılar için Pantheon Books, Incorporated'a,

Karl Marx'ın *Capital and Other Writings*'inden ("Modern Library" baskısı) alıntı için Random House, Incorporated'a,

J. N. Figgis'in *The Will to Freedom*'ından alıntı için Charles Scribner'in Oğullarına,

Paul S. Minear'ın *Eyes of Faith*'inden alıntı için Westminister Press'e,

Önceden yayımlanmış makalelerinden "Nietzsche's Doctrine of Eternal Recurrence," *Journal of the History of Ideas*, June, 1945; ve "The Theological Background of the Philosophy of History," *Social Research*, March, 1946 yararlanmasına izin verildiği için, yazar, bu dergilerin editörlerine teşekkürü bir borç bilir.

Yazar, son olarak, yazılma aşamasında meslektaşları Matthew Spinka ve Paul Schubert'e ve E. W. Wilcock'a, değerli katkılarından dolayı minnettardır.

Karl Löwith
Hartford, Connecticut, July 1948

On sekizinci yüzyılda akla ve ilerlemeye olan inancın tedrici çözülmesiyle, tarih felsefesi hemen hemen evsiz kalmıştır. Terim, önceden kullanıldığından daha yaygın bir biçimde hâlâ kullanılıyor, ama içeriği öyle seyreltilmiştir ki tarihle alakalı herhangi bir düşünce kendisini bir felsefe olarak adlandırabilir. "Felsefe" etiketi, ki bugünlerde çok ucuz bir kullanıma sahiptir (yaşam "felsefesi", iş "felsefesi", ve hatta kamp "felsefesi"); spesifik bir felsefeye değil de, sadece kamusal ve özel fikirlere işaret eder. Bu tartışmada "tarih felsefesi" kavramı, tarihî olayların ve intikallerin birleştirildiği ve nihai bir anlama yöneltildiği bir ilkeyle uyumlu olarak evrensel tarihin sistematik bir yorumunu yapmak için kullanılmıştır.

Karl Löwith

Heidegger'in öğrencilerinden biri olan Alman filozof Karl Löwith, en önemli eserleri arasında yer alan *Tarihte Anlam* adlı kitabında teoloji ve tarih arasındaki problematik ilişkiyi ele alıyor. Löwith bu ilişkiyi irdelerken ortaya koyduğu tarih yorumunu alışılagelmişin aksine modern zamanlardan başlayıp, başlangıca geri dönerek yapıyor. Burckhardt, Marx, Hegel, Kierkegaard, Voltaire, Vico, Bossuet, Joachim, Augustine ve Orosius gibi önemli Batı düşünür ve tarihçilerinin görüşleriyle örülen *Tarihte Anlam*, Löwith'in, tarihsel düşüncenin 18. yüzyılda başladığı yaygın görüşünün aksine tarih felsefesinin bir taslak olarak Hristiyanlık ve Yahudilik inancıyla başladığı ve eskatolojik modelin sekülerleştirilmesiyle son bulduğu görüşüne dayanıyor.

2012
407350
AEL
358 ADL

ISBN 978-605-02-0103-1
9 786050 201031
SAY YAYINLARI

17,50 TL

online satış:
www.saykitap.com