REINHART KOSELLECK

Kavramlar Tarihi

Politik ve Sosyal Dilin Semantiği ve Pragmatiği Üzerine Araştırmalar

iletişim

REINHART KOSELLECK

Kavramlar Tarihi

Politik ve Sosyal Dilin Semantiği ve Pragmatiği Üzerine Araştırmalar

Ulrike Spree ile Willibald Steinmetz'in iki makalesi
ve Carsten Dutt'un Reinhart Koselleck'in
giriş fragmanlarına dair bir sonsözüyle birlikte

Begriffsgeschichten
Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache

ÇEVİREN *Atilla Dirim*

iletişim

REINHART KOSELLECK 1923 yılında doğdu. 2. Dünya Savaşı'nda Kazakistan'daki esaretinden dönüşünde Heidelberg'de tarih, felsefe, sosyoloji ve kamu hukuku öğrenimi gördü. 20. yüzyılın önde gelen Alman tarihçilerinden biridir. Tarih teorisine ve tarihyazımına antropolojik temelli yaklaşımıyla, özellikle de dil ve kavram tarihine ilişkin çalışmalarıyla, öncü bir rol oynadı. 1970'li yıllardan itibaren kendisini, geniş bir bilim insanı kadrosunun kattığı disiplinlerarası kavramlar tarihi çalışmalarına vakfetti. Bu alanda başlıbaşına literatür oluşturan bir dizi yayında imzası vardır. 2006 yılında öldü.

© S. Fischer Stiftung, Hamburg (çeviri)
Bu kitap, çağdaş Alman Edebiyatı dizisi ADIMLAR projesi çerçevesinde,
S. Fischer Vakfı ve Ernst Reuter Girişimi desteği ile
Sezer Duru (İstanbul) ve Carl Holenstein (Zürih) editörlüğünde yayımlanmıştır.

Begriffsgeschichten
Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache
© 2006 Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main

İletişim Yayınları 1400 • Politika Dizisi 78
ISBN-13: 978-975-05-0685-7
© 2009 İletişim Yayıncılık A. Ş.
1. BASKI 2009, İstanbul

EDİTÖR Tanıl Bora
DİZİ KAPAK TASARIMI Utku Lomlu
KAPAK Suat Aysu
UYGULAMA Hüsnü Abbas
DÜZELTİ Cem Tüzün - Kerem Ünüvar
DİZİN Ekrem Buğra Büte
BASKI ve CİLT Sena Ofset
Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi B Blok 6. Kat No. 4NB 7-9-11
Topkapı 34010 İstanbul Tel: 212.613 03 21

İletişim Yayınları
Binbirdirek Meydanı Sokak İletişim Han No. 7 Cağaloğlu 34122 İstanbul
Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58
e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

İÇİNDEKİLER

BİRİNCİ BÖLÜM

Kavramlar Tarihi'nin Teorisine ve Yöntemine Dair

SOSYAL TARİH VE KAVRAMLAR TARİHİ *9*

DİLİN DEĞİŞİMİ VE OLAYLAR TARİHİ *31*

KAVRAMLARIN TARİHİ VE TARİHİN KAVRAMLARI *55*

KAVRAMLARIN ZAMANSALLAŞTIRILMASI *77*

KAVRAM-TARİHSEL DEĞİŞİMİN ZAMANSAL YAPILARINA DAİR NOTLAR *87*

ANAHTAR KELİME: KAVRAMLAR TARİHİ *101*

İKİNCİ BÖLÜM

Kavramlar ve Tarihleri

'BILDUNG' KAVRAMININ ANTROPOLOJİK VE SEMANTİK YAPISINA DAİR *109*

'İLERLEME' VE 'ÇÖKÜŞ' – İKİ KAVRAMIN TARİHİNE EK *165*

ÖZGÜRLEŞMENİN SINIRLARINDAKİ KAYMALAR *187*

'KRİZ' KAVRAMININ TARİHİNE DAİR BİRKAÇ SORU *209*

VATANSEVERLİK *225*

KAVRAM VE EĞRİTELEME OLARAK DEVRİM *247*

ZAMAN ÜTOPYASININ KAVRAM TARİHİNE DAİR 259
DÜŞMAN KAVRAMLAR 283

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Aydınlanma Dilinin Semantiğine ve Pragmatiğine Dair

SÖNÜMLENMEKTE OLAN ANCIEN RÉGIME'DE DİLİN DÖNÜŞÜMÜ VE TOPLUMSAL DÖNÜŞÜM 297
AYDINLANMA DİLİNİN KAVRAMSAL YENİLİKLERİ 321
AYDINLANMA VE HOŞGÖRÜNÜN SINIRLARI 353

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Politik ve Sosyal Anayasa Tarihinin Semantiğine Dair

ANAYASA TARİHİ YAZIMININ KAVRAM-TARİHSEL SORUNLARI 379
ÜÇ BURJUVA DÜNYASI? 415

BEŞİNCİ BÖLÜM

Kavram Tarihinden Kavranan Tarihe

ZÜMREVİ BİR İKTİDAR BİRİMİ OLARAK HANENİN ORTADAN KALKMASI 481
ULUSAL DEVLETİN BU YANI 503
BÜRGERLER VE 1848/49 DEVRİMİ 523
ÇEVRE POLİTİKASI TARTIŞMALARINDA YURTTAŞLARIN GENEL VE ÖZEL ÇIKARLARI 535

Ek

SONSÖZ: Reinhart Koselleck'in Giriş Fragmanlarına Dair 549

KAYNAKÇA 561
DİZİN 565

BİRİNCİ BÖLÜM

Kavramlar Tarihi'nin Teorisine ve Yöntemine Dair

Sosyal Tarih ve Kavramlar Tarihi

Tarihle –artık neyi kast ediyorsak– ilgilenen ve onu sosyal tarih olarak tanımlayan biri, açıkça üzerinde çalıştığı konuyu sınırlandırıyordur. Tarihi, kavramlar tarihi olarak uzmanlaştıran birisi de, belli ki aynı şeyi yapmaktadır. Yine de, her iki belirlemede de söz konusu olan genel tarihin bağrında barındırdığı özel tarihlerin alışıldık sınırlandırmaları değildir. İngiltere'nin ticari tarihi veya erken yakınçağın diplomasi tarihi, ya da Batı'nın kilise tarihi, konusal, zamansal ve bölgesel olarak önceden belirlenmiş ve araştırmaya değer, bu tür özel alanlardandır. Burada genel tarihin birtakım özel veçheleri söz konusudur.

Sosyal tarihte veya kavramlar tarihinde ise durum farklıdır: Her iki tarih de, kendileriyle ilgili teorik temellendirmelerinden yola çıkarak, tüm özel tarihleri kapsayan ve tümüne uygulanabilen genel bir hak iddiasında bulunurlar. Çünkü bütün tarihlerin insanlar arası ilişkilerle, her türden sosyalleşmeyle veya toplumsal katmanlaşmayla ilgisi vardır; dolayısıyla tarihin sosyal tarih olarak işaretlenmesi, tarihin her formunun arkasında saklı bulunan, aksini kanıtlamanın mümkün olmadığı –antropoloji gibi– sürekli bir hak iddiasında bulunur. Ve tarihe dönüşmezden önce, bir sosyal tarih olarak kavranması gerekmeyen hangi tarih vardır ki? Kavramları ve kavramların dil-

sel tarihlerini araştırmak, onun insan toplumuyla ilgili olduğunu vurgulayan tanımın belirttiği üzere, tarihi kavramanın asgari koşulları arasındadır.

I. Tarihsel Geriye Bakış

Sosyal tarih de kavramlar tarihi de, Aydınlanma'dan ve onun tarihsel dünyayı keşfetmesinden, yani o zamana dek var olan sosyal formasyonların parçalanmasından ve bununla birlikte dilsel yansımanın kendisi de bir yenilik olarak tecrübe edilen ve dile getirilen bir tarihin değişiklik baskısı altına girmesinden bu yana, açık seçik sorular olarak vardırlar. O zamandan bu yana tarihi, tarihsel bir yansıma ve tarihsel bir tasvir olarak takip eden kimse, ister Vico, Rousseau veya Herder'de olduğu gibi birbirini açıklamak üzere, isterse de ayrı istikametlerde, her defasında bu iki müdahaleyle karşılaşacaktır.

Tüm tarihsel yaşam ifadelerini ve bunların dönüşümünü toplumsal koşullara dayandırmak ve onlardan türetme iddiası Aydınlanma'nın tarih felsefelerinden bu yana, Comte ve genç Marx'a varana dek yükseltiliyor. Onları, yöntemsel açıdan daha pozitivist olmak kaydıyla, Moser'den Gregorovius'a, ondan Lamprecht'e kadar, yaptıkları sentezlere göre sosyal-tarihsel veya kültür-tarihsel olarak da adlandırılabilecek toplum ve uygarlık tarihleri, 19. yüzyılın kültür ve halk tarihleri, tüm yaşam alanlarını kapsayan bölgesel tarihler izler.

Öte yandan 18. yüzyıldan bu yana bilinçli olarak konu edinilen, dil tarihleri ve tarihsel sözlük yazımında daimi yerini koruyan kavram tarihleri de –bu ifade çok büyük ihtimalle Hegel'e aittir–[1] vardır. Bu kavram tarihleri elbette tarihsel-filolojik temelde çalışan, kaynaklarını yorumbilimsel [hermenötik] sorularla sağlamlaştırmak zorunda bulunan tüm disiplinler tarafından ele alınıyordu. İlgilinin kendi özel şimdiki zamanına yapılan her tercüme, yöntemsel kaçınılmazlığını Rudolf Eucken'in *Felsefi Terminolojinin Tarihinde* örnek olarak bütün

1 H.G. Meier, "Kavramlar Tarihi" makalesi: Joachim Ritter (yay.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Cilt 1, Basel ve Stuttgart 1971, s. 788-808 içinde.

edebî ve sosyal bilimler için ispat ettiği üzere, bir kavramlar tarihini kapsıyordu.[2]

Araştırma pratiğinde, özelikle sosyal tarih ve anayasa tarihi analizlerini, kavram tarihine ilişkin sorularla birleştiren karşılıklı atıflar bulunur. Bunların karşılıklı ilişkileri, antik çağ bilimleri ile Ortaçağ araştırmaları tarafından, az ya da çok yansıtılmış olarak, daima biliniyordu. Zira hangi konu, özellikle de gayet sınırlı kaynaklarla, eskinin ve şimdinin kavramları işleme tarzı bilinmeksizin, anlaşılabilir ki? Sosyal tarih ile kavramlar tarihinin karşılıklı örgüsünün ancak yüzyılımızın otuzlu yıllarında sistematik biçimde işlenmiş olması elbette dikkat çekicidir; burada Walter Schlesinger ile Otto Brunner'i hatırlamak gerekir. Komşu alanlardan Erich Rothacker felsefe, Carl Schmitt hukuk bilimleri ve Jost Trier de dilbilimleri adına aynı şeyi yapıyorlardı.

Araştırma politikası açısından sosyal tarih ile kavramlar tarihinin birleştirilmesi, her ikisi de son yüzyılın yirmili yıllarında baskın olan çok farklı iki yöne yönelmişti. Bir yandan yapılmak istenen, politik ve sosyal bağlamları dikkate alınmadan, sadece kendi öz değerleri uğruna izlenen fikir ve düşünce tarihi tasarımlarını kararlaştırmaktı. Öte yandan ise, tarihi, öncelikle politik olaylar tarihi olarak ele almak yerine, onu varlığını daha uzun vadede koruyan koşulları bakımından sorgulamak söz konusuydu.

Otto Brüner, *Kır ve İktidar*'ın[3] ikinci baskısının önsözünde de vurguladığı gibi, "Ortaçağ politikasının somut koşullarını öğrenmeyi, fakat onları tasvir etmemeyi" istiyordu. Onun için önemli olan, toplumun içinde bulunduğu durumun uzun vadeli yapılarını ve bu yapıların –asla anlık olmayan– değişimini ortaya koymak, bunu yaparken de, toplumsal grupların, birliklerin veya katmanların her birinin dilsel açıdan kendisini nasıl tanımladığını ve bu tanımların yorumlanışımn tarihini konu etmekti. Fransa'da benzer bir araştırma çabasından ortaya çıkmış

2 Rudolf Eucken, *Geschichte der philosophischen Terminologie*, Leipzig 1879 (YB 1964).

3 Otto Brunner, *Land und Herrschaft*, Brünn, Münih ve Viyana, 1942, s. XL.

olan *Annales*'in [Yıllıklar] 1930'dan bu yana "Şeyler ve Sözcükler" başlığını taşıması tesadüf değildi. Lucien Febvre ve Marc Bloch için dil analizi kendi sosyal-tarihsel araştırmalarının entegre bir bileşeniydi. – Almanya'da sosyal-tarihsel, özel olarak da demografik araştırmalarını dilbilimsel araştırmalarla tamamlayan Gunther Ipsen, yeniçağ tarihi için yol gösterir bir şekilde çalışıyordu. Ortaya atılan tüm bu fikirler, 1956/57'de "Modern Sosyal Tarih Çalışma Grubu"nu kurduğunda Werner Conze tarafından ele alınmıştı.[4] Conze'nin girişimi sayesinde, sosyal-tarihsel ve kavram-tarihsel konuların birleştirilmesi, buna bağlı olarak da, müteakiben ele alacağımız farklılık belirlenimleri, bu alanın daimi meydan okumalarından birini teşkil etmiştir.

II. Bir 'Historie Totale'in İmkânsızlığı

Karşı karşıya kaldıkları meydan okumaları –düşünümsel veya öz-düşünümsel olarak– belirlemeye ve çözmeye çalışan kavramlara sahip toplumsal formasyonlar olmasaydı ne bir tarih olurdu; tarih ne öğrenilebilir ve yorumlanabilir, ne de tasvir edilebilir ve anlatılabilirdi. Toplum ve dil bu bakımdan, yokluklarında ne bir tarihin, ne de bir tarihyazımının tasavvur edileceği meta-tarihsel önkoşullar arasındadır. Bu nedenle sosyal-tarihsel ve kavram-tarihsel teoriler, sorular ve yöntemler, tarih biliminin olası tüm alanlarıyla ilişkilidir ve ilişkilendirilebilir. Bu yüzden bazen bir 'total tarih' tasarlama arzusu da sinsice araya sızar. Araştırmanın pragmatik sebeplerinden ötürü sos-

4 Krş. buna dair Werner Conze, Zur Gründung des Arbeitskreises für modern Sozialgeschichte: *Hamburger Jahrbuch für Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik* 24 (1979), s. 23-32. Conze'nin kendisi, "sosyal" kelimesinin kullanımının "sosyal sorunları" çağrıştırarak sınırlı kalmasından kaçınmak için "Yapı Tarihi" terimini kullanmayı tercih ediyordu. Otto Brunner, teorik arka planından ötürü, elbette daha 1939 yılında bile yapıları hedef alan bir "milli tarihîn" zamanla kayıtlanarak sabitlenmesinden kaçınabilmek için 'yapı tarihi' terimini kullanıyordu. Halk/millet kavramından yapı kavramına geçiş için krş. "*Land und Herrschaft*"ın ikinci baskısı, 1942, s. 194, ayrıca değiştirilmiş dördüncü baskı, Viyana ve Wiesbaden 1959, s. 164; bu eser, politik koşullu bilgi çıkarlarının, çıkış noktasından daha uzun ömürlü olabilecek yeni teorik ve yöntemsel anlayışlara yol açabileceğine dair güzel bir örnektir.

yal tarihçilerin veya kavram tarihçilerinin ampirik araştırmaları sınırlı konuları ele alıyor olsa bile, bu kendini kısıtlayıcı tutum, her halükârda toplumu ve dili veri almak zorunda olan bir mümkün tarih teorisinin genellik talebini daraltmaya yetmez.

Yöntemsel açıdan zorunlu uzmanlaşmaların baskısı altında, sosyal-tarihsel ve kavram-tarihsel müdahaleler, zorunlu olarak komşu yardımına ihtiyaç duyarlar. Disiplinlerarası davranmak zorundadırlar. Ancak bundan teorik genellik iddialarının mutlak veya total olmak zorunda olduğu sonucu çıkartılamaz. Gerçi toplumsal ilişkilerin, bu ilişkilerin dilsel ifadesinin ve yorum sistemlerinin bütünlüğünü varsaymaya mecburdurlar. Ancak bütün tarihlerin toplumla ve dille ilgili olduğu yolundaki, formel açıdan aksi iddia edilemez öncü, bir "total tarih" yazımının, hatta sadece tasarlanmasının bile içeriksel olarak mümkün olduğu çıkarımına izin vermez.

Bir total tarihe karşı çok fazla sayıda ve inanılır ampirik itiraz içinde, onun düşünülebilirliğinin denenmesinden çıkan mümkünlüğüne karşı bir itiraz da vardır. Çünkü bir toplum tarihinin bütünü ile bir dil tarihinin bütünü, hiçbir zaman birbirleri üzerinde tümüyle resmedilemez. Her iki alanın sonlu ve sınırlı bir totallik olarak ele alınabileceği, ampirik açıdan imkânsız bir durum varsayılsa bile, her sosyal tarih ile onun kavranışının tarihi arasında kapatılmaz bir fark bulunacaktır.

Dilsel kavrayışın yaptığı, olmakta olana veya vuku bulana yetişmek olmadığı gibi, dilsel işlenişiyle zaten değişime uğramayan hiçbir şeyde vuku bulmaz. Sosyal tarih veya toplum tarihi ve kavramlar tarihi, karşılıklı olarak birbirlerini işaret eden, tarihsel olarak koşullanan ve hiçbir zaman aşılamayacak bir gerilim içinde bulunurlar. Ne yaptığını, ancak bir sonraki gün söyler sana; söylediğin bir şey, ancak senden çıktığında bir olaya dönüşür. İnsanlar arasında, yani toplumsal olarak gerçekleşen bir şey ve bu şeye dair o an veya sonradan söylenenler, her türden *'histoire totale'*i [total tarih] engelleyen, kendisini sürekli ileri iten bir faklılığı meydana getirir. Tarih, tamamlanmamışlıkta ön alarak vuku bulur, bu nedenle ona uygun gelecek yorumlar totallikten feragat etmelidir.

Toplum ile toplumun değişimi ve değişimin dilsel açılımı ve işlenmesi arasındaki gerilimin kendisini hep yeniden üretmesi, tarihsel zamanın bir özelliğidir. Her tarih bu gerilimden beslenir. Toplumsal ilişkiler, çatışmalar, bu çatışmaların çözümleri ve değişen koşulları, sayelerinde toplumların eyleme geçtiği, kendilerini kavradığı, yorumladığı, değiştirdiği ve yeniden şekillendirdiği dilsel ifadelerle hiçbir zaman örtüşmezler. Bu tezin doğruluğunu iki bakımdan, yani yaşanmakta olan tarih ve yaşanmış, yani geride kalmış tarih bakımından sınamalıyız.

III. Olmakta Olan Tarih, Konuşma ve Yazı

Sosyal tarih ile kavram tarihi birbirleriyle ilişkilendirildiğinde, ikisinin de genellik iddialarını görelileştiren bir farklılık belirlenimi söz konusudur. Tarih ne kavranma tarzıyla tüketilebilir, ne de bu kavrayış olmadan düşünülebilir. Keza tarih sadece bir sosyal, yani insanlar arası ilişkiye indirgenemez.

Günlük yaşamda sosyal tarih ile kavram tarihi arasındaki ilişki birbirinden ayrılamaz. Çünkü dil yeteneğine sahip bir varlık olan insan, toplumsal varoluşuyla kökteştir. Bu ilişki nasıl belirlenebilir? Tek tek olayların gerçekleşmeleri esnasında dilsel olarak mümkün kılmabilirliklerine olan bağımlılıkları, nispeten açıktır. Sorular ve cevaplar, planlama konuşmaları, açık tartışmalar veya gizli anlaşmalar, emir –ve itaat–, katılımcıların uzlaşması ya da tartışan taraflar tarafından dile getirilen uyuşmazlıklar olmaksızın, bir toplumsal eylem, bir politik tartışma ve bir ticari faaliyet mümkün değildir. Gündelik tarihin günbegün vuku buluşu aktif dile, konuşmaya ve kendini ifade etmeye bağlıdır; tıpkı bir aşk öyküsünün en az üç kelime olmadan tasavvur edilemeyeceği gibi: Sen, ben, biz. Çok çeşitli bağlamları içinde bütün toplumsal olaylar iletişimsel ön hazırlıklara ve dilsel aracılıklara dayanır. En küçük dernekten Birleşmiş Milletler'e kadar bütün kurum ve örgütler, ister dilsel, ister yazılı formda olsun, onlara muhtaçtırlar.

Bunun doğallığı kadar, bu gözlemin sınırlandırılması da doğal olmalıdır. Fiilen vuku bulan şey, belli ki, ona neden olan

veya onu yorumlayan dilsel ifadeden daha fazlasıdır. Öldürme emri veya öldürmek için alman ortak karar ya da ilkel öldürme çığlığı, öldürmenin kendisinin içerdiği şiddetle aynı değildir. Birbirine âşık bir çiftin kullandığı deyimler, iki insanın yaşadığı aşkın tümü değildir. Yazılı örgüt kuralları veya bu kuralların dilsel icra tarzları, örgütün eylemleri ve etkinliğiyle aynı şey değildir.

Olmakta olan bir tarihle onun dilsel olarak mümkün kılınması arasında daima bir fark vardır. Hiçbir konuşma eylemi, hazırlanmasına, ortaya çıkmasına ve gerçekleşmesine yardım ettiği eylemin kendisi değildir. Elbette ki bir sözcüğün sık sık geri döndürülemez sonuçlara neden olduğunu da teslim etmek gerekir; açık bir örnek olarak, *Führer*'in [Hitler] Polonya üzerine yürüme emrini, düşünün. Ancak ilişki işte asıl burada belirgin hale gelir. Bir tarih asla konuşma olmadan gerçekleşemez, ancak hiçbir zaman konuşmayla özdeşleştirilemez, salt konuşmaya indirgenemez.

Bundan ötürü, konuşulan dilin ötesinde, olayları mümkün kılacak başka ön hazırlıkların ve icra tarzlarının da bulunması gerekir. Burada semiyotiğin dil ötesi alanı anılabilir. Dilin şifreli olarak aktarıldığı beden dilini, tarihsel mekânı sözcükler değil de örneğin haç olan kurban teolojisine varıncaya dek büyü ritüellerini, sembolleri sayesinde belirli davranış tarzları edinmiş olan grupları, ya da modern trafik işaretlerini hatırlayalım: Burıların her birinde, sözcükler olmadan da anlaşılabilen bir işaret dili söz konusudur. Belirtilen işaretlerin hepsi elbette sözelleştirilebilir. Bu işaretler elbette dile de indirgenebilirler; fakat esas başarıları, işaretler veya semboller sayesinde, belirli eylemlere girişilmesini ya da, tutum ve davranış tarzlarının yönlendirilmesini sağlamak için, konuşulan dilden imtina edilebilmesidir.

Olası tarihler için başka dil-dışı ön koşulları hatırlatalım: Mekânsal yakınlık veya uzaklık, duruma göre çatışmaya yol açan veya çatışmayı engelleyen mesafeler, bir kuşak biriminin yaş basamakları arasındaki zamansal farklılık veya cinsiyetlerin çift kutupluluğu. Tüm bu farklılıklar içlerinde, dilsel ifade sa-

yesinde gerçekleşebilir olsalar da bunun şart olmadığı dil öncesi mümkün kılınabilen olayları, kavgayı ve uzlaşmayı barındırırlar.

Yani, bir tarihe yol açan bütün eylemlerde dil-dışı, dil-öncesi –ve dil-sonrası– unsurlar bulunur. Bunların tümü de insanın teşekkülü üzerinden toplumsal olaylara etki eden temel, coğrafî, biyolojik ve zoolojik koşullara bağlıdır. Doğum, aşk ve ölüm, yemek, açlık, sefalet ve hastalıklar, ayrıca belki mutluluk, ancak her halükârda haydutluk, zafer, öldürme ve yenilgi; tüm bunlar, insanî tarihin, günlük hayattan politik iktidar yapılarının tanımlanmasına kadar uzanan ve dil-dışı ön verilerinin kolayca inkâr edilemeyeceği unsurları ve gerçekleşme tarzlarıdır.

Olayları yaratan eylemlerin somut bağlamında elbette burada yapılan analitik ayrımları takip etmek çok zordur. Çünkü bütün dil-öncesi ön veriler insanlar tarafından dilsel olarak yakalanır, etkileri ve dertleriyle somut konuşmalarda aktarılmaktadırlar. Konuşulan dil veya okunan yazı, duruma göre etkin –veya duymazdan gelinen– konuşma, oluşun güncel icrası içinde, daima dil-dışı veya dilsel eylem ve tabiyet unsurlarından meydana gelen 'olay'ı teşkil edecek şekilde iç içe geçerler. Konuşma sona erdiğinde bile, insanın içinde bulunan ve onun ister insan olsun, ister şeyler, ürünler, bitkiler veya hayvanlar olsun, karşısındakiyle iletişime geçmesini mümkün kılan dilsel ön bilgi varlığını muhafaza eder.

İnsanların eylem birimleri, örneğin ekonomik eklemlenişleriyle modern çalışma süreçlerinde veya giderek karmaşıklaşan politik eylem alanlarında olduğu gibi, ne kadar yoğunlaşırsa, eylem yeteneğini koruyacak dilsel iletişim koşulları da aynı ölçüde önem kazanır. Bir sesin pazar yerinde işitilebilme mesafesinden teknolojik haber aktarıcılarına, yazıya, baskıya, telefona, radyodan bir televizyonun veya –ulaşım teknolojisine ilişkin kurumlaşması ile beraber– veri aygıtının ekranına, ulaktan basına, haber uydusundan her nevi dilsel kodlamanın müdahaleci sonuçlarına kadar dilsel aktarımın giderek genişlemesinde kendisini gösterir bu. Mesele, konuşulan dilin erişimini

ya olayları engellemek üzere devamlı kılmak, ya da olaylardan önce davranmak, onları başlatmak ya da yönlendirmek için dilin erişim mesafesini genişletmek ve hızlandırmaktır hep. Bu açıklama, her konuşma ve yapma ediminde, 'sosyal tarih' ile 'dil tarihi'nin iç içe geçmişliğini göstermek açısından yeterli olmalıdır.

Konuşulan dil veya okunulan yazı ve vuku bulan olay fiilen birbirinden ayrılamaz, sadece analitik olarak farklılaştırılabilir. Bir konuşmanın duygulandırdığı kişi bunu sadece dilsel olarak değil, tüm vücuduyla tecrübe eder; bir eylemle susturulan, 'nutku tutulan' bir kişi, tekrar harekete geçebilmek için dile ne kadar muhtaç olduğunun tecrübesini yaşar. Konuşma, yapma ve maruz kalma arasındaki bu karşılıklı kişisel ilişki, giderek karmaşıklaşan toplumsal eylem birimlerinin tüm düzlemlerine aktarılabilir. Konuşma edimleri denen şeyin 'fiilen' olanlarla olan –burada gösterdiğimiz– iç içe geçmişliği, bireysel tutumlardan, olayların ortaya çıktıkları bağlamı sunan çok katlı toplumsal örgüye kadar uzanır. Tüm tarihsel çeşitlemeleriyle olmaktan olan tüm tarih için geçerli olan bu tespit, geçmiş tarihlerin tasviri üzerinde, bilhassa da sosyal tarih ile kavram tarihi arasındaki fark üzerinde önemli etkilere sahiptir.

IV. Tasvir Edilen Tarih ve Dilsel Kaynakları

Yapına ile konuşma, eylem ile konuşma arasındaki buraya dek ortaya konulmuş olan ampirik ilişki, bakışların *in eventu* [hadiseye bağlı] yaşanılan tarihten geçmiş tarihe, yani *ex eventu* [hadise üzerine] her profesyonel tarihçinin ilgilendiği tarihe geri çevrildiği anda parçalanır. Dil-dışı ve dilsel eylem düzlemleri arasındaki analitik ayrım, yokluğunda hiçbir tarihsel tecrübenin günlük veya bilimsel ifadelere aktarılamayacağı antropolojik bir veri mertebesine ulaşamaz. Çünkü –kendi kişisel tecrübemin/idrakimin ötesinde– olanları, ancak konuşma veya yazı yoluyla öğrenebilirim. Dil, her ne kadar eylemenin ve tabiyetin icrasında –ara ara– sadece ikincil etken olmuş olsa bile, bir olayın geçmişte kalmasıyla birlikte, onsuz hiçbir hatırlamanın

ve bu hatırlamanın bilimsel aktarımının mümkün olamayacağı birincil etkene dönüşür. Olmuş olan tarihin tasvirinde dilin antropolojik önceliği, böylelikle bir bilgi teorisi statüsü kazanır. Çünkü geçmiş tarihte neyin dille koşullanmış olduğuna ve neyin olmadığına, dile dayanarak karar vermek gerekecektir.

Antropolojik açıdan bütün 'tarih'ler, birlikte yaşayan ve tecrübelerini birbirlerine aktaran kuşakların sözlü ve yazılı iletişimleriyle şekillenir. Ancak eski kuşağın soyunun tükenmesiyle, sözlü olarak aktarılan hatıraların alanı küçüldüğünde, yazı tarihsel aktarımın öncelikli taşıyıcısı konumuna yükselir. Gerçi geçmiş olaylara ve durumlara şahitlik eden çok sayıda dil-dışı kalıntı vardır: Afetlerden geriye kalan yıkıntılar; ekonomik örgütlenmelerden geriye kalan paralar; cemaate, iktidara ve hizmetlere işaret eden yapılar; ticarete veya savaşa işaret eden yollar; kuşaklar boyu emeğe işaret eden kültür coğrafyaları; zafer veya ölüm habercisi anıtlar; savaşa şahitlik eden silahlar; icada ve kullanıma şahitlik eden aletler; toplamda, aynı anda her şeye şahitlik edebilecek 'kalıntılar', 'buluntular' ya da 'imgeler'dir. Tarihçiliğin özel disiplinleri bunların hepsi üzerinde çalışırlar. Elbette 'gerçekten' neler olduğunu, hipotezlerin ötesinde, sadece yazılı ve sözlü aktarımlar, yani dilsel şahitlikler kesin olarak ortaya çıkaracaktır. Geçmişte neyin 'dilsel', neyin 'gerçekten' yaşanmış olarak kaydedileceği konusunda yol ayrımını oluşturan, dilsel kaynaklardır.

Neyin *in eventu* birbirine ait olmuş olduğu, *post eventum* [hadise sonrası] olarak sadece dilsel şahitliklerle tespit edilebilir ve bu dilsel aktarımların sözlü veya yazılı geleneğe dayanıyor olmasına göre, farklı türler birbirine yaklaşır veya birbirinden uzaklaşır.

Efsane ve masal, drama, destan ve romanı ayırt eden, bunların tümünün konuşma ile yapma, tabiyet, konuşma ve susma arasındaki kökensel ilişkiyi varsayması ve konu etmesidir. Olmakta olan bir tarihe hatırlamaya değer anlamını kazandıran, ancak onun şimdileştirilmesidir. Hatırlamaya değer olayların hakkını vermek için gerçek veya uydurulmuş konuşmaları, ya da konuşma ve eylemlerin cem edilmesine şahitlik eden yazıya dönüşmüş sözleri kullanan bütün tarihyazımlarının yaptığı da, tam olarak budur.

Kendi değişimlerini ileri iten ve ardında 'kader' gibi bir şeyin ışıldayabileceği, başkalarıyla karıştırılamayacak durumların araştırılması ve aktarılması kendini ve dünyayı yorumlamanın her biçimi için bir meydan okumadır. İngilizcede dil ve yaşam arasındaki etkileşimi vurgulayan, –az ya da çok beceriyle–, –'*Life and Letters*'– bütün hatıratlar ve biyografiler, sonra, olayların içkin dinamiklerini takip eden bütün tarihler, bu türe dahildirler. "O şunu dedi ve şunu yaptı, şu şöyle yaptı ve şöyle dedi, bundan da ortaya her şeyi değiştiren, yeni, şaşırtıcı, bir şey çıktı" – bu kalıplaşmış şemayla pek çok eser, özellikle de politik olaylar tarihi veya diplomasi tarihi gibi kaynaklar sayesinde olayları *in actu* [fiilen] kurgulamaya imkân veren eserler. Dilsel performansları bakımından bu tarihler, mitostan romana uzanan bir dizi oluştururlar.[5] Bu tarihleri bilimsel statüleri içinde yaşatan, dil edimleri ve eylemlerin varsayılan eklemlenmesini yükümlenen dilsel kaynakların –denetlenmesi gereken– otantikliğidir.

Analitik olarak ayırt edilebilen dil-öncesi ve dilsel olan, dilsel performans sayesinde 'tecrübe/idrak", sürecine benzer biçimde tekrar biraraya getirilir: Bu, fiilen olanın hayalidir. Çünkü fiilen vuku bulmakta olan, –geriye bakıldığında– sadece dilsel tasvir aracı içinde gerçektir. Dil, vuku bulmakta olan tarihin eyleyen konuşmasının aksine, onu hep dil ve eylem arasındaki ilişki hakkında bir şeyler söylemeye zorlayan bilgi teorisine ait bir öncelik kazanır. Alternatif bu olunca, kendisini fazlasıyla tek taraflı ifade eden türler vardır. Bir taraftan, belirli bir tarihe ait olan eski dilsel performanslara karşı ve sağır veya inatçıdırlar. Örneğin, olayların nasıl olduğunu değil, sadece sonuçlarını kaydeden yıllıklar vardır. Eylemlerden, başarılardan ve başarısızlıklardan söz eden, ancak bunlara neden olan sözleri ve konuşmaları dikkate almayan el kitapçıkları ve öyküsel tarih eserleri vardır. İster büyük adamlar eyliyor olsun, ister yüceltilmiş eylem nesneleri sanki sessizce harekete geçsin: Devletler veya hanedanlar, kiliseler veya tarikatlar, sınıflar veya partiler, halk-

5 Buna dair Hayden White, *Tropics of Discours*, Baltimore, Londra 1982 (Alm. Tercümesi: Stuttgart 1986).

lar veya milletler, ya da eylem birimi olarak özselleştirilen her ne ise. Ancak yokluklarında bu tür eylem birimlerinin harekete geçemeyeceği dilsel özdeşleşme kalıpları genelde pek dikkate alınmaz. Konuşulan dilin veya yazılı eşdeğerlerinin tasvire dahil edildiği yerlerde bile, dilsel tanıklıklar sıklıkla ideolojik olma şüphesine maruz bırakılırlar veya varsayılan çıkarların veya kötü niyetlerin araçları olarak okunurlar.

Dil tarihinin öncelikle dilsel tanıklıkların kendisini konu edinen araştırmalar bile, –cetvelimizin öteki ucuna bakarsak–, bu tanıklıkları, önce bizzat dilsel olarak kurgulanması gereken gerçek bir tarihe dayandırmanın tehlikeli sahasına dalarlar. Sosyolinguistiğin karşı karşıya bulunduğu konuşmayı ve dili toplumsal koşullar ve değişimlerle ilişkilendirmek gibi yöntemsel zorluklar, tüm tarihçileri, üzerinde konuşmak istedikleri konu alanını önce dilsel olarak tasarlama çıkmazıyla karşı karşıya bırakmaktadır.

Bu nedenle zümresi tarihçiler arasında öteki uca savrulanlar da bulunur: Sadece bir zamanların sözlü veya yazılı konuşmasının yazılı kalıntılarını dilsel kaynak olarak kabul etmektir bu. O zaman da dil-dışı ve dilsel eylemler arasındaki farkın nasıl konu edildiği, aktarılanın tesadüfiliğine terk edilir. Yazıların, konuşma ile konu/nesne arasındaki farklılık belirlenimi olmaksızın kavranamayacak olan anlamını keşfetmek, her zaman iyi bir yorumculuğun görevidir.

Böylece, dil eylemi ve hareket eylemi alternatifleri altında ya –sosyolinguistlerde olduğu gibi– birbirleriyle ilişkili ya da, uç durumlarda olduğu üzere, ayrı ayrı ele alınan üç türü belirlemiş bulunuyoruz. Bilgi teorisi bakımından dile her zaman ikili bir görev düşer: Hem dil-dışı olaylar bağlamına, hem de –bunu yaparken– kendisine göndermede bulunur. Nitekim dil, tarihsel anlamda, daima üzerine düşünür [öz-düşünümseldir].

V. Olay ve Yapı – Konuşma ve Dil

Buraya dek sadece olmakta olan ve olmuş olan hakkında, bugünün ve geçmişin tarihi hakkında konuştuk ve bunların, ko-

nuşmada ve eylemde birbirleriyle *in actu* ilişkilerini senkron olarak sorguladık; diyakroni de işin içine girdiği anda, sorgulamanın kapsamı genişleyecektir. Konuşma ve eylem ilişkisinde olduğu gibi, olayın gerçekleşmesi anında da senkroni ve diyakroni birbirlerinden ampirik olarak ayrılamazlar. Zamansal olarak farklı kademelerle geçmişten şimdiki zamana uzanan koşullar ve belirleyici etkenler, 'eşzamanlı' olarak kendi gelecek tasarımlarından yola çıkan eylem özneleri gibi, o an vuku bulana müdahale ederler. Her senkroni *eo ipso* [kendiliğinden] aynı zamanda diyakrondur. *In actu* bütün zamansal boyutlar daima iç içe geçmiştir ve şimdiki zamanı geçmişten geleceğe eklenen veya aksine elle tutulamayan geçiş noktaları suretinde gelecekten geçmişe sızan anlardan biri olarak tanımlamak, bütün tecrübelere aykırı düşer. Salt teorik açıdan tüm tarih içinde geçmişin de geleceğin de bulunduğu kalıcı şimdiki zaman olarak tanımlanabilir – ya da geçmişin ve geleceğin, bütün şimdiki zamanı yok eden kalıcı iç içe geçmişliği olarak. Senkroniye doğru uçlaşan bir vakada, tarih, tüm zaman boyutlarının aynı anda bulunduğu bir bilinç alanına dönüşerek soysuzlaştırılırken, diyakroniye doğru uçlaşan diğer vakadaysa, insanlığın aktif mevcudiyeti tarihsel olarak sanki bir eylem alanına sahip değildir. Bu düşünce deneyi, sadece, senkroni ile diyakroni arasında de Saussure tarafından ortaya atılan farklılık belirleniminin, vuku bulmakta olan tarihteki zamansal iç içe geçmişliklerin karmaşıklığının hakkını veremese de, analitik açıdan yardımcı olabileceğine işaret etmek içindir.

Bu şerhle analitik kategoriler, olmakta olanın halihazır güncelliğini hedef alan senkroni ve aynı şekilde her güncel olup bitende mevcut olan zamansal derinlik boyutunu hedef alan diyakroni tarafından kullanılmalıdır. Çünkü birçok önkoşul uzun veya orta vadeli olarak –tabii kısa vadeli olarak da– vuku bulmakta olan bir tarihe etki eder. Belirli alternatiflerin önünü açmak veya onları serbest bırakmak suretiyle, eylem olanaklarını sınırlandırırlar.

Farklı tarzlarda da olsa, bu ilişkiyi teorik olarak varsaymaları, sosyal tarihin de kavramlar tarihinin de belirleyici özelli-

gidir. Senkron olaylar ile diyakron yapılar arasında sosyal-tarihsel olarak araştırılan ilişkidir, bu. Konuşulan senkron konuşma ile etkisi sürekli olan, diyakron olarak verili dil arasında kavram-tarihsel açıdan ele alınan da, benzer bir ilişkidir. Vuku bulan her defasında eşsiz ve yeni olabilir; ancak bu eşsiz olayı mümkün kılan, verili uzun vadeli toplumsal koşulların varlığı itibarıyla, o kadar da yeni değildir. Daha önce hiçbir zaman var olmamış tecrübeleri veya beklentileri dile getirecek yeni bir kavram oluşturuluyor olabilir. Ancak bu yeni kavram hiçbir zaman, verili dilin içinde zımnen bulunmayacak ve anlamı aktarılmış dilsel bağlamından çıkarılamayacak kadar da yeni olamaz. Olmakta olanın içinde vuku bulduğu konuşma ve eylem arasındaki etkileşimin, yokluğunda tarihin ne mümkün olabileceği, ne de kavranabileceği –farklı tanımlanmaları gereken– diyakron boyutları, her iki araştırma yönünde de genişletilmektedir.

Bunu bir örnek dizisiyle açıklayalım. Evlilik, dil-öncesi biyolojik içeriğine rağmen, insanlığın bütün tarihinde çok farklı çeşitlerde ortaya çıkan kültürel bir fenomen teşkil eden bir kurumdur. Ayrı veya aynı cinsiyetten iki ya da daha fazla insanın bir biraraya geliş formu söz konusu olduğundan, evlilik has sosyal-tarihsel araştırma konuları arasındadır. Aynı zamanda, sosyal-tarihsel olarak bundan söz edebilmemizin, her defasında hangi tür evliliğin kavramsallaştırıldığına dair yazılı kaynakların bilgilendirmesine bağlı olduğu da aşikârdır.

Burada, birer model oluşturacak şekilde indirgenmiş iki yöntemsel müdahaleden söz edebiliriz. Bunların ilki birincil olarak olayları, konuşma, yazı ve davranış eylemlerini, ikincisi esasen diyakron önkoşulları ve bunların uzun vadeli değişimlerini ele alır. Yani sosyal yapıları ve bunların dilsel eşdeğerlerini arar:

1. Böylece tek bir olay, örneğin, hanedanlık kaynaklarının bize hakkında bol bol bilgi aktardığı bir kraliyet evliliği konu edilebilir; hangi politik saiklerin işin içine girdiğine, sözleşme koşullarının ne olduğuna, nasıl bir çeyiz üzerinde anlaşıldığına, törenlerin nasıl gerçekleştirildiğine dair ve buna benzer başka pek çok bilgi aktarılıyordur. Bu evliliğin gidişatı da, olay-

lar dizisi boyunca, örneğin mirasa dahil edilen tacın eşlerden birinin ölümüyle bir taht kavgasına sebebiyet verdiği korkunç sonuçlara dek, tekrar tekrar yeniden oluşturulabilir ve anlatılabilir. – Benzer bir somut evlilik hikâyesi bugün alt tabakalardan bir kişi kadrosuyla da yeniden kurgulanabilir. Şimdiye kadar kullanılmamış çok sayıda kaynaktan faydalanan, günlük hayattan heyecanlı bir izlektir bu. Her ikisinde de mutluluk ile sefalet arasındaki benzeri bulunmaz bir gerilim içeren eşsiz, münferit hikâyeler söz konusudur, her ikisinde de olay dinsel, sosyal ve politik bağlamlara oturtulmuştur.

2. Sosyal tarih ve kavramlar tarihi böyle münferit vakalar olmadan işlerini göremezler, fakat bunları araştırmak onların öncelikli ilgi alanı değildir. Bu vesileyle, –yine bir model oluşturacak şekilde indirgenmiş– ikinci yöntemsel müdahaleyi belirleyelim; her ikisi de, söz konusu münferit vakayı mümkün kılan uzun vadeli, diyakron olarak etkili koşulları hedeflerler ve münferit vakaların toplamından türetilebilecek uzun vadeli süreçlerle ilgilenirler. Başka bir deyişle, yapıları ve yapıların değişimlerini araştırırlar; ayrıca, bu tür yapıların toplumsal bilince girmelerini, kavranmalarını ve değişmelerini sağlayan dilsel verileri bilmek isterler.

Şimdi önce özgül sosyal-tarihsel, sonra da özgül kavram-tarihsel işlem tarzlarına bakalım.

Tek tek evliliklerin veya konuşmaların veya bu arada teati edilen mektupların senkronisi, sosyal tarih tarafından kararlılmaz. Daha ziyade diyakron olarak kapsanır. Örneğin sosyal-tarihsel sorunsalda, nüfus artışını sınıfsal temelde belgelemek için, evliliklerin sayısı istatistik olarak incelenir. Evliliklerin sayısı, ne zamandan sonra, zümresel yapı temelinde kendilerine ait beslenme alanları bulunan evlerin ve çiftliklerin sayısını aşmıştır? Nüfusun yeniden üretimi için gereken ekonomik ve doğal etkenleri birbirleriyle tartabilmek bakımından, evliliklerin sayısının, ücret ve fiyat eğrilerine, iyi veya kötü hasatlara orantısı nasıldır? Sosyal çatışma durumlarını değerlendirmek açısından, meşru ve gayrimeşru doğumların sayısı nasıl ilişkilendirilebilir? 'Tipik' bir evlilik yaşantısının uzun vade-

li değişimini açıklayabilmek için: çocukların, annelerin ve babaların doğum ve ölüm vakaları sayıları arasında nasıl bir ilişki vardır? Keza evlilik tipine dair sonuçlar çıkartılmasını sağlayabilecek bir veri olarak, boşanmalar nasıl bir eğri çizer? Neredeyse tümüyle gelişigüzel seçilen bu sorular, kaynaklarda bu şekliyle doğrudan bulunmayan uzun vadeli 'gerçek' olayları ortaya çıkarmaya ve anlamaya yardım etmek gibi bir ortak noktaya sahiptirler.

Kaynakların ifadelerini birbirleriyle kıyaslanabilir hale getirmek ve bunlardan sayı dizileri oluşturmak zahmetli bir ön çalışmayı gerektirdiği gibi, biraraya getirilmiş olan veri dizilerini yorumlamak da sistematik düşünceyi gerektirir. Dilsel kaynaklardaki ifadeler, hiçbir durumda içlerinden, doğrudan uzun vadeli yapısal ifadeler çıkartabilmeye yetmez. Somut, senkron olarak vuku bulan ve belgelenen münferit vakaların toplamı dilsizdir; uzun ve orta vadeli, diyakron yapıları 'belgeleyemez'. O halde, geçmiş tarihlerden kalıcı ifadelere erişebilmek için, o zamanlar ilgili insanların henüz bilincinde olmadıkları ilişkilerin ve etkileşimlerin izini sürebilecek bilimsel bir terminolojinin kullanımı ve teorik bir ön çalışma zorunludur.

Tarihte uzun vadede –dilsel olarak değil de– 'gerçekten' neler olduğu, sosyal-tarih bakımından, aşikârlığı teorisinin ikna gücüne bağlı olan bilinisel bir yeniden inşaya bağlıdır. Geçmiş gerçeklikleri ileri sürebilmek için teorik olarak gerekçelendirilmiş her ifadenin yöntemsel bir kaynak denetimine tabi tutulması gerekir; ancak uzun erimli etkenlerin gerçeklik karakteri münferit kaynaklarla yeterince temellendirilemez. Bu nedenle, örneğin Max Weber'i izleyerek gerçeklik tasvirinin farklı ölçütlerini, varsayılan bağlamlara dayanıklı yorumlar getirmeyi sağlayacak şekilde toparlayan ideal tipler oluşturulabilir. Böylece – örnek dizimize el atarsak–, bir çiftçi evliliğinin ve ailesinin, bir küçük köylü evliliğinden ve ailesinden nasıl ayrıldığını ve bunların ikisinin de sanayi öncesi çağdan sanayi çağına geçiş döneminde nasıl değiştiğini bulabilmek için, doğum ve ölüm vakaları ortalamalarının, bu sayıların ücret ve fiyat dizileriyle, ya da kötü hasatların sonuçlarıyla, çalışma süreleriyle ve vergi yü-

küyle olan ilişkilerini ortaya koyabilecek, çiftçilere ve küçük köylülere ilişkin evlilik ve aile tipleri geliştirilebilir.

Bu münferit vakaların kendileri değil, ancak içerdikleri etkenler, sonradan –ücret ve fiyat basamaklarına, vergi yüküne ve hasat sonuçlarına göre– ekonomik, politik ve doğal şartların, bir evliliğin tabakaya özgü yanlarını anlaşılır kılacağı bir şekilde yapılandırılabilir. Hangi etkenlerin ne kadar süre benzer, ne zaman baskın, ne zaman çekinik oldukları sorusu, çiftçi ve küçük köylü evliliklerinin tarihinin diyakron olarak sınıflandırılabileceği süreleri, dönemleri veya çağ eşiklerini belirlemeye de izin verir.

Öncelikli olarak dil-dışı olay dizilerinin diyakron olarak yapılandırılabilmeleri ve birbirleriyle ilişkilendirilebilmeleri için, buraya dek örnek dizilerimizi bilinçli olarak bu tür etken demetleri oluşturmak üzere seçtik. Bu örnek dizilerini koymanın ön koşulu, bilimsel bir terminoloji (demografi, ekonomi ve malî bilimler) kullanarak, kaynakların dilinde asla bulunmayan sürekliliği ve değişimi belirlemeye izin veren sosyal-tarihsel bir teoridir. Demek teorik iddia, uzun vadeleri veya tipik toplum formlarını yapılandırmak için, kaynakların 'öz ifadeleriyle' araya konması gereken mesafeyle orantılı olarak büyüyecektir.

Ancak 'tipik' sayılan evliliklerin tarihine, elbette buraya kadar anılanlardan çok daha farklı etkenler de etki eder. Kendi dilsel öz-ifadelerinin yorumuna başvurmadan incelenemeyecek etkenlerdir bunlar. Böylece, güncel konuşma ile bu konuşmanın dilsel verileri arasında –olay ve yapı arasındaki ayrıma benzer– bir ayrım yapmak zorunda olan, kavram-tarihsel yöntemin gerekliliğine gelmiş oluyoruz.

Teoloji ve din (veya bunların yoklukları), hukuk, örf ve adetler, her somut evliliğe, münferit vakalarda diyakron olarak zaten bulunan ve genelde ondan daha uzun süre var olan çerçeve koşulları koyarlar. Bir bütün olarak, bir evliliğin yaşam alanını oluşturan ve sınırlandıran, kurumsallaştırılmış kurallar ve yorum kalıpları söz konusudur. Bununla gerçi 'dil-dışı' davranış kalıpları da tespit edilir, ancak öncelikli aktarım mercii tüm bu anılan vakalarda yine dildir.

Yokluğunda bir evliliğin ne kurulabileceği ne de yürütülebileceği, dilsel olarak ifade edilen tüm veriler (giderek etkilerini yitirerek de olsa) gelenekten hukukî edime, oradan vaaza, büyüden kutsal ayine, oradan metafiziğe kadar uzanır. Yani evlilikleri o anki duruma göre kavramsallaştıran, sosyal olarak farklı basamaklandırılması gereken metin türleri araştırılmalıdır. Bu metinler günlükler, mektuplar veya gazete röportajları gibi kendiliğinden oluşmuş; ya da, uç durumlarda, teolojik risaleler veya yorumlarıyla birlikte kanun kitapları gibi normatif bir amaçla formüle edilmiş olabilirler. Tüm vakalarda, olası bir evliliğin yaşam alanını diyakron olarak tespit eden dile bağlı geleneklerin etkisi görülür. Bazı değişiklikler görülebiliyor ise, bu ancak evliliğin farklı bir kavrama oturtulmuş olmasından ötürüdür.

18. yüzyıla kadar –Avrupa'da– evliliğin tanrı tarafından emredilmiş, esas amacı insan soyunun devamını ve çoğalmasını sağlamak olan, sona erdirilemez bir kurum olduğu yönündeki teolojik yorum baskındı. Bir evliliğe ancak hanenin ekonomik temeli çocukları beslemeye, yetiştirmeye ve eşlerin birbirine yardımını güvence altına almaya yeterli olduğu takdirde cevaz verilebileceğine dair zümre hukuku hükümleri de buna uygundu. Böyle olunca çok sayıda insan, yasal bir evlilik yapma fırsatından mahrum kalıyordu. Evlilik, hanenin çekirdeği olarak zümre hukukuna bağlı idi. – Bu durum, Aydınlanmanın izinde, Prusya Genel Ülke Kanunu'nda (1791/94) evliliğin anlaşma hukuku bakımından yeniden düzenlenmesiyle değiştirilmişti. Evliliğin ekonomiye bağlılığı gevşetilmiş ve birer birey olarak eşlerin özgürlüğü, –teolojik olarak yasak olan– boşanmayı bile mümkün kılacak kadar genişletilmişti. Genel Ülke Kanunu teolojik veya zümre hukukuna ait hükümleri kesinlikle lağvetmiş değildi; ancak evlilik kavramını –sadece kavram-tarihinin kaydedebileceği şekilde– her iki eşin özgürlük ve kendi kaderini tayin yeteneğini artıracak önemli inceliklerle değiştirmişti.

Nihayet, 19. yüzyılın başlarında tümüyle yeni bir evlilik kavramıyla karşılaşırız. Teolojik temellendirme yerini antropolo-

jik bir kendi kendini temellendirmeye bırakır; evlilik kurumu, birbirlerini seven iki kişinin ahlâksal açıdan kendilerini gerçekleştirmelerine yer açmak için hukuksal çerçevesinden sıyrılır. 1820'de yayımlanan Brockhaus [sözlüğü] koyutlanan bu özerkliği coşkulu sözcüklerle selamlamış ve ona yeni bir kavram kazandırmıştı: aşk evliliği. Böylece evlilik, öteden beri birincil olan çocuk yapma amacını da yitirmiş oluyordu; ekonomiye olan bağımlılığın üstü örtülmüştü ve Bluntschli sonradan (ondan önce Milton'un yaptığı gibi) aşksız bir evliliği ahlâksızlık olarak nitelendirecek kadar ileri gidecekti. Böyle bir evlilik bozulmak zorundaydı.[6]

Böylece, geleneksel normatif akıl yürütme imkânlarını her defasında farklı ve belirleyici noktalarda yenilikçi bir şekilde yapılandıran üç kavram-tarihsel aşamanın taslağını çizmiş oluyoruz. Zümre hukukuna ait modern öncesi, ülke hukukuna ait yenilikçi ve tahsilli burjuvazisine ait romantik-liberal kavram oluşumları, dil tarihi bakımından sanki olay karakterine sahiptirler. Bunlar daha sonra, evliliklerin kavramsallaştırılmasına el verecek dil yapısının tümüne etki ediyordu. Diyakron olarak verili dil bir bütün olarak değişmiyor, ancak semantiği ve bununla birlikte açığa çıkan yeni dil pragmatiği değişiyordu.

Ancak, kavram tarihinin bu yönteminden, gerçek evlenmelerin ve evliliklerin tarihinin bu dilsel kendi kendini yorumlama süreci boyunca vuku bulduğu sonucu çıkartılamaz. Sosyaltarihsel bakışla tasvir edilen ekonomik baskı aygıtları evlilikleri sınırlandıran, zorlaştıran ve baskı altında tutan geçerliklerini hâlâ korumaktaydılar. Hukuksal engel çıtası düşürüldüğünde bile, aşk evliliği tipinin ampirik olarak tek normal vakaya dönüşmesini engelleyen sosyal baskılar etkili olmaya devam ediyordu. Elbette artık bir kez ortaya atılmış olan aşk evliliği kavramının, neredeyse zamansal bir öncelemeyle, uzun vadede gerçekleşme şansını artırmış olduğu hipotezinin de doğruluk payı vardır. Tersine, romantik aşk evliliği kavramının oluşması önce-

6 Krş. buna dair Dieter Schwab, "Aile" maddesi: Otto Brunner v.b. (Yay.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, Cilt 2, Stuttgart 1975 içinde, s. 271-301; Edeltraud Kapl-Blume, Liebe im Lexikon, yüksek lisans tezi, Bielefeld 1986.

sinde, aşkın antropolojik bir veri olarak zümre hukukuna dayalı evliliklere girmiş olduğu, onu anmasalar da, inkâr edilemez.

Buradan da, sosyal tarih ile kavramlar-tarihi arasındaki ilişkinin belirlenimi açısından, bunların birbirleriyle örtüşmeksizin, birbirlerine muhtaç oldukları ve atıfta bulundukları anlamı çıkar. Çünkü uzun vadeli olarak 'gerçekten' etkili olmuş ve değişmiş olanı yazılı kaynaklardan çıkartmak, pek öyle kolay değildir. Bunun için teorik ve terminolojik bir ön çalışmaya ihtiyaç duyulur. Öte yandan kavram-tarihsel olarak ispat edilebilir olan, gerçi dilsel olarak sınırlandırılmış tecrübe alanına atıfta bulunur ve yeni tecrübeleri kaydedebilecek veya başlatabilecek yenilikçi atılımlara tanıklık eder, ancak gerçek tarihle ilgili yapılacak bir çıkarsamaya henüz izin yoktur. Vuku bulmakta olan tarihte, eylem ve konuşma arasındaki göstermiş olduğumuz fark, geriye bakarken de toplumsal 'gerçekliğin' herhangi bir zamandaki dilsel ifadesinin tarihiyle bir noktada yakınsamasını önler. Kendisi de bir soyutlama olan senkron kurguda konuşma ve davranış eylemleri iç içe geçmiş olsa da, teorik bir yapı olarak kalan diyakron değişim, 'gerçek tarihsel' ve 'kavram–tarihsel' bakımdan aynı zaman ritminde veya zaman süreçlerinde gerçekleşmez. Gerçek, değişimin bir kavrama oturtulmasından çok önce değişmiş olabilir, keza oluşturulan kavramlar yeni gerçeklikleri açığa çıkartmış olabilir.

Yine de, sosyal tarih ile kavramlar tarihi arasında, bitirirken değinmek istediğimiz bir benzerlik bulunmaktadır. Vuku bulmakta olan tarihte bir kez gerçekleşen bir şey, ancak, varsayılan koşulların uzun vadeli bir düzenlilik içinde kendilerini tekrarladıkları için mümkün olur. Bir evlilik kurma edimi nesnel açıdan eşsiz olabilir, yine de onun içinde kendini ifade eden tekrarlanabilir yapılar vardır. Bir evlenmenin yıldan yıla değişkenlik gösteren hasat sonuçlarına, ya da uzun vadede değişen konjonktürlere, ya da (modern öncesi köylü nüfusun yerine getirmek zorunda olduğu düzenli hizmetler haricinde) aylık veya yıllık olarak planlanan aile bütçesini sarsan vergi ödemelerine bağlı ekonomik koşulları – tüm bu ön koşullar, sadece az ya da çok istikrara sahip olmaları sayesinde etkilidirler. Aynısı, bir evlenmenin

sadece dilsel özgüllüğü içinde kavranabilecek sosyal imaları için de geçerlidir. Geleneklerin, hukukî çerçevenin ve –belki de– teolojik yorumun oluşturduğu veriler, bütün bu kurumsal bağlılıklar, *in actu* sadece vakadan vakaya kendilerini tekrar ettikleri sürece etkilidirler. Değiştikleri takdirde de, bunu yavaş yavaş, tekrarlanan yapılarının kırılmasına izin vermeden gerçekleştirirler. "Uzun süre" denilen şeyin, tarihsel etkisi olayların her biri eşsiz olan zamanları içinde, değişme hızları olaylarınkinden farklı tekrarlanabilir yapılar barındırmasına bağlıdır. 'Senkroni' ve 'diyakroni' tarafından yetersiz bir şekilde tanımlanmış olan bu karşılıklı ilişki, sosyal tarihin bütün konularını içerir.

Her bir güncel konuşma ile verili dil arasındaki karşılıklı etkileşim, benzer bir şekilde belirlenebilir, ancak aynı formda değildir. Örneğin 'evlilik' gibi bir kavram kullanıldığında, evliliğin, kavramda yerleşmiş uzun vadede etkili tecrübeleri, dilsel olarak kaydedilmiştir. Keza verili dilsel bağlam, kendi anlam içeriğinin etki alanını düzenler. "Evlilik" sözcüğünün her güncel kullanımıyla birlikte, anlamını ve anlaşılışını yapılandıran dile bağlı veriler tekrarlanır. Yani burada da konuşmanın etki alanını hem serbest bırakan, hem de sınırlandıran dilsel tekrar yapıları vardır. Ve bir dil olayına dönüşen her kavramsal değişiklik, eskiyi farklı ve yeniyi anlaşılır kılan semantik ve pragmatik yenileme edimi içinde gerçekleşir.

Sosyal tarih ile kavramlar tarihi farklı değişim hızlarına sahiptirler ve farklı tekrar yapılarına dayanırlar. Bu nedenle sosyal tarihyazımının bilimsel terminolojisi, dilsel olarak kaydedilmiş tecrübelerden emin olmak için, kavramların tarihine muhtaçtır. Bundan ötürü kavramlar tarihi, gerçeklik ile bu gerçekliğin dilsel tanıklıkları arasında asla sözümona bir kimliğe dönüştürülemeyecek bir farkı gözden kaçırmamak için, sosyal tarihin sonuçlarına bağımlı kalacaktır.

'LİNGUİSTİC TURN' [DİLBİLİMSEL DÖNÜŞÜM] DÖNEMİNE AİT KAYNAKÇA NOTLARI

Eugenio Coseriu, *Synchronie, Diachronie und Geschichte*, Münih 1974.

Hans-Georg Gadamer, *Die Begriffsgeschichte und die Sprache der Philosophie*, Opladen 1971

Reinhart Koselleck (Yay.), *Historische Semantik und Begriffsgeschichte*, Stuttgart 1978

John G. A. Pocock, *Virtue, Commerce and History*, Cambridge 1985.

Rolf Reichardt, Einleitung: *a.g.e.*, ve Eberhard Schmitt (Yay.), *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich 1680-1820* içinde, Münih 1985, s. 39-148.

Régine Robin, *Histoire et Linguistique*, Paris 1973.

Irmline Veit-Brause, "A Note on Begriffsgeschichte," *History and Theory* 20 (1981) içinde, s. 61-67.

DİLİN DEĞİŞİMİ VE OLAYLAR TARİHİ

Christian Meier'e ithaf edilmiştir.

Sticks and stones will break my bones, but words (or names) will never hurt me (Sopalar ve taşlar kemiklerimi kırabilir, fakat sözcükler (veya isimler) beni yaralayamaz). Tüm özdeyişler gibi bu da çok açık bir gerçeği içerir. Bir kez dayak yemiş olan biri, bu şekilde dilin halledebileceğinden çok daha fazlasının gerçekleştiği tecrübesini edinmiştir. Fakat tüm özdeyişler gibi, bu da bize gerçeğin sadece bir kısmını ifşa eder. *Sopalara* ve *taşlara* vurgu yapan biri, dilsel bir saldırıdan kaçınmak istemektedir. Sözcükler de yıkıcı olabilir. Herodot, Darius'un mektuplarının sadece okunmasının bile, Oroites'in muhafız kıtasının havasını değiştirmeye ve aslında canını korumakla görevli oldukları adamı, yani Oroites'i öldürmeye yettiğini aktarmaktadır bize (*Histories apodexis* 3, 28).

Tarih ile dil arasındaki ilişkiye dair ortaya attığımız soru ise bizi her halükârda vuku buluşu esnasında tarih ile bu olaylar öncesinde, esnasında ve sonrasında konuşulan dilin, farklı varlık tarzlarına sahip olduğu sonucuna ulaştırır. *Intellectual History*[1] [Entellektüel Tarih] hakkındaki güncel yöntem tartışması, gerçek ve düşünce, varlık ve bilinç, tarih ve dil arasındaki

1 Krş. John E. Toews, "Intellectual History after the Linguistic Turn", *The American Historical Review* 4 (1987) içinde.

sert antitezleri görelileştirme eğilimindedir. Bunun yerine *meaning and experience* [anlam ve deneyim] gibi birbirleriyle daha kolay ilişkilendirilebilen, karşılıklı olarak birbirlerini gerektiren ya da açıklayan, hatta *text and context* [metin ve bağlam] gibi dilsel veya dilsel olmayan koşulların arkalarında saklandığı daha yumuşak antitezler kullanılmaktadır. *Meaning* ve *experience* birbirleriyle ilişkilendirildiğinde, bilginin sosyolojisi ve dil analizi yakınlaşırlar. Bu tür yöntemsel işlemlerin haklılığı tartışılmazdır, çünkü her dil tarihsel olarak ve her tarih dilsel olarak şartlara bağlıdır. Yaşadığımız tüm somut tecrübelerin ancak dil tarafından aktarıldığında birer tecrübeye dönüştüğünü ve tarihin ancak bu şekilde mümkün kılındığını kim inkâr edebilir? Bununla birlikte dili ve tarihi analitik olarak birbirlerinden ayırmak istiyorum, çünkü ikisi tam olarak uyumlandırılamaz. Açıklamaya çalışacağım tez, budur. Konuşmakla yapmak ya da konuşmakla ıstırap çekmek arasında bir ayrım hep kalacaktır, üstelik konuşmanın dilsel bir davranış olmasına ve yapmakla ıstırap çekmenin dilsel olarak aktarılabilir olmasına rağmen. İşte biz bu ayrım üzerinde duracağız.

Tezimi üç adımda anlatacağım.[2] İlk olarak dikkatleri insanlık tarihinin bazı dil-öncesi ve dil-dışı koşullarına çekeceğim; ikinci olarak dil ile tarih arasındaki ilişkiyi olayların gerçekleşmesi, yani olayın kendisi bağlamında çerçeveleyeceğim; üçüncü olarak da dil ile tarih arasındaki ilişkinin bir kez tecrübe edilmiş olay ve onun bağlamı çerçevesi içinde *ex post* bir taslağını çizeceğim.

2 Dipnot zahmetinden kurtulmak için üç makaleme atıfta bulunmak istiyorum: (I) Hans Georg Gadamer'le birlikte, Hermeneutik und Historik, Heidelberg 1987; (II) Sozialgeschichte und Begriffsgechichte, Wolfgang Schieder ve Volker Sellin (Yay.), *Sozialgeschichte in Deutschland*, Cilt I, Göttingen 1986 içinde; (III) Erfahrungswandel und Methodenwechsel, Christian Meier ve Jörn Rüsen (Yay.), *Historische Methode*, München 1988 içinde. I ve III şimdi Reinhart Koselleck, *Zeitschichten*, Frankfurt am Main 2000, s. 97-127 ve 27-77 içinde; II bu ciltte, s. 9-31.

İnsanın hayvanlarla paylaştığı, ancak onlar olmaksızın bir tarihin de mümkün olamayacağı, jeolojik, coğrafik, biyolojik ve zoolojik türden çok sayıda doğal veri mevcuttur. Her tarihsel antropoloji, doğal koşullar olarak tarihin krallığına uzanan bu tür ön verilerle ilgilenmelidir. İnsanın hayvanlarla paylaştığı ve bundan ötürü bir anlamda dil-öncesi ve dil-dışı olan bu koşullar, meta-tarihsel olarak adlandırılabilir. Olası tarihlerin bu türden meta-tarihsel koşullarının üçünü açıklamak isterim.

Öncelikle, insanların hayvanlarla paylaştığı, doğum ile ölüm arasında yer alan bir süre söz konusudur. Cinsiyetlerin çift kutupluluğu, yokluğunda kuşaklar silsilesinin de mümkün olamayacağı üretkenlik, bununla ilişkilidir. Doğum ile ölüm arasında geçen süre insanlar için tarihleri mümkün kılan ve kendine çeken bir sonluluk belirlenimidir. Kuşaklar silsilesi birbirinden farklı, üst üste binmiş, birbirlerini katman katman dışarda bırakan tecrübe alanlarından oluşur. Kurumsal düzenlemeler olmaksızın aktarılamayacak diyakron* çelişkiler vardır burada. Erken veya geç, hatta çok erken veya çok geç arasındaki, her tarih için kurucu bir gerilim olan bu doğal ön verilere, üretkenlik, doğum ve ölüme dayanır. Ve bilindiği üzere, sözde kendi tarihi üzerinde daha iyi hükmedebilmek için, insanın şiddet yoluyla vaktinden önce gerçekleştirmeye muktedir olduğu şey de ölümdür. Sadece bakım, ihtimam yoluyla bir miktar geciktirilebilecek olan ölme zorunluluğu değil, başkalarının yaşam süresini kısaltan öldürebilme yeteneği de, bildiğimiz tarihteki çok sayıda doğal koşullu antropolojik ön verilere aittir.

İkinci olarak insan hayvanlarla, iç ve dış arasında daima geçerli olan farklılık belirlenimini paylaşır. İnsanın eyleminin kendisini içe veya dışa doğru sınırlandırmayan bir tek birimi bile yoktur. Bu formel tezat çiftinde de olası tarihlerin koşulları bulunmaktadır; ister savaşarak bir mağaraya geri çekiliş ya da mücadele edilen bir evin etrafına çit çekmek olsun, ister çatış-

(*) Tarihin akışının farklı bir mecraya taşınıp, farklı dinamiklerle ilerlemesi – ç.n.

malara yol açmak ya da son vermek üzere bir sınır çizmek olsun, ister bugünkü eylem birimlerinin temellendirdiği giriş/kabul ritüelleri, sığınma yerleri, yemin bağları, sınav sistemleri ya da üyelik koşulları olsun, ya da normal olarak doğumla dahil olunan politik bir cemaate aidiyet olsun – iç/dış belirlemesi asli olarak çatışmalar ve bu çatışmalarla ilgili düzenlemeler, kısacası, hepimizin bildiği tarihler için kurucu nitelikte olacaklardır. Bugünün artan karmaşıklığı içinde birbirinin üstüne binen ya da iç içe geçen iç ve dış mekânlar, dünyamızın tarihinin idrak edilmesini müthiş derecede zorlaştırıyor olsa bile, bu hâlâ geçerlidir.

Üçüncü olarak da insanın zoolojik akrabalarıyla paylaştığı, birbirinin gözünü oymanın bir hiyerarşisi, ya da Yunan-Eski Avrupa terminolojisinde efendi-köle düzeni olarak formüle edilen bir farklılık belirlenimi söz konusudur: Aşağı ile Yukarının karşıtlığı. İnsanların kendilerini örgütlemesi sanatı olan politika, işleyiş kurallarıyla Aşağı ile Yukarı'yı birbirleriyle değiştirilebilir hale getirmeyi, bu anlamda eşitlik sağlamayı, ya da bağımlılıkları onaylanabilir hale getirmeyi ve bu şekilde özgürlüğü güvence altına almayı hedeflese bile – zorunlu Aşağı-Yukarı ilişkisinin formel ön veri konumunda bir değişiklik meydana gelmemiştir. Aynı şekilde kişisel iktidarın sözde anonim yönetime dönüşmesi, yani toplumumuzun işlevsel ayrışması, işlevsel Aşağı-Yukarı ilişkisini ortadan kaldıramamıştır.

Toparlayacak olursak: erken/geç, iç/dış, yukarı/aşağı, kendilerini ekonomik, dinsel, politik, sosyal ya da diğer faktörlerden biriyle en iyi ne şekilde ortaya koymuş olurlarsa olsunlar, yokluklarında tarihin var olamayacağı üç ayrı karşıtlık belirlenimidirler. Elbette, bu taslak genel bir yaftadan ibarettir, ancak dil ile tarihin fazlalığa meydan bırakmayacak şekilde örtüştürülemeyeceği şeklindeki ilk argümanımı güçlendirecektir. Anılan bu üç karşıtlık çifti dil-öncesi düzeyde somut tarihleri belirlemektedirler.

Elbette ki insanın hayvanla paylaştığı bütün bu formel belirlenimler –doğum ve ölüm, üretkenlik, içe ve dışa, yukarı ve aşağı dönük sınırlandırma– insanlar tarafından dilsel olarak ele

alınmakta ve dilin gücüyle sosyal bir şekle sokulmakta veya politik bir düzenlemeye tabi tutulmaktadır. Kendi dilsel belirlenimini gerçekleştirmeyen hiçbir eylem topluluğu yoktur. Birisinin içerde mi yoksa dışarda mı kaldığını belli eden, hemen her zaman, belirli bir dil cemaatine aidiyettir. Belirli konuşma şekillerine veya özel dillere hâkim olabilme yeteneği, kişinin toplumun içinde yukarı ya da aşağı mı hareket edeceğini, toplumun altında mı, yoksa üstünde mi bulunacağını neredeyse her zaman belirlemiştir. Neredeyse daima kuşaklara özgü bir tasnifle yaşlıların ya da gençlerin tecrübelerini ve umutlarını diyakronik olarak ayıran farklı dil normları bulunur. Konuşan varlık olarak insan, meta-tarihsel ön verileri mümkün olabildiğince düzenlemek ve yönetmek için dilsel değişime tabi tutmaktan kaçınmamıştır. Buna rağmen doğadan türetilebilen asli ön verilerin bir kısmında dilin bütün çabaları boşa çıkmıştır. Söz konusu ön veriler çerçevesinde toplanan olaylar, dilsel olarak hâkimiyet altına alınabilecek olandan daha fazlasıdır.

Devingen iç/dış sınırlandırmaları tutkulu dost-düşman karşıtlığı olarak sivrildiğinde, cinayet veya kendini kurban etme yoluyla kaçınılmaz ölümün üzerine varıldığında, Üst-Alt ilişkisi önlenemez bir aşağılamaya veya köleleştirmeye dönüştüğünde, hatta cinsiyetler arasındaki gerilim onursuzlaştırmaya hizmet ettiği takdirde – o zaman her halükârda olaylar vuku bulur: Dilden uzaklaşan, her sözcüğün, her cümlenin, her konuşmanın sadece onlara tepki gösterebildiği olaylar zinciri, olaylar çağlayanı. Evet, bazı olaylar vardır ki insanın konuşmasını engeller, insanı susmaya zorlar, hatta bunlara –belki– sadece suskunlukla cevap verilebilir. Almanlar 1945 yılında sayısız çoklukta insanı ve halkı içine çektikleri felaketle yüzleştirildiklerinde nutuklarının nasıl tutulduğunu hatırlayalım. Kitlesel bir kıyıma uygun bir dil bulmak için gösterilen her çaba, bugüne dek sonuçsuz kalmıştır. Bunun hatırasını dilsel olarak sabitlemek için gösterilen çaba, olayın kendisi ve mağdurları için, fazlasıyla gecikmiştir. Ve bir tarihin vuku buluşuyla onun dilsel işlenişi arasındaki fark, her halükârda aralarındaki ilişki açısından kurucu bir anlam taşıyacaktır. Aynı şey olayların önünde

duran ve yapılan konuşma veya okunan metin olarak olayların kopmasına yardımcı olan dil için de geçerlidir. Bununla birlikte ikinci hareket noktama ulaşmış oluyorum.

Konuşulan Dil, Eylem Alternatifleri ve Olay Dizileri

"Bir çok şey vardır ki, sözlerle açıklanamaz ama eylemle pekâlâ açıklık kazandırılabilir. Tersine, bazı şeyler de söz olarak mümkündür ama bu sözlerden de işi hal yoluna koyacak bir eylem çıkmaz." Keskin bir zekânın ürünü olan bu ayrım, Herodot kökenlidir (*Histories apodexis* 3, 72). Herodot bu sözleri İran'da tahta kimin geçeceğine dair sonucu henüz hiçbir şekilde belli olmayan meşhur tartışmada Darius'a söyletmiştir. Dünya tarihinde, uygulanabilecek en iyi anayasayla ilgili bu tartışma kadar sık alıntılanan herhalde pek az dilsel belge vardır: O zamanlar monarşi lehine, aristokratlar ve demokrasi aleyhine sonuçlandırılan bir tartışmadır bu – diğerlerinden daha iyi olmayan, fakat daha güçlü argümanlar sayesinde.

Bu anayasa tartışmasının Herodot'un sofistik bir katkısı mı olduğu, bu argümanların uydurulup da mı Perslere söyletildiği, yoksa sürmekte olan taht kavgasının mı gerçekten şu veya bu argümanın ortaya atılmasını sağladığı (lehine bazı hususların bulunduğu bir versiyon)[3] hakkındaki filolojik-eleştirel soruların burada bizi ilgilendirmesine gerek yoktur. Her halükârda Herodot bir şey başarmış: politik bir eyleme, Darius'un tahta çıkartılmasına, ön gelen bir eylemin kavramlarını ortaya koymuştur. Demek, Herodot, yöntemsel bir bilinçle dikkatleri söylenen söz ile bunu izleyen olaylar dizisi arasındaki ilişkide hüküm süren gerilime çevirmiştir. Tartışan Persler olası politik örgütlenme formları konusundaki tecrübelerini buna uygun kavramlarla dile getirmişlerdir. Böylelikle bir kerelik değil yapısal eylem alternatiflerini formüle etmişlerdir. Başka türlü bakacak olursak, Persler arzu edilebilir veya daha az arzu edilebilir, olası tarihler hakkında konuşuyorlardı; sonradan benzersiz ve kesin bir şekilde zuhur eden gerçek tarih hakkında değil.

3 Krş. Hans-Friedrich Bornitz, Herodot-Studien, Berlin 1968

Böylelikle, Herodot sayesinde, ilk sonucumuza ulaşmış oluyoruz. Konuşulan dil, gerçek tarihin vuku bulması esnasında neden olduğu olaylardan ya daha fazla, ya da daha azdır. Kendisi her şeyden önce *in actu** bir tarihin imkânına hükmeder, yani olayların ardışıklığından farklı bir zamansal yapıya sahiptir. Kavramlar bu noktada önden giderler. Bu, kendisini bu metnin yarattığı etkinin hikâyesinde de gösterir. Metin, insanlar arası ilişkilerin imkânlarını gerçi durumsal olarak bir kerelik ancak argümentatif olarak genele yayılan şekilde konu etmekle, tekil vesilenin ötesine uzanan bir öngörü potansiyeli de içerir. Ucu açık bir karar alma durumunun tartışılması esnasında, tecrübeler arasından, daha genel geçerlilik talep eden argümanlara başvurulur (bu *mutatis mutandis*,** bize Herodot tarafından aktarılan her savaştan önce yaşanan tartışmalar için de geçerlidir): Demokrasinin, aristokrasinin ve monarşinin avantajları ve dezavantajları birbirleriyle kıyaslanır. Argümanlar ilişkilendirildikleri durumun içinde eriyip gitmezler. Böylece aktarılabilir ve tekrarlanabilir olurlar. 18. yüzyılda 1789 sonrası olayları tek tek değilse de yapısal olarak öngörebilmiş olan pek çok devrim tanısı, buna tanıklık eder.

Bu tür öngörüler çok sayıdadır; kimi bu zamana kadar yaşanmış olan tarihin bütünüyle benzersiz bir değişikliğe tabi tutulması arzusundan, kimi de dilsel olarak kaydedilmiş tarihsel tecrübelerin yönlendirmesinden kaynaklanır. Tanılara katılan ampirik argümanlar ister: Fransa'daki durumların analizi olsun, ister kraliyet süreci ve Cromwell'in tezkil ettiği tehditkâr örnek de dahil olmak üzere İngiliz devrimine olan paralelliğin öngörüsü, isterse Tacitus, Sallust, Polybios ve Thukydides'in metinleri – çağırılan tüm zaman katmanları arasından bir unsur daima ön plana çıkar: Herodot'un anayasa tipolojisi. Ve burada, bilhassa tartışmanın galibi Darius'un öngördüğü şekliyle, olayların içkin akışı. Darius monarşiyi şu şekilde savunuyordu: Her türlü demokrasi kanlı parti ayrımlarına neden oluyordu, bu partilerin taraftarları bir aristokrasi üzerinde anlaşa-

(*) Eylem halinde – ç.n.

(**) Gerekli değişikliklerle – ç.n.

bilirlerdi; aristokratlar arasındaki rekabet ise en güçlünün duruma hâkim olmasıyla sonuçlanırdı – dolayısıyla bu kanlı dolambaçlara hiç girmeden bir monarşi oluşturmak en iyisiydi. İşte bu yorum kalıbı 18. yüzyıl yazarlarında kendisini gösterir. Yaklaşmakta olan devrimin en gerçekçi tanısı Büyük Friedrich tarafından, en geniş kapsamlısı ve sağgörülüsü de Diderot tarafından konulmuştu. Her iki yazar için de aynı şey geçerliydi: Yaklaşan devrim hâlihazırda var olan monarşileri devirecek, fakat bunun sonu, birbirleriyle kavgalı özgürlük sarhoşu yurttaşların gönüllü olarak boyun eğecekleri güçlü bir adamın diktatörlüğüyle bitecek bir iç savaşa varacaktı – Diderot'a göre. Antik metinleri en iyi tanıyanlardan biri olan Wieland, Bonapart'ın diktatörlüğünü yaptığı darbeden bir buçuk yıl önce öngörmüştü.[4]

Dilin politik eylemden önce onun akışını etkileyecek olan tecrübe cümlelerini kavramlaştırdığı tespiti, Herodot'un argümantasyon potansiyeli ile doğrudan onun cümlelerine dayanan öngörülerin ortak imzasıdır. Burada tekil olarak bilinemeyen, ancak tarihsel olasılıkları içinde bilinebilir bir geleceği etkileyebilmek için öngörüsel, yani aynı zamanda pragmatik niyetlerin teşhisi söz konusudur. Bu tür anayasal duruma içkin çatışma durumlarını ve eylem alternatiflerini, Herodot ilk olarak göstermiş, insanın öz örgütlenmesinin temel kalıbını ve bu örgütlenmenin barındırdığı tehlikeleri ortaya koymuştur. Sadece dil bu tür bilgileri nakleder – hem de tüm farklı formülasyonların, tercümelerin ve zenginleştirmelerin arasından, tekrar kullanılmaları için taşıyarak.

Konuşma ile eyleme arasındaki bu gerilimi, tarih üzerine eserinin merkez eksenine dönüştürmüş olması, Thukydides'in benzersiz başarılarından biridir.[5] Tüm –kurgulanmış– konuşmaları ve diyalogları öyle kavramlaştırılmışlardır ki, eyleyen kişinin gerçek durumuna uygun biçimde, daima, henüz bilinme-

4 *Neuen Teutschen Merkur* içinde, Mart 1978. – Bunun için Reinhart Koselleck, Die unbekannte Zukunft und die Kunst der Prognose, *Attempto*, H. 70/71 içinde, Universität Tüingen 1984/1985. Şimdi Koselleck, *Zeitschichten* içinde, Frankfurt am Main, 2000, s. 203-224.

5 Karş. John H. Finley, *Thucydides*, Cambridge (Mass.), 1942.

yen bir geleceğe hitap ediyorlardır. Thukydides, Herodot'tan daha da fazla, gerçek tarih ile gerçek tarihin öncesinde, esnasında ve sonrasında söylenenler arasında daima yeniden ortaya çıkan çelişkiyi konu ediniyordu. Dahası, Thukydides, bu çelişkinin, tarihin tecrübe edilmesi bakımından belirleyici olduğunu da bize göstermiştir. Diyakron olarak atıfta bulunduğu gerçek olayları tarafların konuşmalarında aktararak gerçekleşebilirliklerini sorgulamak, onun yönteminin başarısıydı. Bugün olsaydı şöyle derdik: Konuşmalarda ve diyaloglarda, o zamanın teorisi mündemiçtir. Fakat Thukydides o teorik öncülleri soyut ve genel olarak değil, birbirleriyle çatışan eylem birimlerinin somut düsturları olarak geliştirmiş, yani, *in actu* tarihlerin dilsel ön başarılarını konu etmiştir. Bize argümanların durumu nasıl değiştirebileceklerini ve aynı zamanda nasıl ıskalayabileceklerini göstermiştir. Thukydides'in ortaya koymayı denediği politik öğretilerin severek anılan sürekliliği, yöntemsel açıdan bakıldığında, konuşma ve eylem arasında, *logoi* ile *erga* arasında, ancak aynı zamanda söyleme ile kast etme arasında, dil-dışı sebepler ile dile getirilen bahaneler arasında, kısacası, dil ile tarihsel gerçeklik arasında hüküm süren ve başka türlü değil, tam bu şekilde tarih inşa eden düşünümsel gerilimde yatmaktadır.

Modern formülasyonuyla, alternatif eğer/ise ifadelerini, koşul öngörülerini dile getiren Meloslular diyalogunu hatırlayalım. Meloslular hukuksal bir zemine oturttukları ümitlerini yaklaşmakta olan gerçeklikle karıştırmakla, öngöremedikleri ölümü de davet etmişlerdi. Atinalılar açıkça kendi güçlerine güveniyorlardı ve onu zalimce uygulama yoluna gittiler; başlangıçta Atinalıların gücüne boyun eğmek Meloslular için bir seçenekti. Gerçekte neler olduğunu, Thukydides üç cümlede aktarmaktadır. Meloslular idam edildi, kadınları ve çocukları köleleştirildi. Artık hiçbir dil bu olayın kendisine yetişemez. Orada gerçekte neler olduğunu, diyalog da önceden söyleyemezdi. Fakat konuşmada olası eylemin hangi yapılarının saklı olduğunu diyalog pekâlâ bize göstermiştir. Ve dilsel olarak geri çağırılabilenler işte bu yapılardır, benzer biçimde kullanılabilir, dolayısıyla tekrarlanabilirler.

Emil Hácha 1939'da Berlin'de ve Alexander Dubček 1968'de Moskova'da, kendilerini boyun eğmeye amâde bulduklarında, bunu biliyorlardı. Melosluların kurtulmaya çalıştığı, güç ile hukuk arasındaki çatışmanın sonuçlarını kabul etmişlerdi: daha sonra ortaya çıkacağı üzere, hayatları pahasına. Söylediğin her şey, senden uzaklaşmakla, olaya dönüşür.

Ancak, Melos, Berlin ve Moskova'daki ampirik davranış koşulları birbirlerinden tümüyle farklıydı; politik, sosyal, ekonomik ve ideolojik koşullar bambaşkaydı. Fakat dilsel olarak önceden formüle edilmiş bulunan ve eylemler üzerinde baskı oluşturan alternatifler, aralarında 25 yüzyıl bulunmasına rağmen, benzerdiler. Elbette olaylar silsilesi perspektifinden tüm dil edimleri biricik ve geri alınmazdır. Atinalıların Melos'a saldırma kararı böyleydi, Berlin ve Moskova'da verilen Prag'ın işgal edilmesi emri böyleydi. Ve tarihte bir kere ağızdan çıkmış bir söz ne kadar çok geri alınmak istenmiştir; durum geri döndürülmez şekilde değiştiği için. Fakat Herodot ile Thukydides dürüst bakışlarıyla bize, konuşulan dilde, bir kerelik telaffuzların ifşa ettiğinden çok daha fazlasının bulunduğunu göstermişlerdir. Biricik nitelikli eylem alternatiflerinde, geri çekilebilir; demek ki biricik değil de tekrarlanabilir tarihsel olasılık yapılarının ortaya çıktığını göstermişlerdir.

Bu nedenle, üzerlerinde bir yandan olayların geri alınamaz ardıllığının gerçekleştiği, diğer yandan dilin, başka koşullar altında tekrar gerçekleşebilecek olayları gerçekleşmelerine gerek olmaksızın öngördüğü, farklı gerçeklik düzlemleriyle karşı karşıya bulunuyoruz. Dil, bir tecrübe deposu olarak, olası olayların koşullarını biraraya getirir. Engellendikleri ya da kaçınıldıkları için gerçekleşemeyen nice tarih vardır. 1875 yılında Bismarck'ın Fransa'ya açmaktan kaçındığı önleyici savaş türünden bir tarihsel hikâye, ancak, kanlı olasılığının sonradan, 1914 yılında, kimsenin istemediği ve öngöremediği sonuçlar doğurarak gerçekleştiği, dille aktarılmış alternatifler olarak kavranabilir. Böylece buraya kadar ortaya koymuş olduğumuz farklılık belirlenimlerinden bir çıkarımda bulunabiliyoruz: Dilsel tekrarlanabilirlikler ve olayların önüne geçilmez silsilesi, her

ikisi de günlük yaşamda ayrılmaz bir şekilde birbirlerine etki ediyor olmalarına rağmen, farklı zamansal yapıları belirtirler. Bu durumu aşağıda daha yakından açıklayacağız.

Her dil müthiş bir soyutlama başarısıdır. John Stuart Mill'in *Use and Abuse of Political Terms*'de (Politik Kavramların Kullanımı ve İstismarı) dediği gibi: *İnsanlığın pek çok fikri, ancak söyleyeceği pek az sözü vardır.* Sözcüklerin sayısı sınırlıdır; bu sözcüklerle dile getirilebilecek olaylar, fikirler, düşünceler, nesneler, olasılıklar ve gerçekliklerse potansiyel olarak sınırsızdır. Sözdizimi [sentaks] ve anlambilim [semantik] de sınırlı kalmaktadır; uzun süreli bir istikrara sahip olmaları bundandır. Bu bakımdan Herodot ve Thkydides'te öğrenmiş olduğumuz, bir kez formüle edilmiş bilgi cümlelerinin tekrarlanabilirliği, bir kez dile getirilmiş ifadelerin daha uzun süreli kalıcılığında mündemiçtir. Bu cümleler, olaylar tarihine geçecek olan sebeplerden daha kalıcı olabilirler. Ve yeni tecrübeler, örneğin binlerce yıl boyunca süregelen ve müthiş ayrışmalar yaratan anayasa tartışmaları[6] ya da güç ve hukuk arasındaki hep yeni ve farklı bir şekilde ortaya çıkan daimî çatışma gibi, dil hazinesine entegre edildiklerinde, anlambilim, olayların kendilerinden daha ağır bir değişim hızına sahip olacaktır. Bir kez edinilmiş tecrübelerin dilsel tespiti, olaylar tarihinden bildiğimiz gibi, bu tespitin radikal dönüşümüne engel olur.

Bakışlarımızı belirli dillerin içindeki somut dil eylemlerine çevirdiğimizde, bu tez daha da katılaşacaktır. Bunu yaptığımızda bir dilin sadece tek bir vakayı aşan tecrübeleri kaydetmekle kalmadığı ortaya çıkacaktır. Keza konuşulan her dil bu tecrübeleri sınırlandırır; çünkü bu tecrübeler somut dil çerçevesinde başka bir şekilde değil de sadece bu şekilde ifade edilebiliyorlardır.

Karşılaştırmalı bir örneği ele alalım:[7] Fransız Devrimi'nden bu

6 Krş. Heinrich Ryffel, *Metabole politeion. Der Wandel der Staatsverfassungen*, Bern 1949.

7 Burada hitap formlarına, burjuvaziyle ilgili sözlük bilgisine, Almanya, İngiltere ve Fransa'daki seçim hakkı argümanlarına dair Bielefeld'de yapılmış olan bir araştırma programına dayanıyorum. Bu araştırmaya dair, bkz. bu cilt içinde s. 415-477.

yana Büyük Britanya'da, Fransa'da ve Almanya'da sürdürülen ve reel-tarihsel açıdan şüphesiz demokratikleşmenin ortak işareti kabul edilebilecek seçim hakkı tartışmaları. Fakat bu eğilim, dilsel olarak çok farklı zaman ritimlerinde vukua gelmiştir.

Fransa'da, Diderot tarafından bir kez *Encyclopédie*'ye alındıktan sonra politik söylemi yapılandıran, sert *bourgeois*'ya karşıtı *citoyen*'i çıkartan kullanışlı muhalefeti görürüz. Kim 1795, 1814/15 ve 1830 seçim düzenlemelerinde olduğu gibi mülkiyet imtiyazlarına vurgu yapsa, bu kişi semantik olarak, devrimden bu yana herkesin sahip olması gereken genel yurttaşlık hakları yerine sadece burjuvazinin çıkarlarını savunduğu zannı altında kalıyordu. Anayasalarını farklı biçimlerde genel seçim hakkı zeminine oturtan Bonapartistler ile radikal Cumhuriyetçiler, bu konuda hemfikirdiler.

Almanya'da ise bu tartışma semantik açıdan tümüyle farklı bir biçimdeydi. Burada sadece yurttaş tanınıyordu; fakat yurttaşın kim olduğu zümrevî konumuna göre belirlenmişti. Halk dilinde bu kişi şehirli yurttaştı, karşıt kavramları ise köylülük ve soyluluktu. Geç-Aydınlanma döneminde –*citoyen*'e benzersuni bir "*Staatsbürger*" (devlet yurttaşı) kavramı yaratıldı, ancak bu kavram günlük politik dile neredeyse hiç giremedi. Bir ve aynı temel kavramın farklılaşmaları şu şekilde devam etti: *Kleinbürger* (Küçük burjuva), *Großbürger* (büyük burjuva), ayrıca *Spießbürger* (dar kafalı orta sınıf mensubu). Fakat Bürger kavramı, bu şekilde, *citoyen* ifadesinde sahip olduğu teorik sarihliği ve politik ikna gücünü yitirmeye başladı. Almanya'da seçim hakkı tartışması –1848 öncesinde–, üstüne üstlük bölgesel olarak tümüyle farklı dağılmış olan mülkiyet çıkarları ve zümre imtiyazları arasında kaynayıp gitti.

Britanya parlamentosu tam da bu üç etkeni pragmatik olarak birleştirmeyi başarabildi. Genel yurttaşlık haklarının Fransa'daki anlamına başvurmaya gerek duymadan, bu tartışmayı iki hat üzerinden yürüttü. Ortaçağdan kalma geleneksel hukuk dilinde, ayrıcalıklı *freemen*, *burgesses* veya *burghers*'lerin sayısı seçim çevreleri dikkate alınarak ve bölgesel farklarla artırıldı. Çok somut biricik nitelikli hak belirlenimleri geleneği ko-

rundu. Gerekçelendirme ise modern, yenilikçiydi. Burada yapılmak istenilen, bu zamana dek temsil edilmeyen yeni *middle classes* [orta sınıflar] çıkarlarını, parlamentonun temel argüman bütçesine dahil etmekti. Ve bu başarıya ulaştı.

Bu örnekler mukayese edildiklerinde bize ne göstermektedir? Dilin dışında, bir ve aynı harekete yani demokratikleşme eğilimi denen şeye, sınıfların yasa koyuculuğa ve politik güç kullanımına giderek daha fazla katılmalarına işaret eden olgular – dillerin her biri tarafından tümüyle farklı bir şekilde kotarılmıştır. Ya da daha iyisi şöyle denilebilir: Demokratikleşme eğilimi dilsel olarak tümüyle farklı biçimlerde hâsıl edilmiştir.

Fransa'da ikici [düalist], polemikçi temel kavramlarını –zümrevî imtiyazlara karşı vatandaşlık temelinde eşitlik– Aydınlanma'dan alan bir ilke tartışmamız vardır. Bu tartışmanın kavramları devrim esnasında kendilerini genel ve kalıcı olarak kabul ettirdiler. – Almanya'da da aynı argümanlar kullanılıyordu, ancak bunlar çokanlamlı *Bürger* kavramına kesinlikli bir şekilde dayandırılamıyordu. *Bürger* kavramı birden fazla anlam içermeye devam ediyordu, çünkü *de facto* çok eskilere uzanan zümrevî bilgi içeriklerini saklıyordu. – Britanya'da ise bu geleneksel hak belirlenimleri korundu, ancak yeni bilgi içeriklerini, yani *middle classes* (orta sınıf) çıkarlarını politik arenaya dahil edebilmek için –ama sadece o kadar– yenilikçi bir tutumla zenginleştirildi.

Peki, dil ve tarih arasındaki ilişkiye dair sorduğumuz soruyla ilgili bundan nasıl bir sonuç çıkar? Politik tartışmanın merkezinde bulunan somut kavramlar, bir kez bu kavramlara girmiş olan tarihsel bilgi/tecrübe içeriklerine bağlanmışlardır. Başka bir ifadeyle: Dilin çok genel olarak içerdiği görece büyük süreklilik –ilk argümanımız–, her biri tek seferlik olan her konuşma durumunda farklı bir şekilde kademelendirilmiş zamansal derinlik yapıları arzeder.

Fransa'da bir kez kazanılmış olan devrim dili platformu, 1789'dan sonra zümrevî imtiyazların meşrulaştırılabilir kalmalarına hızla ve esastan engel olmuştu. Almanya'da seçim hakkı tartışmasını güvensizleştiren de işte bu semantik verinin ta

kendisiydi. *Bürger* kavramı, kolay kolay ortak bir paydada toplanamayacak eski zümrevî içerikler ile vatandaşlığa ilişkin koyutlar arasında yalpalıyordu. Britanya'da bu problem pragmatik bir çözüme kavuşturuldu. Yurttaş haklarına söz gelmedi. Yapılan daha ziyade, sanayi toplumunun yeni tecrübelerini yeni kavramlara, yani *middle classes interest*'e aktarmaya uygun bir sosyolojik terminoloji tarafından aşılmak üzere, şehir burjuvazisine ve seçim çevrelerine ait kavramların yüzlerce yıllık hukuksal gücüne sarılmaktı.

Böylece, argümantasyonda levazımatından yararlanılan her senkron konuşulan dil, diyakron olarak farklı derinliklerde kademelendirilen önceden belirlenmiş veriler içermekte, bunlar da argümantasyon zeminini açtıkları gibi aynı zamanda sınırlandırmaktaydı. Kullanılan kavramlar, konuşmacının üzerlerinde kesinlikle keyfî ve hâkimâne tasarruflarda bulunamayacağı, farklı zamansal kökenlere sahip diyakron bir itici güç taşıyorlardı.

Buna göre kavramlar oluşmalarına yardım etmeleri ya da kaydetmeleri gereken olaylardan daha farklı bir zamansal iç yapıya sahiptirler. Bu bulgu 18. yüzyıldan bu yana tüm konuşma bütçemizi zorunlu bir dönüşüme, değişime ve planlanabilir değişikliklere uyarlayan, yeniçağın hareketle ilgili kavramları için de geçerlidir. Burada merkezi anahtar kavramlar gelişme, ilerleme, tarihin kendisi, reform, kriz, evrim ve malum, devrimdir. Salt semantik olarak kendine has bir istikrar etkisi yaratanlar, bizzat bu kavramlardır. Bu kavramlar bütün politik kamplar boyunca, üzerlerinde ayrıca tek tek tartışılan dilsel ortaklıklar meydana getirirler. Statükoyu statüko olarak savunmak Fransız Devrimi'nden bu yana, özellikle de Sanayi Devrimi'nin ufkunda, giderek zorlaşıyordu. Ve hiçbir gerici [reaksiyoner], kendisinin gerici olduğunu söylememiştir. Asgari bir değişimin baskısı bütün politik kamplar tarafından kabul ediliyordu. Harekete ilişkin kavramlar semantik olarak başka seçim bırakmıyordu. Konumları birbirinden ayıran, değişim baskısına dayanmalı mı, karşı mı çıkmalı yoksa değişimde ön mü almalı ve bunları nasıl yapmalı, sorularından ibaretti.

Bir örnek vermek gerekirse,[8] radikal sol-Hegelci Ruge ve Katolik muhafazakâr Baader'in ikisinin de argümantasyonu, "reform ya da devrim"i zorunlu alternatifler varsayıyordu. İkisi de kanlı bir devrimi reformlar yoluyla engellemeye çalışıyorlardı. Yalnızca bir devrimi engelleyecek olan reformların boyutları tartışma konusuydu. Değişikliğin yönü ve hızı üzerine anlaşılamıyordu – değişiklik baskısının kendisi, hareketle ilgili kavramların kavram ağında genel olarak verili idi.

Yeniçağın hareketle ilgili kavramları sürekli değişikliğe atıfta bulunuyor ya da bunun için bastırıyor olsalar bile, kavramların kendileri çağa özgü olarak şaşılacak bir devamlılığa ve tekrar uygulanabilme yeteneğine sahiptiler – her ne kadar pratikte birbirlerinden tümüyle farklı eylem programlarını temellendirmeye yardım etseler de. (Marx'ın ve Engels'in aşmayı başaramadıkları semantik eşikler de tam buradadır. Son ve nihaî bir devrim suretinde belirledikleri kalıcı hedef, kendisini sürekli reformdan geçiren kapitalist toplumu bu yapısına uygun olarak pragmatik bir şekilde algılamalarına engel oluyordu.)

Dilin ortaya çıkmalarına yardımcı olduğu ve gerekçelendirmek durumunda olduğu olaylar zincirinden daha yavaş dönüştüğüne dair tezimiz, o halde hızlandırılmış modernite için de geçerlidir; sadece başlangıçta atıfta bulunduğumuz Herodot ile Diderot arasındaki büyük zaman aralığı için değil.

Elbette dil tarihinde her zaman bizzat olay niteliği taşıyan anlık/kendiliğinden dilsel yenilikçiliğin teşkil ettiği karşı örnekler olacaktır; uzun vadede verili olan semantikten kaçabilecek kadar güçlü bir pragmatiğe sahip vakalardır bunlar. Çıkar öğretisinin yenilerde *middle classes* diye adlandırılan olguya zaten değinilmişti, keza Diderot'un *bourgeois*'i peşinen ideolojik olma şüphesi altında bırakan tutum belirleyici karşı kavramlar üretmesine de. Her iki yenilik de büyük, ancak istikrar kazandırıcı bir artçı etkiye sahiptiler. Almancadan, tam da buna uygun bir örnek verelim. "*Bund*",* Alman dilinin temel kavram-

8 Krş. "Revolution,,Rebellion, Aufruhr, Bürgerkrieg", *Geschichtliche Grundbegriffe*, Cilt 5, Stuttgart 1984 içinde.

larından biridir.[9] Geç-ortaçağda ortaya çıkmıştır ve o zamandan beri Alman anayasa tarihinin, komşu ülkelerin tarihinden genel olarak farklılaşmasına neden olan bir yapı özelliğine işaret etmektedir – bugüne dek öyleydi. Luther bu politik ifadeyi Eski Ahit'ten "*berith*"i tercüme etmek için kullanıyordu. Bunun teolojik, fakat tam bu yüzden politik sonuçları da olmuştu.

Bir *Bund*, diyordu öğreti, sadece tanrı tarafından yapılabilir, insanların bu konuda tasarruf yetkisi yoktur. Böylelikle "*Bund*", politik Protestanlığın imparatorluk hukukuna göre örgütlenmiş olan dil kullanımından uzaklaştı. Bugün bilinen şekliyle *Schmalkaldischer Bund*,** kendisini o zamanlar asla böyle adlandırmamıştı. Dinsel reformlardan kaynaklanan politik özerklik talepleri, "*Lig*" ve "*Union*" şeklinde biraraya gelmiş olan, imparatorluk hukukunda doğan imtiyazlara sahip hükümdarlar ve şehirlerle sınırlı kalmıştı. Politik özerklik, tanrıyla yapılan *Bund*'un tarafları olarak müminlere yasaktı. Teolojik *Bund* kavramı, 1640 devrimini meşrulaştırmak üzere dinsel ve politik anlamlarının karşılıklı olarak birbirlerini yükselttiği İngilizlerin *covenant* kavramından tümüyle farklı olarak, salt dinle ilgili kalmıştı.

Luther'in antipolitik, teolojik *Bund* kavramının diyakron itici gücü uzun süre varlığını korudu. Bir son noktayı dile getirelim. 1847 yılında Marx ve Engels'ten "Komünist Birliği'nin Şahadetnamesi"ni (*Glaubensbekenntnis des Bundes des Kommunisten*) kaleme almaları istenmişti. Almanya'ya mahsus bu teolojik imâların fark edilmemesi mümkün değildir. Bu nedenle Marx ve Engels radikal bir yeni formülasyona karar verdiler. Komünist Birliği Şahadetnamesi yerine *Komünist Partisi Manifestosu*'nu yazdılar. Bu bilinçli bir dil politikası eylemiydi, yenilikçiydi ve uzun vadede etkili olmuştur. Yazarlar, o zamanlar henüz yeni yeni, hem devrimci bir anlamla okunmaya hem de genel mutabakata elverişli olmaya başlamış olan bir

(*) Anlaşma, birlik, ittifak, pakt – ç.n.

9 Krş. *Geschichtliche Grundbegriffe*, Cilt I, Stuttgart 1972.

(**) 1531'de Schmalkalden'de Almanya'nın Protestan prenslerinin ve şehir yönetimlerinin kayzer V. Karl'ın din politikasına karşı oluşturdukları ittifak – ç.n.

parti kavramını kullanabilmek için, teolojik *Bund* semantiğinin diyakron itici gücünden vazgeçmişlerdi (her ne kadar yazdıkları 'manifesto' yine de bir şahadetname olarak kalmış olsa bile). Bu eğilimi güçlendirmek istiyorlardı; uzun vadede, bunda başarısız da olmadılar.

Böylelikle, tanıtlanabilir bir kerelik semantik yenilikler bile, dilin değişiminin meydana getirmek istediği somut olaylar dizisinden daha yavaş gerçekleştiğine dair tezimizi destekler. Luther'in anti-devrimci, teolojik *Bund* kavramı ile Marx'ın devrimci parti kavramı lehine yaptığı dönüş yeni tecrübeler oluşturmuş, aynı anda bunları sınırlandırmış ve kalıcı istikrara kavuşturmuştur.

Olaylardan Sonraki Tarih – ve Historiografinin Dili

Şimdiye dek dil ile tarih arasındaki ilişkilere beklenen olaylar perspektifinden, yani *in actu* tarih açısından baktık. Şimdi bakışlarımızı geriye çevirelim. Dil, bir olaylar dizisinden *ex eventu** bir tarih meydana getirebilmek, tarih inşa edebilmek için, geriye dönük olarak neler yapabilir? "Tarih" kavramını sözcüğün Yunanca ve Latince anlamıyla kullanıyoruz, *res gestae*** olarak değil; yani tecrübe edilmiş, araştırılmış, anlatılmış veya tasvir edilmiş tarih olarak, *res gestae* ile meşgul olan *historia* olarak. Yani şu anda dar anlamıyla söz konusu olan, bir tarihçinin kullandığı dildir.

Her tarihsel tasvir, geçmiş, katlanılmış veya harekete geçirilmiş tarihlerin potansiyel olarak sınırsız alanından yapılan bir seçkidir. Ve bu seçki hiçbir şekilde salt dile bağlı değildir. Yapılan her seçim zaten dil-öncesi yapılandırılmıştır, burada da başlangıçta sözünü etmiş olduğumuz antropolojik veriler, olası tasvirlerin hareket alanını sınırlamaktadır.

İlk olarak kesinlikle belirleyici olan, tarihçinin anlattığı hadiselerin çağdaşı mı olduğu, yoksa daha sonra mı yaşadığı, bu hadiselerden sonra mı doğmuş olduğudur. Görgü tanıklığı, daha

(*) Olaydan hareketle hikmet söyleyen – ç.n.

(**) Yapılan işler – ç.n.

da iyisi: eylem ortaklığı, 18. yüzyılın içlerine kadar tarihin hakikiliğine kefalet eden idrak kazandırıcı bir avantaj olarak görülüyordu. Ancak ilerlemenin kavranışından, yöntemsel açıdan bakılacak olunursa tarihsel-filolojik eleştirinin geliştirilmesinden bu yana, geçmiş hadiselerle zaman mesafesinin giderek büyümesi, daha iyi bir idrakin teminatı olarak görülüyor. Ancak kim bu yüzden Commynes'in, Büyük Friedrich'in veya Churchill'in hem eylemci, hem de görgü tanığı olarak kaleme aldıkları anılarından vazgeçer? Birisinin daha önce veya daha sonra doğmuş olması eserin kalitesi üzerinde değil, perspektifi üzerinde etkilidir.

İkinci olarak, perspektif üzerinde etkili olan, tarihçinin sosyal veya politik olarak yukarıda mı yoksa aşağıda mı konumlandığı, galiplerin mi yoksa mağlupların mı arasında bulunduğudur. Thukydides, Polybios, Sallust, Tacitus, Augustinus, Commynes, Machiavelli ve Guicciardini, hatta Marx bile yaşadıkları çağların olaylarını analiz ve tasvir ederlerken, şüphesiz mağluplar arasında bulunuyorlardı. Mağluptular, zira tarihleri/hikâyeleri umduklarından farklı gelişmiş, bu yüzden de yeni sorular ve yöntemler geliştirmek zorunda kalmışlardı. Galiplere kıyasla çok daha ağır bir açıklama baskısı, çok daha büyük bir ispat ihtiyacı altında yazıyorlardı. Çünkü galipler adına zaten zaferin kendisi konuşur.

Üçüncü olarak, tarihçinin seçiminde belirleyici olan, onun anlattığı, eleştirerek ya da onaylayarak kendisini özdeşleştirdiği politik, dinsel, sosyal veya ekonomik eylem birimine ait olup olmadığıdır – ya da bakışlarını bu birime dışarıdan yöneltmiş, Lukian'ın talep ettiği gibi *apolis* [sürgün, yurtsuz] konumundan yazan birisi mi olduğudur. Öyle ya da böyle, önündeki seçenekler dil-öncesinde yönlendirilmiştir zaten. – Sıralamış olduğumuz meta-tarihsel düzenlemelerin: erken/geç, iç/dış ve yukarı/aşağı her biri, kendi tarzında bilme fırsatlarını belirler ve tarihin statüsünü sınırlar.

Hiçbir tarihin öncesinde ve o esnada onunla ilgili söylenenlerle örtüşmediğine dair gözlemimiz, dönüp de geçmiş tarihe, yani: sonrasında söylenmiş olana baktığımızda, daha da isa-

betli olacaktır. Her tarihin içinde daima tarihçilerin kendi bakış açıları çerçevesinde söyleyebildiklerinden daha fazla ve daha değişik bir şeyler vardır. Artık geçmişte kalmış bir tarih, dilsel olarak nasıl yapılandırılabilir? Sözlü anlatımın dışında, basit bir şekilde formüle edecek olursak, üç imkân bulunmaktadır: Tarihi yazmak, başka bir yerden kopya etmek ve farklı bir şekilde yazmak.

İlk olarak: Kendi yaşadığımız ya da başkalarının anlatımından duyduğumuz her tarih, bir yerlerde ilk kez olarak yazılmıştır. Böylece, sonradan doğacak olanlar için yitiğe dönüşecek olayların hafızada tutulması amaçlanıyordu. Eski veya yeni anlatımların, söylencelerin, destanların, efsanelerin, anekdotların mevcut bulunup bulunmadığı, şayet henüz mümkün idiyse şahitlerin bilgisine başvurulup vurulmadığı, bu yapıldıysa tanıkların sayısı, geçmiş tarihi incelemek için yazılı kaynakların araştırılıp araştırılmadığı, sözlü kaynakların dinlenip dinlenmediği ve birbirleriyle kıyaslanıp kıyaslanmadığı – tüm bunlar yöntem meseleleridir. Tarihin inşasında eninde sonunda belirleyici olan, ilk yazım edimidir.

Geçmişte kalan gerçekliğin yazılmış bir tarih statüsüne geçirilip yazıya dökülmesiyle, bir kez geçmişte kalmış tarih ile onun sonradan kazanmış olduğu dilsel şekil arasındaki fark adeta yazıyla sabitlenir. Bunun bilgi teorisi açısından önemsiz olmayan sonuçları vardır. Çünkü bilgi teorisi açısından bir tarihin artık sabitlenmiş dilsel şekli, bir zamanlar vakıa olan karşısında öncelik kazanır.

Bir kere geride kalmış bir tarih, yaşandığı şekliyle benzersiz kalır. Akılda tutulmaya değer bulunuyorsa, genellikle bunun nedeni içinde insanların açıklamaya çalıştığı bir sürpriz barındırmasındandır. Bir hikâyenin benzersiz, genellikle şaşırtıcı akışını açıklanabilir, anlaşılabilir ve kavranabilir kılan nedenler, ancak onun dilsel suretinde aktarılabilir. Fakat bu nedenler tek tek ve biricik olayların olabileceğinden daha uzun sürelidir. Aksi takdirde bunlar birer gerekçe olamazdı zaten. Bu gerekçeler, olayların kendilerinin ve sonuçlarının aksine, sadece dilsel aktarımlarına bağlı kalırlar.

Her birimiz bir tarihe dayanıklılık, hatta belki de anlam kazandıran, zımnî veya sarih nihaî temellendirmeleri biliriz. Bu değişimi kalıcı bir şekilde açıklamak için işe karışanlar ister tanrılar veya ruhlar olsun, ister şans tanrıçasına ya da kadere yalvarılsın, ya da ister hükmünden her şeyin çıkarsanabileceği Hıristiyan tanrısından söz edelim, veya isterse tek tek tarihler açıklamalarını politik, sosyal, psikolojik veya ekonomik koşullardan ya da süreçlerden çıkarsınlar: bir kereye mahsus olaylar dizisine görece kalıcı bir mana veya özel bir anlam kazandıranlar, her defasında dilsel olarak sabitlenmiş nedenlerdir. – Şimdi historiografinin ikinci formu: başka bir yerden kopya etmek, daha kolay anlaşılacaktır.

İkincisi: Tarihler zamanın akışı esnasında başka bir yerden bakılarak yazılmışlarsa ve bu şekilde aktarılıyorlarsa, o zaman, dilsel olarak gerekçelere depolanmış olan tecrübelerin birbirlerine benzedikleri ya da özdeş oldukları kabul edilebilir. Ya da başka türlü söyleyecek olursak: Aktarılan tarihlerin içerdiği gerekçelerle yeni öğrenilmiş tarihler için kullanılan gerekçeler arasında bir çelişki bulunmadığı müddetçe, tarihçinin görevi nispeten basittir. Eski tarihler kopya edilecek ve yenileri eklenecektir. İster dinsel ve teolojik veya politik ve psikolojik, ister sosyal ve teolojik olsun, gerekçeler artık istikrar kazanacaktır ve söz konusu münferit vaka bir zamanlar şaşırtıcı olmuş olsa bile, bizi esaslı sürprizlerden koruyacaktır. Onları gerekçelendiren koşullar sorgulanmadığı müddetçe, tüm hikâyeler anlaşılır kalacaktır. Bu bakış açısıyla, tarihin neden bin yıldan daha uzun bir süre retoriğin –ve onun dilsel istikrarının– bir unsuru olarak kavranabildiği veya neden Hıristiyan tarih yorumunun sabit kalabildiği de anlaşılacaktır. İncil tarihi, tüm tarihlerin ekseniydi.

Üçüncü olarak: Buna karşılık farklı bir şekilde yazmak heyecan verici ve bizzat açıklanmaya muhtaçtır. Rönesans'tan bu yana giderek incelmiş olan tarihsel-filolojik kaynak eleştirisi çerçevesinde, farklı bir şekilde yeniden yazmak, nispeten aydınlatıcı ve rasyonel olarak ikna edicidir. Burada metinler kopya ve orijinal kısımlarına ayrılır, tahrifatlar tespit edilir,

yazarların metnin arkasındaki saikleri ve ilgileri ortaya çıkartılır. Ya da bugüne dek var olan kaynakları yeni veya farklı biçimde okumayı öğreten yeni kaynaklar ortaya çıkar. Eski okuma biçimlerindeki hatalar düzeltilir; kısacası, burada söz konusu olan, otantik bir bilimsel ilerleme vakasıdır: tarihleri farklı şekilde yazılmaya zorlayan tarihsel-filolojik yöntem çerçevesinde bir ilerlemedir bu. Ancak araştırmaya içkin olan bu ilerleme hiçbir şekilde zorlayıcı değildir ve bugüne dek inanılır bulunan, bu nedenle kopya edilen tarihlerin neden farklı bir şekilde yazılmaları gerektiğini açıklamasız bırakır.

Tarihler, ancak o zamana dek inanılır olan gerekçelendirici bağlamı inanılırlığını yitirdiğinde, kırılganlaştığında farklı bir şekilde yeniden yazılırlar. Bir tarihin ancak onların içine yatırılmasıyla anlam kazandığı dilsel veriler artık kabul edilmemektedir; o zamana dek bu bilgi birikimine entegre edilebilmiş olan açıklamalar, inanılırlıklarını yitirmektedirler. Böylece, aktarılmış tarihlerle cevaplandırılmaları mümkün olmayan yeni sorular oluşur. Eski tarihlerin yeniden yazılmaları, farklı yazılmaları gerekir. Böylece, kendine ait, yeni ve değiştirilmiş bilgilerle uyum içinde kalabilmeleri için, geçmişten aktarılan tarihler yeni gerekçelendirme bağlamlarına sokulur. Başka türlü söylemek gerekirse: Yeni gerekçelendirmelerin kendilerinin gerekçelendirilmeye ihtiyacı vardır. Kaynak eleştirisinin doğal yeri burasıdır. Kaynak eleştirisi ancak yeni sorular ortaya çıktığı zaman mümkün olur; kaynak eleştirisinin kendisi sadece, bugüne dek aktarılmış olan tarihin cevaplandıramadığı yeni soruları cevaplandırabilmenin bir aracıdır.

Dolayısıyla tarihin farklı şekilde yeniden yazılışı, tarihçiyi bu zamana kadar var olmuş olan açıklamaları yenileriyle değiştirmeye ya da bu zamana kadarki açıklamaların yerlerine başkalarını koymaya zorlayan bir bilgi dönüşümünün baskısı altında gerçekleşir. Böylece geçmiş bir tarihin dilsel statüsü de, "aynı" tarih olmaktan çıkmaksızın, değişir.

Eski tarihin kendine mahsus ve yeni bilgilerle uyumlulaştırılmasının ancak Rönesans ve Reformasyon'dan sonra ve onlarla birlikte yükselen tarihsel-filolojik eleştiriyle başlamış oldu-

ğunu düşünmek bir yanılgı olacaktır. Tarihin farklı şekilde yeniden yazılması, bizzat ilk tarihyazımı birlikte başlar.

Bu nedenle Herodot'un en büyük başarısı o zamana dek sözlü olarak aktarılmış olanları yazıya dökmesi değil, mitsel, epik veya sözlü olarak aktarılmış anlatılara eleştirel sorular yöneltmiş olmasıdır. Aynı şekilde Thukydides de sadece Herodot'un yazdıklarını kopyalamakla kalmıyor, her şeyden önce, onun yazdıklarını farklı aktarıyordu. Thukydides, Herodot'un geniş geniş anlatmış olduğu dönemle ilgili bir şeyler yazdığı her yerde, farklı bir şekilde delil gösteriyordu. İster kültür tarihine ilişkin olsun, ister arkeolojik, dinsel, askerlik tarihine ait, semantik ya da diğer tüm konularla ilgili ele aldığı her şeyi, Thukydides artık yan yana ve başlı başına anlatmıyor; bunun yerine, Peleponez Savaşı'nın Herodot'un sözünü ettiği Persler–Yunanlılar arasındaki savaştan daha büyük olduğunu kanıtlamak için, bu haberleri biraraya getirerek argümanlara dönüştürüyordu. Dahası da var: Thukydides, Atinalıların benzersiz güç artırımını tarihsel bir savaş nedeni olarak mantıklı kılan, diyakron bir süreç modeli geliştirmişti. Sürece ait bu diyakron tasvirin ardında, beşerî iktidarın patolojisine ve bu körleştiriciliğine atıfta bulunmasıyla, tüm tarihlerin nihaî bir temellendirmesi ışıldar. Böylelikle en azından tarihin dilsel inşasında, Herodot'un tarihlere içsel bir adalet türetebildiği dinsel arka plan gözden kaybolur. Tarih akışlarının dinsel saiklerle yönlendirilebilen bir adaletini Thukydides'te aramak boşunadır.[10]

Herodot'tan Thukydides'e doğru atılan adım, yani bir kuşağın yerini başkasına bırakması, sadece eski tarihlerin kopyalanması ve yenilerin ilave edilmesinden ibaret değildi – bu, tarihin farklı bir şekilde yazılmasıydı. Thukydides, Pelo

10 Buna dair bkz. Reinhart Koselleck, Geschichte, Recht und Gerechtigkeit: Dieter Simon (Yay.), *Akten des 26. Rechtshistorikertages* 1986, Frankfurt am Main 1987, s. 130-149 içinde. Şimdi: *Zeitschriften*, s. 336-358 içinde.

ponez Savaşı'nı anlattığında, kendi tecrübelerine binaen, bu savaşı taraflarını yiyip bitiren patolojik bir iktidar mücadelesi olarak algılamaktaydı. Thukydides kendi tarihini böylece politik bir tarihe indirgemekle Herodot'tan almış olduğu, örneğin tiranın katli gibi pek çok tarihsel bilgiyi ergitmiş ve kendi yeni gerekçelendirme bağlamına uyarlamıştı.

Tarihi farklı şekilde yeniden yazmanın bu ilk, klasik örneği, onu takip edecek olan tüm türler için paradigmatik sayılabilir. Burada, geriye bakmak suretiyle o zamana dek hiç algılanmamış olan bağlantıları ortaya çıkarmayı başarabilmiş olan Polybios'un tek tek tarihleri coğrafi düzlemde eklemleyişini hatırlayalım – bu, 18. yüzyıldan bu yana küresel ölçekte tekrarlanacaktır. Ya da Tacitus'un geliştirdiği ve o günden bu yana geriye bakarak eski gerçekliklerden yeni bilgiler çıkartılmasını sağlayan terör psikolojisini hatırlayalım. Ya da Hıristiyanlığın dünyaya bakışına uyarlanamadığında tüm Antik tecrübe birikimini unutulmuşluğa iten Eusebius, Augustin ve Orosius'u hatırlayalım. Geç-ortaçağda politik olanın, tüm Ortaçağ Hıristiyanlık tarihinin farklı bir şekilde yazılabilmesini olanaklı kılacak yeniden keşfini hatırlayalım – bilhassa Machiavelli tarafından. İskoçların yeni tecrübelerine uygun olarak tüm geçmişlerini farklı şekilde yeniden yazabilmelerini sağlayan sosyal ilişkiler ve ekonomik düzenler tarihini hatırlayalım. Ya da Ranke'nin politik tarihini hiç de çürütmüş olmayan Marx'ı hatırlayalım. Marx, politik tarihi yeni, farklı ve aynı şekilde uzun erimli sebep-sonuç ilişkilerine, yani ekonomik koşullar ağına oturtmak suretiyle, Ranke'yi çürütmekten ziyade tamamlamıştır. Ve şimdiden kesin olarak söyleyebiliriz ki, bundan sonra, kendi tecrübemize uygun olarak bütün geçmişimizi kaynakların azalmasına ve insan davranışlarının çevreye olan bağımlılığına bağlayacak bir bakış açısına sahip ekolojik bir tarihyazımını okuyacağız.

Tüm zamanlar için geride kalmış bir gerçeklikle bu gerçekliğin dilsel açılımı arasında hüküm süren ilişkilere dair bu vakalar bize ne öğretmektedir? *Ex post* tarih ancak, bizim için ancak yazıldığı, kopyalandığı ve farklı bir şekilde yeniden yazıldı-

ğı takdirde mevcuttur.

Dil-öncesi koşullardan tarihe girecek veya girmiş olanlar, geçmiş tarihlerin gerçekliği, sadece onların dilsel suretlerinde temsil edilir. Olayların ve olaylar zincirlerinin pek çoğu, yöntemsel güvence altında, itimat telkin edecek şekilde aktarılabilir. Bu nedenle, dilsel aktarım sayesinde bildiklerimizi kopyalamaya devam edebiliriz.

Fakat dilsel ifadeleriyle uygulamaların tekrarını hedefleyen gerekçelendirmelerin hangilerinin kabul edileceği, her tarihçinin burada ve bugün cevaplaması gereken bir sorudur. Çünkü bize bir şeyin neden başka şekilde değil de bu şekilde gerçekleştiğini söyleyen gerekçelendirmeler rasyonel bakışa dayanmalı, tecrübelerimize tekabül etmeli ya da yeni tecrübeler edinmeye uygun olmalıdır. Eskilerin edinmiş olduğu tecrübelerin pek çoğu tekrarlanabilir niteliktedir, hem de muhtemelen Yeniçağ'da bizim kabul etmek istediğimizden çok daha fazla. Ve biz yeni tecrübeler edinmeye zorlandığımızda, eski tarihleri yeni bir gözle görmekten ve onları farklı şekilde yazmaktan kaçınamayacağız, ancak onlar bu yüzden "aynı" tarihler olmaktan çıkmayacaklar.

Geçmiş gerçeklik ile onun dilsel açılımı arasındaki mesafe asla kapanmayacaktır. Epiktet nasıl söylüyordu? *İnsanları sarsan, yapılan değil, onun üzerine söylenmiş olandır* (*Encheiridion*, cap. V).

KAVRAMLARIN TARİHİ VE TARİHİN KAVRAMLARI

İsrail'de kavramlar tarihi (*conceptual history* veya *history of concepts*) üzerine konuşmaya niyetlenen bir kimse, işe Richard Koebner'e bir övgü düzmekle başlamalıdır. Onun 1953 yılında yazdığı *Semantics and historiography* başlıklı makale, hâlâ ilk günkü kadar okumaya değerdir. Sözcüklerin neler başarmaya muktedir oldukları, ne gibi davranış tarzlarını yönlendirebildikleri ve hangi eylemlere neden olabildikleri, burada, dilbilimsel inceliklere de halel getirmeden, bir tarihçinin engin tecrübe hazinesine el atılarak gösterilmektedir. Aynı şekilde, politik aktörler ve partiler tarafından nasıl çıkarlara bağlı kılındıkları da gösterilmektedir. Sözler ve eylemler birbirlerine etki eder ve birbirlerini yükseltirler. Geride bırakmış olduğu, editörlüğünü Helmut Dan Schmidt'in yaptığı *Imperialism. The Story and Significance of a Political Word* başlıklı büyük eserinde Koebner bu sorunun sorulmasının ne kadar verimli olacağını ustalıkla ortaya koymuştur.[1] Burada pragmatik Anglosakson tarzıyla, 'emperyalizm' kavramının bir yüzyıl zarfında yaklaşık bir düzine kere, yeni kuşakların algılamasına meydan bırak-

1 Richard Koebner, "Semantics and Historiography", *The Cambridge Journal* 7 (1953), s. 131-144 içinde ve ayn. *Imperialism. The Story and Significance of a Political Word 1840-1960* içinde, yay. Helmut Dan Schmidt, Cambridge 1964.

madan, derinlemesine anlam değişimlerine uğradığını göstermektedir –geçmiş bağlamlara yapılan kavram-tarihsel bir tercümenin kılavuzluğu olmadığında, anlaşılmaz kalan bir değişim. Bu esnada dil kullanımının değişen saflaşmalara, çatışma durumlarına, sınıf çıkarlarına ve önyargılara, ulusal veya kolonyal [sömürgesel] angajmanlara, her türden dost veya düşman tasvirlerine ne ölçüde bağımlı olduğu da ortaya çıkıyordu. Tarihçi olarak bunu ortaya koyabilen kimse sadece okurlarını aydınlatmakla kalmaz, akıllarının başlarına gelmesine de yardım eder. Koebner'in semantik eserinin verdiği mesaj budur. Koebner kavramlar tarihiyle mükemmel bir pragmatizmle uğraşıyordu. Semantik kendi argümantatif [delillendirici] – bugün daha ziyade söylemsel denmektedir– kullanım tarzında konumlandırılmaya devam ediyordu. Burada bağlam sık sık sahneye çıkar, çünkü o olmadan tekil sözcüğün tek bir anlamı bile aktarılamaz. Bu bakımdan Koebner aynı zamanda Pocock ve Skinner'in öncülleri arasında sayılabilir.

Fakat Koebner'in kavramlar tarihinin onu kökeninin bulunduğu Almanya'ya götüren bir başka yönü daha vardır. 'Kavramlar Tarihi' terimi bilindiği üzere Hegel'den, her halükârda onun çevresinden kaynaklanır ve Hegel Batılı tinin hareketlerini ve dönüşümünü bir keresinde adlandırdığı üzere 'kavramın çalışması'nı çok somut olarak, adım adım takip etmiştir. Başka türlü söylersek: Kavramların tarihi maddi veya politik çıkarlarda yansımasını bulmaz basitçe – bu çıkarları inşa da eder. Kavramların tarihi, dünyasını tanımaya veya etkilemeye çalışan herkesin yatırmak zorunda olduğu dilsel katılım payının, orada mevcut bulunduğunu gösterir. Yani kavramların bir de kendilerine ait, dile içkin bir tarihi vardır. Ve bu Hegelci, ya da başka türlü söylemek isterseniz idealist gelenek, Koebner'in Berlin, Breslau ve Cenevre'de öğrenmiş olduğu tarihsel-filolojik yöntem üzerinde kuşkusuz etkili olmuştur.

Koebner bir Mediävist* idi ve bu kimliğiyle sözcüklerin eski anlamlarının ve kullanımlarının sorgulanmasına dair özel

(*) Avrupa Ortaçağı Bilimcisi – ç.n.

bir sezgi geliştirmişti. Çünkü kaynaklar cılızlaştıkça, ortadan kaybolmuş bir dünyaya dair bilgiler edinebilmek için, elde bulunan az sayıdaki yazılı tanıklığın limon gibi sıkılması gerekir. Böylece Koebner 1922 yılında '*Anfängen des Gemeinwesens der Stadt Köln*' (Köln Şehrinin Kamusal Bünyesinin [Devlet] Başlangıçları) ile meşgul olan önemli bir kitap yayımladı.[2] Bunu yaparken '*urbs*', '*civitas*', '*burgenses*', veya 'cives' gibi çok önemli kaynak kavramların 12. yüzyılda hangi birincil hukuksal anlamlara sahip oldukları ve –yurttaşların başpiskoposla ve şehrin efendileriyle anlaşmazlıkları bağlamında– nasıl değiştikleri sorusunu soruyordu. Yani Koebner kaynak anlamında bilhassa iyi belgelenmiş hukuk tarihi aracılığıyla –o zamanlar Mediävistik'te yapıldığı üzere– sosyal ve anayasal tarih araştırması yapıyordu. Koebner'in cumhuriyetçi şehir anayasası için en üst temel kavram olarak 'millî cemaat'i kullanıyor olması bugünün okurunu şaşırtacaktır, çünkü bu gerçekten de kaynaktaki bir kavram değil, 19. ve 20. yüzyılların Koebner tarafından Yüksek ortaçağa yansıtılmış modern bir kavramıdır.[3] O esnada bununla öncelikle cumhuriyetçi bir şehir topluluğunun eşit haklara sahip yurttaşlarını belirten hukuksal bileşenleri vurgulamak istiyordu. Koebner'in on iki yıl sonra Filistin'e göç etmek zorunda bırakıldığında 'millî cemaat' kavramını artık bu şekilde kullanmadığından emin olabiliriz. Değil mi ki bu kavram, ırkçı ölçütleri zenginleştirerek Yahudileri 'millî cemaat'tan soyutlamak için savaş sloganı olarak kullanılıyordu artık! Koebner'in, yüz binlerce Alman vatandaşının ölümünün, milyonlarca suçsuz insanın ölümüne yol açan ve bunu hazırlayan bir semantik kaymanın erken kurbanı olduğunu söyleyebilirsiniz. 1934 yılında Breslau'dan Kudüs'e göç ettiğinde, Koebner bunu hissetmiş olmalıydı.

(Dilsel) kavramlar ile (dil-dışı) tarih arasında bir ilişki bulunduğuna ciddiyetle karşı çıkmak mümkün değildir. Ben bu

2 Richard Koebner (Yay.), *Die Anfänge des Gemeinwesens der Stadt Köln. Zur Entstehung und ältesten Geschichte des deutschen Städtewesens*, Bonn 1922.

3 Krş. Bununla ilgili için Arno Koselleck'in eleştirisi: *Historische Vierteljahresschrift* 21 (1922/23), s. 349-354.

ilişkiyi iki adımda açıklamaya çalışacağım: İlk olarak kavramlar tarihini ele alacağım, ikinci olarak da tarihlerin kavramları üzerinde duracağım. Her ikisi de doğal olarak yakın bir ilişki içindedir. Müteakiben bu karşılıklı ilişkinin aydınlatılması için bazı öneriler formüle edilecektir.

1. Kavramlar Tarihi

İnsan yaşamına dair her şey ister şaşırtıcı ve yeni, ister tekerrür eder mahiyette olsun, tecrübelerden oluşur. Tecrübe edinmek veya toplamak ve yaşama bağlamak için kavramlara ihtiyaç vardır. Kaybolma eğilimindeki tecrübeleri tutmak, gerçekleşmiş olayın ne olduğunu bilmek ve geçmişi dilimizde saklamak için kavramlara ihtiyaç duyuyoruz. Geçmiş tecrübeleri hem dil hazinemize, hem de davranışlarımıza entegre etmek için kavramlar zorunludur. Ancak bu entegrasyon gerçekleştikten sonra olup bitenler anlaşılabilir ve insan geçmişin meydan okumalarıyla yüzleşecek duruma gelebilir. Olabilecek olaylara ve muhtemel sürprizlere hazırlanma ya da onları engellemeye çalışma yeteneği de ancak böyle edinilebilir. Ancak ondan sonra insan neler olmuş olduğunu ya da kendi tecrübelerinin tarihini anlatabilecek duruma gelebilecektir. Kant'ın ağzından konuşacak olursak: kavram olmadan tecrübe olmaz ve tecrübe olmadan kavram olmaz. Bu Diktum'u [hüküm] antropolojik bir ifade olarak tanımlamak da mümkündür. İnsanların tümü için ve formel karakteriyle tüm kültürler, diller veya çağlar için de geçerlidir bu; sonsuz sayıdaki geçmiş tecrübelerin dile aktarılması, böylece hatırlanabilmesi ve gelecekteki tecrübelere yansıması için hangi tecrübelerden faydalanıldığına ve hangi kavramların geliştirildiğine dair bir şey söylemeksizin, böyledir.

Bir şeyi kavramak ve bir şeyi anlamak, çok özel bir şekilde, insanın dile hâkim ve onu kullanan bir canlı olduğu anlamına gelir; insan hareket ettiğinde, bir şey gördüğünde veya duyduğunda, bir şeyi hatırladığında veya beklediğinde, yani tecrübeleri harekete geçtiğinde ve aynı anda düşündüğünde dili kullanmaktadır. İşte tam bu anda, bu genel insanî durumdan kav-

ramların içeriklerine, yani tecrübelerin uyumları sağlanarak kavramlar tarafından içerildiği gerçek ve somut tecrübelere dönüldüğünde – değişim başlamış demektir. Bir şeyler değiştiği için insan kendisini tarihi/hikâyeleri anlatmaya başlamak zorunda hissedebilir. Fakat bu değişim, ancak değişimin genel, yapısal koşulları tekrarlandığı zaman kavranabilecektir. Değişiklikler, ancak arka planda, bu tekrarlanan koşullar olduğu takdirde algılanabilir ve kaydedilebilir.

Aynı Kalan'la kast edilen, Fernand Braudel'in "*longue durée*" olarak tanımladığı şeyin tekrarlanan yapısıdır. Geçiciliği itibarıyla bu "*longue durée*" aynı olayların daima çizgisel bir akışı olarak değil, farklı türden olaylarda aynı türden koşulların kesintisiz bir tekrarı olarak anlaşılmalıdır.[4] Olaylar arasında daima bir ayrım vardır, fakat koşulları ve yapıları az ya da çok kesintisizdir. Tarihin kavramlar tarihine ait boyutu için bu, şeyler tarihi boyutundan farklı değildir: Anlamsal [semantik] ve pragmatik bir değişim olarak kavram tarih(ler)ini konu etmek, ancak pek çok farklı olanın kendisiyle aynı kaldığı, yani tekrarlanır olduğu bilindiğinde mümkündür. Semantik ve pragmatikteki yenilikler ve tarihsel değişimler, ancak arka planında semantik ve pragmatik olarak kendini tekrarlayan yapılar olduğunda düşünülebilir, algılanabilir ve ölçülebilir. Örneğin yeni kavramların ancak belirli yorumbilgisel [hermenötik] koşullar altında kabul edilebilecekleri açıkça bellidir. İnsan bir şeyi ancak dinleyicinin veya okuyucunun her şeyi ya da neredeyse her şeyi anlayabildiğini varsaydığı takdirde yeni bir unsur olarak iletişimde kullanabilir. Yenilikçi sözcükler kullanan bir kimse de söylediklerinin devamının anlaşılacağından, bir anlamda önceden bilineceğinden yola çıkar. Bunun anlamı şudur: Dilin ve anlamanın kendini tekrarlayan temel yapısı, yeni olanın ifade edilebilirlik koşuludur. İnsanın zaten bildiği ve tabir caizse üzerinde düşünmeden kabul ettiği ön(ceden) anlamlandırmaların kendini tekrarlayan yapısı hiç dikkat çekmediğinden, hayatî önemdedir bu.

4 Krş. Reinhart Koselleck, *Zeitschichten. Studien zur Historik*, Frankfurt am Main 2000, s. 12 vd.

Böyle kendini tekrarlayan bir arka planda belirli değişiklikleri ararken, tarihte bazı şeylerin hızlı, bazı şeylerin de yavaş değiştiğini hatırlatmak gerekecektir. Farklı değişim hızları vardır. Farklı tempolarda hızlanmalar ve yavaşlamalar birbirlerine çarpabilir; bir yanda tek seferlik olayın, diğer yanda kendisini tekrarlayan yapıların oluşturduğu iki zaman katmanı arasında zedelenmeler, hatta çatlaklar oluşturabilirler. Dil kullanımında, cümlelerde, metinlerde, söylemlerde ve anlam içeriklerinde de ortaya çıkabilir bu zedelenmeler. Bir sözcük birdenbire farklı anlamlar kazanabilir, bazı sözcüklerde ise böyle bir şey olmaz. Anlamların bir bölümü diğerlerinden daha hızlı kayar ve belki peşinden farklı kaymaları da sürükler. Bu olasılık teorik olarak kavrandığı zaman, analitik olarak daha fazla kesinlik aranabilir ve hangi anlamların varlıklarını sürdürüp hangilerinin sürdürmeyeceği sorusu sorulabilir. Buna bir örnek: 1945 sonrası dönem araştırıldığında, o dönem için karakteristik olan dil-tarihsel ve kavram-tarihsel süreklilik veya süreksizlik payları sorgulandığında, o sıralar kurulan örneğin *Wandlung* [Dönüşüm] veya *die Neue Sammlung* [Yeni derleniş] gibi dergiler üzerinde yapılacak olan bir incelemede, bunlarda Nazi döneminin hangi dil, üslûp ve semantik kalıntılarının baki kaldığına ve aktarılan bu bakiyeyle o dönemde izlenen liberal yeniden eğitim arasında ne tür, muhtemelen gerilim yüklü, ilişkiler olduğuna dikkat etmek gerekir. Yeniyi eskinin suretinde takdim etmek – bu, tarihte tekrar tekrar karşımıza çıkan bir meydan okumadır.

Şimdi sorumuzu biraz genişletmeme izin veriniz: tarihin – kavramlar tarihinin ve şeyler tarihinin– zamansal yapılarından kavramların ele aldıkları olgularla olan ilişkilerine geçelim. Başka türlü söylemek gerekirse: Kavramlar ve olgusal içerikler arasındaki zamansal ilişki nasıl şekillenir? Kavramlar tarihinin anahtarı hiç şüphesiz buradadır. Çünkü kavranabilir olan ve kavranmak zorunda olan, kavramların dışındadır. Her ne kadar dilin semantik icraatı olmaksızın hiçbir konunun anlaşılması ve kavranması mümkün olmasa da, her semantik aynı zamanda kendi ötesine de işaret eder. Bugün moda olan, gerçekliği sadece dil ile sınırlayan teoriler, dilin iki yanı keskin bı-

çak olduğunu ve öyle kalacağını unutmaktadırlar: Dil, bir yandan kendisinin dışında neler olup bittiğini –alımlayıcı olarak– kaydeder; kendisi dilsel olmaksızın ona nüfuz edeni, yani, dünyanın dil-öncesi ve dil-dışı durumunu tespit eder. Öte yandan dil –aktif olarak– tüm dil-dışı konuları ve durumları dönüştürür. Dil-dışı tecrübe edilmesi, tanınması ve anlaşılması gereken şey, kendi kavramına oturtulmak zorundadır. Başta söylediğimiz gibi: Kavram olmadan deneyim olmaz ve deneyim olmadan kavram olmaz.

Dil hem alımlayıcı hem de üreticidir; kaydeder ve aynı anda bir algı, bir idrak ve bilgi etkenidir. Hiçbir gerçeklik kendisini sadece dilsel yorumuna ve suretine indirgemez, ancak bu tür dilsel icralar olmadan –en azından bizim için– gerçeklik de olmaz. Ancak bu ayrımın belirlenmesi, her kavramın iki taraflı okunmasını zorunlu kılar. Her sözcük dönüşebilir gerçekliğe uygun olması gereken bir anlam çeşitliliğine sahip olabileceği için, semantik, bilimsel bir yöntem olarak mevcuttur. Ve bir konu her defasında bir ve aynı kavramla açıklanamayacağı için, geçirebileceği değişime uygun olması gereken birden fazla isimlendirmeyi davet eder. Bu nedenle onomastik bilimsel bir yöntem olarak mevcuttur. Her iki yöntemsel hamle, yani semantik ve onomastik hamleler, hem kavramların, hem de kavramların içerdiği gerçekliklerin tarihsel değişimini analiz ve tasvir etmek için zorunludur.

Heiner Schultz'un da gösterdiği gibi, kavramların ve durumların karşılıklı değişimlerinin şekillendirilebileceği yalnızca – salt mantıksal– dört olasılık vardır.[5]

Birincisi: Bir sözcüğün anlamı ve kavradığı içerik senkron ve diyakron olarak birbirleriyle aynıdır.

İkincisi: Bir sözcüğün anlamı aynı kalır, fakat kavradığı içerik değişir. Önceki anlamından uzaklaşır. Dolayısıyla değişen gerçeklik dilsel olarak yeniden oluşturulmalı, yeniden kavranmalıdır.

Üçüncüsü: Bir sözcüğün anlamı değişir, fakat değişim önce-

5 Krş. Heiner Schultz, Begriffsgeschichte und Argumentationsgeschichte: Reinhart Koselleck (yay.), *Historische Semantik und Begriffsgeschichte*

sinde kavradığı gerçeklik aynı kalır. Dolayısıyla değişen semantiğin realiteye uygun olması için dilsel olarak yeni ifade formları bulması gerekir.

Dördüncüsü: Durumlar ve sözcüklerin anlamları birbirlerinden tümüyle bağımsız olarak gelişir, bu nedenle eski tekabüliyetler artık kurulamaz. Hangi gerçekliğin hangi kavramla karşılanmış olduğu, ancak kavram-tarihi yöntemleriyle anlaşılabilir.

Salt mantıksal açıdan, bir kavramlar tarihi yazmak için bu dört olasılıktan başka seçenek yoktur. Ampirik açıdansa elbette, tarihte alışılageldiği üzere, ara formların sayısız çeşitlemesi vardır. Bunu açıklayabilmek için birkaç örnek vermek istiyorum.

Birincisi: sözcük anlamları ile durumların kalıcı biçimde birbirlerine gönderme yapmaları, dahası: orantılı ve paralel bir şekilde değişmeleri, son derece enderdir. Elbette ki yüzyıllar boyunca değişmeden kalmış sözcük anlamları ve onlara tekabül eden durumların büyük bir grubu da vardır. Doğayı anlamanın ve köylü-zanaatçı yaşamının kavramları, yani kendisini sürekli olarak tekrarlayan alanlar için uzun süre geçerli olmuştur bu devamlılık. Ancak ekonomik, sosyal, politik veya düşünsel kopuşların gerçekleşmesiyle, bunlar da değişecek ve aşınacaklardır.

İkincisi: Kavramlar aynı kalırken gerçekliğin çılgınca bir hızla değişmesinin heyecanlı bir örneğini kısa bir süre önce yaşadık. Sovyet Marksizmi için gelişmiş kapitalizm, tüm insanlığa özgürlülç ve kendi geleceğini tayin hakkı tanıyacak olan nihaî devrimci ayaklanmadan önceki son evresiydi. Sonra araya –Birinci Dünya Savaşı'na kadar öngörülemeyen– faşizm ve nasyonal-sosyalizm girdi. Kavramsal olarak tutarlı ancak nesnel olarak isabetsiz devrimci kurtuluş öğretilerinden vazgeçmemek için, bunların her ikisi de kapitalizmin en yüksek aşaması olarak yeniden tanımlandı. 1945 sonrasındaysa eski yorum kategorilerine, ütopik bir tarih felsefesinin kavramlarına tutunabilmek için ABD ve bilhassa Federal Almanya Cumhuriyeti tekelci kapitalist, saldırgan, militarist, yani faşist ülkeler ilan edildiler. Sonunda bu çarpık yorumlanan gerçeklik öylesine rahatsız-

, Stuttgart 1979, s. 43-74.

lık verici bir basınç oluşturdu ki, tüm bu devri geçmiş ve dogmalaştırılmış kavramlar binası bir gece zarfında yerle bir oldu.

Üçüncüsü: Kavramın duruma uymayan değişimi "devrim" kavramının tarihine bakarak gösterilebilir. Kavram değişir, ancak bununla teşhis edilen olaylar dizisi aynı şekilde tekrar eder. 18. yüzyılın içlerine kadar devrim kavramı, kendisini anayasa tarihleri boyunca düzenli tekrarlayan bir altüst oluşu ifade ediyordu. Bu döngüde, iç savaşın eski görünümlerine bağlı olarak: isyan, öfke, ihanet, şiddet ve cinayet ve yine cinayetle, tüm çürümüşlük formlarıyla bir demokrasinin, bir aristokrasinin veya bir monarşinin beşerî olanaklarının ötesine geçemeyecek bir anayasa değişimi gerçekleşir. Böylece "Devrim", her değişimde yaşanan kanlı iç savaş evrelerinde bir şey değiştirmeksizin, aynı şeyin uzun vâdede geri dönüşüne işaret ediyordu. 18. yüzyıldan bu yana ise bu kavram tümüyle yeni bir boyut kazandı. Aydınlanma'dan ve Fransız Devrimi'nden bu yana "devrim" kavramı, şiddetin giderek azalmasıyla halkların barışçıl biçimde kendi kendilerini yönetecekleri yepyeni bir geleceğe açılan benzersiz bir sürece atıfta bulunur. Bu yeni devrim kavramı, böylece ilerici olarak yorumlanan devrimlerin de eskiden bu yana olduğu gibi yine kanlı iç savaşlara yol açmak zorunda olduğunu gözardı etti, bastırdı veya kenara itti. Ortaya çıkan bu ütopik yorumlu devrim kavramı, kavramsal olarak dışarıda bırakmasına ve teorik olarak hiç imkân tanınamasına rağmen, iç savaşın eskiden beri tekrarlanan zalim ve kanlı icra tarzını daha da fazla tahrik etmekteydi. Bu nedenle iç savaş gerçekliliği sinsice söz aldı. Böylece 18. yüzyılın geç dönemlerinden itibaren kavram değişirken, eskiden beri bununla ifade edilen gerçeklik aynı kalmış oldu: Ölüm, şiddet ve savaş, tüm ütopik programlarla alay edercesine varlığını koruyordu.

Dördüncüsü: Sözcük tarihiyle şeyler tarihinin birbirinden ayrı gelişmesinin bilhassa heyecan verici bir örneği, *devlet* kavramı ve devletin durumu arasındaki gerilim alanında görülür. Burada örnek olarak yaklaşık yüz yıllık bir gecikmeyle Fransız kavramlar tarihi ve şeyler tarihine yetiştikten sonra ondan kopan Alman kavramlar tarihini alıyorum.

Status Latincede ve başlangıçta genel Avrupa geleneğinde 18. yüzyılın içlerine kadar "*rank*", [mevki] "*honour*", [şâye] "*office*", [görev] "*order*" [rütbe] veya Fransızca 'état' anlamında olduğu gibi, üç birindeki, "konum" anlamına geliyordu. Almancada ve Hollandacada aynı zamanda "devlet" anlamına gelen 'status', hukuksal olarak heterojen, kendi içinde çoğul, sosyal ve politik açıdan eşitsiz toplumu tanımlayan bir kavramdı. Yani zümrevî anlamda *status*, aynı toplumun içinde keza içerilebilir ve dışlanabilir kısmi grupları varsayan, yasal olarak içerilebilir ve dışlanabilir bir kısmi grubu kast ediyordu. Bu zümrelerin tek ortak noktası, tümünün birden, tüm hükümdarlık yetkilerini kendi elinde toplamaya çalışan egemen bir prense boyun eğmesiydi.

Bu prens haklarını kullandıkça, yani orduyu, vergileri, yargıyı, belki de kiliseyi kurumsal olarak inşa ettikçe, modern idarî devlet ortaya çıktı. Bu modern idarî devlet, zümrevî ayrımları eritiyor, düzlüyor veya kaldırıyor, giderek daha fazla dayatılan hukuk karşısında eşitlik ilkesiyle 19. yüzyılın modern sınıflı toplumunu ortaya çıkarıyordu.

Alman ülkesel [teritoryal] devletinin gelişiminin bu aerodinamik özeti için beni affetmenizi rica ederim: Bu model son derece karmaşık bir olgusal tarihin kısaltması olarak kabul edilebilir, çünkü amaç "statü" kavramının tarihini buradan çekip çıkarmaktır. Çünkü gerçekte devlet inşasının tarihi, bununla ilgili kavramlar tarihine uyumlu, hatta paralel bir yol bile izlemez. Birkaç bilgi notuna izin verilirse:

1. Devlet, 17. yüzyılda, onu takip eden yüzyılda ve 19. yüzyılın ta içlerine kadar zümre ile örtüşüyordu – prensin zümresi onun devletiydi. Doğal hukuk öğretisinin varisi olan hukuk teorisi dilinde, birkaç on yıl zarfında tam bir dönüş yaşandı. Zümre, devlet inşâsında bir rahatsızlık unsuruna dönüştü: Başlangıçta aynı anlam içeriklerine sahip olan 'devlet' ve 'zümre', birbirlerine tamamen zıt kavramlara dönüştüler. Aynı dönemde 'devrim' ve 'iç savaş"ta da yaşandığı gibi.

2. O zamana dek çoğul bir toplumu ifade etmiş olan *status*, 'devlet' olarak, ilgili anlamların bileşiminin belirlenmesinde te-

kel talebinde bulunan bir temel kavrama dönüştü. Prensin yerine devletin kendisi 'egemen' oldu; 'devletin başı'nın yerine 'mutlak devlet' geçti; devlet, yasa yapma, maliye, vergiler, okul, kilise, ordu gibi tüm egemenlik haklarını kendi bünyesinde topladı; o zamana dek zümrelerine göre ayırdığı tebaanın tümünü vatandaşı olarak kabul etti; tüm bunları da dışa karşı kesin olarak sınırlandırılmış bir ülkede gerçekleştirdi. Bu bakımdan 'devlet', pek çok ayrıştırılmış anlamı soyut bir temelde biraraya toplayan Yeniçağ'a ait çok sayıdaki *kolektif tekilden** birine dönüşmüş oluyordu.

3. Bu şekilde örgütlenen üniter devlet, o zamandan sonra 'devlet'in kullanımda olan diğer tüm anlamlarını dışlamış; ve bunu, Almancada bastırılmış olan kullanım şekilleri olan "*state of affairs*" veya "*état des choses*" den** söz etmenin, bugün hâlâ mümkün olduğu Batılı komşu devletlerden farklı olarak yapmıştır. Fakat 'devlet'in çoğulculuk karşıtı tekel talebinde bulunan bir temel kavrama dönüşmesiyle birlikte, bu kavramın üzerinde de tartışılmaya başlanmıştır.

Böylece, tarihsel bir temel kavramı kategorikleştiren genel bir ölçütle karşılaşmış bulunuyoruz. Son derece karmaşık bir kolektif tekil olarak 'devlet', bu özelliğini, 1800'lü yıllarda oluşmuş olan birkaç düzine benzer temel kavramla paylaşmaktadır.

'Devlet', yokluğunda sosyal ve politik gerçekliklerin artık algılanamadığı ve yorumlanamadığı değiştirilemez bir kavrama dönüştü. Bu nedenle de giderek daha tartışmalı hale geldi; çünkü eski zümrelerden türemiş olan partilerin her biri kendi devletini kurmak, kendi programını kabul ettirmek istiyordu. Bu nedenle eskiden çoğul olan devlet kavramı, bu arada kazanmış olduğu kurumsal tekelcilik talebinden vazgeçmeden yeni bir açılıma gitti. Monarşist devlete, sosyal devlete, Hıristiyan devlete, hukuk devletine, ulusal devlete, refah devletine, halk devletine, federal devlete ve akla gelmiş ve gelebilecek her şeye dönüştü. Tarih bakımından çok çeşitli ve ampirik olarak çok tar-

(*) Gramer açısından tekil olmasına rağmen, çoğulu ifade eden sözcük. Örneğin; geçmişte yaşanan tüm olaylar için kullanılan *tarih* kavramı – ç.n.

(**) İşlerin durumu, keyfiyet – e.n.

tışılan bu sözcük bileşimlerinin tümü, 'mutlak' devletin semantik çeşitliliğinden beslenmektedir.

Almanya'ya ait bu özgül kavram tarihinin sadece geçmiş bir gerçekliğe gösterilen bir tepki mi oluşturduğu, yoksa yeni kavranılan –idealist tarih felsefesinin ürünü olan– devletin gerçekliğe damgasını mı vurduğu, tartışılabilir. Olaylar tarihinin değişkenliğinin her şeyi kaplayan bu yeni devlet kavramı tarafından yetersiz bir şekilde kapsandığı söylenebilir elbet. Buna karşılık bürokratik yönetim altındaki toplumda, haklı olarak sadece sabit 'devlet' temel kavramı altında toplanabilecek tekerrür yapıları bulunmaktadır.

Burada ilk ara sonucumuzu tespit edelim: Sözcük anlamı ile sözcük kullanımı, gerçeklik adı verilen olguyla asla birebir bir ilişki içinde bulunmazlar. Kavramlar ve gerçeklikler, her ikisi de, birbirlerine atıfta bulunan, ancak birbirlerini ayırt edilebilir şekilde değiştiren kendi tarihlerine sahiptirler. Her şeyden önce, kavramlar ve gerçeklikler farklı hızlarda değiştikleri için bazen kavramsallık gerçekliğin, bazen de gerçeklik kavramsallığın önüne geçer.

Örnekler dizimizle bunlara kısaca işaret etmiş olduk. Devlet kavramında belirginleştiği üzere, tüm kavramlar farklı diyakron derinlik kademelerine sahiptirler. 18. yüzyılda '*status*'= zümre yüz yıllık bir anlam fazlalığı taşıyordu. Bu kavram tarafından kapsanmakta olan hakların, şereflerin, imtiyazların, özgürlüklerin, yüklerin veya görevlerin zümrevî çeşitliliği, topyekûn Yüksek ve Geç Ortaçağ olarak anılan dönemden kalmaydı. Yani bu kavram, bünyesinde barındırdığı içeriklerin/durumların giderek daha fazla eleştirilmeye başlamasına rağmen, çağlar boyunca topladığı zengin bir deneyim/bilgi hazinesine sahipti. Her halükârda burada önceleri bir deneyim/bilgi *arşivi kavramı* söz konusudur; Yüksek ortaçağdan Aydınlanma'ya kadar politik, sosyal ve hukuksal dilde baskın olan bir tipolojidir bu.

18. yüzyılda eskilerin yeni bir gerçekliğe dönüşmesine yardımcı olan pek çok yeni kavram birikti. Burada daima, az önce tasvir edilmiş olan kolektif tekiller söz konusudur. Özgürlükler

'özgürlük'e dönüştü; eski imparatorluk 'Federal Cumhuriyet'e ('*république fédérale*') dönüştü – böylece Montesquieu ve Johannes Müller tarafından geliştirilen kendi yenilikçi kavramına oturtuldu; ilerlemeler 'ilericilik', tarihler 'tarih' oldu. Tüm bu ve benzeri diğer yeni temel kavramlarda ortak olan, –zamansal bağlamda konuşursak– artık sadece yansıttıkları tecrübelerin üzerine yığılmadıklarıdır. Daha ziyade sosyal, politik ve aynı zamanda dinsel niyetlerde bir anlayış değişimi eğilimini taşırlar. Bizim 'devlet' kavramımız da geleceğe uzanan bu açıklıkta yer alır. Artık *tecrübe/idrak kazandırıcı bir kavrama* dönüşmüştür.

Fransız Devrimi esnasında moda sözcüğe dönüştüğü ve idealist filozoflar tarafından teorik olarak düşünüldüğü biçimiyle bizatihî devlet, mutlak devlet, töresel ve hukuksal programatiğin ancak gelecekte gerçekleştirilecek normatif taleplerini temellük etmişti. Hakiki devlet gelecekteki devletti, geleceğin devletiydi.

Sonunda ortaya bir üçüncü çeşitleme daha çıktı. Kavramımız uzun süre boyunca kendisine öngelen tecrübeleri kaydettikten ve güncel tuttuktan sonra ve yeni bir geleceğe açılmasından sonra, halihazır tecrübelerin/bilgilerin bağlamından tümüyle koptu: Ütopik olarak zenginleştirilmiş, bir salt *beklenti kavramına* dönüştü. Fichte'de hakiki devlet, vatandaşlarına, günün birinde yönetimi tümüyle ellerine aldıkları zaman her tür devleti, böylelikle her tür şiddeti ve her tür zorlamayı ortadan kaldırmalarını sağlayarak bir özerklik kazandıracak şekilde eğitecek olan bir devlettir. Bu devletin amacı, kendisini ortadan kaldırmaktır. İleride Marx ve Engels'te gelecekte "devletin aşılması" dogmasına dönüşecek olan fikrin önceden ifadesi vardır burada.

Böylece analizlerimizin ikinci sonucunu da elde etmiş oluyoruz: Tüm kavramlar sadece değiştirilemez ve bu nedenle tartışmalı olmakla kalmazlar – aynı zamanda bir zamansal iç yapıları vardır. Her temel kavramda, geçmiş anlamların ve farklı ağırlıktaki gelecek beklentilerinin farklı derinlikte kademelendirilmiş payları vardır. Böylelikle bu kavramlar, dilsel olana

içkinmişçesine, içerdikleri gerçekliğe zarar vermeden, zamansal hareket ve değişim potansiyelleri geliştirirler. Bu tür yenilik yüklü kavramların temsili örneği, sonu –izm ekiyle bitenlerdir. Bu tür –izm bağlantılarının listesi uzundur. 18. yüzyılın başlarında kozmopolit yapılı, bütün monarşilerin ötesine uzanan bir anavatan sevgisini programlaştıran 'patriyotizm' (vatanseverlik) ile başlar, 'republikanizm' [cumhuriyetçilik], 'demokratizm', 'liberalizm'den 'sosyalizm' ve 'komünizm'e, 'nasyonalizm' [milliyetçilik], 'faşizm' ve 'nasyonal-sosyalizm'e kadar uzanır. 'Siyonizmin' bu diziye dahil olmasının tek nedeni de dilbilimsel değildir.

Tüm bu hareket ve eylem kavramlarında ortak olan, uygulayıcılarının psikolojik durumları ayrı tutulacak olunursa, oluştukları dönemde henüz bir tecrübe içeriğine sahip olmamalarıydı. Ancak politik mücadelelerle, çeşitli programlar farklı başarılarla gerçekleştirilebildi. Bu dizide yaratıcıları ve uygulayıcıları tarafından da kabul edildiği üzere, şimdiye dek asla gerçekleştirilememiş tek bir kavram vardır: Komünizm. Bugüne dek salt bir beklenti kavramı olarak kalmıştır.

Buna uygun olarak Yeniçağ'daki hareket kavramlarımız için semantik bir kural ortaya çıkmaktadır: Tecrübî içerikler ne kadar az olursa, beklenti o denli büyük olur. Bu semantik denge kuralı, Fransız Devrimi'nden sonra sözvarlığımızın bütününe uluslararası düzeyde damgasını vurmuştur. Geçmişe baktığımız zaman, teolojik miraslar taşır, geciktikçe keskinleşen gerçekleşmemiş kehanetlerin bilindik tekrarlanabilirliğinden hayat bulur. Geleceğe baktığımıza, semantik denge kuralımız her an yeni eylemler ortaya çıkarabilecek ve gerçekten de ortaya çıkartan bir ütopik fazlalık potansiyeli içerir.

Ancak gerçek tarihi sadece bu tür temel kavramların etkisine bağlamaktan kaçınacağız. Buna ek olarak farklı tabakalar, gruplar, partiler, hatta sınıflar tarafından fiilen kullanılan kavramların veya konuşulan dillerin çeşitliliğini hatırımızda tutmalıyız. Vergi, okul ve askerlik yükümlülüğünden mağdur olan alt tabaka, devlette 'geleceğin devletini' görmekten ziyade, o an hazır ve nazır bir despot ve zalim görme eğiliminde ol-

du. Farklı işaretlerle, geçen yüzyılın eğitimli memurlarının bakış açısında ya da bu yüzyılda proletaryanın öncüsü olan partinin bakış açısında da böyleydi elbette: her şeye karışan ve her şeyi düzenlemeye çalışan bir vasi. Böylece tek tek konuşmacı grupları günlük dilde temel kavramların farklı anlam şeritlerini değiştiriyor, bunu da değiştirilemez temel kavramdan vazgeçmek zorunda kalmadan yapıyorlar. Ancak bir sözcük sökün eden tecrübeleri gereğince biraraya toplamayı ve var olan beklentileri ortak bir kavramda birleştirmeyi başaramadığında, bir temel kavramı temsil etme gücünü yitirmiş olur. Bu sözcük artık yavaş yavaş kullanımdan kaldırılır. Hatırlayalım: 'Soyluluk', 'seçkinler' tarafından, 'köylü', 'çiftçi' tarafından, 'işçi' dönem dönem 'emekçi' tarafından yerinden edilmişti. Böyle olunca kavramlar tarafından ortaya konulan sorunların çözülmediği, sadece farklı formüle edilip yeniden tanımlandığı açıktır. Ve bu tür ad değişikliklerinin veya kavram oluşturmaların ardında dil-dışı sorunların pusuda beklediği de açıktır. Tarihsel değişimi hep ileri iten ve yönlendirmek isteyen, kavram ile içerik/durum arasındaki bu farktır işte.

Böylece ilk incelememizin sonucuna ulaşmış olduk. Gerçek tarihin içerdikleri veya içermiş oldukları, dilsel ifadesini daima daha fazla veya daha az bulacaktır. Ve tarih daima dilsel olarak ifade edilebileceğinden daha fazla veya daha az şey içerecektir. Böylece kavramlar tarihinden çıkan zorunlu sonuç, tarihin kavramları meselesidir.

II. Tarih Kavramları

Tarihsel durumlar ile bu durumların dilsel tespitleri arasında her defasında yeniden ortaya çıkan bir gerilim bulunduğunu ve bu gerilimin zorunlu olarak, bir kere yazılmış ve tespit edilmiş bir tarihin farklı şekilde yazılmasını gerektirdiğini kabul etmiştik.

Tarihi bu şekilde yapılandıran temel yönlendirici kavramlar meselesi, tarihin akışı boyunca her zaman yeniden sorulacak ve yeniden cevaplandırılacaktır. Bu gözlem bizi sınırsız gö-

relilik tuzağına düşürmez, aksine bize tarihsel olarak dönüşen tecrübelerle, her defasında, geçmişe yönelik olarak eski tarihleri yeniden yazmaya zorlayan, yeni hamleler ortaya konduğunu gösterir.[6] Bu farklı şekilde yeniden yazış keyfî biçimde değil, bilimin sınırları içinde ve kaynakların veto hakkına tabi olarak gerçekleşir. Gerçi kaynaklar asla bize ne dememiz gerektiğini söylemezler, ama kaynak bulguları tarafından yanlış olarak değerlendirilerek izin verilmeyen ifadeleri kullanma riskini almamıza engel olurlar.

Ele almamamızın mümkün olduğu tarihlerdeki birkaç kavramın içeriğine geçmeden önce, yöntemsel bir arasöze izin veriniz. Bilindiği üzere, bir tarihi tarih yapan çok çeşitli ve tartışmalı sınıflandırmalar mevcuttur. Sözde materyalist ön hamleler açısından dilin pek bir kendi anlamı yoktur. Verili, örneğin ekonomik kökenli çıkarların salt aleti konumuna düşürülür. Dil, dildışı güçlerin gölge fenomenine indirgenir. "Varlık, bilinci belirler." Bu tür bir hamle pekâlâ anlamlı olabilir; çünkü bir metnin bilgi sosyolojisi temelindeki bir analizi, bize aynı metnin kendisinin ortaya koyduğundan çok daha fazlasını söyleyebilir.

Yorumların öbür ucunda, ister belge, ister tefsir olsun, tüm metinleri aynı şekilde insan düşüncesinin ifade formları olarak okuyan sözde idealist ön hamleler yer tutabilir. Bu önceleme de anlamlı olur, çünkü –Hayden White'ın dediği gibi–[7] tarihin tümünün historiografik tasvirleriyle açımlanmasına izin vermektedir. O zaman her tarihyazımı sadece diğer edebî türlerden birisi olarak kültürel iletişim sistemine katılabilir. O zaman da dil artık sadece bir alet değildir, aksine bir tarihin gerçekliği hakkında tek başına hüküm veren aktif bir faktör haline gelir. Tarih burada dilsel suretinde kalansız olarak çözünür.

Ben burada kısaca taslağı yapılmış olan aşırı pozisyonların her ikisini de bilginin heuristik* ilkeleri olarak tahkim etme

---

6 Krş. Bana ait araştırma: Erfahrungswandel und Methodenwechsel: Koselleck, *Zeitgeschichten*, s. 27-77.

7 Krş. Hayden White, *Metahistory. Die historische Einbildungskraft im 19. Jahrhundert in Europa*, Frankfurt am Main 1991.

(*) Çözüm bulmanın, bunun için bilgi edinmenin bilimsel yöntemi – ç.n.

eğilimindeyim. Sosyo-ekonomik veya edebiyat eleştirisine dayalı historiografiler birbirlerini kesinlikle dışlamazlar. Tam aksine, karşılıklı birbirlerine itki verebilirler. Tarihsel gerçeklik ile onun dilsel biçimlendirilişi arasında tekrar tekrar ortaya çıkan farka dair başlangıç sorumuz elbette ne materyalizmle, ne de idealizmle cevaplandırılabilir. Dil, bu ikili karşıtlığı kullanılacaksak, ikisi birdendir. Bu nedenle, bir tarihin gerçekte ne olduğu sorusu, farklı formüle edilmelidir. Bir tarihin asıl olarak ekonomik, politik, dinsel, düşünsel, sosyal ya da başka türlü mü bir belirlenim altında olduğu kararı, yazarın tercihine ve tecrübesine göre tümüyle farklı verilebilir. Burada diğer tüm açıklama örneklerini dışarıda bırakan peşin bir karar verilemez. Fakat kesin olan, neyin öncelikli olacağına dair yöntemsel alternatifler belirlendiğine göre, cevabın kendisinin dilsel bir karar olacağıdır.

Hangi etkenlere veya koşullara daha fazla önem verilmesi gerektiğine dair dilsel olarak ifade edilecek bir tercih kalır geriye: dilsel olanlar mı yoksa, dil-dışı olanlar mı? Bir tarihin ekonomik çıkarlar boyunca mı, yoksa düşünsel ve eğer mümkünse dilbilimsel olarak sabitlenmiş davranış tarzları boyunca mı daha iyi kavranabileceğine dair heuristik önceleme, ilk olarak teorik, yani dilsel aracılıkla açıklığa kavuşturulmalıdır. Ara çözümler veya tarihçilerin genellikle tercih ettikleri üzere bileşik cevap denemeleri her zaman mümkündür. Fakat bilgi teorisi açısından dilsel olarak belirlenmesi gereken seçeneğe, yani bir tarihin dilsel mi, yoksa dil-dışı mı tanımlanması gerektiğine karar vermek, kaçınılmazdır.

O halde, bir tarihin ne olduğunun tespitindeki dilsel öncelik, yöntemsel düşünümün bir sonucudur. Bununla kesinlikle konuya veya içeriğe dair peşin bir karar verilmiş olmaz. Araştırma işleminin içeriğinin tespiti, dil-dışı etkenler üzerinde yoğunlaşabilir: insanî dürtüler ve özlemler, ihtiyaçlar ve kaynakların kıtlığı, ekonomik çıkarlar veya politik iktidar hırsları, rasyonel düşünüme tabi tutulmamış alışıldık davranış tarzları, hava, kara veya deniz, nehirler, çöller veya dağlar, kar, don, fırtınalar, taşkınlar, iklim felaketleri, sıcaklık, çoraklık gibi tüm dil-

sel yorumlardan önce var olan coğrafi koşullar ve insan varoluşunun salgın hastalıklar gibi vaktinden önce bir ölüme sebebiyet verebilecek diğer kısıtlamaları.

Fakat bir araştırma dilsel davranış koşulları ve performansları da merkezine alabilir: örneğin savaşlarda sona eren, ancak bundan önce dilsel olarak yürütülen hukuksal mahkeme süreçler. Bir din tarihi veya kilise tarihi için, mutlaka son sözü söylemeleri şart olmasa bile, teolojik metinler nasıl olmazsa olmaz ise, söz konusu süreçler için de hukuksal belgeler ve kanun kitapları öyledir. Aynı şekilde politik bir anayasa tarihi de, daha hızlı ve daha yavaş değişiklikleri ayırt ve tasvir etmek için tarafların dilsel ifadelerini ve normatif metinlerini kullanmaktan kaçınamayacaktır.

Politik ve antropolojik tarihyazımımızın üstadı Thukydides, dile bağlı ve dil-dışı koşullara bağlı seçenekleri tasvirlerinde temel kalıp olarak kullanmıştır: Savaşlarda ve iç savaşlarda cinayet ve zulüm, hastalık ve köle yapma anlamında neler yaşanmışsa, insanların başına ne gelmişse, bunlar onun tarafından anlatılmaktadır. İnsanların bu esnada neler düşündüğü, o korkunç tecrübelerini ve her defasında yeniden alevlenen umutlarını nasıl dile getirdikleri ise, konuşmalarda ve diyaloglarda okunabilir. Neler olduğu, neler olmuş ya da olabileceği, burada kavramlarına oturtulur. Bugün teori-pratik ikilemi belirlenimi altında toplamaktan hoşlanılan şeyi, Thukydides çok daha anlaşılabilir, dolaysız ve somut seçeneklere indirgemiştir: bir tarafta sözlü veya diyalojik olarak aktarılan düşünceler ve mesajlar, diğer tarafta yapılanlar ve ihmal edilenler, eylemler ve ıstıraplar. Dil ile yaşananlar arasındaki, dil ile olaylar silsilesi arasındaki bugüne dek aşılamamış bu ayrım belirlenimi, beni, düşüncelerimin sonuna götüren yolu çizmektedir.

Şimdi de dilsel ön hükümleri, tarihin hangi kavramsal varsayımlarla araştırılması, anlaşılması ve tasvir edilmesi gerektiğini araştıralım. Salt dilsel olarak veya dil-dışı belirlenmiş tarih lehine içeriksel bir ön hüküm verilmeyeceğini bir kez daha üzerine basarak vurgulayalım ki, her türlü ucuz ideolojileştirmenin önünü alalım.

İlk olarak Batılı, Latince kökenli dillerde aktarılması hayli zor bir bulguya işaret edelim: '*Historie*' ('*histoire*', '*history*') [tarih] ile '*Geschichte*' ('*the real events*') [olmuş olaylar, hikâye] arasındaki farklılığa. Basitleştirilmiş olarak, burada bir tarafta *res gestae* [eylemleri], pragmata,* davranışlar ve olaylar ile diğer tarafta bunlara ilişkin raporlar, '*historische Erzählungen*" (tarihsel anlatılar), Historien (tarihler) arasındaki aşikâr zıtlık söz konusudur. Tarafımızca da kullanılan bu zıtlık 18. yüzyıl ortalarına kadar doğaldı, ancak sonradan bu durum değişti.

Almanca konuşulan bölgeye baktığımız zaman, 18. yüzyılın geç döneminde, tümüyle yeni bir '*Geschichte*' kavramına yol açan şaşırtıcı bir değişim görürüz. İlk olarak [çoğul] '*die Geschichte*', geçmişte kalan ve gelecekte yaşanabilecek tek tek tüm '*Geschichte*'leri ortak bir kavramda yoğunlaştıran bir kolektif tekile dönüşür. Daha önce '*die Geschichte,*' tek tek '*Geschichte*'lerin toplamını ifade eden çoğul bir kavramdı. Bu tek tek '*Geschichte*'lerin her birinin kendi eylem özneleri –bir prens, bir ülke veya başka bir şey– vardı ve bu eylem özneleri bir anlatımın veya tasvirin nesnesiydi – yani belirli geçmişleri kendi 'tarihi'nde (*Historie*) biraraya getiren özne, bir tarihçiydi (*Historiker*).

Kendisini sinsice oluşturan bu yeni kolektif tekil, bir yandan da kendi öznesine dönüşür. *Geschichte*, tıpkı tanrı gibi, kendi başına hareket etmeye başlar ve tek tek aracılar üzerinden etkide bulunur. Böylece bu yeni kavram, eski çoğul '*die Geschichten*'in daha önce hiç ulaşamadığı farklı bir teorik statü kazanır. Serbest kılınan yeni kavram, Gießen'li filozof Heinrich Köster tarafından son derece doğru tanımlanmıştı: '*Geschichte*', *Geschichte* Teorisi veya *Geschichte* Felsefesi veya Geschichte Mantığı ile aynı şeyi ifade eder.[8] *Geschichte*, bir meta-kavram olur. Başka türlü söyleyecek olursak: kavram sadece görgül olarak, vukua gelen olayları değil, aksine öncelikle olası

(*) İnsanî ilgilerden kaynaklı uğraşlara konu olan şeyler – ç.n.

8 Krş. Heinrich M. G. Köster, "Historie" makalesi: *Deutsche Encyklopädie veya Allgemeines Real-Wörterbuch aller Künste und Wissenschaften*, 23 Cilt, Frankfurt am Main 1778-1804, Cilt 12 (1787), s. 660.

Geschichte'lerin koşullarını konu edinir. *Geschichte*'nin kendi kendisinin öznesine dönüşmesi buna bağlı olarak gerçekleşir.

İkincisi ise, aynı *Geschichte* aynı anda kendi kendisinin nesnesi de olur. Çünkü devri geçen *Historie* kavramı, yeni kolektif tekil tarafından sanki emilmiştir. '*Geschichte*' yaklaşık 1780'den bu yana aynı şekilde '*Historie*'yi de ifade edebilirdi. Olayların 'geçmişleri' (*Geschichte*), araştırılma tarzları ve anlatımları ortak bir kavramda toplanmıştı. Eylemin koşulları ve ona ilişkin idrakin/bilginin koşulları, başka bir deyişle: her türden geçmişin dil-dışı ve dilsel önkoşulları, kavramsal olarak birlikte düşünülüyordu. Tabiri caizse, burada söz konusu olan, salt dilsel [dil-tarihsel] düzeyde vaktinden önce gerçekleştirilmiş aşkın bir dönüşümdü: Gerçekliğin koşulları, aynı zamanda onun bilgisinin koşullarıdır.

Bu yakınsamayı zekice görmüş olan kişi Wilhelm von Humboldt'tu. Onun sözleriyle: "Dünya tarihinde etkili olan her şey, insanın içinde de hareket halindedir." "İsmine lâyık olan tarih yazarı, her bir olayı bir bütünün parçası olarak tasvir etmelidir; ya da, aslında aynı şey olmak üzere, her bir olayda tarihin formunu göstermeli."[9]

Bu yakınsama teorisinin estetik bir kısır döngü barındırdığını kestirmek akla yakındır. Bu döngüde her tarihçi, sübjektif olarak tarihine yedirdiği her şeyi, objektif olarak yeniden bulabilir. Bunun sonucu olarak da ideolojiler bir engelle karşılaşmaksızın tarihsel bir tasvirin içine akabilirler; çünkü teorik önkoşul olarak ortaya konulan Bütün, ona ait sayılan her bir özel ve kendine has araştırma alanında, bir kontrole gerek olmadan tekrar teşhis edilebilmektedir.

Bu türden ideolojik kısa devre yapan historiografilere burada örnek vermeye gerek görmüyorum. Bu örneklere, tarih loncasının sözde bilim öncesi ve sözde bilimsel evrelerinin ikisinde de rastlanır. Kim bir defa bilgiye yön veren ilgilerini/çıkarlarını araştırmasına dahil ederse, bunların aynı zamanda bilgiyi en-

9 Wilhelm von Humboldt, Über die Aufgabe des Geschichtsschreibers (1821) *Schriften zur Anthropologie und Geschichte* içinde, 3. Baskı, Darmstadt 1980, s. 585-606, burada s. 590.

gelleyici de olabileceğini hesaba katmak zorundadır. Tarihsel-eleştirel anlamda çok iyi idmanlı olan 19. yüzyıl Alman tarih-yazımının, 19. yüzyılda henüz oluşmaya başlayan Alman milletine, geçmiş bin yılın içinden bir tarih aramış olduğunu hatırlatayım yeter. Bilim, yanılgılardan korumaz.

Ancak bilim, fazlasıyla acele verilmiş hükümlerin önüne geçebilmek için, yöntemsel hız kesiciler inşa edebilir. Asla tam olarak örtüşmeyen dil ile tarih arasındaki farklılığı belirlemek, bu tür bir hız kesicidir. Tarih, dilsel olarak hakkında söylenilenlerden daima daha fazla ya da daha azdır – tıpkı dil gerçek tarihin içerdiğinden daima daha fazlasını veya azını sunduğu gibi.

KAVRAMLARIN ZAMANSALLAŞTIRILMASI

Temel Tarihsel Kavramlar sözlüğünün temel hipotezlerinden biri, Yeniçağ tecrübesinin aynı zamanda yeni bir çağın tecrübesi olduğudur. Eyleyen ve ıstırap çeken insanın tarihsel zamanla arasındaki ilişki hem teoride, hem de görgül düzeyde giderek daha derinlemesine değişmiştir. 'Bizzat, kendisi olarak tarih' daha önce hiç tecrübe edilmediği şekliyle keşfedilmiştir.

İlk olarak sözcükler tarihine ait birkaç not düşelim.[1] Yeniçağ'ın bilindiği üzere sahih kavramlarından birine dönüştürmüş olduğu merkezî ifadelerden biri, *ilerleme*dir. Teolojideki *profectus*'un aksine, *progressio* ve *progressus* yeni-Latince, Fransızca ve İngilizce formlarında yeni bir anlam kazanmışlardır: geleceğin açıklığı ve aynı zamanda giderek daha hükmedilebilir biçimde tasarlanması. Bu da kendisini anlamsal olarak iki koldan gösterir:

1. Sonunda çöküşe yol açan ya da yeni bir döngüye açılan doğal yaşlanma eğretilemesi aşılacaktır. Bacon, *Veritas Temporis filia*, gerçeği zamanın kızı olarak sunduğunda, yaşlılık eğretilemesini kullanmaktan özellikle kaçınmıştı. Pascal, *Traité du Vide*'inde [Hiçlik Üzerine Çalışma] *raison*'un [akıl] beşerî iler-

1 İlgili tüm kaynak belgeleri *Geschichtliche Grundbegriffe*, Cilt 2, Stuttgart 1975 içindeki "Fortschritt" ve "Geschichte, Historie" makalelerinde bulunmaktadır.

lemesini bilinçli olarak dünyanın yaşlanmasının karşısına koymuştur. İnsanlar durmaksızın bilgilerini artırmaktadırlar: *"de là vient, par une prérogative particulière, non seulement chacun des hommes s'avance de jour en jour dans les sciences, mais que tous les hommes ensemble y font un continuel progrès à mesure que l'univers vieillit."* (Buradan özel bir yetenek çıkıyor; her insan günbegün bilimde ilerlemekle kalmıyor, aynı zamanda evren yaşlandıkça bütün insanlar da hep beraber sürekli bir gelişme kaydediyorlar.) Sonunda Fontenelle, 1688'de yaş kıyaslamasıyla bağlarını kopardı, çünkü ondan türetmiş olduğu insan aklının artış yeteneğine istikrar kazandırmak istiyordu. *"Il y a toutes les apparences du monde que la raison se perfectionnera."* (Dünyada tüm olup bitenlere bakıldığında aklın mükemmelleşeceği söylenebilir.) "İyi insanların sağlıklı düşünceleri yaş nedir bilmez." *"C'est à dire, pour quitter l'allégorie, que les hommes ne dégéneront jamais, et que les vues saines de tous les bons esprits qui se succéderont, s'ajouteront toujours les unes aux autres."* (Yani, alegoriyi bırakırsak, insanlar hiç yozlaşmayacak ve birbirini izleyecek iyi zihinlerin sağlıklı görüşleri de hep birbirine eklenecek.)

Böylece döngüsel, doğal zaman kavramına, insan aklının mükemmelleştiği ilerici bir çağ lehine veda edilir. Leibniz bu düşünceleri belki de en kesinlikli bir şekilde sonuna vardırmıştır, çünkü o zamandan bu yana onun teorik olarak formüle etmemiş olduğu neredeyse bir tek ilerleme beliti [aksiyom] bile yoktur. Leibniz evrenin kendisini ne tekrar ettiği ne de yaşlandığı tezini ortaya koymuş ve bir adım daha ileri giderek: evrenin asla mükemmelliğe, olgunluğa ulaşamayacağını söylemiştir. Pascal'a benzer şekilde şöyle diyordu: *progressus es in infinitum perfectionis* (Mükemmelliğin sonsuza doğru bir ilerleyişi vardır). Dünyaların en iyisi, ancak kendisini sürekli olarak yenilediği zaman, en iyisidir.

Leibniz böylece ilerlemenin içinde barınan zamansallığı kavramsallaştıran dinamik bir zaman kavramı formüle etmiştir. Mükemmellik hedefi, en iyiyi ararken gidilen yoldadır. Şimdi sözcükler tarihine ilişkin diğer noktaya geliyoruz:

2. Bacon, Fontenelle veya Perrault, ilerlemeye dair tasavvurlarını hâlâ bir *perfectio* (mükemmellik) hedefine yöneltmişlerdir. Ebedî yasaları doğada veya sanatta –ya da, 18. yüzyılda talep edildiği üzere, politikada da– keşfetmek, şu anlama gelmekteydi: sonlu bir hedef tanımlamak. Voltaire de, polemikçi iyimserliğine rağmen Rousseau'ya şu soruyu yönelttiğinde tam bunu yapıyordu: "*Mais pourquoi n'en pas conclure qu'il l'homme est perfectionné jusqu'au point où la nature a marqué les limites de sa perfection?*" (Peki niye insanın, doğanın koyduğu mükemmellik sınırlarına kadar mükemmelleşmiş olduğunu söyleyemiyoruz?) Gerçekten yeni, her halükârda farklı bir zaman tecrübesi/idraki, iki sözcük oluşumuyla belirlenir: *perfectionnement (mükemmelleşme)* ve *perfectibilité (mükemmelleştirilebilirlik)*. 'Se perfectionner' fiili eskiydi, ancak isimsel 'perfectionnement' kavramı 18. yüzyılın ilk yarısında oluşturulmuştu. Turgot bu kavramı henüz kullanmıyor, insanlığın ulaşmaya çalıştığı 'perfection plus grande'dan [en büyük mükemmellik] söz etmeyi yeğliyordu. Ancak Condorcet'de 'perfectionnement' sonsuz ilerlemenin süreçsel karakterini belirlemek üzere kullanılan merkezî bir slogana dönüşecekti.

Perfectionnement, perfectio kavramını zamansallaştırmakla, bu teolojik kavramı tarihsel olarak yeniden ele geçirmekle, özgül olarak yeni bir zaman tecrübesini/bilgisini dile getirmiştir: Bu yeni idrak tarihin akışını hedef almakta, Condorcet'nin düşüncesine göre, tarihin nesneleştirilebilir bir gerçekleşme tarzını ifade etmektedir.

Rousseau'daki *perfectibilité* ifadesi farklıdır: Bu ifade, bize eyleyen insanı hayvandan ayıran ölçütü verir. 'Perfectibilité', Rousseau'da –'perfectionnement' gibi– gidişatın görgül bir belirlenimi değil, meta-tarihe ait bir kategoridir. Olası tüm tarihlerin temel koşullarını belirler. Rousseau'nun bu ifadeye bağladığı karamsar ikincil anlamlara rağmen, burada söz konusu olan, kesin bir hedef belirleniminden vazgeçerek tarih sürecini dinamikleştiren bir temel belirlenimidir.

Bu yeni kavram oluşumlarının politik ve sosyal imâlarını burada atlıyorum. Sadece bir semantik bulguyu tespit etmek isti-

yorum: İlerleme üzerine giderek daha fazla düşünülmesi, deneyimin bu kavrama yansıtılması, doğal zaman eğretilemesini bastırır; bu eğretileme artık Yeniçağ tarihine ait tecrübeleri farklı bir şekilde yazmak için yeterli olmaz. Burada yadsıma yoluyla, hedef belirlenimlerini eylemin ifâsına dahil eden, ucu açık bir geleceğe aşinâ sahih tarihsel bir zaman serbest bırakılmaktadır.

Almanca dil kullanımına dair son bir not: Burada Fransızca *les progrez*'in çoğulu başlangıçta gayet doğal olarak *Fortgang* (ilerleyiş), *Fortschreiten* (ileri gitmek), *Fortrücken* (ileriye doğru hamle yapmak) ve benzeri şekillerde tercüme ediliyordu. Burada vurgu hâlâ görgül olarak kaydedilebilir olan münferit ilerlemelerin (Fortschritt) çoğulluğunaydı. Fortschritt-ifadesi ancak seksenli yıllarda –Kant tarafından– tarihsel terim olarak tasarlanacaktır. Burada söz konusu olan, tek tek bütün ilerlemelerin toplamını ortak bir kavrama dönüştürecek bir sözcüğün yaratılmasıydı. Bu yeni kolektif tekil hem 'perfectibilaté'nin, hem 'perfectionnement'in anlamlarını bir tek sözcükte birleştiriyordu. Teorik iddiası yüksek bir ifade söz konusuydu. Çünkü tarihin daha önce hiç kavramlaştırılmamış olan zamansal bir kipliğini ortaya koyuyordu. İlerleme ancak insanların bu ilerlemeyi gerçekleştirme yükümlülüklerinin bilincinde olmaları durumunda tarihsel bir tecrübe/bilgi olduğunda rehinden kurtulacaktı. Bu bakımdan bu kavram imkânın koşullarını tanımlayan, ancak ilerlemenin görgül koşullarını tanımlamayan bir düşünüm [refleksiyon] kavramıdır. Başka türlü söylersek, bu ifade bilginin koşullarıyla eylemin ve fiilin koşullarının biraraya geldiği aşkın bir kategoridir. Bu yolun Hegel ve Marx'a gittiği aşikârdır, ancak ben şu anda bu yolu izlemeyeceğim.

İlerleme kavramının oluşturulması, yeni bir kavramın, *tarihin* şekillendirilmesiyle yakından ilgilidir. 18. yüzyılın seksenli yıllarına kadar 'tarih'i sadece bir nesneye veya bir özneye bağlamak mümkündü. Sadece şu söylenebiyordu: 'Büyük Karl'ın Tarihi', 'Fransa'nın Tarihi', 'Uygarlığın Tarihi'. Ancak Fransız Devrimi'nden hemen önceki çağ dönümünde Almanya'da mut-

lak tarihten, bizzat tarihten konuşabilmek mümkün olmuştu. Tarih artık somut bir nesneye veya somut bir özneye bağlanmaya gerek kalmaksızın, kendi kendisine atıfta bulunan, düşünümsel bir kavram olmuştu. Ancak o zamandan sonra tarihten doğanın karşıtı olarak söz etmek mümkündür: Burada açıkça görüldüğü üzere yeni bir tecrübe/bilgi alanı açığa çıkmaktadır. İlerlemede olduğu gibi, burada da pek çok bileşeni ortak bir kavramda toplayan bir yakınsama söz konusudur: Artık sadece çoğul haldeki tarih değil, tek tek tüm tarihlerin imkân koşulu olarak tarih konu edilmektedir. Ve bu kavram şekillendirilirken aynı anda bir anlatı olarak tarih (historia) ve olaylar bağlamı olarak tarih kaynaştırılmış, yani tarihsel olayların nesnel ve öznel tarafları ortak bir kolektif tekile indirgenmiştir. Fransız sözcükler tarihi de, daha ender olmak kaydıyla, bu kaynaştırmayı tanır. Fransız dilindeki bir sonraki eşdeğerlik, Almancadaki 'mutlak ilerleme' veya 'bizatihî tarih' anlam içeriklerini kendisinde toplayan *La Révolution* gibi geliyor bana.

Modernliğin özgül hareket kavramlarıyla zamansallaştırma tezini açıklayabilecek olan sözcükler tarihine dair notlarım şimdilik bu kadar.

Fakat bu bulgu elbette ki sadece zamansal kiplikleri konu eden ifadelerle sınırlı kalmayacaktır. Zamansallaştırma hipotezinin kullanılmasında şaşırtıcı olan, tüm politik-sosyal sözcük hazinesinin, hareket ve değişim katsayılarından yararlanmasıdır. Tüm politik-sosyal kavramlar, geçmişi ve geleceği yeni bir tarzda ilişkilendiren zamansal bir gerilimin etkisine girmişlerdir. Başka türlü ifade edecek olursak: *Beklentiler* artık sadece bütünüyle o zamana dek edinilen *tecrübelerden* çıkarılmayacaklardır. Tecrübe –geçmiş– ve beklenti –geleceğe dair– birbirinden ayrılmaktadır. Yeniçağ'ı karakterize eden zamansallaştırmanın sadece farklı bir formülasyonudur bu. Böylelikle bütün kavramsallık, pek çok unsurunun elbette hâlâ modern dil kullanımında da yer aldığı Yunan-Hıristiyan geleneğinden ayrılır.

Bunu birkaç örnekle açıklayalım. *Demokrasi*, Aristo geleneğinde, tüm çöküş türleriyle birlikte, karşı kavram olarak iki alternatifi bulunan bir anayasa kavramıydı. Demokrasiyi, aris-

tokrasiyi ve monarşiyi simgeleyen bu üçlemeyi belirleyen, verili olasılıkların sonluluğudur. Tarih nasıl akarsa aksın, sanki doğal olarak sunulmuş bu örgütsel formlar sıralamasını takip eder ya da daha uzun dayanan bir karma forma sığınır. Bütün tecrübeler beklentileri sınırlar, öyle ki –dakik bir analizle– geçmişten gelen teşhisleri geleceğe yönelik tahminlerde kullanma şansı vardır. Beklentiler bu zamana dek edinilmiş olan tecrübeler tarafından yönlendirilir ve sınırlandırılır.

Bütün bunlar artık demokrasinin modern dildeki kullanımı için geçerli değildir. Aristo elbette ki demokratik bir anayasayı analiz etmekte bugün bile kullanılabilecek bir dizi yorum aktarır. Burada asıl yeni olan, demokratik anayasa formunun şehir halkının sözlü iletişimini aşan geniş alanlara yayılımıdır. Demokrasinin, diğer tüm anayasa veya egemenlik formlarını haksız kılan tek meşru anayasa formu kabul edilmesi de yenidir. Fakat soru, ufkumuzdan baktığımda vurgulamak istediğim, bu değil. Zira yeni olan başka bir şey de, demokrasi kavramıyla birlikte 18. yüzyıldan bu yana, artık kökeni ve nedeni geçmişe dayandırılamayacak yeni bir beklenti ufkunun doğmuş olmasıdır.

Rousseau demokrasiyi meleklere uygun, asla gerçekleşmeyecek bir anayasa olarak tanımladığında, bir demokrasi tesis etme planını meşrulaştıran şey, sonsuzluğa göndermede bulunan bu gerçekleştirilemezliğin ta kendisidir. Fransız Devrimi'nin Alman dostları, genç Görres, genç Schlegel veya Fichte kendilerini –bu da aynı şekilde yeni bir sözcük oluşumudur– *demokrat* olarak tanımlarken, demokrasinin hedefinin, hükmedenle hükmedilenin özdeşliğinin ancak sonsuz derecede yakınlaşma mümkün olabileceğinden yola çıkıyorlardı. Fakat bu hedefe ulaşmaya çalışmak ahlâki bir görevdi. Bu şekilde, demokrasiyi zaten her zaman olduğu üzere salt bir politik kavram olarak değil, aynı zamanda tarih felsefesine ait bir gelecek kavramı olarak gören yeni bir beklenti ufku açılmış oluyordu. Umut ve eylem, zamansallaştırılan demokraside birlikte düşünülür. Ve bunun tarihin izleyen akışı içindeki icra tarzı, beraberinde uygun bir hareket kavramını da getirecektir: *Demokratizm*.

Böylelikle kategorik anlamların zamansallaştırılmasını tüm politik-sosyal sözcük hazinesinin içine sokan çok sayıdaki –izm oluşumlarından birine daha tesadüf ediyoruz. Tümü de ortak bir zamansal yapıya sahip olan patriyotizm, liberalizm, republikanizm [cumhuriyetçilik], sosyalizm, komünizm ve konservatizmi [muhafazakârlık] hatırlıyorum. Burada söz konusu olan hep, fiilen dağılmakta olan zümre toplumunu, yeni hedefler koymak suretiyle sosyal ve politik olarak yeniden şekillendirme amacına hizmet eden hareket kavramlarıdır. Bu ifadelerde ortak olan, verili ve ortak tecrübelere dayanmamalarıdır. Daha ziyade, *bir tecrübe eksikliğini, daha devreye girecek olan bir gelecek taslağı ile telâfi etmektedirler.* Tecrübe birikimi ile beklenti ufku arasındaki, zamansallaştırma açısından kurucu nitelikteki farkın temel kalıbı, anılan tüm eylemi yönlendiren hareket kavramlarını şekillendirir. Bunların, köylülüğün baskın olduğu yaşam dünyasını geride bırakan, sanayileşmekte olan dünyaya ait kavramlar olduğunu belirtmeye gerek yok. Çünkü köylülüğün yaşam dünyası, doğa gibi, günlük yaşama dört mevsim boyunca eşlik eden, dairesel bir zaman sistemi tarafından belirlenmekteydi.

Fakat bütün Hıristiyan köken anlamlarına rağmen, anılan kavramlar ahiretbilimsel* ya da kimi zaman kıyametçi** [apokaliptik] beklentilerin alanından uzaklaşırlar. Hıristiyanlığın gelecek beklentisi İsa'nın kesin, ancak kronolojik anlamda belirsiz dönüşüyle –antik çağdan farklı bir şekilde olsa da– ön belirlenmişti. Olaylar tarafından çürütülmüş görünen her kehanet, bu başarısızlıktan, beklenenin gelecekte kesin olarak gerçekleşeceği sonucunu çıkartıyordu. Burada, tabiri caizse, kalıcılaştırılmış bir gelecek umudu söz konusuydu.

Sözü edilen politik gelecek taslaklarındaki anılan modern hareket kavramları ise tümüyle farklıdır: Bunlar daima insanların değişen olaylarla uyumlaştırmak ve onlara uyarlamak zorunda oldukları planlamalarına ve eylemlerine bağlı kalırlar.

Örnek olarak cumhuriyetçiliği açımlayan 1795 tarihli *Zum*

(*) Eskatalojik, insanın mukadderatına dair – ç.n.

(**) Apokaliptik – ç.n.

Ewigen Frieden (Sonsuz Barış Üzerine) adlı eserini ele alalım. Burada Kant'ın niyeti, cumhuriyetçi Fransa ile monarşist Prusya arasında imzalanan Basel Barış'ını, olası bir –Kant'ın türettiği bir sözcük olan– *Völkerbund* (Milletler Cemiyeti) tasarlamak için çıkış noktası olarak ileri sürebilmekti. Barış yapan iki ülkenin hükümranlık formları arasındaki eşitsizlik, her iki anayasayı da cumhuriyetçiliği zamansal ilkesinden türetmekle Kant tarafından ortadan kaldırılıyordu. Prusya kralı bu şekilde ülkesini sanki tüm yurttaşların kabul edebileceği (Fransa'dakine benzer) bir cumhuriyetmiş gibi yönetmek zorunda kalacaktı. Dolayısıyla, cumhuriyetçilik, anayasanın değişimini anayasanın bir ilkesi olarak kabul eden ve tarihsel-rasyonel olarak meşrulaştıran bir hareket belirlenimiydi.

Geçmişten gelen anayasa kavramının tam karşısına konulan bu hareketli kavram belirleniminin ne kadar modern olduğu, bu örnekte açıktır. Benim bilgime göre, Fransızca konuşulan bölgelerde bir revizyon hükmünü her mantıklı anayasa için önkoşul olarak ilk tanımlayan, Vattel'dir. Teorik olarak bu zamansal dinamiğin kaynağı elbette Rousseau'nun *volonté générale*'i [genel irade] egemen kılan *Contrat social*'i [Toplum Sözleşmesi] idi.

Toparlayacak olursak: Tarihsel temel kavramların zamansallaştırılması, sadece zamanı açıkça konu edinmek zorunda olan 'ilerleme' veya 'tarih' gibi kavramları kapsamaz. Diğer temel kavramlar da var olan durumların değişmesini arzu edilir, gerekli kılmış, bu nedenle de zorunlu kılacak şekilde tasarlanmış ve kullanılmışlardır.

Bu bulgudan, politik ve sosyal sözcük hazinemizi yeniçağa göre yapılandıran diğer ölçütleri de çıkarabiliriz.

- Dil kullanımının *demokratikleşmesi*nden, terminolojinin tabakalara ve sosyal konumlara özgü kullanımlarının dışına kaydırılması anlaşılmalıdır. Kabaca toparlayacak olursak, politik dil kullanımı eskiden sadece soylular, hukukçular ve ruhban ile sınırlı kalır; bu ifadeler daha aşağı tabakalar tarafından kullanılmaz ya da tercümesine ihtiyaç duyulurken, 18. yüzyıldan sonra bu durum hızla değişmiştir. Daha önce sadece teolo-

jik kılıf içinde mümkün olan, artık politik bir postülaya dönüşmüştü: Tüm insanlara birden hitap etmek. Politik dil ilk olarak tüm eğitimliler arasında yaygınlaştı, dergilerin dağıtımında sıçrama yaşandı – İngiltere ve Fransa'da bir yüzyıl önce gerçekleşen, Almanya'nın da 1770'lerden sonra yakalamaya çalıştığı bir süreç: Daima aynı kitapların, özellikle de İncil'in ve Dua Kitabı'nın yoğunlaşılarak tekrar tekrar okunması (Engelsing)* yerini, sürekli yeni çıkanları tüketen yaygın kapsamlı okuma alışkanlığına bırakmış ve bu alışkanlık tarafından aşılmıştı. Sonunda politik dilin yankılandığı zemin de, yeni ve kışkırtıcı bir şekilde entegre edilecek olan alt tabakalara yayıldı.

- Bu süreç *soyutlama zorunluluğunu* da içerir. Birer yönlendirici temel kavram olmaları bekleniyorsa, bu kavramlar daha yüksek bir genellik derecesi kazanmak zorundaydılar. Artık çok farklı yaşam alanlarından ve çok farklı tabakalardan, sıklıkla birbirlerinin tümüyle aksi tecrübelere sahip insanların tümüne birden hitap etmeye hizmet ediyorlardı. Kavramlar bu kullanıma sloganlara dönüştüler. Hukuk dilinde doğal nesil değişimi ile ilgili bir teknik terim iken bütünsel süreçlere işaret eden ve fiilen bunların başlamasına yardım eden tarihsel-felsefi bir hareket kavramına dönüşmüş olan 'emansipasyon' [özgürleşme] ifadesinin izlediği yol bu bakımdan manidardır. Önce somut bireylerle ilişkilendirilmiş, sonra aynı hakları talep eden gruplar, tarikatlar, kiliseler, uluslar ve sınıflara yaygınlaştırılmış olan bu ifade sonunda o kadar genelleştirilir ki, somut eylemlerle bağıntısı istenildiği şekilde kurulabilir.

Yeniçağ'da kavramların giderek daha fazla soyutlanmaları ve evrensel olarak genelleştirilmeleri, modernlikle ilgili bir bulgu daha içerir. Dolaysız tecrübe alanları, tüm olayların küresel karşılıklı bağımlılığının oluşmasından bu yana, bu tecrübeleri yapılandıran etkenlerin tümünü içermezler. Demek, gündelik yaşamımızı belirleyen, şimdi –ve– buradaki sahici tecrübe, giderek artan oranda, bu tecrübenin dışına çekilen sosyal ve politik etkenlerce koşullandırılırlar. Bu belirgin ayrım, sadece ev-

(*) Rolf Engelsing, Almanya'nın protestan bölgelerinde dinî okumaların işlevsel değişimini incelemiştir – e.n.

rensel ve her şeyi kapsayacak şekilde kullanılabilen politik bir terminolojiyle aşılabilir. Bugünkü dilin sayısız sloganvâri soyutlamasının ardında, bugün politikanın hükmüne tabi olduğu, yükseltilmiş bir soyutlama zorlaması yatar.

- Nihayet, bu bulgunun bir vargısı da her türden *ideoloji* karşısındaki dirençsizliktir. İdeoloji, bu neolojizm, Napoleon'un eleştirisinden bu yana *ideoloji eleştirisi*'nin meydan okumasını tahrik eder. Burada söz konusu olan, tesadüfî yanılgıya ya da açık yalana yorulamayacak bilinç tutumlarıdır. Bunlar daha ziyade taşıyıcılarının sosyo-ekonomik yaşam durumlarından türetilen tutumlardır. Bilimsel olarak bu indirgeme süreci, tüm geçmişe yayılabilir. Fakat bu fenomenin keşfi neden Yeniçağ'ın bir sonucudur? Sanırım bu sorunun cevabı da kavramlar dilinin zamansallaştırılmasındadır. Çünkü kavramlar artık eskiden olduğu gibi o zamana dek edinilmiş tecrübeler üzerine inşa edilmeyip, geleceğin öncelemeleri olacaksa, artık bu öncelemeleri çürütecek veya onaylayacak denetim imkânları da olmayacak demektir. Gelecek açıktır, demek içi tabakalara özgü olarak farklı bir şekilde doldurulabilir, bu nedenle de her tabaka diğerine farklı bir gelecek öngörebilir. Her kavrama başka bir bakış açısından bakılabileceği için, artık her şey ideoloji eleştirisiyle sorgulanabilir. Başka bir deyişle: Modern sözcük hazinesinin tarafgirliği ve ideoloji yüklülüğü, tabiri caizse bugünkü politik-sosyal dilimizin *a priori* kurucu unsurudur.

KAVRAM-TARİHSEL DEĞİŞİMİN ZAMANSAL YAPILARINA DAİR NOTLAR

Kavram-tarihsel değişimin zamansal yapılarına dair karmaşık teorik meseleyi ele almadan önce, kişisel bir not düşmek uygun olacaktır. Benim kavram-tarihsel araştırmalarım, geniş kapsamlı *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* (Temel Tarihsel Kavramlar. Almanya'daki Politik-Sosyal Dile Dair Tarihsel Sözlük) araştırma projesine çok yakından bağlıdır. Bu sözlüğün yayımlanmasına 1972 yılında başlandı; alanın benden bir düzine yıl önce formüle edilmiş olan teorik ve metodolojik varsayımları en azından benim için teorik bir cendereye dönüşmüştü. *Geschichtliche Grundbegriffe* projesine katılmayı sürdürebilmek ve projeyi ileri götürebilmek için bu teorik koşullara neredeyse hiç değiştirmeden uymak bir zorunlulukken, benim kavramlar tarihine dair teorilerim sürekli değişmekteydi. Bu nedenle burada ele alacağım teorik ön koşulların, bir zamanlar *Geschichtliche Grundbegriffe*'de ortaya konulmuş olanlarla farklılık arz etmesi sizi şaşırtmasın. Yılların düşünümünün kavram tarihine dair düşüncelerimde önemli değişikliklere neden olmaması, acı verici ve cesaret kırıcı olurdu.

İlk olarak kavramların daha geniş kapsamlı dilbilimsel çerçevedeki konumuna dair küçük bir hatırlatma yapalım. Dilbi-

limsel olarak yalıtılmış bir kavramın tarihinin yazılmasının çok zor, hatta imkânsız olduğu, bugüne dek defalarca ve haklı olarak tespit edilmiştir. Kavramlar tarihinin bazı eleştirmenleri, bu tür bir araştırma için mutlaka başka bir bağlamın, daha kesin bir ifadeyle, eksiksiz bir metnin, hatta bir metinler dizisinin önkoşul olarak bulunması gerektiğini öne sürecek kadar ileri gittiler. Bunun gerekçesi, bu genişletilmiş metinsel bağlam olmaksızın, münferit bir kavramın anlamını ve anlamın değişimlerini yeniden kurgulamanın mümkün olamayacağıydı. Teorik düzlemde bu eleştiri eğilimine onay vermekten geri durmam. Ancak bana kalırsa bunun cevabını araştırma pratiği düzleminde vermek yeterlidir. Münferit kavramların anlamlarının analiz edilebileceği dilsel bağlamları ele almaya başlayacak olursak, bunun artık bir sınırı olmaz. Kavramın sözlükteki temsili olan paragrafla, kavram ismiyle işe başlanır. Bu paragraftan yola çıkılarak tam bir makaleye ya da kitaba geçilir. Araştırılmakta olan tarihsel dönemin bütün sosyal ve politik tartışmaları kitaptan yalnızca bir adım mesafededir; çünkü bütün kavramlar farklı şekillerde çağdaşları olan başka kavramlarla, örneğin kendi karşıt kavramlarıyla ilişkilidirler. Aynı zamanda burada insanın kendisini bilimsel dille kısıtlaması da yeterli değildir, çünkü açık ki normal dilin konvansiyonları kavram tarihine dair araştırmalar açısından önemlidir. Başka bir deyişle: neticede insan kendisini tarihsel sürecin belirli bir anında, bir dilin tüm veçhelerini analiz ederken bulur. Mamâfih aynı anda tüm bu şeylerin hepsini yapmak mümkün olmadığından, tercih bireysel araştırmacının kendisine, onun bilgiye ilişkin özel ilgilerine ve sorduğu sorulara bağlıdır. Araştırma, bir anlamda, bir kameranın merceğinden bakmaktır. Araştırmacı bir tek kavram ve bu kavramın dolaysız bağlamı, bir metin, bir metinler dizisi veya bir dilin bütünü üzerinde yoğunlaşabilir. Tüm bu kararların hepsi aynı anda meşru olabilir; ancak belirli bir derecede karşılıklı olarak birbirlerini engellerler. Yani pek çok şey bireysel araştırmacının önceliklerine ve pratik mülahazalarına bağlıdır.

Kavramların tarihini her yeniden kurgulama denemesinde

karşı karşıya kalınan ikinci soru, kavramların dönüşümünün imkânına dairdir. Bununla ilgili, dilbilimsel üçgen olarak adlandırılabilecek konuya kısaca göz atmak istiyorum. Bu üçgenin içinde her şeyden önce sözcükler bulunur. Bu sözcüklerin anlamları vardır. Ve bu anlamlar da dilsel ya da dil-dışı bazı belirli gerçekliklere veya nesnelere dayanırlar. Bizim hâlihazırdaki amacımız için bu gerçekliklerin ve nesnelerin türü –ideolojik veya görgül– önemli değildir. Önemli olan, bir sözcüğün belirli bir anlam ve belirli bir ilişki içinde özel bir gerçeklik için kullanılmaya başlandığı andan itibaren, bu sözcüğün benzersiz olduğu tespitidir. Örneğin Cicero'nun '*res publica*'sı* Roma toplumuna ilişkindir. Ve bu kavramın anlamı dolaysız olarak Romalıların insana dair tasarımına bağlıdır. Başka bir örnek vermek gerekirse, Aristo'nun '*koinonia politike*'si** sadece kendi döneminin politik örgütlenme yapısıyla, Yunan *polis*'iyle ilişkilendirilerek anlaşılabilir. Aristo'nun *Politika*'sında formüle ettiklerinin tümü, sadece ve sadece *polis*'e uyarlanabilir. Bu, zamanın akışıyla değişemez. Bu nedenle Aristo'nun 'koinonia politike' kavramının değişmiş olduğunu iddia etmek yanlıştır. Doğrusu, 'koinonia politike' kavramına farklı anlamlar ve uygulamalar ithaf edenlerin, Aristo'nun *Politika*'sının birbirini takip eden okuyucuları olduğudur. Aristo'nun kavramının kendisinin bir tarihi yoktur, ancak algılanışının elbette vardır. Bu yaklaşım belki yöntemsel olarak aşırı katılık izlenimi uyandıracaktır. Fakat kavramların tarihsel dönüşümü üzerine yazmak, en azından bana, ancak insan bu tür sorun kümelerine duyarlı kaldığı müddetçe mümkün görünmektedir. Buna dair basit olduğu kadar heuristik açıdan verimli bir modeli tanıtmak istiyorum.

Kavramlar tarihi araştırmaları alanında en yakın çalışma arkadaşlarımdan biri olan Heiner Schultz, bir defasında kavram ve gerçeklik arasındaki ilişkinin değişimine veya sabitliğine da-

(*) Latince "kamu malı" anlamına gelen bu terim, Roma İmparatorluğu'nda hem tek bir kişinin iktidarının reddedilmesini, hem de kamuyu, toplumun iyiliğini gözeten siyasal yapılanmayı anlatır. Republic (cumhuriyet) sözcüğünün kökeninde de bu terim bulunmaktadır – ç.n.

(**) Türkçeye 'Sivil Toplum' olarak çevrilmektedir – ç.n.

ir dört ayrı form düşünülebileceğini önermişti.[1] Bu düşüncelerin basit çıkış noktası, bir yanda belirli bir durumun varlığı, diğer yanda bu duruma dair bir kavrama sahip olduğumuzdur. İlk tür, hem durumun hem de kavramın uzun bir dönem boyunca sabit kalmalarından ibarettir. İkinci tür ise bunların ikisinin birden aynı anda değişmesidir: Kavram ve durum uyum içinde değişir ya da birbirlerinden ayrılırlar. Üçüncü tür, kavramların gerçeklikte buna eşlik eden bir değişim olmaksızın değiştiğini kabul etmektedir. Bu durumda gayet basit olarak gerçekliğin tasarımlanma tarzı değişmiştir. Dördüncü ve sonuncu tür, üçüncünün kesin bir karşıtıdır: Kavramlar sabit kalmalarına rağmen, gerçeklik değişmektedir.

Marksist tarih felsefesinin kavramlar dünyası, şüphesiz bu son türün en dikkate değer örneklerinden biridir. Ortodoks Marksistler, geç 19. yüzyılın ve erken 20. yüzyılın şaşılası tarihsel değişimini, bir zamanlar Karl Marx ve Friedrich Engels tarafından geliştirilmiş olan görece sabit bir kavramlar kompleksiyle yorumlamaya çalıştılar. Hızla değişen bir gerçekliği, kendi değişmeyen tarih felsefelerine bütünüyle uydurma mecburiyetiyle davrandılar. Bu çabada başarılı olabilmek için, çok yaratıcı olmak zorundaydılar. Başlangıçta, kapitalizmin, gerçek tarihin başlangıcından önceki tarihin son aşaması olduğunu öne sürmüşlerdi. Ancak reel-tarihsel olarak kapitalizmi emperyalizm takip etti. Bunun üzerine, o dönemin Marksistleri, emperyalizmin, kapitalizmin son ve en yüksek aşaması olarak görülmesi gerektiği argümanını ileri sürdüler.

Fakat maalesef emperyalizmi faşizmin ve nasyonal-sosyalizmin yükselişi takip etti. Marksistler bu kez de kendilerini, bu tarihsel fenomenin gerçekten de kapitalizmin en yüksek ve son aşaması olduğunu, bunu sadece ve sadece kapitalizmin kesin yok oluşunun izleyebileceğini öne sürmek zorunda hissettiler. Bunun çok hızlı değişen bir gerçeklik ile eğilmez katılıkta kurulmuş bir dünya tasarımı arasındaki çelişkinin çok sarih

1 Heiner Schultz, *Begriffsgeschichte und Argumentationsgeschichte: Historische Semantik und Begriffsgeschichte*, yay. Reinhart Koselleck, Stuttgart 1978, s. 43-74 içinde. Krş. yukarıda s. 83 vd.

bir örneği olduğu bellidir. Bu özel kavramsal yapı dayanıklılığını kısmen de yerleşik Ortodoks Marksizmin ağırlığına, yoğun ideolojik tebliğine ve etkili bir sansüre borçludur.

Burada kısaca ortaya koyduğum bu dört model elbette idealleştirilmiş basitleştirmelerdir. Ancak gerçek dünyanın hem tarih hem de dil açısından çok daha kompleks olmasına rağmen, bu tür idealleştirmelerle yapılan hamleler araştırma pratiğine yine de yarar sağlayabilir.

Şimdi ana konuya dönmek ve bir vaka incelemesiyle temel bir tarihsel kavramın uzun erimli dönüşümünün anlamını ortaya koymak istiyorum. Vaka incelemesi için tüm Avrupa dillerine çevrilmiş olan ve kökensel anlamını Avrupa tarihinden alan bir ifade seçtim. Aristo'nun '*koinonia politike*'si, Romalı politika teorisyenleri ve hukukçuları tarafından '*societas civilis*' olarak tercüme edilmişti. Her iki kavram da sadece tam yurttaşlarla ilişkiliydi ve o zamanki toplumun aslında hiç de dikkate alınmayacak bir bileşeni olmayan köleleri tümüyle ilgi alanı dışında bırakıyordu. Bu gerçeğe rağmen 'koinonia politike' ve 'societas civilis', "iyi yaşam" üzerine yapılan modern tartışmalarda bile rabıtalı bulunan pek çok unsur içerir. Aristo'nun, güçlü ve istikrarlı bir politik düzen için zorunlu koşullardan biri olarak zenginliğin yurttaşlar arasında görece eşit paylaştırılması gerektiği yolundaki düşünceleri, bugün bile çok sayıda taraftar bulmaktadır. Başka bir ifadeyle, eski teori hâlâ hayattadır. Bununla birlikte aynı şekilde açıktır ki, 'societas civilis' 'civil society' veya 'société civile' şeklinde tercüme edildikten sonra, eski anlamı temelden değişikliğe uğramıştır. Çünkü Yeniçağ'ın ilk dönemlerinde bu kavram zümrevî olarak yapılandırılmış bir topluma uygulanmıştı. Yani Aristo'nun ve Cicero'nun argümanları, politik örgütlenmede ve katmanlaşmada belirgin bir hiyerarşik formla temayüz eden toplumlara uygulanıyordu.

Aydınlanma'dan, Fransız Devrimi'nden ve herkes için eşitlik ve adalet teorilerinden sonra "yurttaş toplumu"nun anlamı bir kez daha köklü bir şekilde değişmişti. Demek eski, erken modern ve modern tarihte, çok sayıda farklı anlamın bir tek ifadeye bağlı olduğu izlenebilmektedir. Böylece, bir tarihsel temel

kavramın içerdiği zaman katmanlarına dair merkezî sorun dile getirilmiş olur. Görünüşe göre, her kavram, çok sayıda zaman katmanı barındırır. Buna bağlı olarak örneğin "yurttaş toplumu" ifadesini bugün hâlâ Aristocu anlamının geçerli ve anlaşılır olan kalıntılarıyla kullanabiliyoruz. Ancak bu terimin antik çağda, ortaçağda ve erken Yeniçağ'da bilinen çok sayıda başka ince anlam ayrımları ortadan kaybolmuştur. Yani kavram farklı zaman katmanlarını içerir ve bu katmanların anlamlarının farklı süreleri vardır.

Her temel kavramın kendi içinde karmaşık bir zamansal yapıya sahip olduğuna dair benzersiz vakıa, belirli bir kavramın münferit kullanımının benzersizliği sorununun çözümü için bir çıkış yolu gösterir. Gördüğümüz gibi, geçerli sebeplere dayanarak, belirli ve somut bir kavramın tarihini yazmanın mümkünlüğüne itiraz edebiliriz. Ancak kökenindeki kullanımından ve tarihsel sürecinden bağımsız olarak bir kavramın yavaş yavaş pek çok anlam kazandığından veya yitirdiğinden ve bu anlamların zamansal tabakalarının tarihinin yazılabileceğinden şüphe etmek mümkün değildir. Sözgelimi Aristo'nun *koinonia politike*'sini modern burjuva toplumuna dek izlerseniz bunu yapmış olursunuz. Başka bir örnek verirsek, aynı şey *res publica*, yani *gemeine Wohl* [ortak iyi] ve *common wealth* için de geçerlidir. 18. yüzyılın başında ise yeni *republikanizm* terimi şekillendi. Bu terim, çağdaş politik vaziyet ile ancak gelecekte gerçekleştirilebilecek mükemmel cumhuriyet ideali arasındaki gerilimi ifade ediyordu. Cumhuriyetçilik kavramı artık sadece gerçekliği ifade etmekle kalmıyor, önemli bir beklenti unsuru da içeriyordu. Normatif açıdan ve öngörücü tasavvurla geleceğe atıfta bulunuyordu, kavram olarak aynı zamanda bir öncelemeydi.

Tüm modern -izm'lerin tecrübe/bilgi ile beklenti arasındaki belirli bir gerilim tarafından şekillendirildiği öne sürülebilir. Bu -izm'ler hareket kavramlarını işaret ederler. Avrupa'da zümrevî olarak yapılandırılmış toplumun yavaş ve adım adım dağılmasına, çok sayıda hareket kavramı oluşumu eşlik etti: 'Patriyotizm', 'republikanizm', 'demokratizm', 'liberalizm', 'sosya-

lizm', 'nasyonalizm', 'komünizm' ve 'faşizm'. Bu anahtar sözcükler, hukuksal veya sosyal eşitliğe veya eşitsizliğe özel ağırlık vermek suretiyle geleceğin toplum örgütlenmeleri için alternatif formları temsil etmekteydi. Bu kavramlar, kendilerine tekabül edecek herhangi bir gerçekliğin zuhurundan önce icat edilmişlerdi. Örneğin *liberalizm* terimi 1810 civarında şekillendirilmişti.[2] *Sosyalizm* modern anlamıyla –sözcüğün kendisi daha eskiydi– 19. yüzyılın 20'li ve 30'lu yıllarında şekillendirilmişti. Aynısı *komünizm* için de geçerlidir. Komünizm önceden tasarlanmış bir geleceği temsil etmekle kavramların en dikkat çekicilerinden biridir, çünkü bugüne dek kimse söz konusu durumun hâlihazırda var olduğunu şüpheye meydan bırakmayacak bir açıklıkla dile getirmemiştir. Sovyetler Birliği'nin erken dönemi örneği bu açıdan aydınlatıcıdır. Marx yorumcuları orada sosyalist bir toplumda yaşadıklarını, ancak sürekli daha mükemmel, komünist bir geleceğe doğru hareket halinde olduklarını söylüyorlardı. Böylece 'komünizm', sözcülerin ve konuşmacıların ruhsal durumları bir yana bırakılacak olursa, çağdaş gerçeklikle arasında pek bir ilişki bulunmayan salt bir gelecek beklentisi olarak işliyordu. – Kavramların anlamlarının geçmiş tecrübelerin, o anki gerçekliğin ve geleceğe dair beklentilerin farklı oranlarda karışımlarını içerebileceği yeterince anlaşılmış olmalıdır. Politik veya sosyal dilin tüm anahtar sözcükleri çok tabakalı bir zamansal iç yapıya sahiptirler ve çağdaş gerçekliklerin öncesine veya sonrasına işaret ederler. Sadece kavramların içinde barındırdıkları geçmiş, şimdiki zaman ve gelecek unsurlarını açığa çıkaran bir tarihyazımı, mutlaka büyüleyici bir uğraş olurdu.

Şimdi dildeki pragmatik ve semantik arasındaki ilişkiyi ele alacağız. Tabii, özel bir durumda dile getirilmiş veya yazılmış olan sözcüklerin eşsiz oldukları, en az Ferdinand de Saussure'ün "söz"ü *(parol)* kadar eşsiz oldukları öne sürülebilir. Semantik ise eşsiz değildir, tekrarlanabilir niteliktedir. Kavramların zamansal yapıları üzerine her tartışmada bunu vur-

2 Buna dair ayrıntılı ve derinlikli olarak bkz. Jörn Leonhard, *Liberalismus. Zur historischen Semantik eines europäischen Deutungsmusters*, München 2001.

gulamak gerçekten de çok önemlidir. Birisine apaçık bir şekilde eşsiz olan bir şeyi anlatmak istediğimde, argümantasyonumu anlaşılır kılmam için, kullanılan sözcüklerin anlamına dair asgari bir mutabakata gerek vardır. Mevcut bir semantik, eşsiz bir iletiyi veya eşsiz bir söz edimini başkalarına aktarabilmek için gereklidir. Ekonomik yaşam nasıl "*longue durée*"ler* biliyorsa, dil de bilir. Tekrarlar, dilin "*longue durée*"sini yapılandırır. Semantik, tekrarlama imkânı olarak tanımlanabilir. Ancak semantik genel değildir, sıkı sıkıya özel bir dile bağlıdır. Tercümenin büyüleyiciliğinin temeli de buradadır. Bu durum, farklı dillerdeki belirli anahtar sözcüklerin tarihlerinin karşılaştırmalı incelemesini önemli bir araştırma alanı haline getirmektedir. Bielefeld'de *citizen*'in, *citoyen*'in ve *Bürger*'in tarihini karşılaştırmalı olarak araştırdık. Burada bu projenin sonuçlarının detaylarına giremiyorum, ancak 19. yüzyılın *Bürgerschaft*** (*citizenship*) tartışmasının Büyük Britanya, Fransa ve Almanya'da semantik olarak çok farklı şekillerde programlanmış olduğu açıkça ortaya konmuştu.[3] Semantiğin, tecrübeleri ve düşünceleri organize etmek ve yönlendirmek için belirli bir yolu işaret ya da tercih ettiği söylenebilir. Her münferit söz edimi tekrarlanabilir bir semantiğe bağlıdır. Bu temel gerçek, kullandığımız her kavramda zamansal bir iç yapı oluşturur.

Özel bir Almanca terim olan '*Bildung*', başka bir örnek olarak burada tartışılan bazı sorunları aydınlatacaktır. İlk bakışta 'Bildung' ile 'kültür'ün anlamları arasında çok yakın bir ilişki varmış gibi görünebilir. Ancak daha yakından incelendiğinde, bu benzerliğin insanı hataya sevk ettiği görülecektir. 'Bildung', her biri özgül bir Alman geleneğine dayanan çok sayıda zamansal anlam katmanları içerir. Ortaçağa, erken yeniçağa ve modern çağa ait ikincil anlamlarıyla Bildung, tedricen Alman kimliğinin merkezî bir kavramına dönüşmüştür. Bildung'un baskın anlamlarından biri dindarlıktır. 'Bildung' sahibi olmak, dindar olmak anlamındadır. Ancak burada söz konusu olan, mezhep-

(*) Uzun süre, uzun dönem – ç.n.

(**) Yurttaşlık – ç.n.

3 Krş. bu kitapta s. 415-477.

sel değil, seküler doğalı bir dindarlıktır. Bu seküler dindarlık tipi, 'Bildung'un çok önemli bir parçası olarak 1770 dolaylarında gelişmiştir. 'Bildung'un dinsel anlamının semantik kökenleri tabii Alman ortaçağındadır. Din unsuru, bu kavramın 'kültür'le arasındaki ilk anlam farkını ortaya koyar. Bir tarafta İngilizce ve Fransızca kültür kavramları, diğer tarafta Almanca 'Bildung' kavramı arasındaki bir başka farklılık, kültür esas olarak eğitime bağlı iken, 'Bildung'un esasen insanın kendini uygarlaştırmasına dayanmasıdır. Ancak 'uygarlık' da 'Bildung'un uygun bir tercümesi olmazdı. Uygarlık, kendisini şu ya da bu şekilde daima 'burjuva toplumu'yla ilişkilendirir. İngilizce ve Fransızca dillerindeki 'uygarlık' kavramının tarihinde '*civis*' varsayımı her zaman hazır ve nazırdır. 18. yüzyılın Aydınlanma dilinde 'uygarlık' kavramı yeni bir ağırlık bile kazanmıştır. 'Bildung' öte yandan bir bireyin uygarlıkla bağının ötesinde, onun ahlâki özerkliği açısından çok büyük önem taşıyan bir kavramdır. Bu kavramın politik ve sosyal boyutlarını burada bir kenara bırakabiliriz. 'Bildung' ve 'uygarlık' belirli anlam boyutlarında birbirleriyle örtüşebilirler, ancak kesinlikle özdeş değildirler.

Elbette ki Almanca sözcükleri tercüme etme girişimlerinde karşılaşılan zorlukların geçerli nedenleri vardır. Pek çok Avrupa dilinde Yunanca kökenli kavramların önce Latinceye aktarıldığı, sonra da bu Latince kavramın yavaş yavaş ve adım adım İtalyanca, İspanyolca ve Fransızca ya da İngilizceye dönüştürüldüğü köklü bir tercüme geleneği vardır. Burada belirgin ve kalıcı sınır çizgileri mevcut değildir. Farklı ülke dillerinin yükselişinden sonra bile Latince 18. yüzyılın içlerine kadar filozofların, teologların, hümanistlerin, hukukçuların ve diğer bilginlerin dili olarak kaldı. Yerli ana dilleriyle Latince belli bir ölçüde uyuşuyorlardı. Bu nedenle farklılıkları vurgulama zorunluluğu da yoktu. Buna karşın, kolaylıkla görülebileceği üzere, Cermen ve Slav dillerinin Latinceyle olan ilişkileri çok daha sorunluydu. Dolayısıyla bazı sosyal ve politik kavramların bilinçli bir müdahaleyle yeniden şekillendirilmeleri gerekiyordu, yoksa kendiliğinden –sessiz sedasız– tercüme edilemezlerdi.

Buraya dek kavramların karmaşık bir zamansal iç yapıya sahip olduklarını ve anlamlardaki bazı özel zamansal katmanların bir kavramın kullanım biçimine göre ayırt edilmesi gerektiğini ortaya koyduk. Buna bağlı olarak da şimdiye dek semantik süreklilik yaklaşımını vurguladım. Ancak görünüyor ki bazı dilbilimsel yenilikler de söz konusudur. Şimdi kısaca bu alana girmek istiyorum. Dilbilimsel yenilikler nasıl gerçekleşir? Bu aniden mi olur, yoksa yavaş bir süreç midir? Bu sorular soyut olarak cevaplandırılamaz. Bu nedenle Alman tarihinden bir örneği ele alacağız. *Bund* [birlik] Alman dilinde özel öneme sahip bir kavramdır. Bu kavramın Latince '*foedus*', '*confederatio*', '*unio*' veya '*liga*' ve benzeri terimlerin bir tercümesi olmadığı açıktır. Almanca terim ilk olarak ortaçağın geç dönemlerinde ortaya çıkmıştır. Başlangıçta isim olarak değil, sadece fiil olarak kullanılıyordu. Alman kaynaklarında "birbirimizi kenetliyoruz" ve "birbirimizi bağlıyoruz" gibi ifadelere rastlanır. Ancak bu kendi kendini görevlendirmelerin –bir, iki kuşak sonra– istikrarlı düzenlemelere dönüşmesiyle birlikte 'Bund' geriye dönük etkide bulunarak yeni bir kavrama dönüşmüş, bir isim olarak 'Bund'un kullanılması mümkün olmuştu. 'Bund'un bir isim olarak var olmasından sonra, bu fenomenin tutarlı bir teorisini ortaya koymak da mümkün olmuştu. Ancak Reformasyon esnasında Luther 'Bund' terimini Eski Ahit'teki '*berith*' yerine kullandı. Böylece terim neredeyse sadece teolojik bir ikincil anlam kazanıyor ve buna bağlı olarak da yalın politik tartışmalarda kullanılmasından –en azından ortodoks Lutherciler tarafında– bilinçli olarak kaçınılıyordu. Bugün "*Schmalkaldischer Bund*"* olarak adlandırılan şey, kendisini hiçbir zaman bu şekilde tanımlamamıştır. 'Bund' bütün teolojik içermeleriyle birlikte uzun süre teolojik bir kavram olarak kaldı; tanrı tarafından oluşturulan bir birlik anlamına geliyordu.

Sözcüğün Luther tarafından yapılan yorumu, 19. yüzyılın içlerine kadar varlığını sürdürdü. Marx ve Engels de bu kavramın semantik itme gücünün farkındaydılar. 1847 yılında kendilerin-

(*) 1531'de Protestan prens ve özgür kentlerin V. Karl'ın din politikasına karşı kurduğu ittifak – e.n.

den "Komünistler Birliği [Bund]" için bir "şahadetname" yazmaları istendi. Fakat onlar bu kavramın taşıdığı teolojik çağrışımın bilgisiyle, belirleyici bir adım atmaya karar verdiler. "Komünistler Birliği" için bir ilmihal yazmak yerine, meşhur *Komünist Partisi Manifestosu*'nu yazdılar. Bu da bilinçli bir dilbilimsel yenilikti, hem de kalıcı sonuçlar doğuracak olan türden. 'Bund' teriminin teolojik ikincil anlamlarının günümüzde tümüyle ortadan kalktığını eklemek isterim. 'Bundesrepublik'* kavramı bugün en küçük bir teolojik anlam taşımamaktadır.

Kavramsal yeniliklere dair bu notların ardından, son olarak kavramlar tarihinin yeniden kurgulanmasında kullanılabilecek kaynakların kapsamı sorusuna değinmek isterim. Kavramların zamansal iç yapılar atfedilebileceğini söylemiştik. Bunun aynısı kaynaklar için de söylenebilir. Bir kaynağın anlamının, araştırmacının sorduğu sorulara ve kullandığı yöntemlere bağlı olduğu şüphesiz doğrudur. Ancak kaynaklar da bir kez kaynak olarak kurgulandıklarında kendi zaman yapılarını barındırırlar. Kaynakları eşsizlikten tekrarlanabilirliğe uzanan bir yelpazeye yerleştirmek mümkündür. Böyle bir cetvele başvurulduğu takdirde, kullanılan kaynak malzemesini üç ideal tipe göre ayırt etmek mümkün olabilecektir.

İlk olarak, karakteristik vasıfları zamansal eşsizlik olan kaynaklar vardır. Gazeteler bunlara iyi bir örnektir. Kısa bir zaman dilimi için öngörülmüşlerdir. İnsanlar onları o gün veya bir gün önce olan olaylar, yani "*histoire événementielle*"** hakkında bilgilenmek için okurlar. Tarihçiler, dilbilimciler, etnologlar ve sosyologlar dışında kimse birkaç haftalık veya aylık gazeteleri okumayı istemez. Gazeteler, sivrilterek söylersek, eşsiz *ad hoc**** metinlerdir; doğrudan tüketim için ve teorik düzeyi düşük, tekrarlanabilirliği değil, güncelliği hedefleyen ifadelerle yazılmışlardır. Aynısı mektuplar için de geçerlidir. Mektup yazarı normal olarak eşsiz bilgiler iletmek ister. Kural olarak, tekrar okunmak üzere yazmıyordur. Elbette bunun istisnaları var-

(*) Federal Cumhuriyet – ç.n.

(**) Olayların tarihi – ç.n.

(***) Amaca özel – ç.n.

dır. Örneğin Rainer Maria Rilke, ileride yayınlanacaklarından emin olduğu için, mektuplarını kaliteli kâğıtlara yazıyordu. Bu bağlamda, doğrudan tüketim ya da derhal kullanım için yazılmış bir kaynak tipinin –dergiler, mektuplar, kısa raporlar, sunumlar– bulunduğunu bir argüman olarak tespit etmek isterim. Bu, sadece tek bir zamansal katmana müteallik bir kaynak tipidir: O ana ait ve pragmatik.

Ansiklopedik sözlükler ve sözlükler, ikinci kaynak tipini oluştururlar. Pek çok zaman katmanını içerdiklerinden, kapsamlı sorular açısından daha ilginç bir kaynak formu teşkil ederler. Bir ansiklopedik sözlük, bir ansiklopedi ya da bir el kitabı daima normatiftir. Sadece bilgiler sunmak değil, *kalıcı* bilgiler sunmak ister. Bu kaynak türünde esas büyüleyici olan, genellikle ağır ağır gelişen bir seri açmalarıdır. Her yeni ansiklopedik sözlük bir yandan eski ifadeleri kopyalar, diğer yandan da belki az sayıda, ancak çok önemli değişiklikler gerçekleştirir. Bu sayede biz araştırmacılar da yeni anlam katmanlarının bu yavaş yavaş gerçekleşen yüklemelerini izleyebiliriz. Örneğin 17. yüzyıldan başlayarak farklı ansiklopedik sözlüklerde 'devlet' sözcüğünün, nasıl bir yandan sosyal durum ve zümreye ilişkin eski anlamını taşıdığını, diğer yandan nasıl modern devlet aygıtının ve örgütlerinin gelişimi içinde yeni yasal ve kurumsal anlamlar kazandığını takip edebilir ve gözlemleyebiliriz. Ansiklopedik sözlüklerin diyakronal mukayeseleri araştırmacıya semantiğin tekrarlanabilirliğini ve aynı zamanda getirdiği yeniliği ampirik olarak gösterebilme olanağını sağlar. Bu nedenle ansiklopedik sözlükler, kavramlar tarihine ait bir değişimin hızının yeniden kurgulanması denemesinde vazgeçilmez birer kaynaktırlar.

Kaynakların üçüncü bir formu, bugün klasik olarak adlandırılan metinlerdir. Ansiklopedik sözlüklerden farklı olarak, hiçbir zaman değişen durumlara uyum sağlamazlar. Uyumlulaştırıldıkları zaman da, bu anlamlarını modernleştirme amacıyla değil, daha büyük bir otantiklik sağlama amacıyla yapılır. Klasik metinlerin içerdiği mesajların hedefindeki iddia kalıcı bir geçerlilik, daima başvurulabilir olma, böylelikle sonsuz kez tekrarlanabilirlik potansiyelidir.

Toparlayacak olursak, kaynak olarak kabul edilen, her biri farklı bir zamansal yapıya sahip üç farklı metin tipi olduğu görülmektedir. Bir defada tüketilip sonra bir kenara bırakılması öngörülen bir defalık metinler mevcuttur; değişen gerçekliklere hızlı ya da yavaş uyum sağlayan, yavaş değişen metin grupları mevcuttur ve son olarak da, başlangıçta yenilikçi olan, ancak sonradan benimsenen ve bu bakımdan orijinal, değiştirilmemiş formlarıyla zamansız bir anlama (veya gerçekliğe) sahip olma iddiasını taşıyan metinler mevcuttur. Bu nedenle bu tür metinler kaynak eleştirisi tarafından ilk yazım biçimleriyle ele alınırlar. Böylelikle de potansiyel olarak bir "klasik" statüsünü elde ederler. Bu statü artık değişmez –isteyerek yapılan bir değişiklik sahtekârlık anlamına gelecektir–, ancak bir kere girdiği formun daha iyisinin bulunmasına da izin vermez. Dolayısıyla klasik bir metin hem bir defalık olma, hem de buna karşıt olarak sürekli tekrarlanabilir şekilde okunma paradoksunu gerçekleştirir. İlk kaynak tipimizin durumsal tek defalığı bir anlamda klasik metnin sürekli bir defalık kalmaya dönük zaman aşırı iddiasına erişmiş olur. Zamansal yapılar asla ontolojik olarak sabitlenmeye izin vermezler – ve bu kavramlar tarihi de bunun için vardır.

ANAHTAR KELİME: KAVRAMLAR TARİHİ

"Kavramlar Tarihi" (İng. *conceptual history*) 1950 yılından bu yana, dili gerçeklik denen şeyin bir gölge fenomeni olarak değil de ("Varlık bilinci belirler", Karl Marx), yokluğunda dünyaya veya topluma dair bir tecrübenin veya bilimin olamayacağı, yöntemsel açıdan indirgenemez bir son kerte olarak kabul eden bir tarihbilimsel araştırma anlayışının tanımıdır.[1] Kavramlar tarihi için dil bir yandan bulunan "gerçekliğin" göstergesi, diğer yandan da bu gerçeklik bulgusunun etkenidir. Kavramlar tarihi ne 'materyalist', ne de 'idealist'tir; hem hangi tecrübe ve durumların bu kavramla bağdaştırılabileceğini, hem de bu tecrübe ve durumların nasıl kavranacağını sorgular. Böylece dil tarihi ile şeyler tarihi arasında aracılık yapar. Görevlerinden biri, tarihin akışı boyunca kavram ve içeriği arasındaki ilişkide ortaya çıkan yakınsamaları, kaymaları veya ayrılmaları analiz etmektir.

Örneğin 'devlet' gibi kavramlar sıradan sözcük anlamlarından daha fazlasını sunar; pek çok münferit anlamı (bölge, sınır, vatandaşlık, hukuk, silahlı kuvvetler, vergi ve yasama)

1 Gareth Stedman Jones, *Klassen, Politik, Sprache*, Münster 1988, İng. 1983; Hayden White, *Auch Klio dichtet oder Die Fiktion des Faktischen*, Stuttgart 1986; ABD. 1978.

kapsar, biraraya getirerek yükseltir ya da felsefi sistemleri, politik formasyonları, tarihsel durumları, dinsel dogmaları, ekonomik yapıları vd. işaretlerler. Bu tür kavramlar ikame edilemez ve değiştirilemez oldukça, politik ve dilsel cemaatlerin onsuz yapamayacağı temel kavramlara dönüşürler. Aynı zamanda tartışmalıdırlar da, çünkü farklı konuşmacılar bir yorum tekelini dayatmak ister. O zaman, bizim örneğimizde sonra kendilerini kısmen ayrıştıran ek belirlemeler oluşur: Devlet; hukuk devleti, ulusal devlet, sosyal devlet, refah devleti, lider devleti, prenslik devleti v.b. şeklinde kavranır. İkame edilemez ve bu nedenle de tartışmalı olmak, üst düzeyde karmaşık temel kavramları diğer kavramlardan ayırır. Tarihsel değişim potansiyelleri zaten her temel kavramda mevcuttur.

Bundan çıkarılacak sonuç, tekrarlanan anlam şeritleri belirebilse de, temel kavramlara zaman ötesi fikirler veya sorunlar yüklememek gerektiğidir. Kavramlar tarihi öncelikle ne zaman, nerede, kimin tarafından ve kim için, nasıl bir niyetle ve hangi durumda nasıl kavrandığını sorgular. Kavramlar tarihi, somut sözcük kullanımında daima kavramsal cevapları dilsel olarak yoğunlaştıran biricik nitelikli meydan okumalar üzerinde durur. Bu arada tüm kavramlar sadece senkron olarak bir kerelik yorumlar ortaya çıkarmakla kalmazlar, aynı zamanda daima diyakron olarak kademelendirilirler. *Pragmatik*te ise retorik olarak düzenlenseler bile, onay alabilmek için bir defalık kullanımları doğrultusunda sivriltilirler. Buna karşın *semantik*te sıklıkla bir kavramı zenginleştirdiği kadar sınırlayan, yüzlerce yıllık tecrübeler kayıtlıdır. *Sentaks* ve *gramer*de ise bir kavram kullanımının hareket alanı, uzun vadede kendini tekrar edecek ve gayet yavaş değişecek şekilde çerçevelenmiştir.[2] Demek ki her kavram tarihinde senkroni ve diyakroni sorulan sorulara göre farklı şekillerde iç içe geçer, asla birbirinden yalıtılamaz.

Bu nedenle tüm kavramlar zamansal bir iç yapı barındırırlar. Ne kadar kendisine öngelen tecrübe içeriğini biriktirdiğine ve ne kadar yenilikçi beklenti tutumu içerdiğine göre, bir kavra-

2 Eugenio Coseriu, Synchronie, Diachronie und Geschichte, München 1974, Isp. 1958.

mın farklı zamansal değerlikleri olur. Eski tecrübeleri kaydetmiş, kendilerini farklı yorumlara kapatmış olan geriye dönük kavramlar da vardır; yeni veya başka bir geleceği çağıran, ileriye dönük kavramlar, öncelemeler, terminolojik olarak konuşmak gerekirse: tecrübe kavramları, beklenti kavramları, hareket kavramları, gelecek kavramları vd. de.

Her kavramlar tarihinin aynı zamanda disiplinlerarası yazılmasını da zorunlu kılan, farklı senkron ve diyakron çaprazlamalar yelpazesidir bu.[3] Dil tarihi tarafında bulunan eğretileme ve retorik de, ağırlıkları tarihsel duruma veya konuya göre değişen hukuk, teoloji, felsefe, ekonomi v.b. alan tarihlerinden ödünç alınanlar da buna dahildir. Tarih biliminin, neden söz ettiğini bilebilmesi için, kullandığı yöntemlerin ve bilgilerin dilsel statüsünü yansıtmaktan geri duramayacağına dair eski yorumbilgisel [hermenötik], aynı zamanda kavram-tarihsel görüş, 1970'li yılların başından bu yana, ABD'deki bir gelişmeye bağlı olarak, görünüşe göre yenilikçi bir tutumla, *linguistic turn* olarak tanımlanmaktadır.

Kavramlar tarihi, *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* (yay. Otto Brunner [v.b.], 9 Cilt, 1972-1997) projesini teorik olarak gerekçelendirirken, eleştiriye uğramıştır. Rolf E. Reichardt vd. *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich 1680-1820* [Fransa'da Politik-Sosyal Temel Kavramlar El Kitabı] (1985'ten bu yana 20 cilt) adlı eserde ardışık ve sembolik kaynakları daha güçlü bir şekilde kullanmış ve kavramların bağımsız, üst düzeyde karmaşık dilsel yoğunlaşmalar olarak araştırılabileceği hipotezinin eleştirisini dikkate almışlardır.[4] Buna karşılık olarak, her kavramın *eo ipso** kendi bağlamında değerlendirilmesi gerektiği söylenebilir. Karşıt kavramlar, alt ve üst

3 Gunter Scholtz (yay.). Die Interdisziplinarität der Begriffsgeschichte, Hamburg 2000.

4 Dietrich Busse, "Historische Semantik", Stuttgart 1978; Hartmut Lehmann ve Melvin Richter, The Meaning of Historical Terms and Consepts, Washington 1996; Kari Palonen, Die Entzauberung der Begriffe. Das Umschreiben der politischen Begriffe bei Quentin Skinner und Reinhart Koselleck, Münster 2004.

(*) Kendiliğinden – ç.n.

kavramlar, refakatçi kavramlar ve yan kavramlar olmaksızın, bir kavram analiz edilemez. Bu kavram zorunlu olarak görece büyük metin parçalarına işaret etmekle beraber, bundan dolayı, tartışılması gereken semiyotik [işaretbilimsel] süreçlerin mantıksal ön şartı olma statüsünü kaybetmez. Özellikle paralel kavramlar, kavrambilimsel soruların yanı sıra aynı olguların farklı adlandırılmaları konusuna dair onomasyolojik* soruları da tartışmayı gerektirir. Söylem analizi adı verilen şeye geçiş de bu şekilde kendiliğinden gerçekleşir. Kavramlar daima kavram ağlarında örülüdür; burada bütün mesele, kaynakların hangi derinliğe kadar sorgulanıyor olduklarıdır: Kavramların bizzat senkronisinin ve diyakronisinin mi inceleneceği, büyükçe metin birimlerinin cümlelere, fasıllara, bölümlere, kitaplara ve ilgili karşıt metinlere göre mi analiz edildikleri, ya da fiilî veya görsel söz bütçesinin bütününün mü araştırılacağı – diğer dillerdeki bunlara karşılık gelen eşdeğerleri dahil. Hiçbir genişletme veya sınırlandırma, şayet tarihin gerçekten kavranması arzu ediliyorsa, kavramların anlam kurucu veya anlam talep edici verimlerinin dönüşümü üzerine düşünmeden edemez.

Geriye sürekli yeniden farklı düşünmeye ve yeniden farklı yazmaya zorlayan bir mantıksal çıkmaz kalmaktadır: Dil nasıl gerçek tarihin içinde barındırdıklarından çok daha fazlasını veya azını ortaya koyuyorsa – tarih de her zaman kavramsal olarak hakkında söylenebileceklerden daha fazlası veya azıdır.[5] O halde, 1955'ten bu yana yıllık olarak yayımlanan *Archiv für Begriffsgeschichte* (Kavramlar Tarihi Arşivi) ve 1998'de Londra'da kurulan, yılda bir kez toplanan uluslararası *History of Political and Social Concepts Group*'un önünde daha çok yol vardır.[6]

(*) Anlambilimsel – ç.n.

5 Reinhart Koselleck, Die Geschichte der Begriffe und Begriffe der Geschichte: Carsten Dutt (Yay.), *Herausforderungen der Begriffsgeschichte*, Heidelberg 2003, s. 3-16. Bu ciltte s. 55-75.

6 2005 yılından bu yana altı ayda bir *Contributions to the History of Concepts*, yay. João Ferres Junior (IUPER, Brezilya) ve Sandro Chignola (Padua Üniversitesi, İtalya) yayımlanmaktadır.

KAYNAKÇA NOTLARI

H. G. Meier, "Kavramlar Tarihi" maksalesi: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* içinde, yay. Joachim Ritter vd., Bd. I, Basel 1971, Sp. 788-807 içinde.

Sakari Hänninen ve Kari Palonen (Yay.), *Texts, Contexts, Concepts*, Jyväskyla 1990.

Melvin Richter, *The History of Political and Social Concepts, A Critical Introduction*, New York and Oxford 1995.

Jain Hampsher-Monk vd. (Yay.), *History of Concepts, Comparative Perspectives*, Amsterdam 1998.

Hans Erich Bödeker (Yay.), *Begriffsgeschichte, Diskursgeschichte, Metapherngeschichte*, Göttingen 2001.

Carsten Dutt (Yay.), *Herausforderungen der Begriffsgeschichte*, Heidelberg 2003.

İKİNCİ BÖLÜM

Kavramlar ve Tarihleri

'BILDUNG' KAVRAMININ ANTROPOLOJİK VE SEMANTİK YAPISINA DAİR

Carl Dahlhaus anısına

Ön Not

Bildung ist weder Ausbildung noch Einbildung. 'Bildung' ne 'eğitim görmektir', ne de 'kendini bir şey sanmak'. Kavramın bugünkü kullanımı burada net bir sınır çizmektedir. 'Bildung' ne kendisi kurumsal koşullarına indirgenmesine, yani sadece 'eğitim görmenin' bir sonucu olarak algılanmasına izin verir, ne de psikoloji veya ideoloji eleştirisi içinde çözelmeye, yani sözde Bildung sahiplerinin (die Gebildeten) 'kendilerini bir şey sanmalarına'. 'Bildung' kavramı, dilsel kullanımında ilginç bir direnç gösterir. 'Bildung' kavramını eğitim görmeye indirgeyerek sıradanlaştıran veya 'kendisini bir şey sanma' olarak teşhir eden biri, bu eleştirel bakış açısından kendisini 'Bildung sahibi' (*der Gebildete*) olarak sınıflandırır. Görünüşe göre 'Bildung' kavramının içinde, özeleştirel kullanımla kendisine devamlı yeniden istikrar kazandıran, üretken bir gerilim barınmaktadır. Kavramın 200 yıldan bu yana süregelen kullanımı ve çok sayıda sürtüşmeye rağmen ona sürekli yeniden başvurulması, başka türlü açıklanamaz.

Bu tespit, *Bildungsbürgertum** fenomenine eğildiğinde, Mo-

(*) Bildungsbürgertum kavramı, 18. yüzyılın ortalarından itibaren Avrupa'da yeni oluşan, edebiyat ve bilime olan ilgileri, aldıkları hümanist eğitim, devlet iş-

dern Sosyal Tarih Çalışma Grubu için bir meydan okuma niteliğini taşıyordu. Sosyal tarihçiler arasında, modern Bildung'un kendisini "*Bürgertum*" (Burjuvazi) olarak adlandıran formasyonla birlikte kabul ettirdiği yönüne genel, ancak gevşek bir görüş birliği bulunmaktadır. "Burjuvadan değil ise kimden / çıkmıştı 'Bildung'un en güzeli?" – Goethe'nin gerçekten de tam Bildungsbürgertum'a uygun bir edâyla sorduğu ve yanıtlandığı bu soru,[1] Çalışma Grubu tarafından da sorulmuştu. Ancak cevap artık bundan iki yüz yıl öncesi kadar açık değildi. Bu Çalışma Grubu'nun yöntemli bir şekilde ele aldığı pek çok sonuç, Bildungsbürgertum'a dair dört ciltlik bir kitapta karşılığını buldu.[2]

Birleşik "Bildungsbürgertum" kavramında, araştırma alanını belirlemek için açıklığa kavuşturulması gereken yöntemsel sıkıntıların tümü mevcuttur. Bildungsbürgertum'u sadece 'Bildung' temelinde açıklamak ya da tam aksine, 'Bildung'u onların burjuvalığına mal etmek doğru değildir: Her iki süreç de farklı türden iki kavramı analitik olarak birbirinden ayırmak yerine birbirine yapıştıran kısır döngülere veya totolojik ifadelere götürür. 'Bildung'un sadece burjuva sınıflarla sınırlı olmadığı ampirik olarak bile gayet açıktır. Soylular ve burjuva olmayan sınıflar da 'Bildung' sahibiydiler ve farklı şekil-

leriyle ilgilenmeleri ile kendilerini gösteren, nüfuz sahibi bir toplum tabakasını, "iyi eğitimli orta sınıfı" ifade etmektedir. Sözlük anlamı: Tahsille oluşmuş burjuvazidir. Bu grupta akademik kariyer sahipleriyle serbest meslek mensupları ağırlıktadır; ortak özelliklerinden biri, bulundukları noktaya doğuştan edindikleri toplumsal konumlarıyla değil, kendi çabalarıyla gelmiş olmalarıdır – ç.n.

1 Goethe, Zahme Xenien IX, SW, Cilt 2: *Geschichte*, yay. Karl Eibl, Frankfurt am Main 1988, s. 744. Bunun yanı sıra Goethe genellikle alıntılanmayan bir dizeyi de kurnazlıkla ekleyiveriyordu: "Şövalye ile köylü birleştiğinde / Burjuvalara çektirirler elbette." Bu bağlam çok açık bir şekilde sonrasının iyi eğitimli orta sınıfına değil, Goethe'nin de içinden çıkmış olduğu şehirli burjuvazi zümresine atıfta bulunuyordu.

2 *Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert, Teil I: Bildungssystem und Professionalisierung in internationalen Vergleichen*, Stuttgart 1985, yay. Werner Conze ve Jürgen Kocka; *Teil II: Bildungsgüter und Bildungswissen*, yay. Reinhart Koselleck, Stuttgart 1990; *Teil III: Lebensführung und ständische Vergesellschaftung*, yay. M. Rainer Lepsius, Stuttgart 1992; *Teil IV: Politischer Einfluss und gesellschaftliche Formation*, yay. Jürgen Kocka, Stuttgart 1989.

lerde ondan pay almışlardı. Öte yandan burjuvazinin her belirlenimi son derece karmaşıktır. Sosyal, politik ve ekonomik açılardan, burjuva toplumundan –Aristo'dan bu yana– *Staatsnation*'a,* sınıflara özgü veya zümreye ilişkin alâmetlerden, cemiyet hayatına ve gayrı resmî ahbaplık ilişkilerine kadar uzanan farklı sınıflandırmalar yapılabilir. 'Bildung' burada baskın değildir, olsa olsa diğer alâmetlerden biri olarak yer alabilir. Bildungsbürgertum'un ne olduğunu, nasıl ortaya çıktığını ve mevcudiyetini hâlâ ne ölçüde sürdürdüğünü özel surette açıklayabilmek için, bu birleştirilmiş kavram analitik olarak ayrıştırılmalıdır. Tasnifleri teorik olarak gerekçelendirebilmek ve tarihsel olarak açıklayabilmek için, iki heterojen alâmetin sıkıntılı birleşiminin –Bildungsbürgertum sözcüğü zaten ancak 20. yüzyılın yirmili yıllarında geriye bakılarak oluşturulmuştur–[3] ayrıştırılması gerekir. Bildung ve burjuvazi, tarihsel fenomenler olarak örtüşmemektedir.

Aşağıda aktaracağım düşünceler, Bildung kavramının kendisini konu eden cilde giriş görevini görüyordu. Diyakron olarak, kavramın ortaya çıkışı ve olası sonu sorgulanmaktaydı. Bildung varlıklarının ve Bildung bilgilerinin işlendiği yaşam alanları sistematik olarak araştırılmıştı. Bu yapılırken şu konular ele alınıyordu: Felsefe, teoloji ve din, Yahudilik, sosyal bilimler ve doğa bilimleri, sanatlar, edebiyat ve müzik, nihayet önemini gözardı etmeden, pedagoji. Çalışma Grubu'nun sosyal tarihle ilgili konuları bağlamında –mükemmellik peşinde koşmadan– yapmak istediği, kurumsal, politik veya sosyal bir tasnif yapabilmek amacıyla, Bildung kavramını bağlantı yerleri görünür olacak şekilde, açıklığa kavuşturmaktı.

İlk ciltte, uluslararası mukayeseyle, Bildung'u eğitim bağla-

(*) "Ulusu kuran devlet", fikrine dayalı ulus anlayışı. Buna göre ulus, yöneten sınıf ya da elitler tarafından yaratılmış bir soyutlamadır. Ortak dil, etnik aidiyet, ortak tarih ve ortak topraklar gibi her ulusa içkin olduğu düşünülen unsurlar, köküne inildiğinde birlikten çok kafa karışıklığı yaratacak çeşitlilikte ve çelişki içindedir. Devleti ve hatta milliyetçiliği yaratan uluslar değildir, tam tersine ulusu ve milliyetçiliği "icat eden", devletlerdir – ç.n.

3 Ulrich Engelhardt, *"Bildungsbürgertum". Begriffs- und Dogmengeschichte eines Etiketts*, Stuttgart 1986, s. 189.

mında kurumsallaştıran süreçler araştırılmıştır. Burada, sayesinde eski fakültelerin ve yeni doğa bilimlerinin açtığı akademik meslek yollarının kurallar çerçevesine oturtulduğu profesyonelleşme söz konusudur. Uzmanlar tarafından yürütülen sınav süreçlerinin devlet tarafından güvence altına alınmış, özerk denetimi, üniversitelerin özyönetim organları ve dernekler sayesinde tahsil patentinin sahipleri, tahsilin, sınıfa özgü ya da yeni-zümrevî imtiyazlara kaynaklık edecek mesleklere tahvil edildiği kariyerler ve örgütler meydana getirmişlerdi. 19. yüzyıl burjuvazisi bu arada nasıl bir değişim geçirmiş olursa olsun: Burjuva toplumun toplam örgütlenmesi açısından "imtiyazların" mesleğe özgü işlevleri yürürlükte kalmıştır. Sınavlar ve meslek imkânları sadece serbest piyasa tarafından düzenlenmez, kendi kendilerini idare eden işlevsel elitleri toplumun diğer işlev taşıyıcılarından ayırırlar.

Üçüncü ciltte, burjuvaziye, Bildung'la olan asgari ortak zemini hesaba katılmadan anlaşılması mümkün olmayan özel bir kimlik (evlilikte, ailede, ahbaplıkta ve derneklerde) sağlayan iç toplumsallaşma formları ele alınıyordu.

Sonuncu cilt, Bildung bilgilerinden ve tahsil varlıklarından pay alan, ancak kendini aldığı Bildung temelinde tanımlamayan ticaret burjuvazisinin ya da küçük denen burjuvazinin aksine, zımnen veya sarahaten tahsiline vurgu yapabilen burjuvazinin politik görevlerini ve sosyal işlevlerini araştırıyordu.

Hareket noktası her zaman şu olmalıdır: Bildung –tıpkı Aydınlanma veya din gibi– öncelikli olarak sosyal bir kavram değildir. Dillerinden 'Bildung'u düşürmeyenler belki bir sosyal grup olarak tanımlanmak isteyebilirler, ancak Bildung sahibi biri nadiren kendisini bu şekilde tanımlayacaktır. Bir işletme sahibi ya da bir ayakkabıcı, bir serbest meslek sahibi, bir rahip, işçi ya da maaşı devlet tarafından ödenen bir memur, bu tür sosyal veya ekonomik olarak sınır çizen isimlendirmeleri kabul edebilir – ancak bu onun Bildung'una dair hiçbir şey söylemez. Bildung, elbette ki tarihsel profilini ancak politik veya sosyal işlevler üstlendiğinde kazanır. Toplumsal bir işlevle ilişkisi olmaksızın Bildung ne kazanılabilir, ne de korunabilirdi.

Ancak bundan Bildung'un sadece somut çıkar gruplarına ya da eylem birimlerine indirgenebilir olduğu sonucu çıkmamalıdır. Bildung şekillendirir; Bildung'un kendisi sahih bir tarihsel etkendir. Tıpkı Aydınlanma veya din gibi, toplumsal güçlerin salt gölge fenomeni olmaktan daha fazlasıdır. Şüphesiz Bildung aynı zamanda "mülkiyet" olarak da tanımlanabilir, ancak mülkiyet Bildung olarak tanımlanamaz.

Bildung, gelişebilmek için ekonomik önkoşullara ve politik şartlara bağlı olan, nevi şahsına münhasır bir şekilde kendi kendini tümevardıran bir davranış tarzı ve bilgi formudur: Fakat Bildung'u yine de nedensel olarak sadece bu şartlardan türetmek yeterli değildir. Nedensel belirlenimler devreye sokulduğu takdirde, aynı inandırıcılıkla, en azından 19. yüzyılda Bildung'un en azından Almanya'da ekonomik ve politik tarih üzerinde en büyük etkiye sahip olduğu iddia edilebilir. Dolayısıyla "Bildung" ile "Bürger"in [burjuva] analitik olarak ayrılması, heterojen etkenlerin birbirlerini koşullayan tasniflerini mümkün kılabilmek için, nedenselliğin kısa devrelerini engellemeye yarayacaktır.

I. Kavram Tarihine Dair Ön Açıklama

Bildung özgül bir Almanca sözcüktür ve diğer dillerdeki eşdeğerlerini bulmak olağanüstü zordur. Bu nedenle komşu dillerde 'Bildung'un ne olduğunu açıklayabilmek için sözcüğü olduğu gibi almaya ya da karmaşık açıklamalara ihtiyaç duyulur. İngilizce ve Fransızcaya "*education*" olarak tercüme edildiğinde, tam da Selbstbildung (kendini yetiştirme) anlamındaki Bildung kavramından dışlanan Ausbildung (eğitim görme, meslek edinme) veçhesi, fazlasıyla ağırlık kazanır. '*Self-education*' suni bir sözcük olarak kalmıştır ve 'otodidakt'a yakındır. Shaftesbury'nin ortaya attığı ve 18. yüzyılda Almanca Bildung kavramını çok etkilemiş olan '*self-formation*' sözcüğü, bizim anlam kapsamımıza belki en yakın olanıdır. Disraeli de otobiyografik romanında, Goethe'nin Bildung kavramını sanki özgün diline geri tercüme ederek, "individual experience

of self-formation"undan[4]** söz etmektedir. Bruford'un '*self-cultivation*'[5] [kendini kültive etme] biçimindeki tercümesi ise bunun karşısında kulağa görkemli bir ironi gibi gelir. – Bildung, İngilizce veya Fransızcadaki 'civilisation' [medeniyet, uygarlık] ile tercüme edildiğinde, bir yandan kavramın eylemsel veçhesi iyi bir şekilde ifade edilmiş olur: Bildung bir durumu değil, aktif bir tutumu ifade eder ve toplumsal faaliyet alanlarına yayılır. Fakat 'civilisation'un Batılı kavram alanında, *societas civilis*'ten, burjuva toplumundan kaynaklanan eski Avrupa'ya ait bir içerik, 18. yüzyıldan bu yana Almancadaki Bildung kavramında parça parça bulunsa da merkezî anlam eksenini oluşturmayan yeni bir politik itici güç barınır. Richard Wagner Bildung ile uygarlığı –Königgrätz'in** ardından Paris'e karşı– zıt kavramlar olarak bile kullanabiliyordu.[6] Buna karşılık 'Bildung' komşu dillere 'culture' olarak çevrildiğinde gerçi anlam alanları örtüşür; fakat kültür, Almancada da olduğu gibi, önce maddi, sonra da manevi cemaatsel faaliyetlerin ve bunların doğa kavramının karşıtı olarak düşünülmüş ürünlerinin toplamına atıfta bulunur. Bildung'u doğal yeteneğe de dayandıran, her şeyden önce sadece kendine dair düşünümsellikle kazanılabilecek bireysel bir başarıyı tasvir eden Almanca dil kullanımındaki özel ayrım ölçütü, burada kaybolacaktır.

Almanca 'Bildung' kavramını esas belirleyen, 18. yüzyılda kavramın içerdiği, dışarıdan edinilecek eğitim anlamını, bizzat dünyayı dönüştürecek bir özerklik iddiasına dönüştürmesidir.

4 Earl of Beaconsfield, *Contarini Fleming, A Psychological Romance*, Londra o. J. (1832), Cilt 2, s. V., alıntı: Wilhelm Vosskamp, Der Bildungsroman in Deutschland und die Frühgeschichte seiner Rezeption in England: *Bürgertum im 19. Jahrhundert* içinde, yay. Jürgen Kocka, Münih 1988, Cilt 3, s. 279.

(*) Kendine formasyon kazandırmanın bireysel tecrübesi – ç.n.

5 W.H. Bruford, *The German Tradition of Self-Cultivation. "Bildung" from Humboldt to Thomas Mann*, Cambridge 1975.

(**) 19. yüzyılın en kanlı savaşlarından birinde, Prusya'nın Avusturya-Saksonya ordularını yendiği yer – e.n.

6 Richard Wagner, Deutsche Kunst und Deutsche Politik (1867/68): a. y. *Dichtungen und Schriften*, yay. Dieter Borchmeyer, Frankfurt am Main 1983, Cilt 8, s. 247 vd., Constantin Frantz'a istinaden. Krş. Jörg Fisch'in Kavramlar Tarihi 'Zivilisation und Kultur': *Geschichtliche Grundbegriffe* içinde, yay. Otto Brunner vd., Cilt 7, Stuttgart 1992.

'Bildung' bu anlamda 'education'dan temelden ayrılır. – İkinci olarak Almanca 'Bildung' kavramını belirleyen, toplumsal iletişim çevresini artık politik anlamlı *societas civilis*'e değil, kendisini, birincil olarak muhtelif vasıtalarla kendi kendini yetiştirmesi temelinde kavrayan bir topluma dayandırmasıdır: Bu anlamda Bildung kavramı '*civity*' [sivillik] ve '*civilisation*'dan ayrılır. – Son olarak da Almanca Bildung kavramını belirleyen, elbette ki kendisini dayandırdığı temeller arasında yer alan kültürel cemaat edinimlerini, yokluğunda toplumsal kültürün var olamayacağı kişisel bir iç düşünümselliğe bağlıyor olmasıdır.

Yaklaşık 1800'den bu yana dil kullanımımızı Batılı dil kullanımından ayıran bu kaba farklar, bugüne kadar süregelen heyecan verici bir duruma şahitlik ederler. Sonradan 'tahsilli dünya' denecek olan Avrupa'da Latin dilinin konuşulmaya başlanması, her ülkede tümüyle farklı ritmlerde gerçekleşti. Roman dillerinde, yumuşak bir şekilde halk diline de akmış olmalarına rağmen, Latince temel kavramlar değişmeden kaldı. İngiltere, erken dönem Norman istilası nedeniyle bu kesintisiz sürece aynı şekilde katıldı. Bu diğer eşdeğer kavramlar için de geçerlidir: culture, civilisation, education, ayrıca formation veya instruction; yani, Almanca Bildung kavramının 19. yüzyılda açık bir şekilde uzaklaştığı kavramlar. Merkezî birer kavram olarak kullanılabilmeleri için 'kültür'ün (*Kultur*) (Leibniz ve Pufendorf tarafından) ve 'uygarlığın' (*Zivilisation*) Almancalaştırılması gerekiyordu, oysa Latince temelli diğer ulusal dillerde bu dönüşüm tedricen gerçekleşmişti. Civility ve civilisation'un civis'le, bir civitas'ın politik yurttaşıyla ilişkilendirilmesi, Batı'da neredeyse bir devamlılık arz ediyordu, oysa Almancadaki 'Bildung' aynı şekilde Alman yurttaşıyla ilişkilendirilemiyordu. Bu tür bir ilişki kurma çabası son derece suniydi, çünkü Almancadaki 'yurttaş' başlangıçta 'Bildung'la fazla bir ilgisi olmayan, Fransızcadaki 'citoyen'le ise hiçbir ilgisi olmayan, zümrevî bakımından imtiyazlı şehir sakinini kast etmekteydi. Civilisation Batı'da Aydınlanma'dan bu yana bir "şehirlileştirme" anlamı içermekteydi – bundan ötürü henüz bir Bildungsbürgertum kavramına gerek yoktu, ya da buna imkân yoktu.

Genel Avrupa dili mâhiyetindeki Latincenin teori yeteneğine ve düşünüm bilincine sahip ulusal dillere ayrılması, tümüyle farklı yollardan gerçekleşti. Batı'da Latinlikle bağını sürdüren verili dil varlıkları yavaşça biçim değiştirirken, Almancada yabancı kelimelerin dönüştürülmesi veya sahih Almanca sözcüklerin, teori ve düşünüm yeteneğine sahip olabilmeleri için, kavramsal üslûba kavuşturulması söz konusuydu. 'Bildung', içerik ve anlam kapsamı bakımından Batılı kavramlarla örtüşmeyen özgül Alman kavramlarından biriydi, tıpkı diğer bir Almanca temel kavram olan 'Geschichte'nin 1800 dolaylarında Batılı 'histoire' veya 'history' ile aynı anlama gelmemesi gibi. Bildung ve Geschichte, Alman dilinin karşılıklı olarak birbirlerini açıklayan iki temel kavramı olarak 18. yüzyılın son üçte birlik kısmında genel-Avrupa dil bağlamından öylesine uzaklaşmışlardı ki, devrimci Avrupa'da deneyimlerle baş etmeye dönük dilsel çabaya sahici bir katkı olarak görülebilirlerdi. Her iki kavramda da, düşünümselliği, olası davranışların koşulu olarak eylem tarzlarıyla aynı temelde kavramlaştıran kolektif tekiller söz konusudur. Geschichte, gerçek davranışların olduğu kadar, onların tarihsel düşünümlerinin de tatbikata geçtiği alandır. Bildung ise içi doldurulacak verili bir form değil, düşünümselliği sayesinde kendisini durmaksızın ve aktif olarak değiştiren süreçsel bir durumdur. Bildung hem ortaya bir şey çıkarma süreci, hem de ortaya çıkartılmış olan sonuçtur.[7]

Bildung ile Geschichte –tıpkı 'Geist'da [Tin, Ruh] olduğu gibi– aşkın felsefenin zerkedildiği kavramlar olarak, daha doğrusu, aşkın felsefî düşünümü harekete geçirmiş kavramlar olarak, özel bir mertebeye yükselmişlerdir. Her ikisi de 19. yüzyılın akışı boyunca birbirlerini karşılıklı olarak giderek daha fazla açıklamış ve güçlendirmişlerdir. Herder'den bu yana Geschichte Bildung olmadan, Bildung da Geschichte olmadan anlaşılır değildir. Bildung kendisini –eylemsel ve düşünümsel olarak– ancak diyakron bir dönüşüm içinde gerekçelendirebilir, yani 'Geschichte'ye aittir. Ve diyakron bir eylem mekânı ola-

7 Goethe, Ideen über organische Bildung (1806/07): *a.g.e.*, SW, Frankfurt am Main 1987, Cilt 24. *Schriften zur Morphologie*, yay. Dorothea Kuhn, s. 392.

rak Geschichte, ancak düşünüm aracılığıyla kendini belirleyen, kendini her defasında yeniden oluşturan ve bunun bilincinde olan eylem birimleri içinde gerçekleşir. Her iki kavram da dilsel olarak kendilerini ifade edişlerinde özgül anlamda burjuva değildirler – yani kendisini sosyal veya politik olarak ifade ettiği oranda Alman burjuvazisi anlamında. Bildung da Geschichte Alman dilinde –tıpkı 'Geist' gibi– 'civilisation'un sosyal ve politik somutlaşma derecesine ya da Fransızcada 'révolution' veya 'république'in dolaysız çağrı karakterine sahip olamamış, dolayısıyla özgül burjuva taleplerini dile getirmemiş ve uygulamaya koyamamıştır.

Almanca Bildung kavramının geçmişine fırlatacağımız tarihsel bir bakış, bu tespiti güçlendirecektir.[8] Almanca Bildung kavramını özel olarak belirleyen, özgül olarak burjuva veya politik bir tasarıma sahip olmayıp, öncelikle teolojik olmasıdır. Bu bulgu ideoloji eleştirisiyle yorumlanabilir. Almanca 'bilden' [oluşturmak, yaratmak] sözcüğü, yaratmaya ve şekillendirmeye dair; örneğin bir çömlekçinin sanatında somutlaşan, ancak aynı zamanda manevi yaratıcılığa da aktarılabilen, aktif bir anlam içerir. Fakat teolojik bağlamda bu ifade 14. yüzyıldan bu yana yaratılış teolojisinden kaynaklanan, daha ziyade pasif, her halükârda alımlayıcı bir anlama sahiptir. "Tanrı insanı kendi suretinde yarattı."[9] Bundan, *imitatio Christi** veya *Imago-Dei*** öğretisinin yanı sıra, yeni-Platonculuğa dayanarak, suretin tim-

8 Kavramlar tarihi için: Hans Weil, Die *Entstehung des deutschen Bildungsprinzips*, I. Baskı Bonn 1930, 2. Baskı Bonn 1967. – Ilse Saarschmidt, Der Bedeutungswandel der Worte 'bilden' und 'Bildung' in der Literaturepoche von Gottsched bis Herder, doktora tezi, Königesberg, Elbing 1931, ND: *Zur Geschichte des Bildungsbegriffs* içinde, yay. Wolfgang Klafki, Weinheim 1965. – Hans Schilling, *Bildung als Gottesbildlichkeit. Eine motivgeschichtliche Studie zum Bildungsbegriff*, Freiburg i. Br. 1961. – Ernst Lichtenstein, *Zur Entwicklung des Bildungsbegriffs von Meister Eckhart bis Hegel*, Heidelberg 1966. – A.y. "Bildung": *Geschichtliche Grundbegriffe*, yay. Otto Brunner vd., Cilt I, Stuttgart 1972, s. 508-551. – Günther Buck, *Rückwege aus der Entfremdung, Studien zur Entwicklung der deutschen humanistischen Bildungsphilosophie*, Paderborn und Münih 1984.

9 Yaratılış, I, 27.

(*) İsa'ya benzemek – ç.n.

(**) Tanrı'nın görüntüsü – ç.n.

sale [köken-imgeye] yakınlaşması talebine ulaşılabilir. Mistisizmin dili ağırlıkla sözel düzeyde olan bir dizi farklı anlamı ortaya çıkartmıştır: 'Belli bir şekle sahip olmaktan imtina etmek' (*entbilden*), 'belli bir şekli kendi içine almak', (einbilden) ve 'eski şekle yeni bir form, yeni bir suret vermek' (*überbilden*), tanrıyı ve ruhu kaynaştırmak için dünya gerçekliğinden kurtuluşun basamaklarıdır. Bildung, *Deificatio*[10] (tanrılaştırma) olur. Dönüşüm ve yeniden doğum, dinsel Bildung kavramının içerdiği kalıcı anlam içerikleridir. 'Tasvirleştirme' (verbilden) ve 'berraklaştırma' (verklâren) Luther'de böyle birleşiyordu.[11] 'Bilden' etrafındaki sözcük alanı, mistisizmin dilinde muhtemelen Latince eşdeğerlerini sönük bırakacak bir güç ve yoğunluk kazanır. Tanrıyı içinde oluşturmak (einbilden), İsa aracılığıyla kendini dönüştürmek (umbilden), insan olarak yaşayabilmek için tanrıyı içinde ortaya çıkarmak (einverwandeln) türünden semantik yüklemelerin ne ortaçağın, ne de yeniçağın yurttaşıyla ilgisi vardır. Scheler'in diliyle konuşacak olursak, bu Bildung, tanrının inayetinden pay almaya atıfta bulunan kurtuluş bilgisine aittir. Gottfried Arnold'un alımlayıcı duyuyu yorumladığı gibi: "Tanrının inayeti... insanları şekillendirecektir."[12]

Üstelik tarih felsefesi ve kozmoloji birikimiyle hümanist Bildung kavramının ortaya çıkmasına yardımcı olan Herder bile, hâlâ: "Her insanın içinde, şimdi ve gelecekte ne olması gerektiğinin bir tasviri vardır; bu (tasvirde gösterilen) olamadığı müddetçe, kemikleri huzur bulamaz"[13] diyebiliyorsa, dinsel belirlenimin sesi açıkça işitiliyordur. – Ruhsal-ahlâksal öz belirlenim üzerine konuşabilmek için kararlı bir şekilde kendisini bir dinin otoriter dışsal belirlenimlerinden kurtarmış olan genç Humboldt bile, bir Hıristiyan-Yeni Platoncu deyişten ka-

10 Krş. Lichtenstein, Zur Entwicklung (Dip. 8), s. 5. Zur mystischen Überbietung einer bloßen Abbild-Lehre bei Meister Eckhart krş. a.y. *Werke I*, Frankfurt am Main 1993, s. 186-194 ve *Werke II*, s. 320 vd. ve 508 vd., ayrıca yayıncı Niklaus Largier'in yorumları, I. s. 906 vd., II, s. 781 vd. ve 859 vd.

11 Krş. Schaarschmidt, Die Bedeutungswandel (Dip. 8), s. 14.

12 Gottfried Arnold, *Wahre Abbildung des inwendigen Christentums*, 2. Baskı, Leipzig 1733, s. 250, alıntı Vierhaus, "Bildung" (Dip. 8), s. 510.

13 Alıntı Lichtenstein, Zur Entwicklung (Dip. 8), s. 41, Dip. 17.

çınamaz: "Çünkü tüm Bildung'un kökeni sadece ruhun içinde bulunur ve dışsal kurgular onu sadece harekete geçirebilir, asla yaratamaz." Ahlâklı insan kendisini "tanrının suretindeki en yüksek ideal mükemmelliğe bakarak" eğitir.[14]

Araştırmalar Bildung kavramının tarihinin üzerinden geçerken Barok mistisizmine ait sözcük kullanımlarını, teozofik, yeni-Platoncu veya Pietist* etkileri tespit etmişlerdir. Hermann Timm geçmiş kavramlar tarihinin, günümüzdeki dil kullanımıyla teolojik bağlantısını ortaya koymuştur.[15] Toplamda şu söylenebilir: teolojik astar, modern Bildung kavramının semantiğinin içinden, kimi yerde daha fazla, kimi yerde daha az olmak üzere, sırıtmaktadır.

Kavramlar tarihi kaba hatlarıyla 'Bildung' kavramının tarihini biri teolojinin baskın olduğu, diğeri aydınlanmacı-pedagojik, diğeri de birincil olarak modern, öz-düşünümsel belirlenimli olmak üzere, üç ayrı merhaleye ayırır. Fakat böyle bir bakış açısı, ilk teolojik merhalenin ikinci aydınlanmacı merhalede de bulunduğunu, geçmişe ait bu iki aşamanın yeniçağa ait Bildung kavramına da nüfuz etmiş olduğunu göremez. Kavramlar tarihinin, her biri tek seferlik olan konuşma tarzlarına nüfuz eden, semantik açıdan uzun vadeli, diyakron bir itici gücü vardır.

Aydınlanma'nın dili de Almanya'da teolojiyle damgalanmıştır, bu da Genç-Hegelcilerin Geç-Aydınlanmasının radikalliğini açıklamamıza yardımcı olur. Kurtuluş umudu ve eğitim talebi o zamandan bu yana 'Bildung' içinde birbirlerine yaklaşırlar: 18. yüzyılda 'Bildung' ile Aydınlanma'yı birbirine yakınlaştıran anlam türü ortaya çıkmıştır. Bu, kendilerini aydınlanmış olarak görenlerin, Bildung kavramını pedagojik bir hatta oturtan eğitim talebidir. Nitekim Wieland için Bildung 'ders vermek', (Unterweisung) 'meslek kazandırmak' (Ausbildung), 'geliştir-

14 Wilhelm von Humboldt, Über Religion: A.y., *Werke*, yay. Andreas Flitner ve Klaus Giel, Darmstadt 1960, Cilt I, s. 24.

(*) Kelime anlamı: Sofuluk, görev duygusu. Alman protestanlığı içinde, inancın öznelliğini toplumsal görev ahlâkıyla birleştiren önemli bir reform akımı – e.n.

15 *Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert*, Teil II, s. 57-79 (Dip. 2).

mek' (Entwickeln) ve 'sarılı bir şeyi açmak' (Auswickeln) ile aynı anlama geliyordu. Ya da Moses Mendelssohn için: "İnsanların Bildung'undan benim anladığım, düşünceleri ve eylemleri, mutluluğa götürecek bir uyum içinde düzenleme çabasıdır; insanları eğitmek ve yönetmektir."[16] Bildung, insanları önceden belirlenmiş olan hedeflere yönlendirecek aktif bir form kazandırma etkinliği olarak kavranmaktadır. İster doğal yetenekler geliştirilsin, ister sosyal ya da politik görevler zümreye özgü bir eğitimle yerine getirilsin. Bu, 'eğitim verme'nin (Ausbildung) belirlediği, bugüne dek başvurulabilirliğini koruyan bir anlam şerididir. Tüm toplumsal bağıntılar öncesinde, kendini yetiştirmenin en kararlı temsilcisi olan Humboldt bile, zorunlu olarak aydınlanmacı-pedagojik tarza başvuruyordu. 1809 yılında Berlin'de bir üniversite kurmak için dilekçe verdiğinde, "National-Erziehung und Bildung" (Ulusal Eğitim ve Bildung) görevini yerine getireceğini söylüyordu. "Almanya'da Bildung ve Aydınlanma'yla ilgili olan herkes", burada bir özgürlük ortamı bulacaktı.[17]

Max Scheler'i izlersek, Bildung kavramının içinde kurtuluş bilgisinin yanı sıra yararlılık bilgisi de vardır.[18] Bunların ikisinden ortaya hükümranlık bilgisine dair tutarlı bir iddia çıkıyordu, çünkü bilgi güçtü; üniversite Bildung'u, geleneksel zümre düzeninin ötesinde bir politik nüfuz aramanın ve kazanmanın kapılarını açıyordu. Max Scheler'in kategorik ayrımının aksine, 1800 dolaylarında gelişen Alman Bildung kavramının farklı oranlarda olmak üzere hem kurtuluş bilgisi, hem yararlılık bilgisi, hem de hükümranlık bilgisi içerdiği söylenebilir. Ancak bu üç belirlenime indirgenmesine de izin vermiyordu. O halde yeniçağ dönümümüzden bu yana her defasında kullanılabilir olan ve kullanılan özgül anlam içerikleri nelerdi?

---

16 Moses Mendelssohn, Jerusalem oder religiöse Macht und Judentum (1783): a.y. *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe*, Cilt 8 (=*Schriften zum Judentum II*), yay. Alexander Altmann, Stuttgart / Bad Canstatt 1983, s. 110.

17 Wilhelm von Humboldt, *Werke* (Dip. 14), Cilt IV, s. 113 vd.

18 Max Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, yay. Maria Scheler, 2. Baskı Bern und München 1960, s. 60 vd.

Bildung, yeniçağa ait temel bir kavram olarak Aydınlanma'nın bir sonucu ve aynı zamanda ona verilmiş bir cevaptır.[19] Aydınlanma başlangıçta, diyakron sınıflandırılması gereken, ancak zaman-ötesi bir sistematik talebi içeren bir program ortaya koyan bir dönem olarak, tarih felsefesi bağlamında kavranıyordu. Aydınlanma dönemsel belirleniminin dışına çıkar, sürekli ve tekrarlanabilirdir. Bu nedenle Aydınlanma öğrenci hareketlerinin özgürlük bayrağı olabildiği kadar, Yunan sofistleri arasında da bulunabilir. Aydınlanma aynı zamanda etnik, sosyal veya siyasi normlarıyla akla uygun özbelirlenime [kendi kaderini tayin] dair, antropolojik olarak çıkarsanabilir bir görevdir.

Bildung aynı zamanda, sürekli yeni cevaplar isteyen ve bu nedenle hem geçmişte, örneğin Yunanların Paideia'sında* bulunabilecek, hem de gelecekte tekrarlanabilecek, tarihsel olarak artık bir kez ortaya çıkmış bir meydan okuma olarak da tasvir edilebilir. 18. yüzyıl bir Aydınlanma Çağı olarak anılsa bile ve 19. yüzyıl bir Bildung çağı olarak anılacak olabilse bile; her iki kavram da salt tarihsel tanımlamalar olmaktan çok daha ötesini içerirler.

'Aydınlanma', artık geride kalmış bir zamana, 18. yüzyıldaki giderek ilerleyen gerçekleşmesine bakarak kavramlaştırılmıştı. Modern Bildung kavramı da eşzamanlı olarak, aynı yüzyılın son üçte birlik kısmında, gözler hep yenilikçi olacak bir geleceğe dikiliyken ortaya çıkmıştı. Resmî, edebî, teolojik, pedagojik ve ekonomik yetkili makamlar tarafından bir Aydınlanma adına ilan edilen sonu gelmez bir eğitici, öğretici ve talimat verici yazı selinden sonra, geriye –Kant'ın talep ettiği üzere– tek bir çıkış kalmıştı: Aydmlanma'yı bizzat kendi ellerine almak. Bunun için bulunan yeni slogan: 'Bildung' idi. Vulger Aydınlanma'nın yukarıdan aşağıya veya dışarıdan içeriye olan yolu, bir bakıma ters yönde kat edilmeliydi: içeriden dışarıya doğru, kişinin kendi etkinliğiyle ve Bildung'la Benliğin toplum içinde gerçekleş-

19 Buna dair bu kitapta s. 327 vd.

(*) Eski Yunanca "çocuk büyütme", "eğitim" anlamına gelen kavram – ç.n.

mesinin koşullarını da oluşturarak. Bildung kavramı daha moderndi, şaşırtıcı tecrübelere ve yeni bakış açılarına daha açıktı, "daha ilginçti", özellikle de çok zengin içerikli tanım aralığı bakımından özgürdü. Aydınlanma esas olarak insanların kendilerini yönlendirmesine izin vermelerinin gerektiği akla hitap eder ve tüm tecrübe alanları için kalıcı kurallar ve yasalar hazırlamayı sağlayacak doğanın bilgisine çağrı yaparken, ayrıca bu iki görev kesinkes belirlenebilir sosyal, ekonomik, politik, genel olarak tarihsel hedefler koyarken, 'Bildung' insanın imkânlarının büyük bir çeşitliliğini talep ediyordu. Dünya perspektifsel olarak kırılıyordu ve kişiliğin Bildung'u için –sınıflandırmanın merkezî unsuru buydu– kendini bulmanın çok sayıda yolu, açık bekliyordu. Kant'ın ahlâki olarak herkesi yükümlülük altına sokan özbelirlenim koyutlaması, Aydınlanma'yla bağından vazgeçilmeden çoğullaştırıldı, tarihsel olarak çoğaltıldı, bireyselleştirildi. Kant'ın çağrısı: "Aklını kendin kullanma cesaretini göster!"[20] – Aydınlanma'nın bu seçim sloganı kişinin bütünlüğüyle ve kendisini eğitmesiyle ilişkiliydi. "Yüreğin ve zevkin Bildung'u olmadan aklın Bildung'undan sadece Aydınlanma çıkar."[21] Bununla Aydınlanma'dan vazgeçilmiyordu, keza eğitim (Ausbildung) aracı olarak terbiyeden (Erziehung) de. Ancak bunların ikisi de, kişinin kendisini eğitmesine yönelik Protestan rahip yamakları tarafından geliştirilen –din sosyolojisinin diliyle– iletişimsel bir sürece entegre ediliyordu. Başlı başına bir amaç niteliğindeki hedef, bir bütün olarak, insanın eğitilmesiydi.

1. Kişisel Öz-Belirlenim Olarak Bildung

Bildung kavramının ebesi olarak deha kültünün başarısı ne olursa olsun, kişiliğin keşfi buna ne katmış olursa olsun: Bildung kavramı öncelikle tek tek insanlar için geçerlidir. İçinde bulun-

20 Kant, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? (1784): A.y., *Werke* içinde, yay. Wilhelm Weischedel, Darmstadt 1964, Cilt VI, s. 53.

21 Johann Ludwig Ewald, *Ist es jetzt rahtsam, die niederen Volksklassen aufzuklären?*, Leipzig 1800, s. 87, alıntı: Vierhaus, "Bildung" (Dip. 8), s. 522.

duğu şartlar ona nasıl etki ediyor olursa olsun, ki bu etkiyle yüzleşmeksizin Bildung olmaz, herkes kendisini Bildung'a eriştirmeli, kendini yetiştirmelidir. Muntazam olarak tutulan günlükler, tüm iç-dış ilişkilerini kişisel Bildung sahibi olma sürecine bağlamışlardır. Onlar, Bildung sahibi insanın imzasıdırlar.

Kendine dönük eleştirelliğiyle Bildung kavramının başka eylem birimlerine aktarımları: halk, ulus, cemaat, toplum ya da çocukluk, gençlik ve diğer yaş grupları, bir sınıf veya devlet, nihayetinde tabiat ve tarih, bütün bu Bildung yeteneğine sahip eylem birimleri veya özneleri, Selbstbildung'un [kendi kendini yetiştirmek] birer türevi olur. Tüm Bildung'un, bir bireyin Selbstbildung'u olduğu birincil anlamından beslenirler. Bu anlam, normal dil kullanımında, ilk olarak geleneksel dinsel resim eğretilemelerinden sıyrılarak çıkmıştır. Selbstbildung, dinsel temele sahip bir kavram olarak, *a priori* heretiktir [sapkın].

Sosyolojik olarak bir Bildung idealinin içine yerleştirilebilecek olan çok sayıda konformizm, her Bildung'un temel belirleniminin bireyle ilişkili olmasını engelleyemez. Rotteck, devletin Bildung görevinden söz ederken, bunun gerçek amacını "herkesin kişisel özgürlüğünün, yani herkesin bireysel Selbstbildung'unun sağlanması" şeklinde tanımlıyordu.[22] Bunları söylerken, bu Selbstbildung'un tüm sınıfların ötesinde, "tüm yurttaşların Selbstbildung'u" olacağı, onun için çok açıktı.[23] Burada, Batılı temel haklar kataloglarından farklı olarak, anayasanın –mantık icabı– 2. Maddesi'ne girmiş olan bir belirlenim söz konusudur. Bu tür bir tanım sosyolojik veya psikolojik veya ideoloji eleştirisi yönünden –bilim teorisi açısından da haklı olarak– sorgulanabilirse de, Bildung kavramının antropolojik bir olasılık olarak aşılmaz nitelikte bir iddiayı ortaya koyduğunu söylemek bir zorunluluktur. İnsan sadece kendi bireyselliğinde kendisi olabilir ve olacaktır. Hegel: "İnsan, ne olması gerekiyorsa, sadece Bildung sayesinde olabilir" der. Kendini terbiye etmek anlamında 'terbiye' de buna dahildir: "İnsan...

22 Carl von Rotteck, 'Bildung': a.y. ve Carl Welcker, *Staats-Lexikon*, Altona 1834, Cilt 2, s. 577.

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

ne olması gerekiyorsa, bunu (hayvanın aksine) kendi yapmak zorundadır."[24]

Kendini geliştirmenin ancak onların varolması durumunda gerçekleşebileceği sosyoekonomik veya politik veya manevi koşullara bağlanması, her Bildung'u aynı zamanda toplumsal yükümlülük altına sokan düşünümsel yüzleşmenin bir parçasıydı. "Her gerçek Bildung bu nedenle her kendinde – Bildung'dan farklı olarak toplumsal bir Bildung'dur."[25] Alman Bildung'unun o kadar anılan veya alaya alınan 'tinselliği' her halükârda bir indirgemedir. Çünkü bireysel Selbstbildung daha ziyade toplumsal koşullarının Bildung sürecine katılmak zorunda kalacağı yönlendirici davranış tarzlarına götürür. Bildung temkinli bir pasifliğe neden olmaz, aksine iletişimsel eyleme, *vita activa*'ya* zorlar. Bildung, Aydınlanma'nın ötesine taşan ve özellikle 19. yüzyılda etkili ve nüfuzlu olmuş bir yaşam tarzını şekillendirir. Bu da yeni bir belirlenime neden olur.

2. Yaşam Tarzı Olarak Bildung

Bildung'un antropolojik ana kalıbı, bütün insanları hedefliyordu. Bunun sonucunda da ortaya akıl ile duyusallık arasında sürekli üzerine düşünülen bir tekabüliyet çıktı. Fakat bu iki alanın, Aydınlanma felsefelerinde yapıldığı üzere, nihaî temellendirme alternatifleri olarak kullanılabileceği anlaşılmasın: beden ve yürek, ruh, tüm duyular ve zekâ, daha ziyade, Bildung'un içinde ifâ edilmesi gereken ve psikolojik olarak üzerinde sürekli yeniden düşünülen gerilim alanına aittiler. Bu şekilde teşvik edilen bir kendini bulma, en başından beri insanlar arası ilişkilere bağlıydı, üstelik insanın bir *animal sociale*** olduğu şeklindeki doğal anlamıyla da değil. Daha ziyade hem kişi-

24 Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, yay. Johannes Hoffmeister, 5. Baskı, Hamburg 1955, s. 58.

25 Lorenz von Stein, *Die Verwaltungslehre*, Bölüm 5, Stuttgart 1883, YB Aalen 1975, Die innere Verwaltung, Das Bildungswesen, s. 17.

(*) Eylemli yaşam; Hıristiyanlıkta, başkalarının sorumluluğunu taşıyarak eylemde bulunmak – e.n.

(**) Sosyal hayvan – ç.n.

ye özel, hem de gruplara özgü sosyalleşme, Bildung'un temeline aitti. "Çünkü sosyalleşme [muaşeret]" diye yazıyordu Friedrich Schlegel 1799'da, "bütün insanları hedef almış olan tüm Bildung'un hakikî unsurudur."[26]

Bütün otoritelere karşı çıktığı, kendisini devlet dışında yapılandırdığı, toplumsal konum farklılıklarına ve kiliseye ait ayrıcalıklara isyan ettiği için, muaşeret/sosyallik içinde gerçekleşen Selbstbildung'un özgürleştirici bir işleve sahip olduğu, yeteri kadar vurgulanmıştır. Bu nedenle burası kadınların ve Yahudilerin eşit haklara sahip olarak katılabildikleri, dahası inisiyatif kullanabildikleri meşru bir yerdi. Berlin salon kültürü, özgürleştirici aynı zamanda yeni Bildung kavramını oluştururken, Bildung'u geliştiriyordu. Böylece, başka şartlar altında başka zaman dilimlerinde de başvurulabilecek bir model oluşturuluyordu.

Benzer bir şey, aşka açılan yeni tecrübe alanı için de geçerlidir. Cinsellik, sosyal ve teolojik olarak itildiği tabî konumdan kurtuluyor ve ahlâken entegre edici bir güç kazanıyordu. O zamanlar yeni kavramsallaştırılmış olan 'cinsel aşk', ortak bir Bildung süreci oluşturabilmek için, ruhu ve duyusallığı karşılıklı olarak ve cinsiyetler arası düzlemde birbirine bağlıyordu.[27] Kadının ve erkeğin karşılıklı olarak birbirini oluşturmasını, yetiştirmesini sağlayan bu aşk, birincil olarak neslin sürdürülmesini ve ailenin mevcudiyetini muhafazayı amaçlayan geleneksel aşk kavramına veda ediyordu. Duyusallığın ahlâk teolojisine ait zümrevi emirlerden kurtulması, cinsiyetlerin karşılıklı Selbstbildung'unun mayası olmuş ve böyle olduğu keşfedilmişti. "Duyusallık ile", diye yazıyordu Henriette Herz,[28] "şayet bu şekilde ifade etmeme izin verilirse, insanın ihlal etmeye çekindiği bir tür arındırıcı ilkenin bir karışımı yapılmış ve 'Lucin-

26 Friedrich Schlegel, *Athenäum*, Cilt 2, 1. Parça, s. 26 (Berlin 1799), alıntı için: Konrad Feilchenfeldt, Die Berliner Salons der Romantik, Rahel Levin Varnhagen, yay. Barbara Hahn ve Ursula Isselstein, *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik*, Ek 14, Göttingen 1987, s. 155.

27 Edeltraut Kapl-Blume, *Liebe im Lexikon*, Master Tezi, Bielefeld 1987.

28 *Henriette Herz in Erinnerungen, Briefen und Zeugnissen*, yay. Rainer Schmitz, Frankfurt am Main 1984, s. 198.

de'* de bir bakıma bu birleşme fikrinden çıkmıştı." Aşk ile evlilik arasındaki farklılığın belirlenimleri o zamanki kuşak tarafından, bilhassa da kadınlar tarafından, bir yandan bilinç dışının örtüsünü de kaldırarak, öyle berrak yansıtılmıştır ki, burada da antropolojik bir model konmuştur ortaya. Psikanaliz, artık bir kere keşfedilmiş bulunan türsel değil de kişisel nitelikli cinsel aşka dayanır. Kendini bulmanın cinsiyetler arası bir aşkı böylesine koşullaması ve ortaya çıkarması, Bildung sürecini evliliğin zararına da olsa devamlı ileriye iten, istikrarsız olduğu kadar provokatif unsurların arasındadır. Aşksız bir evlilik – Milton'da olduğu gibi, Bluntschli'ye göre de- çözülmeye mahkûmdur. Böylece, sosyal dönüştürme gücü ancak 20. yüzyılda harekete geçecek olan yeni bir çağ açılıyordu.

Bildung'un getirdiği yaşam tarzının, bu yaşam tarzını sürdürenlerin kendilerine dair düşünümlerini birbirlerine yansıtmalarına işaret eden başka veçheleri de buna eklenmelidir. Bu veçheler, Pietist mirasa şahitlik eder. Yalın olduğu kadar ustalıklı, çok sayıdaki otobiyografi sadece günlüklerin değil, aynı zamanda çok gelişmiş mektup sanatının da devamıdır: Zamandaş alıcıları yanında gelecek kuşaklarla da insanın kendi kendini aydınlattığı ve özeleştirili hayat tarzını paylaşmak istiyorlardı ki, yazılı iletişim olmadan bu yapılamazdı. Erkekler arasındaki, farklı cinsler arasındaki ve kadınlar arasındaki yoğun mektuplaşma, onsuz otobiyografik sürekli düşünümün de mümkün olamayacağı bir paylaşımdı. Her hayat hikâyesi aynı anda hem gerçek hem edebiydi, yani Bildung'la dolayımlanmıştı. Bu tür hayat hikâyelerinin sadece Bildung sahibi denen dar çevreyle sınırlı kalmadığını, Nettelbeck veya Carl Schurz veya Werner von Siemens'in hayatlarına adanan biyografilerinde görmek mümkündür. Ticaret, ekonomi, bilim, teknik ve politika, Selbstbildung'un iletişimsel sürecine dahil edilmiştir.

Aynısı, düzenli buluşarak muaşerete giren ve seyahatler düzenleyerek tüm Almanya'ya ve yurtdışına, uzaklara yayılan, birbirleriyle çakışan çok sayıda ahbap çevresi için de geçerli-

(*) Friedrich Schlegel'in tek romanı – e.n.

dir. Bildung, karşılıklı olarak birbirine etki eden bu yaşantıların çeşitliliğini düşünümsel olarak birbirine bağlayan yönlendirici temel kavramdı. Bu yaşam tarzı teknik olarak hızlanan iletişim koşulları karşısında bazen kesintiye uğramış olsa bile, alttan alta modern davranış tarzlarımızı hâlâ şekillendiren bir Bildung'lu yaşam tarzı modeli ortaya konulmuştur. Doğa ve kültür tutkunu otomobil ve uçak turizmi, müzik, müze, tiyatro, sinema ve televizyon grupları, ayrıca spor, özgül olarak bir mesleğe veya sınıfa bağlı olmayan iletişim çevreleri oluştururlar. Bugün bu davranış tarzlarına bağlanan kültür eleştirisi tümüyle, bunlarla ortaya konan geleneksel Bildung talebinden doğar.

Dolayısıyla bir yaşamın tahammül edilmesi veya katlanılması değil de ona yön verilerek sürdürülmesi gerekliliği, 'Bildung' tarafından –düşünümsel veya iletişimsel olarak– şekillendirilen üslubu ortaya koyar. Bu yaşam tarzı toplumsal, politik, ekonomik, edebi, sanatsal veya diğer kamuya ait işlevlerin gerçekleştirilebileceği çok sayıdaki bağlantı noktasını açar. Ancak tekil durumlarla ilgili tüm bu çeşitliliğe rağmen Bildung'un bazı ana hatları vardır.

3. 'Bildung'un Ana Çizgileri

Belirli bir bilgi veya tek bir bilim dalı, politik bir duruş veya sosyal bir veri, bir mezhebe aidiyet veya dinsel bir bağ, bir dünya görüşü seçeneği veya felsefî bir tercih, ya da sanat ve edebiyatta özgül bir estetik eğilim, 'Bildung'u tanımlamaya yetmez. Bildung, yaşam dünyasındaki tüm somut belirlenimler açısından, kendi mümkün kılınmasının ampirik koşullarını sürekli kendi içine alan bir meta-kavramdır. Bildung'u belirli Bildung varlıkları veya somut Bildung bilgisi ile yeterince tanımlamak mümkün değildir. Ortak ve ideal tipik ana çizgiler mevcutsa, bunlar, kendisini bulmak üzere sürekli yollarda olan bir yaşam tarzının içinden geçmektedir.

Aşağıdaki ana çizgiler, Max Weber'in kast ettiği anlamda saf ideal tipik yapılar değildir. Daha ziyade Bildung'luların,

Bildung'un hiçbir tekil tanımının ifade edemeyeceği şekilde, zımnî ya da açık olarak geçerliliğini sürdüren kendi semantik yorumlarına dayanırlar. Böylece dil bakımından fazla çeşitlilik göstermeyen, fakat her türden dönüşümü koşullayan ve bütün bireysel bağlamları sınırlayan yapılar belirginleşir. Demek, semantik ana çizgiler ideal ve reel tipik belirlenimlerin arasına yerleşmişlerdir ve ampirik olarak denetlenebilirdirler.

a) Burada ilk olarak, hiç de tesadüfî olmayan bir şekilde yaklaşık 1800 dolaylarında kavramsallaştırılan *dindarlık* kavramı ele alınacaktır. Aydınlanma ve pedagoji tarafından anlamı daraltılmasına rağmen, Bildung dinsel içeriğini hiçbir zaman kaybetmemiştir. Pietist kişisel mağduriyet kültüyle, teolojik muhafazakârlığa ve rasyonel aydınlanmaya karşı çıkan bireysel yükümlenme, burada etkisini sürdürmüştür. Öte yandan, 18. yüzyılda özellikle Protestan teologlar tarafından yürütülen tarihsel din eleştirisi, dinin dindarlığa dönüşmesine, yani Bildung sahibi (*gebildet*) bir inançlılık tarzına aktarımına katkıda bulunmuştur. Dogmatik inanç içerikleri tarihsel aydınlanma sayesinde tekrar birer efsaneye dönüştürülürken, Hıristiyanlık 'özel kullanıma'[29] mahsus tutulmuştur. Hıristiyanlığın mesajı, dinsel bir tecrübe olarak Bildung sürecinde erir. "Din genellikle Bildung'un sadece bir eki ya da onun yerine kullanılabilecek bir şeydir ve özgürlüğün ürünü olmayan hiçbir şey dar anlamıyla dinsel değildir."[30] Din ve dindarlık, Bildung'larını sınayan sorular vasıtasıyla sembol kavramlara dönüşeceklerdir.

---

29 Goethe'ye göre: Dichtung und Wahrheit içinde, 3. Bölüm, 15. Kitap, *Sämtliche Werke*, Frankfurt am Main 1986, Cilt 14: *Aus meinem Leben, Dichtung und Wahrheit*, yay. Klaus Detlef Müller, s. 692. – Ek olarak Lucian Hölscher, Die Religion des Bürgers, Bürgerliche Frömmigkeit und protestanische Kirche im 19. Jahrhundert, Historische Zeitschrift 250 (1990), s. 595-630. – Gerhard Hergt, Christentum und Weltanschauung, *Terror und Spiel, Probleme der Mythenrezeption* içinde, yay. Manfred Fuhrmann, Münih 1971, s. 357-368. – Trutz Rendtorff, Die Religion in die Moderne – die Moderne in der Religion: *Theologische Literaturzeitung* 11 (1985) içinde, s. 562-574. – Hans Erich Bödeker, Die Religiosität der Gebildeten. Thomas Nipperdey, *Deutsche Geschichte 1800-1866* içindeki ilgili bölümlerinin tümü, Münih 1983 ve 1866-1918, Cilt 1, Münih 1990.

30 *Friedrich Schlegel, Kritische Ausgabe*, yay. Ernst Behler, Cilt 2, yay. Hans Eichner, Paderborn 1967, s. 203 (Athenäums-Fragment 233).

Vicdan oluşumu ve özbilinç bütün dogmaları ortadan kaldırır, etik praxis ise aynı anda dinselliklerinin de bilincinde olan bir dizi davranış tarzının yolunu açar. Bu dinsellik kendisini Hıristiyan öğretilerine dahil edebileceği gibi, natüralist veya materyalist dünya görüşlerine de teslim olabilir. Her şeyden önce, sofu Bildung bilinci, tarihselleştirilerek zaten sorgulanır hale gelen Hıristiyan dogmalarına daha da fazla zarar veren tüm doğabilimsel bilgilere uyum sağlama yeteneğine sahipti. "Kimde bilim ve sanat varsa / Onda din de vardır; / Kimde her ikisi de yoksa / Onun dini vardır."[31] Bildung bilinci ve estetik servet kendiliğinden dinseldir, bunlardan pay almamış olan kimse, geleneksel, tanımlı, hâlâ kilise veya teoloji tarafından yönetilen dine başvurmak zorunda bırakıldığını görecektir.

Demek ki yeni Bildung dinselliği için asıl belirleyici olan, kendisini Hıristiyan olarak yorumlamaktan veya hayır işleri ya da sosyal reform uygulamalarından vazgeçmek zorunda kalmadan, kiliseyi ve dogmaları bir kenara bırakabilmesidir. Alman Bildung dinselliği, bu noktada kendisini, Katolik kilisesine karşı keskin bir muhalefetten çıkmış olan antiklerikal* Fransız laikliğinden ayırır. Ancak böylelikle Bildung'luların görünmez kilisesini, Katolik kilisesinin mümin faal üyelerinden ayıran hendek derinleşmiştir. Elbette ki Katolik kilisesi bu hendeği gözetim altında bulunduruyor, bu gözetimi çok sert ve sıkı tutuyordu.[32] Katolik halk ağzında klerikal tabu, Protestanların kendi kendilerine uyguladıkları sansürü fazlasıyla aşarak, şu şekilde dile getiriliyordu: "Goethe, Schiller, Heine – En büyük domuzlar bunlar işte." Modern Bildung içerikleri Katolik dünyasının Bildung'larına da yabancı değildi ve yasağa rağmen okunuyorlardı (*Catholica non leguntur*)** – yine de Bildung havarilerinin sahip olduğu seküler sofuluk mayası onlarda mevcut değildi.

---

31 Goethe (Dip.1) Zahme Xenien IX, s. 737.

(*) Din kurumu karşıtı, ruhban ve kilise karşıtı – ç.n.

32 Bkz. Michael Klöckler ile Christoph Weber'in, daha önce anılmış olan toplu eserdeki yazıları (Dip. 2, Bölüm II).

(**) "Katolik olan, okunmaz." Protestanlığın erken döneminin şiârı – e.n.

Modern sofuluk, Hıristiyanlığın tanrısal inayete işaret eden – ve kiliseler tarafından aktarılan– günah öğretisinin artık yerini bir parçalanmışlık duygusuna, kendisini 'Bildung' olarak kavrayan, kendine yabancılaşmanın düşünümsel bir bilincine bırakmış olması bakımından sekülerdi. Hegel bu sürecin bu zamana kadar yaşanan tarihin bir sonucu olduğunu belirtmiş ve kavramsallaştırmıştır. Din artık "Bildung dünyasının inancı", "mutsuz bilinç" olarak ortaya çıkmaktadır.[33] Teolojik açıdan bu, İlki Dünya Öğretisi'dir, felsefi açıdan *res cogitans* [zihinsel olan]la *res extensa* [fiziksel olan] arasındaki Kartezyen ayrımdır, politik açıdan devlet ile ekonomi arasında uyuşmazlıktır, ahlâksal ve entelektüel açıdan da, bireysellik ile genellik arasında var olan, biraz şeklî bir ifadeyle, Bildung dünyasını "yabancılaşmış ruhun dünyası" olarak ileri iten gerilimdir. "Kendine yabancılaşmanın ruhsal varoluşu Bildung dünyasındadır" ve gerçeği ve özbilinci aktarabilmek için bu yabancılaşmayı algılamak ve üzerinde işlemek, bu Bildung'un görevidir. Bireyselliğin ne kadar "gerçeklik ve güç" kazanacağı, demek ki sahip olduğu Bildung'a bağlıdır.[34] Burada Hegel'den kısmî alıntılara dayanarak söylenenler, dinsel eğilimini devamlı bir bilinç başarısı ile kaynaştırmaya çalışan o 'Bildung'a da bir ışık tutar - Du Bois Reymond'un[35] '*Ignorabimus*'undan (Bilemeyeceğiz) coşkulu bir agnostisizme dek.

Humboldt, Yunanlıların mükemmel dünyası karşısındaki "düşünüm yoluyla kendimizi çifte insan haline getirdik"[36] tespitini, bundan böyle sürekli bir aktarım görevini programlayan kısa bir formüle dönüştürmüştü. Ya da hümanist filolog Ast'ın Yunanlı timsallerini ararken formüle ettiği gibi: "Bildung'umuzun hedefi, insanın kendini tanımak için uzak-

33 Hegel, Phänomenologie des Geistes, yay. Johannes Hoffmeister, 5. Baskı, Leipzig 1949, s. 376 vd.

34 Hegel, *a.g.e.*, s. 351.

35 Emil Du Bois-Reymond, *Über die Grenzen der Naturerkenntnis*, 2. Baskı, Leipzig 1872, s. 34.

36 Wilhelm von Humboldt'tan 30.4.1803 tarihinde Schiller'e: *Der Briefwechsel zwischen Schiller und Humboldt*, yay. Siegfried Seidel, Berlin 1962, Cilt 2, s. 234. Bkz. Rendtorff (Dip. 26), s. 565.

laşmak zorunda kaldığı cennete geri dönmektir."[37] Ulaşılabilir olsun ya da olmasın, Bildung kendine yabancılaşmanın bilgisi ve aynı zamanda ondan kaçabilmenin yoludur. "Tanrının Krallığı'nı gerçekleştirmeye dönük devrimci arzu, ilerici Bildung'un esnek noktası ve modern tarihin başlangıcıdır."[38] Karl Heinz Bohrer, Romantiklerin ikinci kuşağının bugüne kadar gelen modernliğinin, kendine yabancılaşmayı özerk bir akıl içinde ortadan kaldırmaktan ibaret olmadığını, aksine estetik ve sosyal modernlikler arasındaki farkı kabul etmek ve sürdürmek olduğunu ortaya koymuştur. Poetik dünya tasarımı, kendisinin bütünüyle politik koşulların ya da kavramların içine geri çekilmesine veya eklenmesine izin vermez.[39]

Bununla birlikte, bir kez ayrıştırılmış olan edebî estetiğin gündelik hayatı için şunlar söylenebilir: Bildung'un dünyanın akışına uyum sağlama yeteneğine sahip olan dinselliği, kendini çok sayıda politik, sosyal ve dünya görüşü temelli hareket içinde gerçekleştirmeye çalışan ve yine aynı şekilde çok sayıda parti programında ifade eden eylemci bir potansiyel taşır. Bildung kavramı, seküler bir kurtuluş iddiasını doğrudan doğruya ondan türetmek mümkün olmasa bile, bu yoldaki konumları açığa çıkarmıştır.

Dünya görüşleri (*Weltanschauungen*) –bu kavram da 1800 dolaylarında ortaya atılmıştır–, öznel dinselliğini dünyayı yorumlamaya dönük genel programlarıyla güvence altına almaya çalıştığı ölçüde, Bildung'un ikincil belirtilerinden biri olmuştur. "Fakat dünyaya dair görüşlerimiz bizim için geri çevrilmesi mümkün olmayan, büyük iç meselelere dönüşmüştür."[40] Akademik okul filozoflarının Bildung'lu ancak genellikle üni-

---

37 Friedrich Ast, *Über den Geist des Altertums und dessen Bedeutung für unser Zeitalter* (1805), alıntı için: *Dokumente des Neuhumanismus* 1, yay. Rudolf Joerden, Langensalza, Berlin ve Leipzig 1931, s. 23.

38 Friedrich Schlegel (Dip. 27), s. 201, Athenäums-Fragment 222.

39 Krş. Buna dair Karl Heinz Bohrer, *Der romantische Brief. Die Entstehung ästhetischer Subjektivität*, Münih ve Viyana 1987. Bkz. ayrıca Michael Wetzel'in Athenäum. *Jahrbuch für Romantik* 1991, s. 260-267 içindeki yazısı.

40 Richard Wagner, H. v. Stein'a mektup, 31. 1. 1883: *a.g.e.*, (Dip. 5), Cilt X, s. 168.

versitenin kıyısında kalmış kalemlerden çıkan büyük tasarımların yarattıkları etkilerin neden yanına bile yaklaşamadıkları, buradan anlaşılabilir.[41] Aralarındaki mertebe farklarına dair bir şey söylemeden, sadece etkileri göz önüne alınarak iddia edilebilir ki, Schopenhauer ile Eduard von Hartmann, David Friedrich Strauss ile Feuerbach, Bruno Bauer, Marx, Stirner ve Engels, Richard Wagner ve de Lagarde, herkesçe el konan Darwin ve Haeckel, Nietzsche ve Freud, tüm akademik sınırları paramparça ederek kendisini, dünya görüşü temelinde güvenceye alan dinsel bir Bildung bilincini, seküler bir imanı istikrara kavuşturmuşlardır. Bu elçilerin listesini uzatmak kolaylıkla mümkündür, aralarında pek çok profesyonel doğa bilimci de vardır.[42] Dinsellikle damgalanmış Bildung kavramının farklı içeriklerdeki dünya görüşlerine açık olması, onun kimliğinin bir parçasıdır.

b) Bildung'un *politik ve sosyal açıklığı*. Bildung politik ve sosyal olarak da sabitlenemez, açıktır ve pek çok yöne bağlanabilme yeteneğine sahiptir. Bildung, bu şekliyle, Fransız Devrimi'nden sonra politik eylemde bulunmak isteyen kiliselerin aksine, ne ittifak kurma yeteneğine sahiptir, ne de ittifak kurma ihtiyacı duyar. Bildung, taşıyıcıları tarafından pek çok kurumun, yani ailenin, okulun, üniversitenin, yüksekokulların, derneklerin, partilerin, birliklerin ve toplulukların, her türden kültürel kuruluşun ve aynı şekilde Protestan kiliselerin içine sokulmuş olsa da, bir kurum değildir.

Bildung, dinsel kökeninin de ortaya koyduğu üzere, her şeyden önce, politik bir meta-kavramdır. Bu nedenle bütün politik taraflar, devrimci ve muhafazakâr romantikler, öğrenci hareketinin üyeleri ve onların izini süren memurlar, her dönemin liberalleri ve onların çeşitleri, muhafazakârlar, sosyal demokrasinin önderlerinden dindirilemez bir Bildung açlığı çeken işçilere kadar herkes kendi Bildung'una atıfta bulunabilirdi. Trietschke 1859 yılında bununla ilgili keskin gözlemde bulunmuş-

41 K. Gründer, s. 47-56 *Toplu Eserler* içinde (Dip. 2).

42 Bkz. Dietrich von Engelhardt'ın söz konusu *Toplu Eserler* içindeki makalesi, (Dip. 2).

tur. "Yüksek bir Bildung'a sahip" ve ekonomik olarak aktif orta sınıf, zümrevî sınırları aşağı ve yukarı doğru açmaya çalışıyordu. Fakat "onu (orta sınıfı) sadece Bildung temelinde bir bütün olarak ele almak güç olacaktır". Orta sınıfın "hareketliliğinin sonucu kesinlikle liberalizm gibi belirli bir politik kanaat değil, aksine tüm politik karşıtlıklara bölünme yeteneğidir."[43] Bildungsbürger* adı verilen kişiler 1848 yılında birçok fraksiyona ayrılmışlardı; imparatorluğun kuruluşuna kadar süregelen ve sonrasında da devam eden asgari uzlaşmayı sağlayan, onların Bildung'uydu, konuştukları ortak dildi. Virchow'un 1849'da en öz şekliyle dile getirdiği gibi, Bildung hızla dolaysız bir politik işleve sahip olabilmişti: "Bildung olmadan özgürlük anarşiye yol açar, özgürlük olmadan Bildung devrime yol açar."[44] Demek ki Bildung politika-üstüdür, ancak politika tarafından kullanılabilir, bundan ötürü de Almancada ek bir "politik" Bildung belirlenimi gereklidir. Bu bakımdan Thomas Mann'ın kesin bir inançla söylediği doğruydu, ancak gerçeğin yarısıydı: "... Alman Bildung kavramında politik unsur eksiktir."[45] Oysa Bildung kavramı politikaya bağlanma yeteneğine sahipti, bu nedenle hiçbir zaman kendisinin bir tek parti istikametinde daraltılmasına izin vermedi. Bundan ötürü de, Grabowsky'nin 1911 yılında daraltıcı-muhafazakâr bir hedefle "yeni bir parti" olarak kurmaya çalıştığı "Bildung'lular Partisi". (*Partei der Gebildeten*) denemesi, daha en başından başarısızlığa mahkûmdu.[46]

Bildung'un sosyal-üstü kavramsal belirlenimi, politika-üstü veçhesine göre çok daha zorlu görünmektedir. Çünkü Bildung sahiplerinin kendilerini modern-seçkinci ya da gelenekçi-aristokrat bir tabaka olarak görmelerine atıfta bulunan çok

---

43 Heinrich von Trietschke, *Die Gesellschaftwissenschaft. Ein kritischer Versuch*, Leipzig 1859, s. 26 vd.

(*) Bildung temeline dayalı burjuvalar – e.n.

44 Virchow Arşivi II, 1849, alıntı: Ludwig Aschoff, Rudolf Virchow. *Wissenschaft und Weltgeltung*, Hamburg 1940, s. 86.

45 Thomas Mann, *Betrachtungen eines Unpolitischen*, yay. Erika Mann, Frankfurt am Main 1956, s. 103.

46 Adolf Grabowsky, Die Partei der Gebildeten: Die Grenzboten. *Zeitschrift für Politik und Literatur*, Leipzig 1911, s. 153 vd.

sayıda belge mevcuttur. Bildung sahibi olanlar (*die Gebildeten*) ile olmayanlar (*die Ungebildeten*) arasındaki dikotomi, Fransız Devrimi'nden bu yana burjuva toplumu tanımlarının içinden kırmızı bir çizgi gibi geçmektedir. 'Bildung' veya 'Unbildung' [Bildung'dan yoksunluk] kategorileri, ampirik teyidden de mahrum kalmaksızın, zümrelere veya sınıflara, tabakalara veya meslek gruplarına bağlanırlar.[47] Bununla birlikte Bildung kavramının *per definitionem* [tanım gereği] sosyal, hele zümrevî veya sınıfsal bir belirlenime aykırı olduğu belirtilmelidir. Selbstbildung ve iletişimsel yaşam tarzı olarak Bildung sosyal yönden açıktır ve tüm tabakalara bağlanma yeteneğine sahiptir.

"Kendisini genelleştirmeye ve fark gözetmeden tüm insanları kapsamaya çalışan, buna cüret eden Bildung, yaşamın sahici bir unsurudur ve bundan kendisi de emindir."[48] Fichte böylece devrimci ve demokratik-misyonerce bir talepte bulunuyorsa da: Her bir insana talip, her bir insana açık olmayan bir Bildung düşünülemez. Dahası, politik iktidardan ve ekonomik bağımlılıktan ve sömürüden farklı olarak, özgürlüğü ve eşitliği doğrudan varsayan ve mümkün kılan, Bildung'un alanıdır. Lorenz von Stein[49] böyle söyler ve Bildung'un yayılmasının herkesin yararına olacağını da ekler. "Alanın, vereni fakirleştirmeden, fikrî serveti bakımından zenginleşebilmesi ve birinin tinsel yaşantısının, insanın insan üzerindeki her türlü hâkimiyetinin temelinde yatan derin çelişkiyi uyandırmadan bir başkasının ruhunu doldurabilmesi, sadece ve sadece bireyin Bildung emeği sayesinde mümkün olur."[50]

Bildung kavramından türetilen sadece özgürleşmeci bir çıkarım değil, *Brockhaus*'un 1820'de kararlılıkla talep ettiği ve

47 Buna dair Ulrich Engelhardt, *Bildungsbürgertum* (Dip. 2). Burjuva toplumun, özel olarak burjuva tabakalarının ve onların Bildung'larının vatanseverlik açısından biraz abartılmış ancak sosyal açıdan uygun ve anlaşılır bir tanımı, bugün bile okunabilir şekliyle Gustav Freytag tarafından yapılmıştır, *Bilder aus der Vergangenheit*, burada: Leipzig 1911, Cilt 4, s. 3 vd., 311 vd. („Aus den Lehrjahren des deutschen Bürgers") çeşitli yerlerde.

48 Fichte, *Reden an die deutsche Nation*, yay. Fritz Medicus, önsöz Alwin Diemer'indir. Hamburg 1955, s. 185 (11. Konuşma).

49 Lorenz von Stein (Dip. 22), s. 24.

50 Lorenz von Stein (Dip. 22), s. 28.

Eichendorff'un 1847'de eleştirel bir şekilde tespit edebildiğini sandığı üzere, kavramın bütün halk katmanlarına yayılmasını isteyen, önceden belirlenmiş bir düşünümsel özerklik ve kendini gerçekleştirme iddiasıdır. Artık birkaç mükemmel zekânın egemenliği geride kalmıştır, buna göre "Keşfedilmiş olan Bildung, kendi doğal ağırlığı ile yavaş yavaş genişlemiştir, nehirlere dönüşen pek çok gizli kaynak şimdi bütün yükseltilerin altını oyarak, artık hiçbir insan öngörüsünün belirleyemeyeceği kendi yollarını açmak istemektedir." 'Bildung coşkusu' artık 'kitleler çağını' açmıştı.[51] İster Meyers'in "Uygun Fiyatlı Alman Klasikleri"nin 1826'dan sonra 'Bildung özgürleştirir' sloganıyla satılması, ister erken dönem sosyalistlerden Karl Grün'ün 1844'te "Ravensberg Fakirleri İçin Gerçek Bildung"[52]dan söz etmesi, ister Virchow'un "Halk Bildung'unun Yaygınlaştırılması Topluluğu"na önayak olması, ister Wilhelm Liebknecht'in "Eğitimde Eşitlik Bir Kültür Beklentisidir" programıyla 1891'de Berlin'de bir İşçi Bildung Okulu[53] açması, ister Wilhelm Wundt'un kaybedilen savaştan sonra 1918'de dokunaklı umutlarını Yetişkin Eğitim Okulları'na bağlaması: "Bu dönüşün en önemli belirtileri kesinlikle halkın tüm katmanlarını ve zümrelerini ele geçirmiş olan, tinsel Bildung'u genelleştirme ve derinleştirme çabasıdır":[54] Bildung –din gibi– sosyal sınırlara sıkıştırılmasına izin vermeyen, bilakis bu sınırları aşmak isteyen bir kavram olarak kalmıştır. Jacob Burckhardt'm[55] dünyadaki en yeni şeyin "bir insan hakkı olarak Bildung talebi" olduğuna dair acı sözlerinin Ralf Dahrendorf veya Georg Picht tarafından doğrulanarak devralmasına bakarsak, bu günümüzde de geçerlidir.

---

51 Eichendorff, Die deutsche Salon-Poesie der Frauen: *a.g.e.*, *Geschichte der Poesie* içinde, yay. Hartwig Schultz, Frankfurt am Main 1990 (*Werke*, Cilt 6), s. 291.

52 Münster Devlet Arşivi, Oberpräsidium 690. Ursula Krey'in yardımıyla.

53 Lutz von Werder, Arbeiter und Volksbildung: *Die Arbeiter* içinde, yay. W. Ruppert, Münih 1986, s. 319 vd.

54 Wilhelm Wundt, *Erlebtes und Erkanntes*, Stuttgart 1920, s. 396, ayrıca s. 299 vd.

55 Jacob Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, yay. Rudolf Stadelmann, Pfullingen 1949, s. 99.

Artık bu belgeler toplamı sosyal tarih açısından yorumlanabilir ve Bildung sahibi denen yurttaşların tüm demokratik veya sosyalist Bildung taleplerine karşı oluşturdukları savunma mekanizmalarını ortaya koyan bol miktarda alıntı yapılabilir. Bildung formel olarak genel, içerik olarak ise seçkincidir. Somut sosyal bağlamda Bildung'a sadece, önkoşul olarak konan Bildung bilgisine sahip olanlar ve Bildung varlıkları hakkında hüküm verebileceğini gösterenler erişebilir. Bunu ispat edemeyenlerin ahlâkî temizlikleri, kalbî ve vicdanî bir Bildung'a sahip oldukları teslim edilebilir, ancak bu onların Bildung'lular çevresine alınmasını sağlamaz. Ancak ampirik yönden etkili olan böylesi ayrım çizgileri, evrensel Bildung kavramını bertaraf etmiyordu. Diesterweg, "Alman yurttaşlarının Bildung sahibi olma zorunluluğunun", tıpkı Yeni Hümanistlerin "eskiçağa ait Bildung" için istedikleri tarzda kabul edilmesini istediğinde bu evrensel Bildung kavramını gerekçe gösteriyordu. Özel olarak Latin dilini –demokratik bakış açısından– "toplumun alt tabakalarının üstüne çıkmak isteyenlerin genel bir Bildung aracı olarak görüyordu".[56] Diesterweg, doğru anlaşıldığı takdirde, Bildung'un farklı ve yeni yöntemlerini kesinlikle reddetmiyordu. Tam aksine, Diesterweg'in istediği, bir öğretmenin "ilerleme diniyle her yönden bütünleşmiş bir öz etkinliği" uyandırmasıydı.[57] Bir kez kazanılan temel antropolojik belirlenimin, salt politik veya sosyal bir kategori olarak sabitleneceğine dair bir kanıt ortaya koymak mümkün değildir. Bu yapılmaya kalkışıldığında, böylesine işlevselleştirilmiş bir kavram kullanımı karşısında, argümana içkin bir ideoloji eleştirisi geliştirmek zor olmayacaktır.

Bildung, *Halbbildung* [Yarım Bildung] ve *Unbildung* [Bildung'dan yoksunluk] arasındaki karşıtlık birincil olarak sosyal değil, aksine neredeyse Bildung kavramını yapılandıran özeleştirel bir belirlenimdir. Bildung'un bilinen içerikler üzerine kurulamayacağını burada "*Überbildung*" [Aşırı Bildung] veya "*Verbildung*" [Yanlış Bildung] tehlikesinin pusuda bekledi-

56 *Wegweiser zur Bildung für deutsche Lehrer*, yay. F.A.W. Diesterweg, Essen 1844, s. XIV.

57 Belirtilen yerde, s. XX, XXVIII.

ğini, bilginin formunun kendisinden daha önemli olabileceğini, Bildung'un kendisini sahtesinden, *Scheinbildung*'dan [Sahte Bildung] daima sakınması gerektiğini ortaya koyan özeleştiri, Bildung kavramının tarihini 1800'den bu yana gölgesi gibi izler, tâ Adorno'nun "Halbbildung Teorisi"ne kadar.[58] Her türlü uzmanlaşmanın ötesindeki salt genel niteliğininde Bildung'un sahihliği için delil olamayacağına, insanın kendi sınırlarının bilincinde olup, bu sınırları genişletebilme ve aşabilme yeteneğini taşımasının, Bildung'un asıl ölçüsü olduğuna dair basit tespit de bu özeleştirinin parçasıdır. Rahel'in sözleriyle: "Bildung sahibi bir insan, doğanın cömert davranmış olduğu biri değildir; Bildung'lu bir insan, sahip olduğu yetenekleri merhametli, bilge, doğru ve en yüce şekilde kullanan; bunu yapmayı cidden isteyen; dürüstlükle eksikliklerini görmeye çalışan ve eksikliklerinin neler olduğunu anlamayı başarandır. Bana göre bu bahşedilmiş bir yetenek değil, bir görevdir ve bir insanı Bildung sahibi yapan sadece budur."[59] Hegel'in diliyle konuşmak gerekirse, "Bildung sahibi bir insan, hüküm verme yetisinin sınırlarını bilir".[60] Kendine yabancılaşmış bilinci açıklamaya yardım eden özeleştiri, Marx'ın ağzından ve Marx'a karşı konuşacak olursak, sınıfa özgü değildir. Bu nedenle, istatistikçi Hofmann, 1844'te Bildung'u salt sosyal olarak sınıflandırmaya kalkıştığında, üst üste binen ve birbirlerini yatay kesen heterojen kategorilerle karşılaşmıştı: Nasıl Bildung sahibi olmayan mülk sahipleri ve Bildung sahibi olmayan mülksüzler varsa, aynı şekilde çalışan ve çalışmayan Bildung sahipleri de vardı.[61] Bildung sosyal olarak koşullanmıştır, ancak sosyal bir köke bağlanamaz.

58 Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, Cilt 8: *Soziologische Schriften* I, Frankfurt am Main 1972, s. 93-121 (1959).

59 Rahel Varnhagen, Rahel-Bibliothek, *Gesammelte Werke*, yay. Konrad Feilchenfeldt, Uwe Schweikert, Rahel E. Steiner, Münih 1983, Cilt 1, s. 325; Bayan von F. Berlin'e mektup, 14. 12. 1807.

60 Hegel, Texte zur Philosophischen Propädeutik: *a.g.e.*, *Werke*, Cilt 4 içinde, yay. Eva Moldenhauer ve Karl Markus Michel, Frankfurt am Main 1970, s. 260. Krş. Karl Löwich'in berrak analiziyle, *Von Hegel zu Nietzsche*, 2. Baskı, Stuttgart 1950, "Das Problem der Bildung", s. 312-329; *Sämtliche Schriften*, Cilt 4, Stuttgart 1988, II. Kısım, III: Das Problem der Bildung, s. 366-386.

61 İyi bir özet için Engelhardt, *Bildungsbürgertum* (Dip. 2), s. 112 vd.

Alman Bildung işletmesinin en radikal eleştirmenleri Jacob Burckhardt ve Friedrich Nietzsche de buna şahitlik ederler. Eleştirilerinin hedefinde, Bildung filistenliğinin* zümresinin üreyip yayılmasına dair sosyal bulgu vardır,[62] fakat eleştirilerinin ölçüsü yine idealist, klasik ve romantik gelenekten devraldıkları Bildung'dur. Burckhardt, etrafa caka satabilmek için en küçük bir "Bildung fırsatını" bile kaçırmayan küçük insanlar yetiştiren "o lânetli evrensel Bildung'u" hor görür. Bu şekilde "insan kendisini Bildung sahibi zanneder, kendine bir 'dünya görüşü' yaratır ve etrafındaki insanlara vaaz vermeye başlar." Fakat "bir insanın kendisini ancak kendi iç itilimiyle Bildung sahibi kılabileceği artık çoktan unutulmuştur". Onca nostaljiye mukabil, tek tek bireylerin Selbstbildung'u, etkileşimleri ve karşılıklı saygı göstermeleriyle, gerçek Bildung'un meydan okuması kalıyordur yine geriye.

Genç Nietzsche benzer, ancak daha sert bir argüman ileri sürer. "Her köşede Bildung'un ölümünün, tümüyle kökünün kurumasının belirtilerini" teşhis etmektedir.[63] Bildung'un devlete bağımlı hale gelmesi, makam ve servete bağlı olması, faydaya odaklanmış, bilimsel bir üretim etkenine dönüşmesi, tüm bunlar bizi barbarlığa götürüyordur. Bu dışsal başarı tutkusu, her türlü formdan vazgeçmek suretiyle Bildung sahiplerini "ayaklı birer ansiklopediye" dönüştüren o "garip içselliğe"[64] birebir karşılık gelmektedir. "Ve bu haliyle modern Bildung esas itibarıyla içseldir: mücellit, üzerine ezberden 'dışsal barbarlar için içsel Bildung'un el kitabı' gibi bir şeyler basmıştır. Dışsal olarak devletle ve bilimin fabrikasyonuyla ilişkilendirilen, içsel olarak tarihte aktarılan bilgileri şekilsiz bir kütle halinde biriktiren modern Bildung'umuz "gerçek bir Bildung değildir, sadece

(*) Dar kafalı orta sınıf vasatçılığı – e.n.

62 Buna dair Karl Löwith, Jacob Burckhardt, *Sämtliche Schriften*, Cilt 7, Stuttgart 1984, s. 62-65, burada Burckhardt'ın belgeleri de bulunmaktadır.

63 Friedrich Nietzsche, *Kritische Studienausgabe*, yay. Giorgio Colli ve Mazzino Montinari, Münih, Berlin ve New York 1988, Cilt 7: *Nachgelassene Fragmente* (1873), s. 718.

64 Friedrich Nietzsche, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, 4: a.g.e., Kritischen Studienausgabe (Dip. 64), Cilt 1, s. 370 vd.

Bildung'a dair bir tür bilgidir". Bu nedenle Nietzsche ana hatlarıyla hem Humboldt'la, hem de Löwith'in de işaret ettiği üzere,[65] Herder, Fichte ve Goethe'nin Bildung eleştirisiyle uyum içindeki gerçek Bildung'u kurtarmak veya yeniden bulabilmek için, 'Bildung sahipleriyle' herhangi bir ilişki kurmayı reddeder.

İdeal-tipleştirme, mesleki Bildung'un pedagoglar tarafından profesyonel kavram belirlenimine dahil edilmesinin gerektiği yerlerde dahi, varlığını korur. Berlin Üniversitesi Felsefe ve Pedagoji Bölümü'nde kürsü sahibi olan Paulsen, "sosyal bütünün tarihsel yaşamına aktif bir üye olarak katılma yetisini"[66], özel olarak mesleki Bildung'a dahil eder. Fakat ona kalırsa, kişisel özerkliği oluşturmak veya açığa çıkarmak için vücut ile ruhun, duyular ile aklın, irade ile duyguların karşılıklı teyidi merkezî öneme sahiptir. Wilhelm dönemi toplumunda bir pedagoji dehası olan Paulsen, Bildung sisteminin devlet denetiminden bağımsız olması için mücadele ediyor, Bildung fırsatlarının sosyal baskılardan kurtulmasını savunuyor, doğa bilimleriyle edebî bilimlerin eğitim yollarının eşit haklılığını destekliyor, "milliyetçiliğin aşırı yükseltilmesine", "kendi milletinin ve devletinin tanrılaştırılmasına"[67] karşı uyarıyor – ve Bildung'u kesintisiz bir süreklilik içinde tanımlıyordu. "Bildung dışarıdan oluşturulamazdı, kendi içinde gelişen bir şeydi... Bildung bilgilere sahip olmak değil, iç yaşam formunun kendini gerçekleştirmesini sağlayan idrakin ve eylemin canlı güçlerine sahip olmak demekti." Ortografi bilgisine sahip olmadan da Bildung sahibi olmak mümkündür; genel Bildung* adı verilen ise aslında *Halbbildung*'dan başka bir şey değildir.[68] Politika-ötesi ve sosyal-ötesi Bildung kavramı, Nietzsche tarafından yeniden istikrara kavuşturulmuş olmasının da sayesinde, *Bildungsbürger* denenlerin tüm ideoloji eleştirisine dayanan tasniflerine karşı şa-

65 Karl Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche* (Dip. 60), s. 457.

66 Friedrich Paulsen, Das moderne Bildungswesen, Die *Kultur der Gegenwart* içinde, yay. Paul Hinneberg, Kısım I, Bölüm 1, 2. Baskı Berlin ve Leipzig 1912, s. 54-85, burada s. 55.

67 Belirtilen yerde, s. 60.

(*) Türkçede "genel kültür" teriminin kullanımına benzetilebilir – e.n.

68 Belirtilen yerde, s. 56.

şırtıcı derecede dirençlidir.[69] Bildung'un çürüme şekillerine dair sosyal-tarihsel eleştiri, şayet politik veya sosyal psikolojik türden başka açıklamalar aramıyorsa, kendisini daima özeleştiri üzerinden kurmuş olan ideal Bildung kavramından beslenmeye devam eder.

c) Bildung kavramının sosyal olarak ikili [dikotom] belirlenimlere dayandırılmaya ne kadar az uygun olduğuna, bir başka ölçüt, *çalışma/emek* ile olan bulaşıklığı da şahitlik eder. Her ne kadar çalışmanın Bildung sahibi kıldığı ve özgürleştirdiği yolundaki tespiti artık çoktan kökenini unutturmuş ve Bildung tipolojisine dönüşmüş olsa bile, Hegel'in burada belirleyici bir etkisi olmuştur. Hegel, Aristo'nun özgür insanların serbest, boş zaman faaliyetleriyle, cahillerin ve kölelerin fayda sağlayan çalışmaları arasında var olduğunu öne sürdüğü karşıtlığı geçersizleştirmiştir. Tatmin ettiği ihtiyaçları kendisi oluşturduğu müddetçe, her faaliyet çalışmadır. Bildung'u belirleyen, kafa ile kol emeği arasındaki sınır değildir, her türlü emek, insanı Bildung sahibi kılar. Bildung, özel yetenekleri ve görevleri genelin beklentileriyle buluşturan bir mesleğe işaret eder. Felsefeye Giriş'inde Hegel teorik ve pratik, ahlâki ve entelektüel Bildung'u "kendine karşı yükümlülükler" [70] olarak tanımlamaktadır. Burada, kendini kısıtlama ile yapabilme, dolaysızlık ile mesafe alma, bilgilerin çeşitliliği ve onların belirliliği arasındaki karmaşık ilişkiler analiz edilir ve bu ilişkilere hâkim olmayı öğrenmek, kendini Bildung sahibi kılmak anlamına gelir. Her Bildung'u alâkadar eden bu antropolojik temellendirme Hukuk Felsefesi'nin 196 ila 198. paragraflarında "Çalışma Tarzı" olarak ortaya çıkar ve o zamandan beri de çalışma ile Bildung'un karşılıklı belirleniminin pek çok Bildung tanımının temel metinlerine girmesini sağlamıştır.

Emeğin Bildung'la temellendirilmesi ve bunun tersi, ideoloji eleştirisiyle de konumlandırılır; özellikle de bedensel ve düşünsel faaliyetler arasında ekonomi ve sosyal politika tarafından

69 Alıntılanan toplu ciltte, s. 346-368, Ullrich Herrmann'ın imparatorluktaki lise eğitiminin ideolojik olarak eleştirel tasviri.

70 Hegel (Dip. 60), s. 258, §§ 41 vd.

körüklenerek, giderek büyüyen çatışmaların yaşandığı bir çağda. Ancak emeği Bildung'dan, Bildung'u da emekten türetmek Hegel'in başarısıydı; Bildungsbürger adı verilen kesimin fabrika işçileri aleyhine yüceltildiği koşulları eleştirmenin potansiyeli burada yatıyordu – bu, Marx'ın da (Hegel'le birlikte) Virchow kadar iyi değerlendirdiği, işçilerin yerlerini makinelere bırakacaklarını öngören bir eleştirel potansiyeldi. Teknoloji, Virchow için düzlemenin denkleştirmenin sembolü –veya aracı– idi, çünkü ortak bilimsel Bildung olmaksızın başarılamayacak teorik ve pratik çalışmanın yakınsamasını sağlıyordu.[71] Hegel, Bildung ile çalışmayı birleştirmek suretiyle, uzmanlaşmanın ve sınırlarını aşan vukufun birbirlerini koşulladığını anlamıştı. Böylece, tabakalara özgü zümrevî sınırların ötesinde ihtiyaç duyulan ve etkisini gösteren bir Bildung kavramına ulaşmıştı.

Aristo geleneğinde din bilginlerini veya hukukçuları amatörlerden ayıran bu kesişim kümesi,[72] Bildung'u emekle ilintilendiren kavramsal çerçeve tarafından dışarıya açılmış ve geçirgen hale gelmiştir. Şayet Bildung Lorenz von Stein'in söylediği gibi[73] "çalışarak eylem"e dönüşmüşse, o zaman artık kendisinin "münferit, belirli, tanımıyla tüketilen bir kavram" olarak sabitlenmesine izin vermez. Eşitliği ve özgürlüğü, teoriyi ve pratiği modern çalışma dünyasında sürekli birbiriyle uyum sağlamaya zorlayan "yaşayan bir sürece" dönüşür. Bildung'un doğa bilimleri, tin bilimleri veya Bildung bilimleri arasında bir kere ortaya çıkmış olan, ampirik yönden inatçı antitezi içine alması ve aşması, Hegel'in kavrama yüklediği belirlenimin bir diğer mirasıdır. Yeniçağ Bildung'u bilimler olmadan elde edilemez, ancak hiç bir tekil bilime indirgenmesi de mümkün değildir. Hetero-

71 Rudolf Virchow, Die Aufgabe der Naturwisenschaften, Berlin 1872, *Der deutsche Geist* içinde, yay. Peter Suhrkamp, Frankfurt am Main 1954, Cilt 2, s. 170-280, burada s. 272.

72 Buna dair, başkalarının yanı sıra Erich Trunz, Der deutsche Späthumanismus um 1600 als Standeskultur, *Deutsche Barockforschung, Dokumentation einer Epoche* içinde, yay. Richard Alewyn, 2. Baskı, Köln 1966, s. 147-181 (ilk olarak 1931), - Klaus Schreiner, Laienbildung als Herausforderung für Kirche und Gesellschaft, *Zeitschrift für historische Forschung* içinde, 1984, Cilt 2, s. 257- 354.

73 Lorenz von Stein, *die Verwaltungslehre* (Dip. 25), s. 24.

jen etkenler arasındaki, iş bölümlü dünyamızın onsuz olamayacağı bağlantılarını yalnızca Bildung kurabilir.

Sosyal Politika Derneği 1922 yılında "düşünce işçilerinin" hızla eriyen temelini gündemine aldığında, Alfred Weber bunu empatiyle tespit etmişti. "Bildung'lular tabakası" (*Bildungsschicht*) diyordu Weber, "sosyal olarak dışa kapalı değildir", her şeyden önce, "akademik Bildung sahipleri ile... özdeş değildir". Bildung'lular tabakası "görünmez bir şekilde" tüm topluma yayılıyordu ve Alfred Weber "rant temeli ortadan kalktığı için"[74] bu tabakayı yeniden tanımlamaya çalışıyordu. Bu tabakayı, yok olmakta olan Bildungsbürger'lerin mirasını devralması gereken "emek entelektüelliği" olarak adlandırdı. Weber, Bildung'un ekonomik koşulları tahrip olsa bile berdevam olan görevlerini yeniden adlandırmak için, her zamanki gibi ağdalı, karmaşık bir tanımlama bulmuştu. Weber, yeni tanımlandığı bu entelektüelliği belirli bir mesleğe bağlamayı el yordamıyla denemişse de bunu başaramamış, ancak somut bir emeği –görünüşte bayağı bir şekilde– asgari ortak payda sayıyordu: bu, yaşamın, düşünsel faaliyetin ve politik angajmanın vazgeçilmez koşuluydu.

Demek yeniçağın Bildung'unu temayüz ettiren noktalar, semantik ana hatları itibarıyla tipleştirirsek, dinsel verileri kişisel yaşamı yürütürken başa çıkılması gereken meydan okumaların kabına akıtması, bireyselliğin özerkliğini geliştirerek her türlü somut yaşam durumuna açık ve ona bağlanabilir olması ve emek olarak kavrandığında, işbölümlü dünyanın bütünleştirici unsuru olmasıdır.

III. Bildung Varlıkları ve Bildung Bilgisi

Buraya kadar, Bildung'un yapısal özelliklerini ana hatlarıyla tasvir ettik. Bunlar 18. yüzyıl sonlarından bu yana düzenli olarak zuhur eder; kişisel, durumsal ve tarihsel bağlamlarda for-

74 *Die Zukunft der Socialpolitik – Die Not der geistigen Arbeiter, Jubiläumstagung des Vereins für Socialpolitik in Eisenach 1922*, Münih ve Leipzig 1923. Bunun içinde Alfred Weber, *Die Not der geistigen Arbeiter*, s. 165-184, burada s. 169 vd., 181.

mule edilmiş ve ileri sürülmüş olan tekil Bildung kavramlarından etkilenmeden kendilerini tekrarlarlar. Şüphesiz 'Bildung' kesin biçimde tarihselleştirilebilir ve her biri farklı bir bireysel katkıyla onu oluşturmuş olan parçalarına ayrılabilir. Ya da sosyal-tarihsel olarak, örneğin diyakron değişimlerini izlemenin mümkün olduğu yeni-hümanist eğitim almış lise ve üniversite öğrencilerinin oluşturduğu türden, daha üst düzeyde bireşimler niteliğindeki gruplar biraraya getirilebilir. Ya da politik olayların teşkil ettiği eşikleri üzerinden, Bildung'un birbirini izleyen işlev belirlenimleri tespit edilebilir. Politik-sosyal çevresi itibarıyla 'Bildung', *Vormärz*'e kadar zümre düzenine karşıt ve buna bağlı olarak saldırgan bir anlama sahipti. '48 devriminden sonraysa burjuvazi lehine istikrar kazandırıcı bir işlev gördüğü kanıtlanabilir; sonunda Wilhelminizmin çöküşüyle beraber yerini savunmacı, statü koruyucu belirlenimlere bırakmıştır. Böyle bir sıralamaya, Bildung'un barındırdığı özeleştirel potansiyel sayesinde her defasında 'gençlik hareketleri' – hem 1813'te hem de 1914'te-, avangartlar, reform veya devrim öncüleri gibi yenilikçi güçleri harekete geçirdiği itirazı getirilebilir. Ya da, Bildung olmaksızın, doğa bilimlerinin başlangıç yeri Felsefe Fakültesi olan başarılı ayrışmasının açıklanamayacağına da işaret edilebilir. Teknik yüksekokulların eşit haklara erişmesi ve Kaiser Wilhem Derneği'nin teolog Harnack tarafından kurulması, bunu sembolize eder.

Bu tür her tarihselleştirme, Bildung'u konu edindiği müddetçe, kendilerini tekrarlayarak içinde bulunduğumuz yeniçağın ortak imzasını oluşturan yapısal verilerden beslenir. Aynısı, alanlarını burada kısaca betimleyeceğimiz Bildung'varlıkları ve Bildung bilgisi için de geçerlidir. Yöntemsel olarak gerekli olan parçalara ayırma, tüm sanatları ve bilimleri –'sanat ve bilim'– onlarda mündemiç bulunan Bildung görevine bağlayan ortak noktalara işaret eder. O zaman Bildung kendisinin, yaşamın ve sanatların tüm varlıklarını ve bilgilerin tüm içeriklerini entegre etmeyi isteyen düşünümsel ve iletişimsel güç alanı olarak tanımlanmasına izin verir. Burada bir ütopyayı, geleceğe açık yeniçağın çağırdığı ütopyalardan birini görebiliriz.

Fakat böyle bir ölçüt, zaten dışarıdandır ve *ex post* bir ideoloji eleştirisi olarak Bildung'a yanaşacaktır. Buradaki argümantasyon bağlamında ilk yapmak istediğimiz, ampirik yönden parçalarına ayrılabilir Bildung varlıklarını ve bilgi içeriklerini dayanıklı bir Bildung'un unsurları olarak bir çerçeveye oturtmaktır.

1. İlk olarak Bildung varlıklarının ve bilgi alanlarının Bildung işlevleri bakımından *bir hiyerarşiye izin vermediklerini* belirtmek gerekir. Sanat, edebiyat veya bilimlerde edinilmiş olan modern tecrübeler, burada karşılıklı olarak birbirlerini açıklayan ve istikrarlı kılan bir atıf bağlamına otururlar. Kendisini ayrıştıran ve düzenleyen her tekil bilim, içinde diğer bilimlerle ilgili açıklamaları da barındırmalıdır. Bir uzmanlık yönteminin test edileceği vaka daima ya onun komşu bilimlerle uyumluluğu, ya da tüm komşu bilimler üzerindeki değiştirici etkisidir. Böylelikle her defasında yeni bir bağlam oluşur, pratikte yeterince sıklıkla boş yere çabalıyor olsa bile tüm doğa bilimlerini, edebî bilimleri ve sosyal bilimleri kapsayan ve onu meydana getirmenin Bildung'un bir postülasını teşkil ettiği ortak bir üslup ortaya çıkar. Kendilerini giderek daha fazla 'pozitif' kavrayan bilimlerin yöntemsel olarak bağımsızlaşmaları, içeriklerini ve uygulama türlerini doğrudan bir Bildung kanon'una entegre etmeyi zorlaştırır. Bu, teknik bilimler ve doğa bilimleri, hukuk ve sosyoloji, özellikle de matematikleştirilmiş iktisat için geçerlidir. Kendilerini giderek daha fazla 'pozitif' olarak kavrayan metne bağlı tarihsel bilimlerin, Bildung bilimleri adı altında zorla sözde geleneksel bir görev alanına yerleştirilmeleri de buna denk düşer. Bu bulgudan birtakım hınçlar türetilebilir ama hiyerarşiler değil.

Buna rağmen Bildung'lu bir geri besleme hep başarılı olur. Tarihsel bilimler yeni duruma, tüm komşu bilimlere uzanan, branşları yatay kesen bir tarihselcilik [historisizm] eleştirisi ile cevap vermişlerdir;[75] ve yüksek eğitimli doğa bilimcileri, daima çığır açıcı bilgilerini kamuoyuna aktarabilecek durumda kalırlar. Planck'ın –tüm dindarlığıyla– popüler yazıları veya Heisenberg'in doğa bilimlerindeki temel değişimlere dair ya-

75 Krş. Ulrich Muhlack'ın anılan toplu ciltteki makalesi, s. 80-105.

zıları buna şahitlik eder. Bildung güya ayrılmış olan kültürleri aktarmaya devam eder, ancak onları hiyerarşileştirmez.

Sanatlar veya edebî türler de öznel tercihlere rağmen hiyerarşik olarak düzenlenmeye ve hizmet edici görevlere sıkıştırılmaya izin vermezler. "Evrensel şiir"[76] veya "*Gesamtkunstwerk*"[77]* ütopyası, bu tespitin bir onayından başka bir şey değildir. Ve Dilthey'in merkezî bir yorum kategorisi olan yaşantı, Bildung'a hizmet etmek uğruna, Erich Weniger'in daha 30'lu yıllarda Bildung için kullanmak istediği savaş yaşantısı denen şey de dahil olmak üzere,[78] akla gelebilecek tüm vesileleri biraraya getirir.

2. Bildung'un entegre edici kuvveti için bir başka ölçüt, onunla ülfet kuranların ona atıfta bulunanların *öz etkinlikleridir*. Sanatlar, müzik ve edebiyat aktif olarak alımlanır, yani Bildung sahipleri tarafından yeniden üretilir ki, bu da onların kendilerini üretmelerini sağlayan bir tutum haline gelir. Bilimlerde uzmanlaşmayı ve sanatlardaki büyük virtüözlük başarılarını düşünürsek, bilinçli ve mahir bir amatörlük Bildung'un bir parçasıdır. Bu amatörlük, sanat ve bilim için daima gerekli olan özerklik için bir koruma alanı yaratır. Burada özerkleşen figür sadece etkisini göstermeye devam eden saray adâbına mahsus çekingenliğine rağmen hayatını giderek daha fazla piyasadan kazanmaya başlayan sanatçı değildir; onun ürünleri de devletin veya kilisenin işlev belirlenimlerinden giderek uzaklaşır. Fakat bundan ötürü sanat *l'art pour l'art* [sanat için sanat] olmaz, aksine –onu aktif olarak alımlayanlar sayesinde– bir Bildung aracı olarak kalmaya devam eder.[79] Daima düşünce ve duygu ak-

---

76 Friedrich Schlegel (Dip. 30), s. 182. Athenäums-Fragment 116.

77 Richard Wagner, Die Kunst und die Revolution (1849): *a.g.e.*, *Dichtungen und Schriften* (Dip. 6), Cilt V, s. 273-309.

(*) *Gesamtkunstwerk*, bütünlüklü sanat eseri manasına gelir. Wilhelm Richard Wagner tarafından ortaya konulup, operada devrim niteliğinde gelişmelere sahne olan ve sinemayı da etkileyen teoridir. Bu teori, müziğin, dramanın, şiirin ve sahnede bulunan herşeyin aynı düzlemde estetize edilmesiyle mükemmel ve tamamlanmış sanat eserine ulaşılacağını savunur – ç.n.

78 Erich Weniger, Kriegserinnerungen und Kriegserfahrung: *Deutsche Zeitschrift* içinde. 48. Jg. Der Kunstwarts, 1935, s. 397-405. Burada s. 403 vd. – Bkz. *Kriegserlebnis*, yay. Klaus Vondung, Göttingen 1980.

79 Buna dair Carl Dahlhaus, anılan toplu ciltte, s. 220-236, özellikle s. 228.

taran[80] –bir hüküm verirken ve ortaya bir şeyler koyarken– temel estetik tecrübe, bu şekilde Bildung'u oluşturur, antropolojik açıdan söylenecek olursa. Sanat, Bildung'lu yaşamın aktif bir icra tarzıdır.

Kamuya açık icrasına partitürlerin incelenmesiyle eşlik edilen müzik, evde oda müziği suretinde veya yarı kamusal olarak korolarda veya musiki derneklerinde şarkılarla yeniden üretilir. Şiir de aile içindeki okuma çevrelerinde veya kapalı ortamlardaki tiyatro gösterilerinde icra edilir, Billdung sahipleri arasında değiş tokuş edilen farklı kalitelerde çok sayıda poetik mamûl de dahildir buna. Aynı şekilde çizgi sanatı veya ressamlık da özel Bildung'a dahildir, keza otobiyografinin dengi olan otoportreler. Herkesin elinden her şey gelmez, ancak yârenlik sanatın ilham perilerinin öz etkinliğini hasıl eder – bunun tersi de doğrudur; ve bunun yokluğunda Bildung edinilemez. – Fotomekanik ve elektronik reprodüksiyon teknikleri günümüzde kalite ölçütlerini o kadar yukarıya çekmiştir ki, Bildung'un entegre edici gücü artık zayıflamaktadır. Bu reprodüksiyon teknikleri sanatsal uzmanlar ile entelektüel eleştiri arasında bir bölünmeye yol açar, ancak bunlar birbirinin koşuludur; tabiri caizse, Bildung'un sınır belirleyici yitiş basamağıdır bu.

3. Tüm sanatları ve bilimleri Bildung'a entegre eden başka bir alâmet, Bildung'un *tarihsel düşünümselliği*dir. Bildung kavramı daima zamansal bir değişim etkenini içerir ve bu etkenin kendisi de, biyografik veya genel tarihsel düzeyde, farklı şekillerde değişken olabilir. Gelenekler artık ileriye aktarılmaz, aksine geçmişe yönelik olarak yaratılırlar, her gelecek yeniden oluşturulur; ancak bu arada bireylerin ve toplumun tarihsel Bildung'una dair bilgi, kesintisiz bir süreç olarak, kaybolmaz. Yeni-hümanist "Bildung bilgisi", sanatların ve edebiyatın tekrar tekrar antik klasik eserlerin farklılık belirlenimlerinden ateş almalarından ibaret değildir. Daha ziyade, dün ve bugün arasındaki sonu gelmez tartışma, sanatsal faaliyetler ile bunların eleştirileri arasındaki ortak Bildung edimini ortaya çıkartır. Artık edebiyat tarihinin sürekli refakatindeki edebî türler, sürek-

80 Krş. Buna dair Frank Büttner, burada, s. 259-285, özellikle s. 273.

li uğradıkları kesintiler vesilesiyle, hep yeniden yapılan çevirilerle herkesin erişimine açılan, antik çağa, Avrupalı ve Asyalı komşu halklara ait kanon'laşmış klasiklere başvurmak suretiyle yeniden inşa edilirler. Weimar klasisizmi, 1770-1830'lu yılları arasındaki zaman dilimini kapsayarak kanonlaşması ölçüsünde, Kleist, E.T.A Hoffmann, Hölderlein veya Büchner'i, aynı zamanda Heine'yi de entegre ederek, kanon'u yeniden değiştiren yeni tarz üslüp eğilimlerini doğurur. *Bildungsroman* [Bildung romanı], yazar ve okurun birbirleriyle bağlantılı olarak, kişi ile çevrenin tarihsel düşünümü içinde kendi hayat hikâyelerini ortaya koydukları temsili bir araçtır. Bu Bildung'un Telos'u [ereksellik] kararlı bir şekilde zamansallaştırılmış ve kendi Bildung'unu gerçekleştirme sürecine dahil edilmiştir.

Müzikte de, aynı şekilde, kendini kabul ettirmeye başlayan yeni klasikler repertuarına katılmak isteyen her bestenin, yeni bir "yaratıya" doğru atacağı geri dönüşü olmayan adımın hareket noktası anlamına gelmesi gereken klasik bir kanon, geçmişe yönelik olarak kurumlaştırılır. Müzikten hep talepkâr olan Bildung hem bestenin, hem de yenilikçiliğin ölçütlerini belirlemeye yardım eden tarihsel düşünümün alımlamasının başarısıdır. Besteciler de bu çalışmaya katılırlar, Wagner'in yaşamı boyunca eserini –Bildungsroman'a benzer şekilde– bütün geçmişin ve hayal ettiği geleceğin tarihsel perspektifiyle bezemiş olması gibi.

Plastik sanatlarda –bizzat tarihsel düşünümle okunması gereken bir ifade tıpkı sanatçı yorumu gibi, olası timsaller ile sanatçının kendi başarıları arasındaki kışkırtıcı gerilimi ayakta tutmaya yarayan müzelerin kurulması, verimliliğin[81] bir unsurudur. O noktadan itibaren her sanat tarihsel, yenilikçi veya her ikisi birden olabilir. Özellikle tarihselleştirici mimari çoğulcu yaratısıyla Schinkel'i hatırlayalım–, geçmişin farklılığını günümüze uyarlaması ve şeklen uyumlu yeni yapılara uygulayabilmesiyle, yüksek derecede düşünümsel bir sanat başarısıydı.

Tüm sanatlarda yeri olan alıntının mevkii böylelikle değişir. Öteden beri İncil'in mevcudiyetinin veya bilgisinin ve bilginin

81 Krş. Werner Busch'un makalesi, a.y. s. 286-316.

hümanist sürekliliğin kanıtı olan alıntı, artık bir işarete dönüşmüştür. Elbette göstermelik Bildung[82] işareti olarak yozlaşması mümkündür, ancak ilk olarak ve her şeyden önce Bildung sürecinin kendisinde yer alan ve bu sürecin kendisi için bir işarettir. İronik biçimde yabancılaştırıcı veya süreklilik sağlayıcı olarak alıntı tüm sanatlarda, Bildung işlevinin verdiği güçle günlük hayatın içine giren tarihsel bir sanat başarımıdır.

Böylece her estetik üretim ve alımlama, bir eserin eşsizliğinin ve benzetilemezliğinin kaynaklandırılabildiği kendi tarihsel düşünümüne bağlı kalır. Türlerin tarihselliği, üslupları, formları ve bireşimleri, Bildung'un itici gücü olan tarihsel düşünüm olmaksızın düşünülemeyecek ortak paydalardı. Bildung'u tanımsal olarak yeni-hümanist, klasik veya romantik bilgi içerikleriyle, düşünce tarzlarıyla ve sanatsal ürünlerle sınırlandırmak üzere 1800 dolaylarındaki eşsiz oluşum sürecinin koşullarına zincirlemek, yöntemsel bir kısa devre anlamına gelecektir. Bunun sonucu, keşifleri veya tecrübeleri zaten tarihsel düşünümle kendisini üretmeye devam eden Bildung'a şahitlik eden o kısa soluklu taklitçilik ve dekadans perspektifleri olacaktır.

20. yüzyılın ilk on yılında (fizikte olduğu gibi) tüm tarihsel verileri, müziğin, sanatın ve edebiyatın tüm ön-oluşumlarını parçalamış olan patlama, geçmişe bakılarak tarih-ötesi olarak tanımlanabilir, ayrıca bunları, Selbstbildung'un tutarlı bir ürünü olarak, tasvire devam edilebilir: Gençlik üslupu, ekspresyonizm, kübizm, soyut sanat, dada, Bauhaus, atonal müzik ve şair anahtar kelimeler. Bu akımların her birinin oluşumu, kendisini asla geleneğin korunmasında oluşturmamış olan tarihsel düşünümün yeniçağa özgü hükmünden, eskisinden daha da fazla beslenir. Bu yüzden bugün de sanatın bütün yönlerinde yeniden tarihsel olarak okunabilen işaretlerin, tarihsel Bildung'a benzetebileceğimiz meta-alıntıların belirmesi hiç de şaşırtıcı değildir.

4. *Semantik çaprazlama:* Sonuçta Alman Bildung kavramının alâmeti farikası, Bildung varlıklarının ve Bildung bilgisinin tekabül ettiği tek tek yaşam alanlarının semantik olarak daima yeniden birbirleriyle çaprazlanmalarıdır. Din, emek, tarih, dil,

82 Buna dair Wolfgang Frühwald, a.y. s. 197-219.

müzik, sanat veya bilim, Bildung aracılığıyla birbirleriyle ilişkilendirilir ve karşılıklı olarak birbirlerini gerekçelendirirler. Düşünce tarihine ait kabullerin tümü burada gösterilemez, ancak semantik atıf sistemi, kendisini onun icra tarzı ve –her defasında geçici olarak– sonucu olarak kavrayan bir Bildung'un icrası ve sonucudur.

Düşünüm, *dil* sayesinde ve *dil* bakımından hem öncüdür hem de devamlılık arzeder. Herder için dil, antropolojik bakımdan tutarlı ve duyulabilir bir şekilde, düşünüm, 'hatırlama' ve 'ihtiyat' üzerine, kendi deyimiyle[83] 'dil aracılığıyla Bildung'[84] ile aynı kökenden gelen bir düşünüm üzerine inşa edilmiştir. Humboldt'a[85] göre dilin kendisi, *gebildet* [Bildung sahibi] ve *ungebildet* [Bildungdan mahrum] denilen sınıfların "ayrılmasının" öncesine dayanır. Her dil "insanın sınırsız Bildung kapasitesine uygun bir bütünlük içerir".[86] Herder'le birlikte dil İncil metninden soyutlanmış ve tüm dillerde devamlı olarak gelişen teoloji ötesi bir vahyin gücünü kazanmıştır. "Eğer dil bizim soyumuzun *insanî* Bildung'unun aracıysa, yazı da *tahsillilerin* Bildung'unun aracıdır."[87] Nietzsche'nin daha sonra söylediği gibi, "bilimsel insan ile Bildung sahibi insan iki farklı çevreye aittir... Bildung ise dilin doğru kullanımıyla başlar."[88] Bildung'dan beslenmeleri ya da Bildung üretmeleri gerektiği zaman, tüm kendilerini farklılaştırmış dil ve edebiyat bilimleri ve tüm sanatlar her defasında dilin içindeki düşünümselliğe başvururlar.

Herder'in dile dair yorumlarına benzer olarak, *tarih* de vahiy özelliği kazanır. Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'ni hem Bil-

---

83 Herder, Über den Ursprung der Sprache, 2. Kısım: a.e., *Werke*, Cilt 1: *Frühe Schriften* içinde, yay. Ulrich Gaiger, Frankfurt am Main 1985, s. 770.

84 Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, II, 9, II: a.e., *Werke*, Cilt 6, yay. Martin Bollacher, Frankfurt am Main 1989, s. 345 vd.

85 Wilhelm von Humboldt, Über die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaus und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlecht: *a.g.e.*, *Werke* (Dip. 14), 1963, Cilt 3, s. 293.

86 Wilhelm von Humboldt, *Über die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaues* (Anm. 85), s. 399.

87 Herder, *Ideen* (Dip. 84), s. 355.

88 Friedrich Nietzsche, Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten, Vortrag II: *a.g.e.*, Kritische Studienausgabe (Dip. 56), Cilt 1, s. 683, 685).

dung süreci, hem de vahiy olarak okumak mümkündür, bu da tüm hermenötik [yorumsamacı] bilimlere, bu bilimler pozitivist fikir tarihine aktığında bile, etki etmiştir. Ya da Schleiermacher'in "artık bir aracıya ihtiyaç duymayan"[89] Bildung sahiplerinin öznel dindarlığına dair analizinde olduğu gibi: Bu dindarlık her halükârda tarihe, "din için en önemli kaynak olan, ancak insanî gelişmenin ilerlemesini hızlandırmak veya hükmetmek için değil, sadece insanın en mahreminin ve en kutsalının genel ve en büyük vahyini gözlemleyecek olan, en gerçek anlamıyla" tarihe başvurmak zorundadır. Şimdiye dek tarihsel olarak eşsiz olan, İncil tarafından da doğrulanmış vahiy bütün tarihe yayılır, başka deyişle, tarihsel ekolün çıktığı o tarihsel Bildung için de önkoşul olan o kaynağa dayandırılır. Sonra, Hegel'in belirlenimini de kabul ederek, tarihsel Bildung emek olarak da kavranabilir. Droysen'in deyimiyle, "bizden öncekilerin durup dinlenmeden çalışmalarının sonucu olarak idrak etmediğimiz ve kendi çalışmamızın ürünü olarak edinmediğimiz sürece", Bildung'a sahip olmuş sayılmayız.[90] – Bu tür benzetmeler basitleştirilmiş olarak her yerde ortaya çıkarlar, örneğin 1876'da Münihli tarih ressamları arasında olduğu gibi: "Biz tarihin resmini yapmalıyız, tarih çağımızın dinidir. Çağdaş olan sadece tarihtir."[91]

Romantikler tarafından oluşturulmuş ve Hegel tarafından da tarih felsefesî bakımından açılımı yapılmış olan "*Kunstreligion*"* kavramı da, nesnesiz ressamlığın teorik gerekçelendirmesine girmiş olan bir semantik yük taşır. Kandinsky, sanatçının "Evanjelik [İncil'e dayanan] yeteneğine" vurgu yapar, ona göre sanatçının sorumsuzca yaşamaya hakkı yoktur, üstesinden gel-

89 Friedrich Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, yay. Carl Schwarz, Leipzig 1868, 2. Konuşma, s. 72.

90 Johann Gustav Droysen, Erhebung der Geschichte zum Rang einer Wissenschaft: *a.g.e.*, *Historik*, yay. Rudolf Hübner, Münih ve Berlin, 1943, s. 395.

91 Zeitschrift für bildende Kunst 1876, s. 264, alıntı için Klaus Langheidt, *Malerei und Plastik im 19. Jahrhundert: RGG* içinde, Tübingen 1960, Cilt 4, Sütun 687. Buna dair bkz. Busch'un anılan toplu eserindeki makalesi, s. 271.

(*) Sanat dini: Kunstreligion, teorik pratik olarak uygulanan bir din formu değildir. Felsefe, sanat eleştirisi ve edebiyat eleştirisinde genellikle olumsuz ironik anlamda kullanılan bir kavramdır – ç.n.

mesi gereken zorlu bir işi vardır, "kesin, büyük ve kutsal" olan, "ruhun eğitimini" hedefleyen yükümlülükleri alımlayıcılarını sanat yoluyla "yarının krallığına" yöneltirler.[92]

En dayanıklısı, bir şekilde toparlanmış bulunan, müzikteki '*Bildung dini*'dir. Sadece 'kilise konserleri'ni icat etmiş olmasından, sadece dinî duygular veya hüşû uyandırıyor olmasından, ruhları yüceltiyor veya vecde getiriyor olmasından ötürü değildir bu;[93] müzik, bir sanat olarak, bu dünyayı aşkınlaştıran ve aynı zamanda onun içine nüfuz eden ikinci bir dünya yaratır. Her iki dünya bestenin ve alımlamanın Bildung sürecinde birbirleriyle dolayımlanırlar. "Çünkü müzik, dünyanın kendisinin de olduğu gibi, hatta, çeşitlileştirilmiş görünümleriyle tekil şeylerin dünyasını oluşturan fikirlerin de olduğu gibi, tüm iradenin dolaysız nesneleştirilmesi ve tasviridir." Bu nedenle, Schopenhauer'e[94] göre müziğin etkisi diğer sanatlara göre çok daha kudretli ve tesirlidir, kayıp öteki dünyayı bu dünyaya geri getirir. Yaşlı Richard Wagner, "denilebilir ki, dinin yapay olduğu yerde, dinin çekirdeğini kurtarma görevi sanata aittir" sonucunu çıkartıyordu;[95] muazzam müzikal yenilikçiliğine rağmen, Bildung'un talihsiz bilincini önkoşul saymayı sürdüren bir cümledir bu. Bildung'un talihsiz bilinci, çöküş ile kurtuluş arasında gidip geliyordur.

Eichendorff –bir Katolik olarak– Bildung, sanat ve dinin bu kaynaşımını *Faust II*'ye dair yorumunda sarkastik bir tutumla ele almıştır. Faust, sonunda "şık bir beyefendi olarak tanrı katında" ortaya çıkar, "yüksek dünyevî Bildung'uyla tanrıyı ve şeytanı etkiler – bu Bildung'un opera üslübuyla ilahlaştırılması, alâkasız kişiler üzerinde neredeyse şu basit halk deyişinin et-

92 Kandinsky, *Über das Geistige in der Kunst*, yay. Max Bill, Bern und Bümpliz 1952, 4. Baskı, s. 86, 135, 139. Buna dair Peter Anselm Riedl, Abstrakte Kunst und der Traum von der rezeptiven Gesellschaft: *Festschrift Klaus Lankheit* içinde, yay. Wolfgang Hartmann, Köln 1973, s. 67-77.

93 Buna dair Carl Dahlhaus, *Analyse und Werturteil*, Mainz 1970, s. 21 vd. ve s. 226 vd., anılan toplu eserde.

94 Arthur Schopenhauer, *Werke*, Zürih 1970, Cilt 1, s. 324, alıntı için Albert Menne, Arthur Schopenhauer: *Klassiker des philosphischen Denkens* içinde, Münih 1982, Cilt 2, s. 217.

95 Richard Wagner, *Religion und Kunst* (1880) (Dip. 6) Cilt X, s. 117.

kisini yaratır: Neşeli yaşadı ve mutlu öldü". Goethe, aşılamaz ve daha iyisi yapılamaz bir şekilde, "yüzünü pozitif Hıristiyanlıktan dönmüş şiirin ulaşabileceği noktaya" en iyi şekliyle ulaşmıştır ona göre: "özgürleşmiş öznenin ve örtülü dünyevî güzelliğin mükemmelen kendini ilahlaştırması".[96]

Bakış açımızda yaptığımız değişiklikler, Herder'den Eichendorff ve Kandinsky'ye kadar dile, dine, müziğe, sanata, bilime ve tarihe dair farklı ifadeleri kaynaştırmış olsa da: Tüm diyakron değişimler ve sonsuz gibi görünen tüm çeşitlilikler içinde semantik ortaklıklar, antropolojik açıdan sadece Bildung temelinde kavranabilecek öz-yorumlamanın asgari, ancak yeri değiştirilemez yapıları bulunur.[97] – Bildung'un daha önce taslağı çizilmiş olan ana hatları: dünyevî dindarlık, karşılaşılan tüm politik ve sosyal güçlüklere karşı açıklık ve çalışma, tekil Bildung varlıkları –sanatlar– ve tekil içerikler–bilgi formları ve bilimler– incelendiğinde tekrar ortaya çıkacaklardır. Bilinçli düşünümüyle dil, yani dilsellik, bilinçli düşünümüyle tarih, yani tarihsellik, bilinçli düşünümüyle din, yani dinsellik, bilinçli düşünümüyle sanat, yani estetik – bunların hepsinin ortak paydaları 'Bildung'a atıfta bulunan sloganvarî sembollerdir.

IV. Genel Bakış

Protestanlığın etkisindeki Almanca konuşulan bölgelerde bir kez biraraya gelmiş şekliyle Bildung'un semantik olarak sağlam, bu anlamda da yapısal özellikleri, 18. yüzyılın geç dönem-

96 Joseph von Eichendorff, Die Poesie der modernen Religionsphilosophie: a.g.e., *Sämtliche Werke* içinde, Cilt 9: *Geschichte der poetischen Literatur Deutschlands*, yay. Wolram Mauser, Regensburg 1970, s. 265.

97 Ayrıca Husserl'in 1936'ya ait, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*'ye (yay. Elisabeth Ströker, 2. Baskı, Hamburg 1982, s. 27, s. 109-112) dair araştırmasına aktarmış olduğu tarihsel-dinsel semantikle de karşılaştırınız. Burada aşkın benlik kendisini "Bildung sahibi" tipinde gerçekleştirmeye çalışmaktadır. Tarihin felsefî düşünümü "sanki kendiliğinden son değişime ve son kararlara doğru götürmektedir ... Biz kendimiz de içsel bir dönüşüme çekiliyoruz". Bir kez doğrudan tecrübe edilmiş olan, aşkınlık, "yöntemli bir emek felsefesinin" müstakbel sonsuz alanını açacaktır. Buna dair ayrıca bkz. David Carr'ın ayrıntılı Amerikan baskısı, Evanston 1970, s. 43 ve 405.

lerinden Birinci Dünya Savaşı'na kadar dayanmıştır. Reel tarih açısından, yani birincil olarak dilsel öz düşünüme bağlı kalmadan bakıldığında, bu Bildung bir dizi sosyal koşula ve çözülmesi gereken politik meydan okumaya saplı kalır. Bildung sahipleri buna tepki göstermiş, bu koşullara ve politik sorunlara müdahil olmuş hatta burjuva sosyal formasyonlarıyla bunların oluşumuna yardımcı *olmuşlardır*. Buna rağmen, bu çağın baskın süreçleri olan ulus oluşumu ve sınıf oluşumları, doğrudan Almanca Bildung kavramıyla karşılıklı ilişki içine sokulamaz. Burada doğrudan Bildung'dan kaynaklanan veya Bildung'a ait olduğu söylenebilecek olan ekonomik ve toplumsal etkenler söz konusu değildir. 'Bildung'un uzun vadede damgasını vurduğu şey, tıpkı 'Aydınlanma' gibi, diyakron geçirgenliği olmayan bir korseyle sıkıştırılamaz. Diyakron olarak homojen bir tarih yoktur. Bu nedenle bir kere kavramsallaştırılmış olan Bildung'un hangi ana çizgilerinin 20. yüzyılın felaketlerinin sorumluluğuna ortak oldukları veya bunlardan daha uzun ömürlü olabildikleri sorusu ortaya çıkmaktadır.

Liberalizm görece başarısızlığını veya Almanya'da milliyetçiliğin yükselişini, burjuvazinin bir kısmının kendisini tanımlamasını sağlayan Bildung'dan nedensel bağıyla türetmeye çalışmak, kesinlikle yöntemsel bir kısa devre yapmak anlamına gelecektir. Birincisi, bu büyük Avrupa hareketleri komşu ülkelerde de benzer bir süreç izlemiştir, dolayısıyla daha genel koşullara bağlanmaları gerekir. İkincisi, Bildung sahibi çevreler ile liberal partilerin, milli veya milliyetçi hareketlerin kişisel düzlemdeki değişken örtüşmesi, onların kimliğini tayin edici nitelikte değildir. Bu heterojen grup aidiyetleri arasında bir uyum söz konusu olsa bile, bundan, 'Bildung'un politik eylem dizilerinin en etkili etkeni olarak değerlendirilebileceği sonucuna ulaşılamaz.

Daha ziyade, Bildung'un nedensel değil de işlevsel olarak, Wilhelm imparatorluğunun toplumsal sistemi çerçevesinde merkezî bir konum aldığı söylenebilir. Birincil olarak politik olmadığı için, bu konumundan hareketle bir değişiklik meydana getirmemiştir. Fakat elbette çift değerli kültür politika-

sı, başarılı bilim politikası, partiler, dernekler ve Protestan kilisesi gibi birçok farklı yöne bağlanma yeteneğine sahipti. Alman kültürü veya Alman bilimi olarak adlandırılan şeyle ilgili kısmen haklı gurur, her defasında kendisini politik değil, ancak kültürel temelde kavrayan bir mağrurluğa neden olmuştur – bu Wilhelm imparatorluğunda bile defalarca eleştiriye yol açan, yanlış anlaşılmış, yozlaşmış bir Bildung'un belirtisiydi.

Bildung sahibi çevreler, kurumsal olarak politikasına etki etmemelerine rağmen, taşıyıcılarından oldukları devlete bağlı kalmışlardı. Anayasanın daha erken dönemde parlamenterleştirilmesi, yani Bildung sahibi denilenlerin doğrudan politik sorumluluk üstlenmeleri halinde Birinci Dünya Savaşı felaketine engel olunabilir miydi, son derece şüphelidir. Muhtemelen bu durumda Birinci Dünya Savaşı daha önceden patlak verirdi. 1870 öncesinde Fransa'da gelişen liberalizmin, III. Napoleon'un savaşa ve felâkete giden yolunun nasıl düzeldiğini hatırlayalım. Her halükârda Bildung özellikle politika–öncesi formasyonuyla, Alman tarihi için zor değerlendirilebilir, abartılmaması gereken bir rol oynamaktaydı: sanayileşmiş toplumun karşı karşıya kaldığı güçlüklere karşılık gelebilecek kendine özgü bir politik kültür yaratma başarısını gösterememişti. Bildung'un bu suskun işlevi, 1918'de geleneksel devlet çökünce büyük bir anlam kazandı. Bildung o zamana dek devlet ve ekonomi tarafından güvence altına alınmış olan serbest bölgesini yitirdi, doğrudan politik olmak zorunda kaldı; yani Bildung sahipleri, partiler ve parlamento üzerinden, dolaysız olarak politika yapmaya zorlandılar. Rathenau'nun 1919'daki sözleriyle: "Hayatımızın tek hakiki ve benzersiz gücü olarak Bildung kavramı, toplumsal yaşamda ve yasamada ilk ve son söz sahibi kılacak derinlikte kavranmalıdır."[98] Böylece Weimar Cumhuriyeti'nde Bildung'un konumsal politik değeri değişti. Artık pek çok Bildung sahibinin rant temelini ortadan kaldıran ekonomik krizin ve Bildung sahiplerini tutum almaya zorlayan anayasa krizinin, aynı zamanda bizzat Bildung'un krizi olduğu ortaya çıktı. Başka bir de-

98 Walther Rathenau, Die neue Gesellschaft, alıntı için: Fritz Stern, *Verspielte Grösse. Essays zur deutschen Geschichte*, Münih 1996, s. 201.

yişle, uzun vadede kendisini istikrara kavuşturan Bildung kavramının artık geçerliliğini yitirdiği, Bildung krizinin özeleştiriyle de denetlenemeyeceği anlaşıldı. Eduard Spranger'in, Carl Heinrich Becker'in ve Hans Freyer'in 1929 ila 1931 arasında kaleme aldıkları üç yazı, buna şahitlik eder.

Spranger 1929 yılında Alman Bildung idealine tarih felsefesinin ışığını tutar; hasta Bildung idealini mevcut krizinden kurtarmak için, her şeyi her şeyle kıyaslayarak, dünya tarihinin tümünü kullanır. Bu esnada seküler dindarlık Bildung kavramının baskın unsuru olarak tekrar tekrar birlikte arzuyla çağrılır ve emekle dolayımlanır. "Bildung idealimiz en genel formülüyle: esere/ürüne ruh kazandırılması, ruha eser/ürün sevgisi kazandırılması ile zirvesine ulaşır."[99] Politik teşhis çok açıktır. Herhangi bir etik ideal taşımaksızın menfaatlerin "hesap makinesi"ne dönüşmüş olan parlamenter demokrasi, kendi kendisini aşmıştır. Bundan ötürü Alman Bildung'unun hedefi, devleti yenilemektir: "Burada da yeni Bildung idealinin formülü olarak ikili bir talepte bulunulabilir: Devletin tine ve tinin devlete kavuşturulması."[100] Fakat bu "*Führerbildung*" olmadan mümkün değildir. "Hakiki *Führer*,* çağı belirleyen tinsel güçlerin, tam olarak şeytanî bir canlılığını yansıtmalıdır."[101] Spranger, sözel olarak çağının zirvesinde, geleneksel Bildung'u kurtarmaya çalışırken, farkında olmadan onunla vedalaşmıştı bile.

1930 yılında açık ve net bir şekilde "Çağımızın Kültür Krizinde Bildung Sorunu"yla yüzleşen C. H. Becker'in tutumu farklıdır. O da seküler dindarlık talep ediyordu: "İnsan, yaşamın anlamına inanacak güce ve cesarete sahip olmalıdır" diyor ve bu yönde bir eğilime dikkat çekiyordu: "Bildung sahipleri eskiden bilgiye, Bildung sahibi olmayanlar da dine bağlıydılar; bugün ise bilgiye inanmak neredeyse bir Bildung yoksunluğu

---

99 Eduard Spranger, Das deutsche Bildungsideal der Gegenwart in geschichtsphilosophischer Beleuchtung, özel baskı: *a.g.e., Erziehung* içinde, 2. Baskı, Lepizig 1929, s. 72.

100 Belirtilen yerde, s. 71.

(*) Önder. Bilindiği gibi, Hitler'in de baş sıfatı buydu – e.n.

101 Belirtilen yerde, s. 72.

belirtisidir, Bildung damgası ise yeni bir dindarlık."[102] Becker'in geliştirdiği Bildung programı da –eleştirel düşünümle– eskiden oluşturulmuş Bildung geleneğinin çerçevesi içinde hareket eder. Becker, bu Bildung'u pedagojik olarak yeni bir mecraya oturtmaya – "belki ileride bizim dönemimizi pedagojik çağı olarak adlandıracaklardır"[103]– ve sosyal-politik olarak çözmeye çalışır. "Biz tamamlanmamış bir eser olarak kalmaya mahkum bilgiye değil, başarıya ulaşmaya çalışıyoruz".[104] Bu esnada millet, ırk veya Almanlıkla ilgili bir lâf yoktur ortada; gerçi arada bir –gençlik hareketinin etkisiyle– 'sadık takipçiler' ve 'Führer' lâfları zuhur etmektedir, ancak hedef şaşmaz bir şekilde sosyal temelli, 'kitle'yi tasnif ve şekillendirme yeteneğine sahip, "insanın kutsallığına veya tanrısallığına inanan",[105] hümanizmaya bağlı bir kişiliğin Bildung'udur. "Bizim ihtiyacımız olan yeni anlamıyla hümanist bir Bildung'dur, ancak burada söz konusu olan sadece hümanist bir içerik değil, öğrenmeyle değil yaşanarak edinilecek *humanitas*'ı hedefleyen gerçek insanîliğin ruhudur."[106] Becker, bu hem yeni hem eski hümanist Bildung'un genç cumhuriyete nüfuzunu sağlamak için cesur bir savaş verdi. Ve sosyolojiyi Bildung'un yerine geçecek bir tür yedek bilim olarak kurumlaştırmaya çalıştı. Bilim politikasındaki başarılarına rağmen bu çabasında başarısız olmasının başlıca sebebi, genel olarak cumhuriyetin başarısız olmasıdır. Bildung sahiplerinin çoğunluğu reddiyeleriyle buna katılmışlardı, çünkü 'Versailles'a çevirdikleri travmalı bakışlarıyla, Bildung'un insana ve insanlığa ilişkin asgari mutabakatını politik bir program olarak kabul etmeye artık hazır değildiler.

---

102 C.H. Becker, *Das Problem der Bildung in der Kulturkrise der Gegenwart*, Leipzig 1930, s. 22, 21. "Pedagoji Akademileri"nin üniversitelerden kesin bir şekilde ayrılarak kurulmalarının, Becker'in Prusya'daki en büyük cumhuriyetçi başarılarından biri olduğunu, ancak dünya ekonomi krizi tarafından sekteye uğratıldığını ve Hitler tarafından sert ve kesin bir şekilde durdurulduğunu hatırlatmak icap eder.

103 Belirtilen yerde, s. 25.

104 Belirtilen yerde, s. 33.

105 Belirtilen yerde, s. 23.

106 Belirtilen yerde, s. 34.

Freyer 1931 yılında buna şahitlik eder. "Bildung sorunu güncel değildir"; bakış açısında yaptığı bu değişiklikle "Çağımızın Bildung Krizi"nin düşünce tarihi ait ve sosyoloji açısından analizini başlatır.[107] Freyer klasik Bildung kavramının geçerliliğini yitirdiğini, özerklik ve kişiliğin öz Bildung'u talebinin artık karşılanamayacağını, tam da öteden beri sahip olduğu idealist formundan kaynaklanan gayrıpolitik niteliğinden ötürü Bildung'-un artık bir güç oluşturmadığını söyler. Bilimselleşmenin indirgediği sanayi toplumu tümüyle yeni cevaplar beklemektedir. Geleneksel ölçütler geçerliliklerini korusalar bile, Bildung'un şekli ve işlevi bu nedenle yeniden tanımlanmalıdır. Humboldt'un dediği gibi, Bildung yaşamın her durumunda mümkündür. Özellikle sanayi toplumu kendi Bildung içeriklerini bünyesinde taşır, bütün mesele onları tanımak ve açığa çıkarmaktır. Burada ne dinsellikten ne de Führer'den söz ediliyordur; önemli olan, nesnesine uygun işlevsel Bildung taleplerini karşılayabilmek için, bütün tabakaların menfaatleriyle olan bağlantıları ciddiye almaktır. Freyer '*Volksbildung*'a [halk Bildung'u/millet Bildung] büyük bir güven besler, ancak bunu artık bir eğitim görevi olarak değil, demokratik olarak tanımlamaksızın, halkın kendini etkin kılacağı bir öz etkinlik olarak anlar. Ve bir sosyolog olarak her türlü kültür eleştirisine karşıdır: "hepimiz ... kitleyiz".[108] Ayrıca Bildung "ne pahasına olursa olsun, radikalleşmeyi frenlemek gibi bir göreve sahip değildir". Her teşhis, "karar verme zorunluluğu"nu, görünüşe göre uzaklarda sakin bir şekilde beklemekte olan Bildung meselesine "kurucu bir etken" olarak yerleştirecek bilinçli bir "konum" sahibi olmayı zorunlu kılmaktadır.[109]

Böylelikle Bildung'un politikleştirilmesi, Spranger'in iyice yaygınlaşmış dünya tasvirine yerleştirdiği liberal kalıntıların zararına, ancak aynı zamanda Becker'in onu müphem bir sağ radikal demokratizm lehine makamından eden cumhuriyetçi-

107 Hans Freyer, Zur Bildungskrise der Gegenwart: *Die Erziehung* içinde, 6. Yıl, s. 597.

108 Belirtilen yerde, s. 623.

109 Belirtilen yerde, s. 625.

hümanist kararlılığının da zararına olmak üzere, yeni bir kavramsal temele oturtulmuştur. Elbette Freyer daha büyük bir analitik güce sahipti ve keskin ayrımlar yapabiliyordu, ancak onun Bildung krizi teşhisi de Bildung'un politikleşmesine bağlı kalıyordu. Freyer bunu bilinçli olarak kabul etmiş ve bundan ötürü, Alman Bildung geleneğinden içeriği belirlenebilir bir aktif politik Bildung teorisi çıkartmayı başaramamıştır. Geriye kalan karara dönük meta-politik zorlamaydı.

Teşhislerinde tahminlerine göre daha keskin görüşlü olan Carl Schmitt, 1930'da Alman Bildung'unun politik ikilemini net bir kavrama kavuşturmuştur. Alman Bildung'u, içini boşaltamayacağı Weimar anayasasının yaşama yeteneğine muhtaçtı. Schmitt üzerine araştırmaların gitgide genişleyen literatüründe ismi pek ender anılan, Weimar anayasasının yaratıcısı Hugo Preuß için yaptığı bir övgü konuşmasında Carl Schmitt, parlamenter partiler devletinin kendi kendisini ketlemek üzere olan krizine işaret ediyordu. Memur-entelektüeller artık "parti kışlalarının duvarlarını" yıkacak durumda değildiler; oysa burjuva hukuk devleti gerçekçi ve adil bir tarafsızlığı temin edebilecek, "partilere bağlı olmayan aydınlara" ihtiyaç duyuyordu. Hukuk devleti kendi anayasal temellerine karşı asla tarafsız kalamazdı. Aksine bu temelleri etkin biçimde muhafaza ve müdafaa etmeliydi. Yani Schmitt, Preuß'la birlikte "özgür burjuva Bildung'u ile anayasa" arasında zorunlu bir bağ olduğuna işaret etmek için, Grabowsky ve Rathenau'un argümanlarını kullanıyordu. Kışkırtıcı ve ucu açık soru, politik bakımdan zorunlu olan bu simbiyozun ayakta kalıp kalmayacağı idi. Schmitt sözlerini şu şekilde bağlar: " ... Alman aydınlarının ve Bildung'unun kaderi bu nedenle Weimar anayasasının kaderine ayrılmaz bir şekilde bağlı kalacaktır."[110]

Üç yıl sonra, 1933'te, her şey o hale gelmişti ki, kesinlikle 'Bildung sahibi' biri olan ve nasyonal-sosyalist olmayan Richard Benz, "milli değerlere zarar veren" ve "Almanlıktan uzaklaştı-

110 Carl Schmitt, *Hugo Preuß, sein Staatsbegriff und seine Stellung in der deutschen Staatslehre* (Berlin Ticaret Yüksekokulu'nda 18 Ocak 1930'la ilgili olarak yaptığı konuşma), Tübingen 1930, s. 24 vd.

ran Bildung'u" lanetliyordu: "Bugün genel olarak maneviyattan uzaklaşıldığından haklı olarak şikâyet edilebilir – ancak Alman Bildung'unun bununla birlikte gerçekleşen çöküşüne ağlamaya gerek yoktur."[111] Buradaki histerik saçmalığı bir kenara bırakacak olursak, semantik bakımdan 'Bildung'un kendisini teslim etmesine dair otantik bir belge okuyoruzdur. Bildung'un kendisini ilga etmesini önlemek için, alışılagelenden farklı olarak, ne Bildung'un geleneksel yapıları sokuluyordu devreye ne de bu yapıların dolaylı özeleştirileri.

Bildung müteakip on iki yıl boyunca açıkça hor görülmesine rağmen varlığını sürdürebildiyse de, ancak sadece politikanın kuytusunda, yani giderek daha fazla politik yeraltına inmek suretiyle yapabildi bunu. Bildung'un kalıcı vasfı olan özerklik ancak orada korunabiliyordu. Ve Bildung hayatta kalabildiyse, bu mücadeleden, politik bilinç geliştirmeksizin, modern toplumda politik eleştiri yeteneğine sahip olmaksızın varlığını sürdüremeyeceği tecrübesiyle zenginleşmiş olarak çıkmıştır. Eski politik ve sosyal açıklık, artık tesadüfîliğin–keyfiliğin öznel alanına giden yolu açmamaktadır. Bugün, eylem ve davranışlarını ona göre ayarlamak üzere, politik ve sosyal işlevlerini de daima düşünüme dahil etmek, Bildung'un bir parçasıdır.

Diğer yapısal özelliği, yani seküler dindarlığı soracak olursak, için için yanmaya devam etmekte, ancak bunu, kurtuluş bilgisini Bildung kanon'undan deyim yerindeyse emmiş olan toplumsal kitle hareketlerinde veya tarikatlarda sürdürmektedir. Dogmalara olan inancın hızla yok olması, Bildung dindarlığı ve kilise karşıtlığı temelindeki muhalefeti de sönümlendirir. Buna bir de mezhepler arasındaki ayrılıkların sönükleşmesi ve bu çatışma da artık halihazır Bildung varlıklarının veya Bildung bilgisinin birbirinin karşıtı olarak konumlandırılmaması eklenir.

Böylece, Bildung'u emekle birleştiren başarım ve hükmetme bilgisinin özgül bireşimi –üçüncü ölçütümüz– kalır geriye. Bu bireşim, işbölümlü dünyanın güçlükleriyle başa çıkmak ve kuşaklar boyunca sürekli yeniden gerçekleştirilmek için olmazsa

111 Richard Benz, *Geist und Reich*, Jena 1933, s. 48-50.

olmaz niteliktedir. Bildung bir zamanlar burjuvaya ne denli az dayandırılabildiyse, bugün sanayileşmiş burjuva toplumunun dönüşümleri için sahip olduğu şans da o denli fazladır. Bir kez kavramsallaştırılmış olan Bildung'un, etkileri çağları aşan yapıları vardır. Bugün kulağa eski moda gelen "kişiliğin Bildung'u", yani hayatını toplum içinde de sorumluluğunu kendi üstlenerek sürdürme postülası, yani bir zamanlar Bildung kavramını oluşturmuş olan postüla, bugün ideoloji eleştirisi veya sosyal teşhis bakımından sorgulanıyorsa da, bu tür eleştirilerin ardında –kelimenin tam anlamıyla– eleştirmenin eleştiriden feragat etmesinin bulunduğunu hatırlamak gerekir. Bunu bilmek de Bildung'un bir parçasıdır.

EK
TİN VE BİLDUNG – MOZART DÖNEMİNDE KÜLTÜREL YENİLİKÇİLİĞİN İKİ KAVRAMI

Müziğin –plastik sanatlar gibi– hiçbir dil tarafından yeterince ifade edilemeyeceği bilinir, ancak bunun yine de hatırlatılması gerek. İnsanın duyusal ve devinimsel bütçesi, doğrudan dilselleştirilemeyecek ifade ve alımlama tarzlarını açığa çıkarırlar. Müzik ve plastik sanatları şiir ve edebiyattan ayıran budur. 'Geist' [Tin] ile 'Bildung' Mozart döneminin merkezî kavramları olarak sunuluyor olsa da, benim hipotezim Mozart'ın müziği ile o zamanki konuşma tarzları arasında, dönemin bir tür ortak hususiyetini ortaya çıkartabilecek bir benzerliğin varolduğu doğrultusundadır. Belirli bir dönemde söylenebilir olan ile aynı dönemde bestelenebilir olan, birbiriyle tümden ilişkisiz olamaz, bu hipoteze göre.

Mozart'ın müziğinin ortaya koyduğuyla, aynı dönemin entelektüel tabakalarının dilinde 'Tin' ve 'Bildung' ile ifade edilmek istenilenin yapısal ortak noktaları, şöyle bir çerçeveye oturtulabilir:

Mozart'ın müziği yenilikçiydi, çünkü müziğin o zamana dek baskın olan varyasyon ve tekrar yapılarını, kompozisyonunda bütün polifon ses dizilerini barındıran eşsiz bir sürpriz halinde yükseltebiliyordu. Bugün dinlediğimizde bize müziksel bir hatırlama sunan bu şey, o zamanlar yeniydi; şaşılacak denli yeniydi ve hâlâ her zaman şaşırtıcılığıyla deneyimlenebilir: Klasik denenin alâmeti. Mozart'ın bestelediği her şey, tüm yenilikçi ses uyumsuzluklarını dengeleyebilecek uyumlu bir bütünlük içindeydi. Sürpriz ve mükemmellik bir aradaydı. Tekrarlanan veya yeniden ele alınanlar, kullanıldıkları bestede eşsiz bir konum değeri kazanıyorlardı. İtalyan, Fransız, İngiliz veya Kuzey Alman müziğinden tekrarlar ve alıntılar, benzersiz eşsizlikte "yaratılar" oluşturacak şekilde yoğunlaşıyorlardı. E. T. A. Hoffmann bu nedenle Mozart'ı "müziğin Shakespeare'i" olarak, eserlerini bütünde gerçekleştirilecek bir ideye atfetmek için,

örnek aldıklarından kopan bir deha olarak tanımlar. "Duyu, hakiki olanı idrak edecek olgunluğa eriştiğinde, geçmişten gelenleri tekrarlamayı bırakıp o hakikatin özgün keşfinin ifadesi olan kendi düşüncesini ortaya çıkarır." Bir besteci Mozart'ı taklit etmeye yeltendiğinde, ifadenin araçlarını ifadenin kendisiyle karıştırıyordur. Mozart'ı taklit etmek peşinen başarısızlık anlamına gelecektir: O eşsizdi ve eşsiz kalacaktır.

Antropolojinin diliyle söylemek gerekirse, duyular, işitme ve bunlara bağlı beden ritmi, rasyonel mantığı olan bir bestenin hizmetine sunulmuştu. Bu Mozart'ın ruhuydu; Goethe'nin sözleriyle, onun, insanın tüm duyusal yeteneklerini, toplumsal çatışmalarını ve bu çatışmaların çözüm önerilerini polifon mecralara aktaran "şeytani ruhu"ydu. Bu, Ivan Nagel'in sözleriyle, bir hükümdarın inayetiyle insanın içindeki özerklik arasındaki, yeni bir tarzda çözülmesi gereken çatışmaydı; ya da: Starobinski'nin analizine göre, *Sihirli Flüt*'ü, insanların özerklik taleplerini toplumsal bir dolayıma sokacak olan bir eğitim ve Bildung romanı olarak okumak da mümkündü. Tüm zümrelerin idrak/tecrübe tabakaları, erotik dürtüler ve ütopyaya dek uzanan, ancak aynı zamanda mantığın emrettiği çözümler: tüm bunları eşsiz müzikal eserlerde biraraya getirmek, o zamanın ifadeleriyle dile getirildiği şekliyle, yaratıcılık gücünün biricikliği herkesçe kabul edilmiş bir dehanın başarısıydı. Elbette ki aynı zamanda sıkı bir çalışmanın ürünüydü; Mozart da sanatın ciddi bir çaba ve araştırmanın meyvesi olduğunu söylerken bunu ifade ediyordu. Ve "insanın içinde bunu yapabilecek ruh varsa, yapana kadar bir türlü huzur bulamaz. Artık bunu yapmak zorundadır, nedenine, niçinine bakmadan".

Mozart'ın kendisini kavramasına yardımcı olan ve bugün hâlâ Mozart'ın tasvir edilebilmesine olanak sağlayan bu ölçütler, aynı dönemde geliştirilen, ancak varlıklarından tek tek yazarların sorumlu tutulamayacağı konuşma ve düşünce tarzlarından kaynaklanır. 18. yüzyılın son üçte birlik kısmında ortaya çıkmış olan, Mozart'la eş zamanlı ve Mozart'a uygun konuşmaya izin veren semantik yapılar vardır. Bunlar arasında 'deha' ve 'çalışma' olduğu gibi, geçişsiz ve düşünümsel olarak o döne-

min yeni tecrübelerini düzenleyen ve yöneten iki merkezî kavram, 'Bildung' ve Ruh/Tin (Geist) da bulunuyordu.

Başta teolojik, sonradan aydınlanmacı-pedagojik bir terim olan *Bildung*, empatik, kendi üzerine düşünmeye muktedir anlamını Mozart döneminde kazanır. Bildung, bireyin toplumla iç içeliğinden feragat etmeden, bireyselliğin eşsizliğini mümkün kılmayı ve geliştirmeyi hedefler. Bildung, kuşaktan kuşağa, yavaş yavaş değişebilecek önceden belirlenmiş hedeflere ulaşmak için verilecek eğitimden daha fazlasıydı. Bildung daha ziyade kendisini geliştirecek kişinin bireyselliğini ve eşsizliğini hedefliyordu. Geleneklerin tüm verileri işlenmeli ve kaynaştırılmalı, ancak Bildung'un doğal sürecini belirlememeliydi. Din, seküler dindarlığa, ahlâki yükümlülük kanonu da emek üzerinden öz yükümlenmeye dönüştürülmüştü. Böylelikle Bildung süreçsel olarak erişilecek bütünlüğü ve bireyin sosyallik ve özgürlük içinde eşsizliğini hedefliyordu. Tüm doğal istidatlar gelişmeliydi, –Aydınlanma döneminde henüz zıtlıkla stilize edilen– duyusallık ile aklın karşılıklı bağımlılığı anlaşılmıştı ve bunların birbirlerini soylulaştırmaları bekleniyordu. Bu 'Aydmlanma'yı içine alan, fakat her biri eşsiz olan bireysel yaşam tarzını, aklı ve duyuları kapsayarak kendini gerçekleştirebilecek bir kavramdı.

Ruh/Tin de Fransız Devrimi döneminde yerleşmiş olan tarih, ilerleme ve gelişme gibi büyük temel kavramlardan biriydi. Tin, öteden beri teolojik, dünyaya içkin bir kavram olarak doğayı ve tarihi, sanatı ve toplumu kapsıyordu. Tanrının aşkınlığını, günlük hayatın sıkıntılarının içine alıyordu. Her insanda eşsiz olan duyusallık ve mantık, onunla bütünleşildiği takdirde, tin tarafından karşılıklı doyuma ulaştırılabilirdi. Süreçsel bir kavram olarak, insanlığın kendisini insanda gerçekleştirmesini hedefliyordu. Bundan ötürü de sadece tekil bilinçte tecrübe edilebilirdi. Böylece, Aydınlanma geleneğinde tüm politik ve kilise makamları hiçe sayıldılar. Çatışmaların bitirilmesini, ortadan kaldırılmasını, ya da uzlaştırılmasını veya tahkimini sağlayacak olan, Tin'di. Kendisini tarihsel bakımdan her defasında biricik olarak ifşa eden ve tüm yabancılaşmalara rağmen biri-

cikliğiyle ortaya çıkması veya mükemmelleşmesi beklenen Tin kavramı bütün bunları kapsıyordu.

Semantik genelliğin yüksek bir düzleminde takdim ettiğimiz bu iki kavramın Mozart'ın bestelerini de tasvir etmeye uygun oldukları aşikârdı – ancak tabii duyusal olarak tecrübe edilebilir bir müzik olarak kavramaları mümkün değildi. Ancak kendileri de dilsel olarak düşünümselleştirilen tarihin bir ürünü olan 'Tin' ve 'Bildung' kavramları, Mozart'ın müziğinde dilselleştirilebilecek olan ne varsa, onları kavramsallaştırmaya yeterliydi.

Günümüzün dilsel ve duyusal-müzikal yakınsama hipotezinin dilbilimsel veya müzik analizi bakımından nasıl çözümlenebileceği veya onaylanabileceği, benim vukufumun dışındadır.

'İLERLEME' VE 'ÇÖKÜŞ' – İKİ KAVRAMIN TARİHİNE EK

19. yüzyılın seksenli yıllarında küçük bir Weser köyünde, Frenke'de, şöyle bir olay yaşandı. Bir zanaatçı ailenin en küçükten bir büyük oğlunun Hıristiyan cemaatine kabul töreni yapılıyordu. Eve döndüklerinde oğlana son bir kez şiddetli bir tokat aşkedildi, sonra da sofraya oturmasına izin verildi. Çünkü daha önce, tüm çocuklar gibi, ayakta yemek zorundaydı. Âdet böyleydi. Sonra da, yaşayanın bana bizzat anlattığı olay oldu.[1] Kendisi ailenin en küçük oğluydu, henüz cemaate kabul töreni yapılmamıştı, ancak törenden gelmiş ağabeyi gibi sofraya oturabildi, hem de tokat yemeden. Annesi şaşkınlıkla bunun ne anlama geldiğini sorduğunda, baba şu cevabı verdi: "İlerleme yüzünden."

Oğlan ilerlemenin ne demek olduğunu öğrenmek için köyde sağa sola kulak kabarttı – nafile. Köy o zamanlar toprak sahibinden tamamı kiralanmış beş, yarı yarıya kiralanmış iki çiftlik, yedi zanaatçı işliği ve yedi kulübeden oluşuyordu. Kimsenin bu soruya verecek cevabı yoktu. Ancak yine de sözcük dilden dile dolaşıyordu, belki bir yerlerde okunmuş, ya da şehirde duyulmuş bir slogandı ve yeni vaziyetlere uygun düşüyordu. Eski bir âdet yıkılmıştı. Annenin bu süreci nasıl tanımladığını bil-

1 Prof. Dr. h. c. Heinrich Grupe (1878-1976)

miyoruz. Şayet anne nostaljik Bildung diline hâkim olmuş olsaydı, başka bir şekilde yine aynı durumu tanımlamak için belki de çürüme ve çöküş kavramlarını kullanırdı.

Şimdilik hikâyemizin eski Avrupa'nın dönüşüme uğradığı ve modern sanayi toplumu dünyasına doğru dönüşmeye devam ettiği o uzun sürecin açısından belirtisel niteliğini bir kenara bırakalım. Önce sözcüğün nasıl kullanıldığına, sözcük kullanımının neleri başardığına bakalım.

Açık ki, "ilerleme yüzünden" tanımlaması, bir zanaatçı ailesinin geleneksel sosyal yaşamına yapılan bu ani müdahaleyi, zamansal bir perspektife oturtur. Eskiden cemaate kabul töreni sadece dinsel değil, aynı zamanda sosyal bir kabul töreniydi. Ama artık durum değişiyordu. Yetişkinler sofrasına kabul, dinsel geleneklerden kopuyordu. Dün öyle, bugün böyle – şahidimizin ilerleme sözcüğünü kullanarak tasnifin asgari temeli budur. Ve bu yeni davranışın eskisinden daha iyi olduğunu söyleyen üst ses de çınlıyordur arkada.

Fakat burada başka bir vurgu daha vardır: En küçük oğlunu sofraya oturtmak kendi kendine yaptığı bir iş değildir de "ilerleme yüzünden"dir. Yani zanaatçı, zamanın gereğini yerine getiriyordur. Davranışın ampirik temsilcisinin sorumluluğu yoktur, o sadece kökeni ve anlamı ilerlemeye atfedilen bir edimin icracısıdır. Bireysel eylem, eyleyenin dışında bir olay olarak ortaya çıkar.

Böylelikle 1890'lerdeki civarındaki günlük hayatın dilsel edimini belirleyen iki ölçüt elde etmiş oluyoruz: İlk olarak burada zamansal bir perspektif kavramı söz konusudur, ikinci olarak da bu kavram kişi-ötesi bir eylem öznesine işaret eder: "İlerleme yüzünden."

Böylelikle sorgulamamızın tam merkezine gelmiş bulunuyoruz. Çünkü her iki belirlenim: zamansal perspektif ve ilerlemenin, olayın kişi-ötesi bir icra organı olarak kullanılması, günlük dil boyutunda olduğu kadar politika ve bilim dili düzleminde de karşımıza çıkar.

Aşağıda ilerleme kavramının ortaya çıkışını ve kullanım tarzını üç aşamada ele alacağım ve her defasında çöküş kavramı-

nın buna nasıl bir muhalefet konumunda bulunduğunu inceleyeceğim. Tezimi baştan ortaya koyayım: İlerleme, çöküşün aksine, tecrübe/idrak içeriğinin ve beklenti fazlalığının 18. yüzyıldan önce henüz verili olmadığı modern bir kategoridir. Modern öncesi çöküş ve çürüme kavramlarının topolojik tasnifleri yeniçağda buna uygun olarak değişecektir.

Aktarılan tecrübeler müthiş bir hızla yenileri tarafından geride bırakılırken, 'İlerleme'nin özgül olarak modern tecrübelerle baş etmek üzere yontulmuş bir kavram olduğunu, herhalde tartışmaya gerek kalmadan varsayabiliriz. Posta arabasından demiryoluna ve otomobilden jet uçağına geçişi, bir buçuk yüzyıl zarfında doğanın mekânsal verilerinin baştan aşağı yeniden tasnifine neden olan o hız artışını hatırlayalım, yeter. Bu yeni hareket formlarıyla elbette insanların günlük yaşamları, çalışma dünyaları ve beklentileri değişir.

Ancak beraberinde getirdiği olumsuz sonuçlar nedeniyle giderek daha şüpheyle yaklaşılan teknik-sosyal bir gidişi tanımlayan 'ilerleme' kavramının arkasında, dilimizin politik, sosyal ve tarihsel değişimleri ve süreçleriyle ilgili bir sorun saklıdır.

'İlerleme' de 'çöküş' de, tarihsel bir zamanın hadiselerini bir kavrama bağlamaları beklenen sözcüklerdir. Ancak zamanın kendisinin tasviri dilsel olarak daima müthiş bir soyutlama başarısıdır, çünkü zaman tasavvura sığmaz. Geçmiş ise elbette göze görünür biçimde tasavvur edilebilir: Yüzdeki çizgiler onun yaşını, derinlikleri de işlenmişliğindeki yoğunluğu gösterir. Ağaçların boyları veya binaların tarzları veya otomobillerin tipleri akıp giden zamanın, başlangıcın, büyümenin veya sürenin ve yitişin bir bakışta idrakini sağlarlar. Geçmiş, gösterir kendisini. Ancak gelecek, geçmiş ve şimdiki zamanın insanda mevcut olan kesişimi, tasavvur edilebilir olmadığı gibi, kendi başına gelecek için bu zaten hiç mümkün değildir.

Bu antropolojik bulgu, zamanı konu edinmesi gereken tarihsel ifadelerin kullanımında etkisini gösterir. Bu tür ifadelerin neredeyse tümü, anlaşılır olabilmek için arka plandaki mekânsal ve doğal anlamlarına başvurmak zorundadırlar. 'Hareket' geride bırakılan yolu içerir, 'ilerleme' mekânsal olarak bir

yerden bir yere hareket etmektir, 'çürüme' veya 'çöküş' aşağıya doğru kat edilen mesafeyi veya yaşayan bir vücudun tasfiye sürecini gösterir. 'Devrim' politik ve sosyal hadiselerin ifadesi olarak kullanılmazdan önce, yıldızların dairesel döngüsü bağlamında mekânsal bir anlama sahipti.

Demek tarihe dair, özel olarak da tarihsel zamana dair konuşma tarzları, terminolojilerini ilkin insanın ve onun muhitinin doğasından almıştır. Buna tarihsel fenomenleri tasvir edebilmek için halihazır tecrübe alanlarından, mitlerden, politik yaşamdan, kiliseden ve teolojiden, teknikten ve doğa bilimlerinden ödünç alınan çok sayıda sözcüğü eklemeliyiz. Tarihsel zamanla ilgili özgün tarihsel kavramlar, başlangıçta mevcut değildi. Söz konusu olan sadece eğretilemelerdir [metafor]. Bu nedenle, tarihsel ifade güçlerini tartabilmek için, kavramlarımızın metaforik içeriğine dikkat etmek zorundayız.

Başlangıçta İlerleme'nin yeniçağa ait bir kavram olduğu varsayımında bulunmuştuk. Benim kavram tarihine ait özel tezim ise İlerleme'nin, doğal arka planındaki mekânsal ilerleyişi ifade eden anlamından sıyrılmak veya onu unutturmak suretiyle yeniçağa ait bir kavram haline gelmiş olduğudur. İmgesel atıfları solgunlaşmıştır. İlerleme, yaklaşık 1800 dolaylarından bu yana müseccel bir tarihsel kavrama dönüşmüştür, oysa 'çöküş' ve 'çürüme' doğal ve biyolojik arka plan anlamlarını üzerlerinden atamamışlardır.

Bunu göstermek için, ilk olarak antik çağa ve ortaçağa bir göz atmamıza izin verin.

I

İnsanların tarihsel hikâyelerle hemhâl olduğu her yerde değişimin ve dönüşümün tecrübelerinin kayda geçirildiği bunun ilgililerin lehine veya aleyhine olacak şekilde yapıldığı kolaylık tespit edilebilir. Bu bakımdan Yunanlılarda ve Romalılarda, ilgili konuda ve tecrübe alanında göreli bir ilerlemeyi tanımlayabilecek çok sayıda terime rastlanır: '*Prokope*', '*epidosis*', '*progressus*', '*profectus*' – keza politik çürümeyi tasvir için kullanılan,

çürüme eğilimiyle ilgili bir '*metabole*', karışıklık ve yıkım anlamında '*tarache kai kinesis*' ya da hastalık eğretilemelerine dayanan karşıt tanımlamalar gibi.[2]

Beşerî öz örgütlenmenin iniş ve çıkışlarının tasvirine yardımcı olan anayasal döngünün düşünsel biçimini hatırlayalım. Örneğin Polybios, Helenistik argümanları biraraya getirerek, üç saf iktidar formunun oluşumunu ve akabinde üç kuşak zarfında çürüyüşlerini tasvir etmiştir. Bu bakımdan yükseliş ve çöküş, biri diğerini doğuran iki kavramdır. Burada aynı politik eylem cemaati içindeki *ardıl kavramlar* söz konusudur. Ve iki farklı politik eylem cemaati, örneğin Yunanistan ve Roma, birbirleriyle karşılaştırıldığı zaman, birinin çöküşü diğerinin yükselişiyle bağdaştırılabilir veya karşı karşıya konulabilir. O zaman, antik çağda daha ender kullanıldıkları aşikâr olan, eşdeğer *karşıt kavramlar* söz konusudur. Anayasalar daima insan doğasında verili ve aşılamaz nitelikteki sonlu olanaklar çemberi içinde kalırlar. Bu döngüyü kırabilecek yetenekte görünmüş olan tek başarı, istikrarı artırmak üzere farklı anayasaların unsurlarının doğru politik karışımını bulmaktır. Bu gerçi kuralsal diyebileceğimiz çöküşü engeller, ancak asla daha iyi bir geleceğe açılan bir ilerleme sürecini kesinlikle başlatmaz. İleride modern ilerleme kavramını ele aldığımızda, bu noktayı hatırda tutmalıyız.

Buna ek olarak antik çağdaki dil kullanımına dair bir not düşelim. Eski çağda ilerleme kaydedilen her yerde, yeni ufukların açılması değil, geriye doğru fırlatılan bir bakıştı söz konusu olan. Thukydides, Peloponnes Savaşları Tarihi'ne yazdığı meşhur önsözünde, Yunanlıların hukuk düzenleri ve teknik ve askerî güçlerini geliştirmeleri sayesinde barbarlardan nasıl ayrıldıklarını anlatır. Eskiden Yunanlar da barbarlar gibi yaşıyor, barış zamanlarında silah taşıyor, kadınları kaçırıyor ve buna benzer barbar âdetlerini uyguluyorlardı. Ama şimdi, 5. yüzyılda, Yunanlar bu halleri çok geride bırakmışlardı. Fakat tam da

2 Krş. Toplu yazılar: *Niedergang. Studien zu eine geschichtlichen Thema*, yay. Reinhart Koselleck ve Paul Widmer, Stuttgart 1980; bunun içinde Walbank, Franz Georg Maier ve Herzog'un katkıları; ayrıca Christian Meier, antik çağda 'İlerleme': Otto Brunner vd. (Yay.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, Cilt 2, Stuttgart 1975, s. 335-363 içinde.

şehir devleti anayasaları, gelişen ticaretleri ve yükselen güç potansiyelleri nedeniyle, birbirleriyle görülmemiş zalimlikte ve görülmemiş güç aygıtlarının kullanıldığı kanlı iç savaşlar yürütme yeteneğine de sahip olmuşlardı.

Yani burada, modern bir ifadeye kavuşturacak olursak, geçmiş tarihe bakarak ve Helenler tarafından tesis edilmiş olan eşsiz ve benzersiz uygarlık basamağı aynı dönemde yaşamış olan barbarlarla kıyaslanarak ortaya konan, göreli bir ilerleme modeliyle karşı karşıyayız. Fakat bu yol geleceğe uzanmaz. Sonuç, yani iç savaş, sadece hastalıklara dair tıbbi kategorileriyle tasvir edilir; geleceğe doğru bir ilerlemeyi kavramaktan çok uzaktır. Nitekim Thukydides'te de geçmiş Yunan tarihini bir ilerleme süreci olarak toparlayabilecek genel bir üst kavram mevcut değildir.

Buna dair bir başka not daha: antik çağda kaydedilen ilerlemelerin her biri sadece kısmiydi, örneğin bilim alanıyla ya da Akdeniz bölgesinin *Pax Romana** vasıtasıyla sükûna kavuşturulmasıyla ilgiliydi; ancak bu ilerlemeler bizim bugün teknolojileşme veya sanayileşme ile bağlantılandırdığımız türden, toplumun geneline ilişkin bir ilerleme sürecine tekabül etmiyordu. Ebedi Roma'nın dünya egemenliğinin vaat edebildiği şey devamlılık ve güvenlikti, fakat daha iyi bir geleceğe doğru ilerleme değildi. Hatta bu dünya egemenliğinin geçmişte kalan cumhuriyet dönemiyle kıyaslanması, imparatorluk döneminin tarihsel yorumunun sık kullanılan tasarımlarından biriydi. İmparatorluğun devamlılığı ve çürümesi, yüzlerce yılın tecrübesini karşılayabilmek üzere birbirlerini tamamlıyorlardı. Dünyanın yaşlılık döneminde bulunduğuna dair, geç-antik çağa ait yorum, hep aynı kavramla ilişkilendiriliyordu: '*senectus*'.[3] Dolayısıyla, 'çöküş', kısmi bir ileri hareketin bir çeşitlenmesinden ziyade, tüm toplumu ilgilendiren bir süreci, hatta kozmolojik bir boyutu tasvir etmek için kullanılmaya uygundu.

Bu aynı şekilde hem paganlar hem de Hıristiyanlar için geçerlidir. Gerçi imanlı Hıristiyanlara yeni bir gelecek ufku, yani İlahî Kudüs beklentisi açılmıştı, lâkin burada ancak tarihin so-

(*) Roma Barışı – ç.n.

3 Krş. Franz Georg Maier'in belirtilen eserdeki makalesi.

nundan sonra gerçekleşecek bir krallık söz konusuydu. Hıristiyanlar bu dünyada, bilhassa Hıristiyanlığın imparatorluk dini olmasından sonra, Roma'nın ya da Roma İmparatorluğunun devamlılığına sıkı sıkı tutunabilir, üstelik burada takibata uğradıkları döneme kıyasla bir ilerleme de görebilirdiler. Ancak tüm bunlar, İsa'nın geri dönüp kıyametle birlikte o zamana dek süregelmiş olan varoluşa son vermesiyle, tüm dünyanın dönüşeceği doğrultusundaki beklenti üzerinde etkili olmamıştır. – Hıristiyan öğretisine göre de yaratılış ile dünyanın sonu arasındaki vadeli dönemde, İsa'nın zuhuruyla birlikte, artık esas itibarıyla yeni bir şeyin vuku bulamayacağı en son çağa, son 'aetas'a, yani '*senectus*'a girilmiş idi. Demek biyolojik '*senectus*' eğretilemesi aynı şekilde hem pagan anlamıyla, döngüyü yeniden başlatacak yeni bir gençlik beklentisi olarak kavranabilirdi; hem de topyekûn dünyanın sonunun geldiğinin ve ölülerin dirilmesinin işareti olarak.

Teologların '*progressus*'tan ziyade '*profectus*'tan söz ettikleri yerde, bu ilerleme ruhun kurtuluşuyla ilişkilendiriliyordu.[4] Örneğin Augustin tanrının halkını biyolojik bir eğretilemeyle tanrı tarafından yetiştirilen bir insanla karşılaştırıyordu. Tanrının halkı, –bu eğretilemeye uygun olarak– zamandan ebediyet tecrübesine yükselmek, görünürlükten görünmezliğe çıkabilmek için zamanın içinde bir yaş basamağından diğer yaş basamağına doğru ilerliyordu.[5] Bu ilerleme tarzı kilise büyükleri ve skolastikler tarafından her defasında farklı tasvir edilir: "*profectus hominis donum Dei est*"[6] (insanın ilerlemesi tanrının armağanıdır), veya Bernhard von Clairvaux'nun bir defasında vaaz ettiği gibi: "*in via vitae non progredi, retrogredi est*" (Hayat yolunda ilerlememek, geriye gitmektir). İlerlemeyen geride kalır veya: "Daha mükemmel olmayı arzulamayan hiç kimse gerçekte mükemmel değildir."[7]

4 Devamı için krş. 'Fortschritt" başlıklı makalem: *Geschichtliche Grundbegriffe* (Dip. 2), s. 363-423 içinde.

5 *De Civ. Dei* 10.14.

6 Sevillalı İsidor, Sent. 2.5-3, *Migne, Patr. Lat.*, t 82 (1862), 604.

7 Sermones de Sanctis. In purificatione B. Mariae 2, 3, *Migne, Patr. Lat.*, t. 183, 369 C ve Epistolae ad dragone monachum, § I, *Migne, Patr. Lat.*, t. 182, 100.

Burada şimdiden, ilerleme ile gerileme arasında hüküm süren, dünyevî varlığın sonsuz değişiminin karşısına hedefli, amaçlı bir hareketi koyan, başka bir bağlamda modernlik atfedebileceğimiz asimetrik ilişkiyi buluruz: Fakat bu ilerleme –*perfectio* yolunda *profectus*–, bu dünyanın zamana bağlı krallığıyla karıştırılmaması gereken Tanrısal Krallıkla ilişkilidir. Mükemmelliğe uzanan yol yıllara göre değil, ruha göre hesaplanır: "*Perfectio non in annis, sed in animis.*"[8]

Demek ki Ortaçağın dil kullanımında, anlamlarını İki Dünya Öğretisi'nden alan *ilişkisel kavramlar* sık sık karşımıza çıkar. İki krallığa, yani tanrısal ve dünyevî krallığa iişkin öğreti ortaçağ boyunca gerçi pek çok dönüşüm geçirdi, ancak bu dönüşümler pek ender olarak, ilerlemeden dünyaya içkin bir yasa olarak söz edebilecek denli ileri gittiler. Tam aksine, örneğin Otto V. Freising'de yaşlanan dünya giderek daha büyük bir sefaletin –*defectus*– içine düşmektedir, öyle ki, müminler müstakbel ebedî esenlik krallığının –*perfectio*– yaklaştığından emindirler. Otto V. Freising açısından bu dünyayla ilişkili olarak mükemmelliğe yükseliş ve çöküş –genellikle sözlü olarak açımlanan- iki korelasyon kavramıdır: Bu dünya ne kadar fazla sefilleşirse, seçilmişlerin kurtuluşu da o kadar yakınlaşacaktır. Fakat bu gelecek ilerlemenin değil, aksine belirtileri tekrar tekrar aranan ve her defasında yeniden bulunan, dünyanın sonunun bir boyutudur.[9]

Şüphesiz ortaçağda veya antik çağda da, bu dünyaya ait, içinde bir kereye mahsus ya da ara sıra gerçekleşen ilerlemeler vardı: bilimlerde veya krallık öğretisinde doğudan batıya uzanan yolda, mimarlıkta veya teknik yenilikler alanında, kilise hukukunda, sosyal açıdan bakıldığındaysa, geçici olarak barış zamanlarında. Fakat bu tür sektörel ilerlemeler, dünyanın bir bütün olarak yaşlandığı ve hızla sonuna doğru yol aldığına dair genel idrak karşısında etkisizdi. Tinin ilerlemesi ve dünyanın çöküşü, dünyevî geleceği bizatihi bizatihi ilerici olarak yorumlamayı engelleyen ilişkisel kavramlardı.

---

8 Aquileialı Paulinus, *Liber exhortationis, vulgo de salutaribus documentis*, c. 43 (yak. 795), *Migne, Patr. Lat.*, t. 99, 246 A.

9 Buna dair yukarıda (Dip.2) Melville'in belirtilen eseri.

II

İki bin yıllık bir sıçrayışı bu kadar bol gönüllülükle yapmamızı mazur görünüz; ancak yapmamız gereken, ele aldığımız yeni düşünceyi, yeniçağa ait ilerleme kavramını görüş alanımıza sokabilecek farklı türden bir geçmişin kabartmasında görünür kılmaktı. Yeniçağın ilerleme kavramını dinsel kökenindeki anlamından ayıran, dünyanın sonuna beklentiyi ucu açık bir geleceğe dönüştürmesidir. Terminolojik açıdan, tinsel '*profectus*' dünyevi bir '*progressus*' tarafından bastırılır veya yerini ona bırakır. Bu süreç, yeniçağın tüm erken dönemini kaplar. Gerçi Rönesans yeni bir çağ bilincini ortaya çıkartmıştı, ancak ortaçağ, emsal alınan antik çağa bakmak için üzerinden atlanan karanlık bir ara dönem olarak kaldığı müddetçe, daha iyi bir geleceğe doğru ilerleme bilinci henüz yoktu. Ancak giderek gelişirken yaşlıların otoritesini, yerini özerk [otonom] akla zorlayan ve doğa bilgisi, geleceğin –başlangıçta henüz kısmi– ilerici bir yorumunu mümkün kılmıştı. Doğa değişmiyordu, ancak keşfedilmesi ve buna bağlı olarak da ona hükmedilmesi, yöntemli bir şekilde ilerliyordu. Varoluşun, son hüküm öğretisini ucu açık bir geleceğin cüretkârlığıyla izin verecek şekilde iyileştirilmesine dair, iç dünyaya uzanan geniş kapsamlı bir hedef belirlenimi çıktı buradan. Oradan itibaren, geçmiş ve gelecek niteliksel olarak birbirlerinden ayrılır ve bu noktada ilerlemenin en önemli kavramına dönüştürülen bir tarihsel zaman keşfedilir. Şu anda modern ilerleme kavramının nasıl şekil aldığının üzerinden geçerken, kavramın kapsadığı farklı alanlara, onun tecrübe içeriğine değinmekten kaçınmam gerekir. Matbaanın icadı, okumanın yaygınlaşması, pusulanın icadı, deneye dayalı bilimlerin gelişmesi, yerkürenin keşfi ve denizaşırı kara parçalarının ele geçirilmesi, vahşilerle yapılan kıyaslamalar, modern sanatın eski sanatla çekişmesi, burjuvazinin yükselişi, kapitalizmin ve sanayinin gelişimi, doğa güçlerinin teknoloji içinde özgür bırakılması – tüm bunlar ilerleme kavramına, üstelik iyiye doğru bir ilerlemeye bağlanan, defalarca üzerinde durulmuş tecrübeler ve vakıalardır.

Şimdi burada sadece kavramın; sözü edilen tüm fenomenleri bir ifade altında toplayan, başka türlü söylemek gerekirse, yeniçağın tecrübelerini tek sözcükte biraraya getiren o kavramın, dilsel şekillenişini incelemek istiyorum.

1. İfademizin kullanımı ilk olarak yaşlılık eğretilemesinin *doğal olmaktan çıkarılmasından* beslenir. Dünya giderek yaşlanırken, çürümenin biyolojik-ahlâksal anlamından uzaklaşır. Çöküş çağrışımı etkisizleştirilir ve böylelikle sonsuz bir ilerlemenin önü açılır.

Geleceğin yavaş yavaş bilincine varılan bu açılışı, özellikle büyüme eğretilemelerinde neredeyse ölçülebilir hale gelir. Her doğal büyüme eğretilemesi, kelime anlamıyla alacak olursak, nihai çöküşün kaçınılmazlığını içerir. Yani doğa kategorisini ciddiye alan herkes, –antik çağda olduğu gibi– ilerlemenin ardından bir çürüme beklemelidir. Bu anlamda gençliğin yaşlılığa doğru akışı, bir ilerlemenin anlamını her zaman ucu açık olacak bir geleceğe yer vermez.

Olsa olsa bir yeniden doğuş öğretisi, doğal gençlik ve yaşlanma eğretilemesiyle birleştirilebilir. Bundan ötürü antik çağın döngüsel öğretileri ve Hıristiyanlığın eskatolojik beklenti ufkuna sıkışmış olan yaşlanan dünya öğretisi, her ikisi de, farklı şekillerde de olsa, yaş dönemlerine dair benzetmeleri kullanırlar. 16. ve 17. yüzyıllarda, tahsilliler âleminde, doğal anlamlara bağlılıktan kurtulmaya çalışan bir zaman belirlenimine dönük arayışı gösteren pek çok tanıklık bulmak mümkündür. Örneğin Bacon yaşlıların otoritesinin hakikat üzerindeki ebedi iddiasını reddetmiş, hakikatin zamanın kızı olduğunu söylemiştir. *Veritas filia temporis.*[10] Kabaca formüle edecek olursak: Hakikat, ancak zamanın akışı içinde insan bilgisinin gelişmesi çerçevesinde ortaya çıktığı ölçüde, demek aynı zamanda aşılabilir hale geldikçe tanınmış ve anlaşılmıştır.

Hıristiyanların Ebedî Hakikatin Krallığı'na ulaşma çabalarından bilginin ilerlemesine dayanan –daha ortaçağda başlamış

10 Francis Bacon, *Novum Organum* I, s. 184; *Works*, 1864, cilt. I, s. 190 vd.; Alm. *Neues Organ der Wissenschaften*, tercüme eden ve yay. Anton Theobald Brück, Leipzig 1830, s. 62 f., ND Darmstadt 1962.

olan– dünyevî bir sürece geçiş, bilhassa Pascal'da ve onun *Traité du vide* (Boşluk üzerine) risalesinde belirgindir. İnsan, her zaman kendi içinde mükemmel olan hayvandan farklı olarak, sonsuzluğa yönelmiş mahlûktur, bu metne göre. İnsan sonsuzluk için yaratılmıştır, ancak daha o noktada iki farklı anlamda. Çünkü sonsuzluğun artık sadece insanın yapıp ettiklerinin ötesinde bulunduğu düşünülemez, hem tek tek insanlar, hem de bütün insanlar hep beraber her geçen gün daha fazla öğrenmekte, bilimde her geçen gün daha fazla yol almaktadırlar; öyle ki, insanlık gençliğinden bu yana kesintisiz bir ilerleme halindedir– dünyanın kendisinde yaşlanırken. "*Tous les hommes ensemble y font un continuel progrez à mesure que l'univers vieillit.*"[11] Eskinin mümin halkının ilahi eğitimi, artık akıl sahibi tüm insanların kendilerini eğitmelerine dönüşmüştür. Sonsuz ilerleme, doğal yaşlanma eğretilemesinden uzaklaşan bir geleceğe bağlanır. Doğa olarak dünya zamanın akışı içinde yaşlanabilir, insanlığın bütünü içinde bu– artık bir çöküş anlamına gelmez.

Fontenelle, 1688 yılında, yaş dönemi benzetmesinin artık ilerlemeyi tasvir edemeyeceğini açıkça ilan ediyordu. Dünyadaki her şey aklın kendisini sürekli mükemmelleştirdiğine işaret ediyordu; bu nedenle akıl, gençliğin tercihleri ile olgun, idrakli insanın tercihlerini birleştirir: "*C'est-à-dire, pour quitter l'allégorie, que les hommes ne dégéneront jamais...*" (alegoriyi bir yana bırakacak olursak, insanlar asla yozlaşmayacaklardır").[12]

Nihayet Leibniz bir adım daha attı ve yaşlanma eğretilemesini evrenden de çıkarttı. Kesintisiz ilerleme onun içi sadece insan ruhunun bir ürünü değildi, o bunu evrenle ilişkilendiriyordu. Mutluluk, diyordu Leibniz, yeni arzulara ve mükemmelliklere doğru sonsuz bir ilerleme talep eder, bundan ötürü evren de asla en üst olgunluk seviyesine ulaşamaz. Evren bir bütün olarak ne geri çekilir, ne de yaşlanır, "*nunquam etiam regre-*

11 [Evren yaşlandıkça bütün insanlar da hep beraber sürekli bir gelişme kaydediyorlar] Blaise Pascal, *Fragment de preface sur le traite du vide*, Œuvr. ed. Léon Brunschvicg ve Pierre Boutroux, cilt 2., Paris 1908, s. 138 vd.

12 Berbard de Fontenelle, *Digression sur les anciens et les modernes*, Œuvr. Compl. ed. G.B. Depping, cilt 2., Paris 1818, ND Genf 1968, s. 364.

ditur aut senescit".[13] Yani sadece insan değil, bütün dünya kendisini sürekli olarak düzeltmektedir ve bazen geri adımlar atsa da, bunlar hemen akabinde iki kere daha hızlı ve iki adım daha ileri gidebilmek içindir. Bir cümleyle: "Dünya, kendisini sürekli olarak yenilediği için, dünyaların en iyisidir" ("*progressus est in infinitum perfectionis*") (Mükemmelliğin sonsuza doğru bir ilerleyişi vardır.)[14]

Leibniz'i düşüncesini o müthiş çeşitliliği içinde bu odağa, raptetmeksizin şu kadarı söylenebilir ki, o, 18. yüzyılda yeni keşfedilmiş tarihsel dünyayı yorumlamak için alınan tüm konumları önceden düşünmüştür. 18. yüzyılda ve o zamandan beri, ileri gitmenin genel ve kalıcı olduğu, her türlü geriye dönüşün, çöküşün veya çürümenin sadece kısmî ve geçici olduğu anlayışı yaygın olarak kabul edilmiştir. Başka türlü söylendiğinde çöküş veya geri adım, artık salt ileri adım ve ilerleme kavramlarının karşıtı değildir. Çok sayıda yazara atıfta gösterilebilir bu; burada sadece Turgot, Condorcet, Iselin, Wieland veya Kant'ın, ya da 19. yüzyılda Engels, Haeckel veya Eduard von Hartmann'ın isimlerini analım. İlerleme ile Çöküş arasındaki *asimetri* bu yazarlar tarafından artık Hıristiyan ortaçağda olduğu gibi bir yandan öbür dünya, diğer yandaysa bu dünyaya tekabül etmiyordu; İlerleme, tüm geri gidişlerin geçici olduğu anlamını taşıyan, hatta yeni ilerlemeler için bir uyarıcı olarak yorumlanabilecek, dünya-tarihsel bir kategoriye dönüşmüştü.

2. Bu yeni kavramın oluşumunu daha yakından görebilmek için, ikinci bir bakış açısını daha ekleyelim: şimdi izah etmemin gerekeceği bir anlamda, *zamansallaştırma*.

18. yüzyılın içlerine kadar '*Progres*' veya '*Fortschritt*'lerden, sanatlarda, bilimlerde, hatta tüm toplumda örnek alınması gereken bi hedef belirlenimi olan mükemmellik, yani '*perfectio*' kadar çok söz edilmezdi. Doğanın sonsuz yasalarını keş-

13 Elyazması mirasından alıntılayan Ernst Cassirer, *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*, Marburg 1902, s. 444.

14 Leibniz, *Kleine Schriften zur Metaphysik*, yay. Wolf von Engelhardt ve Hans Heinz Holz, Frankfurt am Main, s. 1965, 368 vd., "De progressu in infinitum".

fetmek, insanın doğaya hükmetme yeteneğini kazandıracak, sonlu bir hedefe yönelmek anlamına gelirdi. Ya da ahlâk değerlerini, örneğin matematiksel yöntemle açıklamak, aynı şekilde, insan topluluğunun adil bir şekilde örgütlenmesini sağlayacak bir hedef demekti. Bu hedef belirlenimleri 18. yüzyılda artık zamansallaştırıldılar. İnsanlık tarihinin gerçekleştirilmesine dahil edilmeleri, demekti bu. Belli ki Leibniz'in metafiziği burada birçok kanaldan etkisini göstermeye devam etmişti.

Sözcük tarihi açısından, '*perfection*'un ilk olarak 1725 yılında St. Pierre'in kullandığı yeni bir kavram olan 'perfectionnement' tarafından geriletildiği ve yerini ona bıraktığı görülmektedir. 'Perfection'dan 'perfectionnement'e: bir hedef belirlenimi, süreçsel bir hareket kategorisine dönüşmüştür. Bir zamanlar ulaşılmak istenilen mükemmellik, yinelemeciliğe oturtulmuştur. Turgot, insan türünün tüm kitlesinin durup dinlenmeden 'mükemmelliğe yürüdüğünden" söz eder ilkin. Sonra kendini düzelterek insan türünün mutluluk ve sefalet, huzur ve huzursuzluk içinden geçip, *giderek gelişen bir mükemmelliğe* doğru ilerlemekte olduğunu söyler, yine.[15] Sonunda Condorcet bu mantıksal çelişkiyi, tutarsızlığı, Hegel'den önce davranarak, tek bir kavram ile karşılamayı başarmıştır: İnsan türünün '*perfectionnement*'ı, mükemmelleşmesi, aynı zamanda hem hedefin kendisidir: '*terme*', hem de sınırsızdır; '*indéfini*'. Hedef belirlenimi, sürekli iyileştirme sürecinin içine alınır. Tıpkı Condorcet'in ayrıca söylediği gibi: İlerlemelerin sınırı, yalnızca ilerlemelerin kendisidir.[16] Bu şekilde, 18. yüzyılda insana özgü tecrübe ve beklentilerin giderek daha çok sayıda alanını kapsayan bir zamansallaştırmayı tasvir etmiş oluyoruz. Doğa sistemi bir doğa tarihine, politik düzenin yasaları politik düzeni sürekli iyileştirmenin yasalarına dönüşür. Lessing'in sözleriyle: "Yaradanın, yarattığı her şeyi, şayet yarattığı mükemmellikte kalmasını istiyorsa, daha mükemmel olmaya yetenekli kılmak zo-

15 Krş. 'Fortschritt" başlıklı makalem, (Dip. 4), s. 377

16 Condorcet, Esquisse d'un *tableaux historique des progrés de l'esprit humain* (1794), yay. Wilhelm Alff, Frankfurt am Main, 1963, s. 364, 382, 388.

runda olduğuna inanıyorum."[17] – Ortaçağa ait Hıristiyan hikmetini hatırlayalım: Daha mükemmel olmaya gayret etmeyen hiç kimse gerçekte mükemmel değildir. Başlangıçta bireysel ruha hitap eden bu cümle, şimdi bir dönüşüm geçirecektir. Artık dünyevî geleceği hedefleyecek ve insanın bilincine bağlanarak tarihe bir yön kazandıracaktır. Bu, ilerlemenin her türlü gerilemeyi alteden, ilerlemesidir. 'İlerleme' *süreçsel bir düşünüm kavramına* dönüşür.

Bir süreç olduğu keşfedilen tarihsel zamanın sanki dinamize edilmiş olduğunu dile getirebiliriz, bir slogan gibi. Ya da Kant'ın söylediği gibi: "Yaratılış hiçbir zaman tamamlanmamıştır. Gerçi bir kez başladı, ancak hiçbir zaman durmayacak."[18] O zamana kadar edinilen tecrübelerin hiç biri, karşılanmayan beklentileri yükseltmeye yetmiyordu. Geçmişin tecrübesi ve geleceğin beklentisi birbirinden ayrılır, *progresiv* [ilerici] biçimde parçalanırlar. Bu fark nihayetinde İlerleme kavramında içerilecektir.

3. Şimdiye dek zamansallaştırma ve ucu açık bir gelecek ufkunun açılması olarak tasvir edilen şey, yeni kavramın oluşumuydu. "*Fortschritt*" [İlerleme] sözcüğünün Almancada ancak 18. yüzyılın sonlarına doğru teşekkül ettiğini duymak, belki bazılarını şaşırtacaktır. Yani buraya dek, en azından Almanca dil kullanımı bakımından, yalnızca kavramımızın ön tarihiyle ilgileniyorduk. Latince '*profectus*', '*progressio*', '*progressus*' ifadelerinin ve bunların diğer çeşitlemelerinin uzun süre kullanıma âmâde olduğunu duymuştuk. Fransızcada '*le progrés*' nadiren tekil olarak kullanılır, genellikle tek tek sektörlerdeki ilerlemelerle ilgili çoğul '*les progrés*'den söz edilirdi. Condorcet bile tek tek ilerlemelerin toplamından söz ediyordu, kendi kendisinin öznesi olan '*progrés*'den değil. İngilizcede de '*improvement*' [ıslahat] ile '*advancement*'in [terakki] yanı sıra, '*progress*' neredeyse sadece çoğul olarak kullanılırdı. Buna benzer ola-

17 Lessing, Brief an Mendelssohn, 21. 1. 1756, *Sämtliche Schriften*, Cilt 17, 1904, s. 53.

18 Kant, *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, Ackers, Cilt 1, 1902, s. 256, 314. Buna dair Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt am Main 1966, s. 182 vd., 427 vd.

rak Almanca dil kullanımı da çeşitlilik göstermekteydi. Hâlâ mekânsal anlama daha kuvvetli yaslanarak *Fortgang* (ilerleyiş), *Fortschreiten* (ileri gitmek) veya *Fortschreitung*'dan (ileri gidiş), ya da biyolojik gelişme, yetişme, büyüme eğretilemelerinden ya da düzeltmenin daha ziyade ahlâksal anlamından veya genel olarak mükemmelleşmeden söz edilirdi. Bu durumların tümünde, farklı anlam ve kullanımların ince ayrımlarını ortak bir kavramda toplayacak merkezî bir ifade eksikti: O zamana dek ilk kez Kant tarafından kullanılan '*der Fortschritt*' (ilerleme), bilimsel, teknolojik, endüstriyel, nihayetinde toplumsal-ahlâksal, hatta tüm-tarihsel ilerleme yorumlarının tüm çeşitlerini ortak bir kavramda toplamayı başarabilen bir sözcük oldu.

'Bizatihi ilerleme' bir *kolektif tekildir*. Çok sayıda tecrübeyi bir ifadede toplar; 18. yüzyılın sonlarına doğru giderek karmaşıklaşan tecrübeleri daha yüksek bir soyutlama basamağında toparlamak için sayıları hızla çoğalan kolektif tekillerden biridir. Dil tarihi açısından burada politik olarak bir şekilde Fransız Devrimi'ne, ticari olarak da dünya ticaretine ve Sanayi Devrimi'ne denk düşen, daha araştırılmayı bekleyen bir süreç söz konusudur.

Kolektif tekil olarak 'ilerleme'nin nasıl meydana çıktığı ve tarihsel bir temel kavrama dönüştüğü, formelleştirilerek tasvir edilebilir. Birbiriyle kesişen üç safhada oluşmuştur: İlk aşamada ilerlemenin öznesi evrenselleştirilir. Artık ilerleme o güne kadar tikel ilerlemenin somut dayanağını oluşturan, örneğin bilim, teknik, sanat vb. sınırlandırılabilir alanlara bağlı değildir. Daha ziyade, ilerlemenin öznesi, en yüksek genelliğin ya da zorlayıcı genellik iddiasının bir aktörüne dönüşecek şekilde genişler: Burada insanlığın ilerlemesi söz konusudur. 'İnsanlık' başlangıçta eyleyen özne değil, Condorcet'in tek tek bütün ilerlemelere düşüncede yapılandırılmış bir özne olarak atfettiği 'hipotetik halk' misali, referans gösterilen özne olarak düşünülmüştü. Yahudi-Hıristiyan kökenli seçilmiş halk, ilerlemenin koşuluna dönüştü. Kısa bir süre sonra 'zamanın ilerlemesi'nden, çok daha sonraları da 'tarihin ilerlemesi'nden söz edilecekti.

Böylece tek tek ilerlemelerin tarihinden, tarihin ilerlemesi çıkar. Bu, ikinci safhadır. Çünkü evrenselleşme hamlesiyle özne ile nesne rollerini değiştirirler. *Genitivus subjectivus, genitivus objectivus*'a (tamlayan özne iken tamlayan nesneye) dönüşür. 'Zamanın ilerlemesi' ya da 'tarihin ilerlemesi' ifadesinde ilerleme öncü rolü üstlenir, hatta kendisi tarihin aktörüne dönüşür. Başta verdiğimiz örneği hatırlayalım: "İlerleme yüzünden!" Artık şöyle diyebiliriz: Zaman kipi, eyleyen işlevini üstlenir.

Üçüncü safhada ise şu ifade artık özerkleşir: İlerleme, 'bizzat ilerleme' olur, yani kendi kendisinin öznesine dönüşür. Daha önce sadece sanat, teknik, nihayetinde de zaman ve tarihin ilerlemelerinden söz edilirken, 19. yüzyılda tek başına ilerlemeden söz etmek yaygınlaşır ve sıradanlaşır. Böylelikle bu ifade politik bir slogana, başta taraf oluşturan ve bilinç kazandıran, ancak gitgide tüm kamplar tarafından üzerinde hak iddia edilen bir slogana dönüşür. Çünkü 19. yüzyıldan itibaren artık aynı anda ilerici olmaksızın politik meşruiyet kazanmak çok güçtür.

Örneğin 1877 yılında Katoliklerin Paderborn'da yayımladığı, bir broşürde şöyle deniyordu: "Katolik Kilisesi, *Katexochen*'un [mümtaz, temayüz eden] sosyal ve muhafazakâr gücüdür, bundan ötürü de özgürlüğün ve ilerlemenin yaratıcısıdır."[19] Ancak 19. yüzyılın sonlarına doğru ışıltısı azalan ve pek çok kampta gözden düşen bu sloganın, 19. yüzyıldaki tarihini takip etmeyeceğim. Dikkatimizi daha ziyade çöküşün, yozlaşmanın, çürümenin veya gerilemenin kavram alanında neler olup bittiğine çevirelim.

4. Antik çağda ilerlemeyi ve çöküşü *ardıl kavramlar*, Ortaçağda ise *ilişkisel kavramlar* olarak tanıdık, ancak bunlar kendilerini Tanrının Krallığıyla ve bu dünyayla bağlantılandırarak, birbirleriyle eşitsiz bir ilişki içindeydiler. Yakınçağın erken dönemlerinde gerileme veya çöküş, belli ki her geri adım ilerlemenin hesabına yazılarak tabi kılınıyordu. İlerleme ve çöküşün girdiği asimetrik gerilim ilişkisi, Aydınlanmacılara her çöküşü ve girilen her dolambacı, daha da hızlı bir ilerlemenin ta-

19 Franz Hitze, *Die sociale Frage und die Bestrebungen zu ihrer Lösung*, Paderborn 1877, s. 182.

kip edeceği bir adım olarak yorumlama imkânı tanıyordu. Bu düşünce şeması, bilindiği üzere, arada bir kesintilere izin veren, ancak durdurulamazlığıyla politik meşruiyet sağlayan çizgisel bir ilerlemeye inanan politik ideolojilerce bugün de kullanılmaktadır. Elbette ki her şey bu şemadaki gibi kalmamıştır. O halde şimdi, gerileme, dekadans hatta çöküş kavramlarının nerede kaldığını soralım– Oswald Spengler'in *Batı'nın Çöküşü*'nü hatırlatmakla yetineceğim.

Çöküş, ilerlemenin çıkmazı ya da bizzat ilerlemenin çöküşü yeniden üretmesi olarak sık sık ortaya çıkar. – Öncelikle birçok ilerleme her ne kadar 18. yüzyıl tecrübesine ait olsa da, ilerlemenin kendisinin henüz kesinlikle tarihin anlaşılmasını sağlayacak bir üst kavram olmadığını hatırlatmak gerekir.

Diderot gerçi ansiklopedisini genel aydınlanmayı hızlandırmak için yayınlamıştı, ancak antik döngüye benzer biçimde ufukta bir felaketin tehdidini de görüyordu. Tüm bilgiyi döktüğü ansiklopedisinin, o zamana dek edinilmiş tüm bilgileri gelen çağa taşıyacak bir Nuh'un akıl gemisi olmasını istiyordu. – Kötü durumlara yönelik sert eleştirisi ile hep tek tek ilerlemeleri teşvik etmeye çalışan Voltaire de, her türlü iyimserliğe büyük bir çekinceyle yaklaşıyordu. Tarihin panoraması ona kesintisiz bir iniş-çıkış sunuyordu. Tarihyazımı bakımından sadece kültürün zirveye ulaştığı dört noktaya –Atina, Agustus dönemi Roma'sı, Rönesans, XIV. Louis dönemi– izin veriyordu; her defasında ardından çöküşün geldiği tepe noktalarıydı. Voltaire'in *Candide*'i, Leibniz'in metafiziğinin sunduğu her türden ilericiliği tamamen ortadan kaldırır. - Ne Diderot ne de Voltaire çizgisel bir ilerlemenin dogmacılarıydılar, hatta kesintili bir ilerlemenin bile dogmacısı değildiler. Çok fazla karşıt tecrübe ve muhtemelen aldıkları ve sindirmeleri gereken klasik eğitim, buna engeldi.

İlerleme ile çöküşü yeniçağımızın pek çok fenomenini kapsamaya elverişli, yeni bir tamamlayıcı formüle oturtma başarısı Rousseau'ya aittir. Bir tarafta sanat ile bilimin giderek gelişmesi, diğer tarafta gelenekler ile çürüyüşleri arasında hüküm sürdüğünü düşündüğü çelişkileri; ya da bir yanda uygarlaştırıcı ilerle-

me ve diğer yanda giderek büyüyen politik eşitsizliğin birbiriyle alâkasını, her iki tartışmasında da konu edinmiştir. Bu gerilimi açıklamak için Rousseau, Almancaya pek de uygun olmayan bir şekilde '*Vervollkommungsfähigkeit*' [mükemmelleşme yeteneği] veya '*Vervollkommlichkeit*' [mükemmelleşebilirlik] diye çevrilen, ya da sadece '*Perfektibilität*' olarak Almancalaştırılan yeni bir ifade olan '*Perfectibilité*'yi ortaya attı. Novalis'in söylediği gibi: "İnsanlar (hızlı) ilerlemeleri ya da mükemmelleşebilirlikleri yaşayan diğer varlıklardan ayrılırlar."[20]

Kendini mükemmelleştirebilme yeteneği, *Perfektibilität*, Rousseau için tek tek insanları olduğu kadar insan türünün bütününü de hayvanlardan ayırt etmeye yarayan ölçüttü. Mükemmelleşebilme ampirik-tarihsel bir belirlenim değil, antropolojik ya da meta-tarihsel bir kategoriydi. Tarihsel bir varlık olarak insanın temel belirlenimi, tüm olası tarihlerin koşulunu tanımlıyordu. İnsan ileri gitmeye, tüm çabalarını doğa güçlerine hükmetmeye yöneltmeye, günlük hayatını uygarlaştırıcı desteklerle donatmaya, yaşayabilmek için politik olarak örgütlenmeye ve aklını giderek daha fazla kullanarak endüstrisini geliştirmeye mahkûmdu. Fakat bu ilerlemeler toplamı, bilançonun sadece bir yüzüdür. Diğer yüzde ise şunlar vardır: Doğal masumiyetin kaybı, ahlâkın yozlaşması, dilin, duygu ve akıl birliği aleyhine araçsallaşması. Yani ilerleme dekadans üretir. Burada meselemiz, Jean-Jacques Rousseau'nun kültür eleştirisine yönelik veya nevrotik bileşenlerini bulup çıkarmak da değildir –

Sadece, mükemmelleşebilmenin *zamansal bir dengeleme kavramı* olduğuna açıklık getirmek gerekir. Mükemmelleşebilme yeteneği ile insan sürekli çürüme, yozlaşma, suç üretmek durumundadır, hatta buna mahkûmdur. Dahası, Rousseau'nun de kabul ettiği üzere, ilerlemenin dönüşü olmadığına göre, zamanla açılacak bir makas vardır. İnsan kendisini uygarlıkta mükemmelleştirmeye mecbur oldukça, kişilik bütünlüğünü kaybetme ihtimalleri de artacaktır.[21]

Böylelikle Rousseau, yeniçağın, kendi çağımızın pek çok tec-

20 Novalis, *Fragmente und Studien 1799-1800*, GW, Cilt 3, 1968, s. 668.

21 Bununla ilgili farklı olarak yukarıda (Dip. 2) belirtilmiş olan Starobinski cildi.

rübe içeriğini anlamaya uygun, bilinçli olarak hipotetik bir düşünce modeli ortaya koymuştur. Tam da ilerleme, özgül olarak bu düşünce modeline atfedilebilecek çürüme görünümlerini yeniden üretir. İlerleme ne kadar muazzam olursa, insanların felaketlere yol açma yeteneği de o ölçüde büyüyecektir – atom enerjisini ve atom bombasını, gaz ve gaz odalarını hatırlayalım.

İlerlemeyi ahlâki bir görev olarak gören ve insanlığın ilerlemesi gerektiği için daha ileriye doğru gideceği sonucuna ulaşan Kant da argümantasyonuyla hesaba katmıştır bunu. Dünyanın artan bir hızla sonuna doğru koştuğunu vazeden kalıcı çöküş tezinin, bu karşı tezin geçerli olamayacağını söylüyordu Kant, aksi takdirde çoktan yok olmuş olurduk. Tersine, geleceğe dönük sonsuz bakışa da konacak ilkesel bir sınır yoktur. Fakat bununla birlikte "bir dizi sonsuz kötülüğün" de gözlerimizin önüne serildiğini hiçbir zaman saklamamamıştır Kant.[22] Bu anlamda Kant da Rousseau'ya borçlu kalır.

Demek ki Rousseau'ya ilerlemenin çıkmazını ilk gören olma yeteneğini kazandıran, onun vakaların zıddına bakabilme tarzıydı. Tam da sonlandırılamaz olduğu için ve sonlandırılamaz kaldığı müddetçe, ilerleme, yozlaşma ihtimalini artıracaktır – tabii artık bir doğa eğretilemesiyle değil, insanların teknik güçleriyle kendi başlarına sarmaya muktedir hale geldikleri felaketler olarak anlamalıyız bunu.

İlerlemenin yapısal çıkmazını yeniden ve Rousseau'dan daha kışkırtıcı bir şekilde ortaya koyan, bir başka münzevi olan Nietzsche'ydi. "İlerlemek" ve "gerilemek", aynı zamanda tarihsel ve perspektifsel yanılsamalar olduğunu ortaya çıkardığı teşhis kategorileri olarak hizmet ediyordu ona; varsın, "yozlaşmış ve ölmeyi isteyene kendi sonunu talep etme arzusunu aşılamak için" olsun.[23] Ancak konuyu burada keselim[24] ve geriye doğru bir bakış fırlatalım.

22 Kant, *Das Ende aller Dinge* (1794), Ackers 8, s. 334 vd.

23 Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, Mayıs-Temmuz 1885, 35 (82), *Kritische Studienausgabe*, yay. G. Colli ve M.Montinari, 2. Baskı Münih 1988, Cilt 11, s. 547.

24 Bunun için yukarıda (Dip. 2) anılmış olan Bernhard Lypp toplu eserlerine bakınız.

İlerleme kavramı, tarihsel açıdan benzersiz bir başarı göstermiştir. Çünkü o, endüstrileşmeden ve teknolojileşmeden bu yana edindiğimiz tecrübelerin koşullarının, gelmekte olan sürprizleri ve yenilikleri önceden görmeye asla yetmeyeceği bilgisini de içerir. İlerleme 18. yüzyıldan bu yana, gerçi bir planlama mecburiyeti üretir, ancak bu planlamaların hedef belirlenimleri sürekli ortaya çıkan yeni etkenler nedeniyle devamlı yeniden tanımlanmak durumundadır. İlerleme kavramı, geçmişe göre ağır ya da kıyaslanamaz nitelikteki öngörülemez yenilikler arz eden yeniçağın, bizim çağımızın tecrübelerini kapsar, tamı tamına. Bunu hesaba katmak ilerleme kavramının bir unsuru olmuş, öyle ki bu kavram istikrar kazandırıcı, modernlik içinde muhafazakâr bir anlam boyutu kazanmıştır. İlerlemeye hâlâ duyulmakta olan güven, tümüyle haksız duruma düşmeksizin, tabiri caizse, 'eski moda' olmuştur.

İlk olarak elbette bizzat değişimin benzersizliğini konu etmesiydi onun alâmet-i farikası. Tarımın hâkim olduğu ve devrevî açlık krizlerinin yaşandığı zümreler dünyasının modern, tekniğin biçimlendirdiği bir sanayi toplumuna dönüşmesi –geride kalmış tüm tarihe bakılarak– benzersizdi. Giderek artan bir hızla, sadece yerküre üzerinde atılan büyük adımlarla değil, bilhassa yer değiştirme yeteneğiyle ve kitlelerin sosyal koşullarının düzeltilmesiyle, tüketimin ve konforun hemen herkes için artmasıyla, yeni mekânlar açılıyordu. Sonuç olarak ortalama yaşam süresi uzadı ve ortaçağdaki yaşam beklentisinin neredeyse üç katına ulaştı.

Ancak tüm bunlar zamansal ve mekânsal olarak kademelendirilmiş bir şekilde, farklı tarzda gerçekleşiyordu. Tartışılmaz ilerlemenin anılan fenomenleri tabakalara özgü olarak bölmelenmiştir; şimdiye dek Atlantik bölgesi, Avrupa ve Kuzey Amerika'yla, kademeli müdahalelerle Japonya'yla ve geri kalan kıtalardaki bazı adacıklarla sınırlıdır. Yerkürenin büyük bir kısmı ise bu zamana dek söz konusu bu ilerlemeden hiç denecek kadar az ya da olumsuz etkilenmiştir.

İktidar politikası açısından derhal bir karşı hesabın çıkartılması mümkündür. Yerküremizdeki politik eylem birimleri ara-

sındaki ilişkileri, çizgisel olarak tek bir ilerleme cetveli üzerinde kavramak çok güçtür. Uzun zamandır merkezde duran Avrupa'nın gücünün erimesi, uygarlaştırıcı ilerleme ile politik kudret arasında büyük bir oransızlığı meydana getirmiştir. Burada Paul Valéry'nin 1919 yılında şaşılacak bir berraklıkla teşhis ettiği bir ayrışma ortaya çıkmıştır.[25] Önceleri tüm ilerlemelerin modeli ve öncüsü olan Avrupa'nın lider konumu çökmüştür. Şimdi ortaya çıkan soru, Avrupalı büyük güçlerin emperyalizmleriyle kendi kendilerini tahrip etmelerinin, olası ilerlemenin koşullarının aynı zamanda onun engeli olduğunu ortaya koyacak şekilde, küresel ölçekte tekrarlanıp tekrarlanmayacağıdır.

Artık farklılaştıran ilerlemenin mekânsal olarak kademelenmiş uçurumları bir yana bırakılacak olunursa, geriye hâlâ ilk olarak Rousseau'nun ortaya koyduğu içkin karşı hesap kalır. Teknolojik kitle imha imkânları, uygarlaştırıcı kazanımlara paralel olarak artmış – hatta gerçekleşmiştir, üstelik bu öldürücü tehdit yeni A-, B- ve C- silahlarının giderek daha fazla sayıda kişinin eline geçmesiyle daha da büyümektedir.

Elimizde sadece, öğrendiğimiz bakış açısıyla, ilerlemeyi tarihsel olarak görelileştirmek için geçmiş zamanların tecrübelerine bakma fırsatı kalıyor. Özdeş eylem birimleri için her yükselişten sonra bir çöküşün geleceğine; dahası, farklı eylem birimleri için birinin yükselişinin diğerinin çöküşünü içerdiğine dair, daha antik çağda formüle edilmiş olan idrak hâlâ aşılamamıştır. – Buna mukabil ruhani tavır ve bu dünyanın karmaşalarına karşı duruş olarak '*profectus*'un Hıristiyan yorumu da kendisini ona bağlı gören kişiler nezdinde henüz çürütülemez.

Bu nedenle yeniçağdaki ilerlemenin, –evrensellik iddiasına rağmen–, kendi içinde tutarlı ama anlaşılır sebeplerden ötürü farklı tecrübe tarzlarının üzerini örten ya da karartan, yalnız-

25 Paul Valéry, *La crise de l'esprit*, Œuvr. ed. Jean Hytier, Bibliothéque de la Pléjade, 1968, c.1, s. 988-1040. Buna dair Hanno Kesting, *Geschichtsphilosophie und Weltbürgerkrieg*, Heidelberg 1959, s. 111 vd., "Die Krise des Fortschrittsglaubens"; ve Karl Löwith, *Paul Valéry, Grundzüge seines philosophischen Denkens*, Göttingen 1971, Bölüm IV, "Kritik der Geschichte und der Geschichtsschreibung", s. 89-113.

ca kısmî bir tecrübeyi yansıttığı sonucu kendisini dayatmaktadır. Açıkça görülüyor ki, insanlık tarihi boyunca ayakta kalan, teknolojiye ve sanayiye bağlı ilerlemenin teğet bile geçmediği uzun vadeli yapılar mevcuttur.

Bu durum, ilericiler arasında 17. yüzyıldan bu yana sürdürülen tartışmada da kendini gösterir. Çünkü kategorimizin bir anlam kazanmasıyla birlikte, teknolojik-uygarlaştırıcı ilerleme ile insanların ahlâki davranışları arasındaki ayrışma da keşfedilmiştir. Ahlâkın teknolojiyi ve onun ilerici gelişimini arkadan takip ettiği, her defasında yeniden fark edilir. Hobbes, tüm çabasını buna yönelttiğinde, devlet için de geometrideki kadar kesin kuralları bulabileceğinden yola çıkıyordu. Kant ise uygarlığın artık aşırı ilerlemiş olduğunu, ahlâk sahibi varlıklar olarak insanların açılan bu boşluğu ancak büyük çabalarla kapatabileceklerini, ahlâkı teknik bilgiler seviyesine ulaştırmak istiyorlarsa da bu farkı çok çabuk kapatmaları gerektiğini düşünüyordu. 19. yüzyılda da teknoloji ve sanayinin geometrik olarak büyüyen bir hızla yol aldığı, ahlâkın ise ancak aritmetik olarak artan bir hızla, topallayarak ona yetişmeye çalıştığı inancı yaygındı. Başlangıcından beri ilerlemenin bir parçası olan ve onun açmazını oluşturan farktır bu. Açmaz, ilerlemenin harekete geçirdiği şeyi yakalamayı başaramayacak olmasında; başka türlü söyleyecek olursak, ilerlemenin planlamasının, 'bizzat ilerlemeyi' katılımcılarının kafalarının üzerinden aşırıp götüreceği yolu asla tutamayacak olmasındadır.

ÖZGÜRLEŞMENİN SINIRLARINDAKİ KAYMALAR

Kavram Tarihine Dair Bir Taslak

"Kul kısmı böyledir işte, ne yaparsın, görmezler işlerini gereğince, başlarından gidince efendileri. Kölelik günü çökmeye görsün bir insanın omuzlarına, engin bakışlı Zeus, erdemin yarısını alır ondan." Kölelik, bir erkeğin yeteneklerini veya erdemini yarıya düşürür. Sadık çoban Eumaios'un Odysseus'a (17, 320 vd.) söylediği bu sözler, o günden bu yana pek çok farklı surette dünya tarihine yön vermiş olan bir durumu tasvir eder. Bir köle sadece yarım bir insandır – efendisine muhtaçtır. Ya da tersinden: Bir efendiye boyun eğen bir köle, yarım insan olur. Nicelleştiren ifadeler yalpalayabilirler, sadece eğretileme olarak anlamamak gerekir onları.

Ortaçağda kan parası cinsiyete ya da özgürlük derecesine göre, özgür bir efendi için talep edilebileceğinin ancak üçte biri ya da yarısı kadardı. Bir soylunun yemini, çok sayıda serfin ettiği yemini karşılardı. 1787 yılında kölelerin özgürlüğünün Amerikan anayasasına alınması mümkün olmayınca, kölelerin beşte üçü sahiplerinin oylarına eklenmişti (Mad. I 2). Prusya'da angarya ve toprak köleliği bertaraf edildiğinde, liberal ekol, azat edilmiş kölelerin iş verimlerinin üçte ikiden bire yükseleceğini hesap ediyordu. Kapitalist sömürücünün el koyduğu artık değere dair öğreti de bu nicelik belirleyen ifadeler dizisine yerleştirilebilir.

Köle yarım, üçte iki ya da beşte üç insan olarak mı sınıflandırılacaktır, insan olmaktan tümüyle mi men edilecektir ya da bir köle olarak eşyaların arasında mı sayılacaktır – köklü tarihsel dönüşümlere rağmen yapısal temel aynı kalır: Başka insanlar tarafından hükmedilen insan tam bir insan sayılmaz. Bu tür hesaplama, bununla kast edilenin gerekli ve olumlu mu, yoksa keyfi ve olumsuz mu değerlendirildiğinden bağımsızdır.

Kabaca ifade etmek gerekirse, hâkim hükümdarlık formları açısından hükümdarlığın meşruiyetinin de 18. yüzyıla dek ilke olarak tartışılmadığı söylenebilir. Elbette ki efendi ile köle arasındaki ilişkinin, sonsuz basamaklı merdiveninde, gördüğü genel onaya karşılık, teoride yenileyici düzenlemeler olmaksızın kabul edildiği nadirdir. Stoa ile Hıristiyanlık tüm insanlara eşit derecede nasip olan ya da inancın nasip eyleyeceği içsel özgürlük öğretileriyle, kölelerin, köleleştirilmişlerin ve her türden bağımlının da tanınmasını mümkün kılmıştır. Bu tanımanın kademeli olarak, örneğin tımar söz konusu olduğunda efendi ile köle arasındaki ilişkiye etki etmesi beklenmiyorduysa da, elbette bu zorunlu değildi. İçsel özgürlüğe ya da tüm insanların tanrı katında eşit olduğuna veya insanların doğal eşitliğine dair teolojik veya ahlâksal hiçbir öğreti, en korkunç boyutlarına erken yeniçağda ulaşmış olan özgürlükten yoksunluk, bağımlılık, toprak köleliği ya da kölelik kurumlarını, birer kurum olarak hiçbir zaman sorgulamamıştır. De la Boétie, gönüllü niteliğini ortaya koymak suretiyle keza özgür iradeyle her türden köleliğin ortadan kaldırılabileceğini de göstermek isteyen ilk modern düşünür olmalıdır (1577).

Bu, bizi tersine döndürme öğretisi olarak tanımlayabileceğimiz bir diğer argümantasyon tipine götürür. İyi kavranan bir kölelikten, daha sağlam temellendirilmiş bir hâkimiyet çıkartır bu öğreti. İster Diyojen her kölenin aslında efendisinin gerçek üstadı olduğunu söylesin; ister rahipler tanrının kölesi olarak bu dünyanın en yüksek hükümdarlığını kendileri için talep etsinler ya da hükümdarlığı dolaylı olarak denetlemeye çalışsınlar; isterse, Diderot ve Hegel'den bu yana, çalışmaları ve düşünceleri yüzünden efendilerini kendilerine bağım-

lı kılan ve onu işlevinden uzaklaştıran kölelerin, zamanın akışı içinde gerçek efendilere dönüşmeleri olsun. Bununla ilk olarak karşılıklı tanıma dayatılmış, ardından tüm kişisel bağımlılıkların toplumsal işlev belirlenimlerine dönüşerek çözülmesini düşünmek mümkün kılınmıştır. İnsanın insan üzerindeki egemenliğini ortadan kaldırmayı talep eden özgürleşmenin [emansipasyonun] böyle tanımlanan meydan okuması, ancak Aydınlanma'yla birlikte ortaya çıkmıştır.

Eskiden sadece özgür yurttaşlar ya da efendilerle sınırlı olan, insanın insanlar üzerinde egemenlik hakkı, Aydınlanma'dan bu yana genel bir hakka dönüşmüştür: Hâkimiyet, artık ergin insanların (önce erkekler, daha sonra kadınlar) sadece kendi üzerlerinde uygulayabilecekleri bir kendinin efendisi olma halidir. Eskiden sadece ahlâk felsefesi bâbında okunabilen kendine hâkimiyet cümlesi siyasi bir postülaya dönüşmüş, yani buradan, içsel özgürlüğün ancak dışsal olarak da gerçekleşmesi durumunda mevcut olabileceği önermesi çıkmıştır.

Aydınlanma'nın konumundaki esas yenilik, artık bir kaçış yolu bırakmamasındadır: Ne yalıtılmış içselliğe, ne de bir öteki dünyaya. Yani, o âna dek köleliğin ya da katlanılan utancın telâfisini sağlamış olan iki mercinin de yolu kapatılmıştır. Ancak bununla yüzyılımızın insanı için bu mercilerin devreden çıkmış olduğunu söylemiyoruz: Daha ziyade, insanın insan üzerindeki egemenliğinin eksiksiz ve kesin olarak yıkılması talebinin yükseldiği her yerde, argüman olarak dile getirilemez olmuş veya bertaraf edilmiştir. Mantıken kendi içinde çelişkisiz ve etik olarak makul olan böyle bir postülanın ispat külfeti, 18. yüzyılın akışı içinde, doğal hukuka dayalı gerekçelerden, ve o ana kadar tüm idrakin/tecrübesinin kapılarını kapattığı tarihsel bir geleceğe kaydırılmıştır. Kişisel hâkimiyetin rasyonel yönetime dönüştüğü ampirik olarak ortaya konulabilir – ancak bunun sonucu olarak umut edilen, uğrunda savaşılan ve beklenilen, insanın insana bağımlılıktan kurtuluşu, başka bir yönden bakarsak kendi iç-tarihsel kurtuluşu ya da yabancılaşmanın ortadan kaldırılması, bugüne dek hiçbir yerde gerçekleşmemiştir. Böylece, 18. yüzyıldan bu yana Avrupa'ya ait olmak-

tan çıkıp dünya-tarihsel bir meydan okumaya dönüşmüş bulunan konuya ulaşmış oluyorum.

Bu konuyu iki safhada ele alacağım. İlk olarak '*emancipatio*'nun anlamını ve anlam genişlemesini ele alan kavram tarihine ait bir taslak sunacağım. İkinci olarak da kavramlar tarihinden birkaç sistematik çıkarımda bulunmaya çalışacağım.

I. 'Özgürleşme'nin [Emansipasyon] Tarihsel Semantiğine Dair

'*E manu capere*'den türetilmiş olan '*emancipatio*', Roma Cumhuriyeti döneminde bir *pater familias*'ın [aile babası] oğlunu kendi hükmüne tabi olmaktan çıkarabilmesini düzenleyen bir hukuk edimidir. Oğul bu şekilde aileden tümüyle ayrılıyor, medeni hukuk açısından *sui iuris* oluyordu. Özgürleşmemiş [emansipe olmamış] oğul da vatandaşlık haklarına, ticaret yapabilme ve evlenme yeterliliğine sahipti – ancak mülk üzerinde tasarruf yetkisi yoktu. Yasal olarak babasının hükmünden kurtulabilmek için talepte bulunamıyordu. Ataerkil aile erkinden azat edilmenin bu tek taraflı imkânı, geç cumhuriyet ve imparatorluk dönemlerinde oğulun kendi *familia*sını kurmasını düzenleyen idari akitlerle gitgide kolaylaştırıldı.

Ortaçağda bu *terminus technicus* [teknik terim], ergin olma yaşına erişmeyle, evlilik, ekonomik bağımsızlık, makam ve mevkii sahibi olmayla birlikte, neredeyse kendiliğinden medeni hukuk açısından da bağımsızlığı sağlayan Cermen örf hukukunda da kullanılıyordu. Böylece terim Roma hukuku açısından taşıdığı, *pater familias*'ın tek taraflı hukuki akdini ifade eden özgül anlamını yitirdi ve en geç yirmi beş yaşla doğal olarak erişilen erginlik ve olgunluk durumunu anlatan genel bir kullanıma açıldı. Dilsel kullanım esnekleşti. Böylece sadece babalık hükmünden vaktinden önce çıkarmak emansipasyon (ya da eskiden sadece kölelerin azat edilmesini tanımlayan *manumissio*) ile tanımlanırken, örneğin 1700'lerde, bu yolla ulaşılan bağımsızlık durumu da emansipasyon sözcüğüyle karşılanabiliyordu. Roma hukuku yorumu böylece kavramsal tekelini yi-

tirdi. Emansipasyonun doğal olarak ulaşılan erginlik yaşıyla birlikte kendiliğinden vukua geliyor ve bununla hukuksal ehliyet de kazandırıyor olması, daha Aydınlanma öncesinde pek çok doğal hukuk öğretisinin ilkeleri arasında bulunuyordu. Hukuksal ehliyetin doğal veriliğine ilişkin bu çıkarım, 'emansipasyon' ifadesinde içkindir.

Toprağa ve tımara bağımlılıklarıyla bilfiil hüküm sürmekte olan mevkii ve hukuki farklılıklara ya da siyasi, ekonomik ve sosyal düzenin tamamına yayılan ayrıcalıklara, elbette 18. yüzyıla kadar emansipasyon teğet geçmemişti. İster tek taraflı olarak işleme konulmuş, ister doğadan kaynaklanıyor olsun, her türden emansipasyon egemenliği varsayıyordu. Bundan ötürü geç-Ortaçağ Almanca dil kullanımında, sonradan erkek ve reşit olacak olan delikanlıyı ifade eden '*Knecht*' kelimesinin doğal anlamını yitirmesi de tesadüf değildir: feodal sistemde yaşam boyu '*Knecht*' kalmak mümkündü. Egemenlikten genel olarak azat edilmeye işaret edebilecek hukuksal bir *terminus* mevcut değildi. İşte –18. yüzyılın geç dönemlerinde– 'emansipasyon' terimine tam da bu anlam yüklendi, ancak belirleyici anlam değişikliği elbette hukuksal dil tarafından değil, aksine psikolojik, sosyal, siyasi ve özellikle felsefi kelime kullanımı tarafından gerçekleştirildi. Emansipasyonun son tahlilde devrimci nitelikteki anlam potansiyelinin medeni hukukla olmaktan çıkıp genel insanî ilişkiler ve davranış biçimleri alanına yayılması –dil ve sosyal tarih açısından açıkça görülebileceği gibi– medeni hukukun işgal ettiği 'emansipasyon' ismi boyunca değil, ilkin ifadenin fiil ve zarf kipindeki kullanımı boyunca gerçekleşmiştir.

Latincede *emancipare* fiilinin kullanımı geçişliydi ve örneğin 'satmak', 'devretmek' anlamlarına gelebiliyordu. Batı Avrupa halk dillerine isim ve sıfat olarak alınmasıyla birlikte, –İtalya ve Fransa'da 14. yüzyılda, İngiltere ve Almanya'da 17. yüzyılda, ergin olmanın örf hukukundaki anlamından yola çıkarak, hukuk dilinin dışında kalmış bir kendini–yetkilendirmeyi işaret eden düşünümsel bir anlam kazandı. Bir kişinin kendisini emansipe edebilmesi, Roma hukuku geleneğinde tasavvur dahi edilemezdi.

'Emansipe olma"nın fiil kipindeki düşünümsel kullanımının köklü bir zihniyet dönüşümüne önce işaret ettiği, sonra da teşvik ettiği tezini dile getirmeye cüret edebiliriz. Başlangıçta sadece entelektüeller, kendilerini her türlü talimattan ve bağımlılıktan kurtarmaya çalışan şairler ve filozoflar tarafından kullanılan bir sözcük, yeni eylemci anlamıyla giderek gruplara, kurumlara ve halklara yayılır. Örneğin kendilerini dinsel adaklardan kurtaran 'emansipe olmuş yürekler'den söz edilir (René d'Anjou, 1455); Rabelais, sapıkça heyecanlarının peşinden koşmak için, ama aynı zamanda olumlu bir anlamda, cehaletin köleliğinden kurtulmak için kendini tanrıdan ve akıldan 'emansipe etmiş' insanlardan bahseder. Montaigne insanın hayvandan farkını, insanların özgür fantezilerinin peşinden gidebilmek üzere doğanın kanunlarından 'emansipe olmuş" olmalarında görür. Antropolojik ve psikolojik olarak okunabilen bu tür dönüşümler kiliseye, teolojiye, geleneğe ve otoriteye karşı çıkıyor, siyasi alanda da etkilerini süratle gösteriyorlardı. Nitekim 1595'te Fransa'da dinsel iç savaşın nedenlerinden biri olarak, *tiers état*'nın [üçüncü zümre] fazlasıyla emansipe olması ve her türden boyun eğmeye karşı çıkması gösterilir – hem de büyük devrimden iki yüz yıl önce. Sözcüğün düşünümsel kullanımında *eo ipso* zümre düzeni karşıtı bir yönelim saklıydı. Almancada bu dilsel bulgu –her türden itaati reddetmek veya kendisine hak etmediği özgürlükleri yakıştırmak– lügatçi dil amirleri tarafından genellikle olumsuz kaydediliyordu: Bu da zümre düzeni karşıtlığı tespitini doğrular.

Kendini özgürleştirmenin olumlu çağrışımı en hızlı ve geniş şekilde belli ki İngiltere'de yayıldı. Bacon'dan –"*for I do take the consideration in general ... of human nature to be fit to be emancipate and made a knowledge by it self*"– (İnsan doğasının özgür olmak ve kendini bilmek konusunda yeterli olduğunu dikkate alırım) inancı kendisini her türlü yazılı şahadetnameden emansipe etmiş bir akla dayandıran Sir Thomas Brown'a, oradan kendilerini halihazır hükümetlerden emansipe etmiş hükümetlerin oluşmakta olduğunu gören Bentham'a kadar: Erginlik ilam edimi, her defasında kendini-yetkilendirici adımla-

rın gerisinde kalıyordu. Erken yakınçağda kavramın Roma hukukundaki anlamı zıddına dönüşmüştü –her ne kadar bunun sonucu olan erksizleşmenin üstü, kelimenin hem geçişli hem geçişsiz kullanımı tarafından örtülse de.

Öz-yetkilendirme elbette kendi üzerindeki meşruiyet başlıklarını da kabul etmekteydi: Doğa, akıl ya da hür irade; yani Aydınlanma'dan bu yana düşünümsel emansipasyon kavramının ötesinde de, geleneksel iktidarı kendini meşrulaştırmaya zorlayan ve değişim baskısı altına sokan merciler. Bunun da 'emansipasyon'un yeni yaygınlaşan anlam içeriğine etkileri oldu: Devlet erkinin bir kişiyi medeni hukuk bakımından eşit haklı kılmaya dönük tek taraflı emansipasyon ediminin (*Code Napoléon*'da yargı erkince sıkı sıkıya korunmuştu) altı, kendi kendilerini emansipe etme meşruiyetine sahip olduğunu düşünenlerin talepleriyle oyulmaktaydı. Doğanın, aklın ve hür iradenin amir hükümleri, beraberce kavramımızı, yeni bir tarihsel-felsefi içerikle doldurmaktaydılar.

Kavramın Roma hukukunda taşıdığı anlamın bilgisine sahip olan Kant bu nedenle Aydınlanma'yı bir emansipasyon olarak değil, "insanın kendi sorumluluğuyla düşmüş olduğu bir ergin olmama durumundan kurtulması" olarak gördü. Bir uyarıcı ve erginleşmenin ifası olarak Aydınlanma, böylece bir kereye mahsus bir emansipasyon hukuksal edimini aşan bir zamana yayılır. Kant, insanların örf hukukuna uygun olarak "*naturaliter majorenn*,* olduklarını, ancak gene de memnuniyetle yaşam boyu ergin olmama durumunda kaldıklarını" kabul etmesi itibarıyla, 'emansipasyon' teriminden tamamen vazgeçebilirdi. Doğal olgunlaşmanın hem doğaya uygun, hem de doğadan daha fazla bir şey olan bir ahlâki ve siyasi emir kipine aktarılması, hâlâ egemenliğe bağlı bir hukuksal emansipasyon metaforundan çok daha kesin ve etkili bir dilsel kullanımdı. Doğal olarak gelen her kuşakla birlikte yeni koşullara uyarlanan ergin olma hali, siyasi olarak kendi kaderine hâkim olan bir insanlığın tarihsel gelecek perspektifine dönüştü. Bununla kısmen gerçek-

(*) Doğal olarak, doğa sayesinde olgunluğa ve erginliğe ulaşanlar, büyüyenler – ç.n.

lik kısmen hedef olarak, çok geçmeden yerini 'emansipasyon' kavramına terk edecek olan süreçsel bir gidiş tasvir ediliyordu.

Forster, Paris'te devrim esnasında Kant'ın tarih felsefesini yeni ve moda bir kavram olan 'emansipasyon' başlığı altında değerlendiren ilk kişidir. Böylelikle bu ifade Almancada da Batılı komşularındaki günlük konuşma dilinde taşıdığı anlamına bir bağlantı yakalamıştır: hem geleneğin tüm bağlarından kendini kurtarma anlamında düşünümsel, hem de devletin bir hukuk edimiyle yasallaştırılması gereken normatif bir talep.

1800'lerde yaygın kullanılan emansipasyon kavramının elverişliliği, sadece yetişen kuşakların hep yenilenen doğal erginlik derecesine işaret etmesinde değil, kendi kendini emansipe etme kavramıyla beraber süresi dolan hukuksal kurtuluş edimini de ifşa etmesindedir. Doğal veriler, bireysel ve/veya kolektif kendini-yetkilendirme ve hukuksal normlaştırma üçgeni arasında 'emansipasyon' yeni bir tarihsel nitelik kazandı. Kavram aynı anda hem normati açıdan, hem gelişme tarihi açısından, hem de öz-düşünümsel olarak okunabiliyordu: Zamansallaştırılmasında daima adalet getirici, süreçsel bir içerik vardı. Emansipasyon, bilhassa 19. yüzyılın ilk yarısında bir temel kavramın gücünü kendisinde toplamış olan, tarih felsefesine ait bir süreç kavramının otantik bir vakasıdır. – Kavramın 20. yüzyılın altmışlı yıllarından bu yana yeniden keşfi de ona teorik olarak yeni bir değer kazandırmamıştır. – "Çağımızın büyük görevi nedir?" diye soruyordu Heine 1828 yılında: "Bu, emansipasyondur. Hem de sadece İrlandalıların, Yunanlıların, Frankfurtlu Yahudilerin, Batı Hintli siyahların ve baskı altındaki benzer halkların değil, tüm dünyanın, bilhassa da artık ergin olmuş ve imtiyazlıların, aristokrasinin çelik boyunduruğundan kurtulmaya çalışan Avrupa'nın emansipasyonu." Emansipasyon tarihsel bir hareket kavramına dönüşmüş, ancak bu yüzden hukuksal içeriğini inkâr etmemiştir. Emansipasyon hukuki, sosyal, siyasi veya ekonomik eşitsizliklerin ortadan kaldırılmasını hedefleyen tüm taleplerin hukuksal ortak paydasını oluşturuyordu. Böylelikle bu ifade her halükârda insanın insan üzerindeki kişisel egemenliğini ortadan kaldırmayı

talep eden, ancak aynı zamanda hem kanun egemenliği lehine liberal, hem halk egemenliği lehine demokratik, hem de ekonomik egemenliğinin ortadan kaldırılmasını sağlayacağı düşünülen ortak mülkiyet lehine sosyalist açılardan yorumlanabilir bir kavrama dönüşüyordu. Emansipasyoncu bir tarih felsefesinin en berrak sistemcilerinden biri olan Scheidler'in 1840'ta formüle ettiği üzere, emansipasyon "pratik olarak tüm kavramların en önemlisi" haline gelmekteydi. Ancak aynı anda bu ifade inandırıcılığını da yitiriyordu, çünkü çoğul-değerli bir nitelik kazanıyor, genel-geçerliliğini yitirmeden siyasi olarak birbirinden çok farklı içeriklere doldurulabiliyordu. Kavram, bir sloganın statüsünü ve açıklığını elde etmişti; elbette tüm insanların eşit haklara sahip olması asgari mutabakatını ön koşul olarak koyan veya davet eden bir slogan.

En geç 1830'lardan sonra siyasi bir savaş kavramı olarak emansipasyon her yerde kullanılıyordu. İlk olarak, halihazır burjuva hukuk düzeninde, bireysel ve kişisel olarak eşit haklara erişmek için. İkincisi, gruplar arasında hak eşitliği sağlamak için: Sınıflar, tabakalar, kadınlar, kiliseler ve dinsel cemaatler, bir bütün olarak halklar arasında. Üçüncü olarak da emansipasyon tüm insanlığın, dünyanın, ya da o zamanlar empatiyle vurgulandığı üzere emansipe edilecek zamanın, egemenliğe tabi olmaktan kurtulmasını ve eşit haklara sahip olmasını hedefliyordu.

Burada dikkat çekici olan nokta, o zamana dek köleleştirilmiş olan grupların hukuksal eşitliğini sağlayan yasal düzenlemelerde –Fransa'daki Yahudilerin emansipasyonu 1791'de, Baden'dekilerin 1808'de, Prusya'dakilerin 1812'de, İrlanda'da sonradan Köylülerin Kurtuluşu olarak adlandırılacak Katolik emansipasyonu 1829'da, ABD'de kölelerin emansipasyonu 1865'te gerçekleşmiştir – bu nitelikteki kanunların siyasi dile ve böylece genel bilince nüfuz etmiş olmalarına rağmen, hukuk dilinde emansipasyon teriminin kullanılmamasıdır.

Bu tespitten hareketle, formüle edici hukukçuların hem kavramın dar ve katı Roma hukuku anlamına vakıf olduklarını, hem de her emansipasyonun ardında salt o an hukuksal olarak

karşılanabileceğinden daha fazla talepler bulunduğunu sezdiklerini tahmin edebiliriz. Tıpkı O'Connel'in gerçekleştirdiği Katolik kitle örgütlenmesiyle Büyük Britanya'daki tüm Katoliklere oy verme hakkını kabul ettirdikten sonra siyasi önsezisiyle kehanet ettiği gibi: "*How mistaken men are who suppose that the history of the world will be over as soon as we are emancipated! Oh! That will be the time to commence the struggle for popular rights.*"[1] (Özgürlüğümüzü elde eder etmez dünya tarihinin sona ereceğini düşünenler ne kadar da yanılırlar! Ah! Halkın hakları için mücadele vereceğimiz zamanlar *şimdi geliyor!*) Egemenlik özgürlüğü de dahil olmak üzere evrensel eşit haklar hedefi, açıkça görüldüğü üzere her kısmi emansipasyonla birlikte, yine sadece emnasipasyonla üstesinden gelinebilecek sonuçlar doğurur.

İngiltere'den verdiğimiz örnekle devam edelim: Katolik emansipasyonu 1832 seçim hakkı reformunun yapılmasını sağlamış, bunun sonucunda seçim hakkı genişletilmiş ve ancak 1919'dan epey sonra genel demokratik şeklini almıştır. Bunu, servetin ve üretim gelirlerinin sosyal adalet lehine yeniden paylaştırılmasını sağlayacak sosyal devlet görevleri izlemiş; ancak kalıcı bir sosyal adaletin önkoşulu olan bir ekonomik dengeye hâlâ ulaşılamamıştır.

Ya da Amerikan örneğini anacak olursak: Bağımsızlık Savaşı esnasında, bu zaferi tehlikeye atmamak ve bir sosyoekonomik devrimin öne çıkmasını engellemek için kölelerin kurtuluşu talebi bir süreliğine rafa kaldırılmıştı. Böylelikle, insan hakları bildirgesinden, çözüme ulaştırılmak zorunda olan bir bakiye kaldı. Amerikan İç Savaşı'nın ardından siyahların yasal olarak eşit haklara kavuşturulması –kısmen öngörülen, kısmen beklenmedik biçimde– sosyoekonomik ve buna bağlı olarak da siyasi eşitsizliğin daha kemikleşmesine neden oldu. Bu eşitsizlik bugüne dek yavaş ve zorlukla ilerletilebilen çözüm çabalarına rağmen, hâlâ tüm Amerikan iç ve dış politikaları için bir meydan okumadır.

---

1 Correspondence of Daniel O'Connell, ed. W. J. Fitzpatrick, Londra 1888, I, 176, alıntı: Norman Edward, *The English Catholic Church in the Nineteenth Century*, Oxford 1984 içinde, s. 33 vd.

Belli bir tecrübeye doymuş *ex post** teleoloji *ex ante*** insan hakları beyannamesiyle konan hedef belirlenimine karşılık gelir. Ama fiilî tarih bugüne dek hiçbir yerde ne kadar izanlı da olsa bir programı çizgisel olarak izlememiştir. Hukuksal bir emansipasyonun yan etkilerinin yasal bir edimle zaptedilebileceğinden daha öteye uzanması ve daha uzun zaman sürmesi, hatta bazen ancak sonradan ortaya çıkıyor olması, anlaşılan kalıcı bir sorundur.

Bu da bizi sonuç olarak ortaya atılması icap eden bazı sistematik sorulara yöneltir. Ben bu noktada iki adım atacağım: Birincisi, ampirik olarak kavranan vakıalara dayanarak argümanımı koyacağım; ikincisi, kavramın kullanımındaki çok-değerliliğini sorgulayarak bazı çıkarımlarda bulunacağım.

II. Emansipasyonun Sınırları Nedir?

Yasal emansipasyon eylemlerinin kendini kabul ettirişinin tarihi izlendiğinde, *ilkin*, bu eylemlerin sık sık karşı darbelerle durdurulduğu gözlemlenir. 1829 yılında Katoliklere seçim hakkının tanınması ve bununla birlikte Anglosakson devlet dininin tekelinin kırılmasıyla birlikte, Britanya parlamentosu aynı kararla oylama için alınan parayı derhal 2 Pound'dan 10 Pound'a yükseltmişti. Böylece Katolikler mecliste kendileri tarafından seçilebilir sandalyelerin %60 kadarını kaybettiler. Siyasi olarak kaçınılması artık mümkün olmayan bir sonucun içi, ekonomik egemenlik belirlenimleriyle büyük ölçüde boşaltılmıştı– üstelik, İrlandalılar hâlâ evlerine ekmek götüremiyorlardı.

ABD'den verdiğimiz örnekler dizisi de benzer gerileticı darbelere şahitlik eder. İç savaş esnasında özgürleşen siyahların kendi işlerini ele geçireceğinden korktuğu için isyankâr Güney Devletleri'ne karşı savaşmayı reddeden çok sayıda beyaz işçi vardı. Siyasi ve ekonomik emansipasyon birbirlerini karşılıklı olarak bloke ediyorlardı. Daha sonra siyahlara bir kere tanınmış olan seçim hakları yarı yasal manipülasyonlarla –atalarla

(*) Sonrasında – ç.n.

(**) Öncesinde – ç.n.

ilgili testler, okuma testleri, seçim bölgelerinin değiştirilmesi, anayasaya sadakat testi ve buna benzer daha birçok şey– onlarca yıl boyunca neredeyse sıfır noktasına çekilecekti.

Benzer geri düşüşler Yahudi emansipasyonu tarihinde de görülebilir. Fransız Devrimi'nin uygulamaya koyduğu medeni hukuksal ve siyasi eşitlik, Napoleon tarafından Alsas ve Ren Yahudileri için ticaret hukuku açısından tekrar kısıtlamalara tabi tutulmuştu. Aynısı çok daha büyük ölçekte 1815 sonrası Kilise Devleti için de geçerlidir. Daha insaflı ama benzer biçimde, Almanya'daki Yahudi emansipasyonu, bir duraksamalar tarihidir. 1812'de Prusya'da medeni kanun karşısında sağlanmış olan eşitlik 1815 yılında genişleyen devlete uyarlanmamış, her şeyden önce akademik kariyer sonradan yayımlanan bir deklarasyonla Yahudilere bir kez daha kapatılmıştı. Aynı engeller 1869 yılında vatandaşlık haklarının yanı sıra artık neredeyse doğal addedilen siyasi haklarda da eşitliğin sağlanmasına rağmen, *de facto* olarak varlığını korudu: Resmî makamlara gelmek Yahudilere neredeyse tümüyle yasaktı.

Bu tarihsel tespitlerin ilk çıkarımlardan birini şimdi ortaya koyabiliriz. Eşitliği sağlayacak bir yasal hukuksal edim, hak eşitliğini gerçekleştirebilmek için yardımcı bir araç ya da bir silah olabilir: Ancak bunun garantisi değildir. Engelleyici davranış tarzlarından beslenen argümanlar arasına, sürekli, toplumsal ve ekonomik koşullar katılır. Demek yasal emansipasyon etkili bir eşitliğinin zaruri, ancak asla yeterli olmayan bir koşuludur.

İkinci bir gözlem daha bizi yasal emansipasyonun sınırlarının ötesine taşır. Fransız Haiti'si, anavatandaki Jakobenlerin yardımıyla, dürüst devrimci ideallerle dolu Toussaint l'Ouverture önderliğinde egemenliğiyle birlikte insan haklarını ve vatandaşlık haklarını kazanan ilk siyah sömürge olduğunda, bir zamanların beyaz efendilerinin %95'i bunun bedelini hayatlarıyla ödedi. Irkçı ve ekonomik saikli bir iç savaş; ancak Napoleon'un ve Britanya'nın müdahalesiyle sona erecek, ancak saldığı dehşet uzun süre hafızalardan silinmeyecek bir hesaplaşma ve intikam savaşı patlak verdi. Benzer şartlar altında tekrarlanması-

nın önü şimdiye dek alınmış olmayan bir tehlike arz eden, bir tarihsel tecrübedir. Bu tehlike ancak, bu dünya üzerinde yaşayan tüm insanların hak eşitliğini vaz'eden hukuksal hüküm yasal bir norm olmakla kalmayıp, hayatta kalma güvencesinin siyaseten zorunlu ve tatbik yükümlülüğü olan bir adalet hükmüne dönüştüğünde ortadan kalkabilir. Bu koşul teşhisinin ampirik uygulamasına ilişkin kestirimlere burada girmiyorum.

Yahudilerin Almanlar tarafından yok edilmelerinin emansipasyon tarihinde bir karşı darbe olarak tanımlanması doğru değildir. Bu hadiseyi çevreleyen sosyoekonomik veya ideoloji eleştirisine dayalı açıklama denemeleri ya da kurulan benzerlikler, imhanın kendisinin *factum brutum*'una erişememektedir. Bu olgusal veçhe, tüm yasal girişimlere inat, bir suç ve kefaret tasnifine de sığmaz. Masumların kitlesel kıyımı, her türlü hesap ölçüsünün dışındadır. Aktif ya da pasif anlamda bir kurbanlaştırma bile duruma uymaz. Yahudilerin yok edilmesinin olumsuz anısı, bizim için gelecekteki davranış ilkelerinin teminatını işaret eder: Tüm insanların ve onların dinlerinin eşit haklara sahip olduğunun önsel ve karşılıklı kabulü olmaksızın, yerkürede herhangi bir örgütlü politik barış düzeninin tesisi mümkün değildir. Tüm taraflar hoşgörü testine tabidir.

Bu da bizi şimdiye dek ele alınan emansipasyon tecrübeleriyle ilgili üçüncü bir gözleme ulaştırır. Liberal teori, emansipe olacak grupların hak eşitliğini, grup bireylerinin insan ve yurttaş sıfatıyla verili hukuk topluluğunun diğer üyeleri ile eşitlenmesiyle ilişkilendirmişti. Ancak söz konusu olan ister masonlar olsun, ister Cizvitler, ister Yahudiler, ister Protestanlar veya Katolikler, ya da zümrevî sınıflar, bu grupların grup kimlikleriyle kabulü, onların devlet içinde devlet ve ulus içinde ulus kuracakları şüphesiyle karşı karşıya kalmalarına neden oluyordu. Bireylerin insan ve yurttaş olarak tanınmasının üstünlüğü, yasal olarak genel bir edimle tescillenebilmesidir. Ancak bu bireyci bakış açısının tarihsel yan etkileri ölü bir sona ulaşmıştır.

19. yüzyılın emansipasyon teorilerinin çoğu Yahudilerin uzun vadede ister Hıristiyanlığı kabul etmek gibi geleneksel bir yöntemle, ister mezhepler üstü veya mezhepler dışı ortak bir

yaşam formuna gibi ilerici bir yöntemle, Hıristiyanlar ile Yahudiler arasındaki tezadı ortadan kaldıracak veya fuzuli kılacak bir şekilde asimile olmaları gerektiği kabulünden hareket ediyordu. Her iki hedef belirlenimi de Yahudiler arasındaki bir azınlık için de ulaşılmaya değer, en azından kabul edilebilirdi. Fakat bu sözde evrimci emansipasyon sürecinin diğer yüzü, Yahudileri *Yahudiler olarak* emansipe etmeyişiydi. İster Kant geleceğin salt ahlâksal dini vasıtasıyla "Yahudiliğin ötenazisi"ni beklesin; ister Bruno Bauer bir Hıristiyan öteki dünya dinine ihtiyaç kalmamasıyla Yahudi sorununun da çözüleceğini düşünsün; ister Marx işçi sınıfının egemenliğin olmadığı sınıfsız bir toplumdaki emansipasyonunun diğer bütün emansipasyon koşullarını da barındırdığına inansın: Yahudiler Yahudi olarak bu bakış açılarının hepsinde zorunlu olarak gözden yitiyorlardı. Hem de eşit haklara sahip bireyler olarak değil, grup olarak, dinsel cemaat olarak, kendine has bir millet ya da bir ırk olarak, yani nasıl kavranmışlarsa veya kendilerini nasıl kavramışlarsa, o halleriyle ortadan kaybolmak durumundaydılar.

Yabancı bir tür olarak Yahudiliği bu haliyle tanıma yeteneğini ilk ortaya koyanın muhafazakâr Hıristiyan argümanları olması, o zamanki durumun bir ironisidir: Elbette ki Almanya'da Yahudi cemaatlerinin Hıristiyan kiliseleriyle aynı saygıyı görmesini engelleyen anti-Yahudi ve daha sonra da anti-Semitik düşünceler bunun arkasında pusudaydı. Bu ülkede Yahudiler İngiltere'de Dissenter'lerin* ve Anglikan olmayan kapalı dinsel toplulukların gördüğü, dinsel çoğulcu ABD'nin daha da geniş biçimde sunduğu ve Fransa'da Napoleon'un dayatmasıyla Sanhedrin ulusal örgütüne** devlet güvencesiyle sağlanan –Almanya İmparatorluğu'nda başarılamayan–[2] kabulü görmemişlerdi.

(*) Anglikan Kilisesi'ni fazla Katolik ve muhafazakâr bularak ona 'itiraz eden' radikal Protestanlara verilen ad – ç.n.

(**) Kadim Yahudilerde en yüksek dinî ve siyasi merci. 1806'da Napolyon 71 Yahudi din adamını toplayarak dinsel ve siyasal meselelere ilişkin ahkâm vermelerini istemişti – e.n.

2 Krş. Robert Liberles, *Emancipation and the Structure of the Jewish Community in the Nineteenth Century*: Leo Baeck Institute, *Yearbook XXXI* (1986), s. 51-67.

Bu tarihsel tespitten hareketle bir başka çıkarsama yapılabilir. Hiçbir emansipasyon sadece bireyleri eşit kılamaz, içinde sahici insanların yaşadığı ilişkileri de içermelidir. Bu ise grupların tanınmasını ve hak eşitliğini şart koşar. İster dernekler söz konusu olsun, ister dinsel cemaatler, ister partiler veya dernekler, ya da federatif anayasalar, şu veya bu şekilde yasallaştırılmış bir çoğulculuk mevcut olmaksızın, herhangi bir hak eşitliği gerçekleşemeyecektir. İnsan daima, yokluğunda görünen o ki bireysel hak eşitliğinin bile mümkün olamayacağı eylem birimleri içinde yaşar. Bu tarihsel çıkarsama bugünkü duruma konulan bir teşhis olarak kabul edildiğinde, tahminlerde bulunmak özellikle zor olacaktır ama imkânsız da değildir.

Almanya'da sendikaların etkinliğinin tanınması bu ana dek (1988) kısmen başarılı olmuş bir örnek olarak kabul edilebilir, daha erken sanayileşmiş İngiltere'de ise bugün daha az başarılıdır. Sendikaların hukuk güvencesi altına alınmış olan sosyal yönden emansipe edici görevleri, açıkça yapısal olduğu görülen ekonomik kriz karşısında açığa düşmüştür; ancak bu onların grup haklarının bertaraf edilmesi anlamına gelmemelidir. İster pazarlıkla ister mücadeleyle elde edilmiş, ister bahşedilmiş olsunlar, hukuksal normlar, yerel ya da küresel, bütün ekonomilerin, parçası olmalıdır.[3]

ABD'deki siyahların yeniden özel bir kimliğe –*black is beatiful* [siyah güzeldir]- ve iç homojenliğe sarılmalarının genel hak eşitliğinde ileriye doğru bir itki mi sağlayacağını yoksa uzun vadede engelleyici mi olacağını kestirmek kolay değildir. Okullara, yüksek okullara, işletmelere ve resmî dairelere alınırken uygulanan gruba özgü kota, ibresi herhalde bir daha aşağıyı göstermeyecek olan bir tanınma itkisi oluşturmuştur. – Benzer bir sorun, Arap yurttaşlarının bireysel olarak eşit haklara sahip olduğu, ancak sosyal veya dinsel grup olarak aynı haklardan faydalanamadığı İsrail devletinde mevcuttur. Bu eksiklikle

3 Buna dair yenilerde Willibald Steinmetz (Yay.), *Private Law and Social Inequality in the Industrial Age. Comparing Legal Cultures in Britain, France, Germany and the United States.* The German Historical Institute, Londra, Oxford 2000; ayrıca a.y., *Begegnungen vor Gericht*, Münih 2000.

orantılı olarak Arapların bireysel hakları da kesintiye uğramaktadır. – Devletin hükümran eylem birimleri karşısında halkların her emansipasyonu, sadece birey haklarını değil, gruplara özgü bir tanımayı da gerektiren ve hak eşitliğini ancak bu şekilde mümkün kılan azınlık sorunlarını ortaya çıkarmıştır. Başka –genellikle talihsiz– örnekler vermeye gerek yoktur; onları dünyanın her tarafında bulmak mümkündür.

Demek ki tüm insanların eşitliği, bunun teorik önkoşulu olarak da eşit haklara sahip olmaları, ancak çok sayıdaki somut eylem biriminin tümünün dikkate alınmasıyla gerçekleşebilir. Evrensel adalet öncülü, politikanın asgari bir hükmü olarak ancak bu çeşitlilik içindeki ortaklıkların göreli bir varoluş güvencesine kovuşması durumunda etkili olabilir. Tarihsel tecrübeler elbette şüpheciliği zorunlu kılmaktadır, ancak bu şüphecilik uyarıcı ve eylemin düzelticisi işleviyle daha da etkili olabilir.

Son örnek olarak İkinci Prusya Kültür Savaşı'nı ele alalım. 1867/71 imparatorluk anayasasıyla bireysel yurttaşın hak eşitliği güvencesi, özgül grupsal çatışmalara yol açtı. Merkez Parti ve Katolik Kilisesi tarafından Kültür Savaşının* yürütülmesine kullanılan bazı temel haklara, liberaller tarafından da okul ve evlilik alanlarında kilisenin her türlü kamusal-hukuksal etkisini yok etmek amacıyla başvuruluyordu. Sonra bu tarihsel durum (hemen hemen) aşıldı. Mezhepler karşısında nispeten yansız olan devlet duruma el koydu: Başka bir kiliseye girme mecburiyeti olmaksızın kiliseden çıkmak ve medeni nikâh, her bireyin temel hakkı oldu. Ancak mezhepsel Merkez Partinin ve Katolik Kilisesi'nin ahlâksal ağırlığı bundan sonra da, seküler devlette özgül grupsal eylem birimleri olarak etkisini sürdürdü.

Bu ampirik tespitler neye şahitlik eder? Buradan, şayet mümkünse, ancak tarihin akışı içinde çözülebilecek olan dört durumsal açmaza varırız: politik, sosyal, mezhepsel ve ekonomik emansipasyon postülaları her zaman doğrudan örtüştürülemezler. Fiiliyatta bunlar sık sık birbirlerini engelleyebilirler. – Hak eşitliğine dair gerek bireysel haklara gerek gruplara öz-

(*) Bismarck döneminde Alman ve Ulus-devletinin kilisenin etkinliğini geriletme mücadelesi – e.n.

gü talepler karşılıklı olarak birbirlerini desteklerler, ancak aynı şekilde çözümsüz çelişkileri de öne çıkartabilirler. – Bu açmazlar ayrıca ilerleyen zaman boyunca, emansipasyona ait postülaların yasallaştırılmasının, bunların gerçekleştirilmesini engellediği, en azından sadece hukuksal açıdan çözülemeyecek sorunları açıkta bıraktığı yeni sorunların doğmasına neden olmuşlardır. –Çıkışsız görünen bir durumu kabullenmek hatta ötekini yok ederek ortadan kaldırmak suretiyle çıkışsızlığını ilan etmek bizi kıyametçi boyutlara götürür. Bu nedenle emansipasyon kavramının sonunda, bir kez daha bu kavramın haklılaştırımına ve taşıma gücüne vurgu yapmak uygun olacak gibi görünmektedir.

1. Yeni yetişen her kuşağın ergin olacağına dair emansipasyon kavramının temelini oluşturan *doğal esas*, içinden yeni emansipasyon olanakları çıkarabildiği ölçüde kalıcıdır. Buna bağlı olarak emansipasyon, örf hukukunun mirasını sürdürmek suretiyle, akla gelebilecek tüm tarihlerin temel bir kategorisidir. Ölmekte olan kuşaklara mukabil yetişmekte olan her yeni kuşakla, bugüne dek verili olan bağlardan kurtulma imkânı doğar. – Ebeveyn ile çocuk arasında düzenli olarak ortaya çıkan ve sosyal-psikolojik açıdan okunabilir olan çatışma, yalnızca ön planda görünendir. Doğal istidat, tarihi olgunlaştırdıkça, daima toplumsal değişikliklere nüfuz etmiştir. Özellikle teknoloji-Sanayi Devrimi'nden bu yana, yaşamımızı kurumsal olarak düzenleyen, nicedir istikrar arz etmiş çerçeve koşulları değişmektedir. Babalar için doğal olan, yeni güçlüklerle baş etmek zorunda kalacak olan müteakip kuşaklar için artık zorunlu olarak doğru değildir. Burada, ancak hayatta kalmayı sağlayacak yeni davranış tarzlarının öğrenilmesi ve uygulanmasıyla –eğer mümkün olabilecekse–, kaçınılabilinecek olan ekoloji krizine ve nükleer yıkım tehdidine atıfta bulunmak gerekir. Buna ek olarak yenilerde dinsel saikli totaliter talepler de ortaya çıkmaktadır ki, bunların burada da başka yerde de yayılmasını engellemek, kurtuluş habercisi olabilir. Bu anlamda, emansipasyon, yerkürede bekayı engelleyen bu tür istidatlardan kurtulmak anlamında meşrudur. – Umudu ve güveni yalnızca, hü-

dayî nabit olarak yetişen ve güçlüklerle daha soğukkanlı başa çıkabilecek gibi görünen veya buna mecbur olan yeni kuşaklara bağlamak, elbette yeterli değildir.

2. Gezegenimiz üzerindeki kıyamete yorulabilecek tehditler o kadar yakındır ki, artık kuşakları aşan bağlayıcılıkların formüle edilmelerine ve dile getirilmelerine gerek kalmamış gibidir. Burada geleneksel emansipasyon kavramı evrensel bir *hedef belirlenimi* olarak çift değerli bir rol oynar. Bugüne kadarki tecrübelerin tümü, postüla olarak konan ve herkesin hak eşitliğine dayandırılan hükümranlıktan/iktidardan özgür olma olanağının zıddınadır. Bu nedenle bu kavram bir hedef belirlenimi olarak ayrıştırılmalıdır. Politik karar erkleri içindeki ve arasındaki heterojen eylem birimlerinin çok yanlı verililiklerini tanımaktan imtina edemeyiz. Rasyonel politika, ancak geleneksel cemaatlerin çoğulluğunu dikkate alarak yapılabilir. Kıyametçi tehdidin bertaraf edilmesi için, –buna hamle ederken de–, politik hesabın kuralları geçersiz kılınamaz.

Öte yandan, –zaten yenilik de buradadır–, durum öylesine ciddileşmiştir ki, nükleer tehdit, ekolojik kriz ve artık her yerde rastlanan terörist baskılar yönlendirilebilir mecralara sokulmak isteniyorsa, bu dünyada yaşayan tüm insanların genel hukukunun, her tür politikanın eylem ilkelerine de girmesi gerekir. Hükümranlıktan/iktidardan özgürlük ütopyası, hak eşitliğinin uzak hedef belirlenimini şimdiden devreye sokmaya dönük gerçekçi çekirdeğine indirgenmelidir. Yerkürede herkesin herkesten sorumlu ve buna bağlı olarak da eşit haklara sahip olması, artık her türlü politikanın içkin koşuluna dönüşmüştür. Şimdi bütün mesele bunu ortaya koymaktır. Bugünün meydan okuması: politikanın ancak özel ve küçük ölçekte birleştirilmiş eylem birimleri tarafından yapılabilecek ve dolayımlanabilecek olması, bu esnada da ampirik olarak mevcut insanlığın evrensel iddiasını gözden kaçıramayacak olmasıdır. Yani Aydınlanma kökenli hükümranlıktan/iktidardan azâdelik ütopyasını, içinde barındırdığı, öncelikle tüm insanların hayatta kalmaya dönük hak talebini gerçekleştirilebilecek bir hedef belirlenimi olarak daraltmak ve güncelleştirmek gerekmek-

tedir. Ütopik bir evrensel emansipasyonun hedef belirlenimi, bu durumda, yaşamaya devam edebilmenin koşullarını düzenleyen bir asgarî mutabakatın somut hedef belirlenimine dönüşecektir. Bu da bir emansipasyonu, yani ihtiyaç duyulan asgarî mutabakatı engelleyen davranış tarzlarının törpülenmesini gerektirir. Bu yol uzun ve aşılmaz engellerle dolu olabilir, ancak bir nükleer felaketle küresel terörün veya tüm doğal kaynakların tüketilmesinin birleşiminden başka bir alternatif de mevcut görünmemektedir.

3. Geleneksel emansipasyon kavramının *zamansal çift anlamlılığı* burada öğretici olabilir. Bu kavram ya devletin bir kerelik bir edimiyle tanınan hak eşitliğinden söz ediyordu: Bunun zamanla gerçekleşmesinin koşulu olarak toplumsal uygulanabilirliği ve herkesin erginliği kabul edilmiştir. – Ya da kavram uyum, alışma veya öz emansipasyon yoluyla hak eşitliğini gerçekleştirebilecek uzun vadeli bir sürece işaret etmekteydi.

Her iki anlam alanı da, uygulamada karşılıklı olarak birbirini engelleyebiliyordu. Örneğin Mart-Öncesi'nde Alman Meclisi'nde yapılan görüşmelerde kanun getirilen teklifleri, muhtaçların veya ezilenlerin, Yahudilerin, işçilerin veya kadınların yetersiz öz emansipasyonlarına atıfla, çağa uygun olmadıkları gerekçesiyle engelleniyordu; ya da bu ön alıcı hukuksal eylem, mevcut gelişmelerin nasıl olsa bir eşitlik sağlayacağı gibi çürük bir gerekçeyle erteleniyordu.

İngiltere'de ise bu tarihsel-felsefî savuşturma yordamı kullanılamıyordu; çünkü İngiliz hukuk sisteminde her yasa sadece bir defalık, belirli ve mahdut kişilere mahsus, bu nedenle zamana yayılan genel normlara, örneğin anayasal kesinliğe bağlanmak zorunda olmayan birer '*act*' [kanunname] olarak yayımlanıyordu. Bu nedenle Britanya tarihi sadece geçmişe yönelik olarak giderek artan hak eşitliğini sağlayan bir emansipasyon süreci olarak yorumlanabilir: Politik gerçeklikteyse çeşitli grupların toplumsal uyumu sağlanması, daima yasallaştırmanın noktasal ve sınırlı darboğazından geçerek yürümekteydi.

İngiltere'de bilinmeyen '*citizen-rights*'ın [yurttaş hakları] hem genel, hem de doğrudan pratik bir anlama sahip olduğu

Birleşik Devletler'de ise durum farklıydı. Lincoln, kölelerin özgürlüğünü, şayet mümkün olacaksa, zamana yayarak ve adım adım, ayrıca özgür bırakılacak olanlara yasal tazminatlar vererek ve kurumsallaşmış öğrenim olanakları tanıyarak gerçekleştirmek istiyordu. Genel temel haklar ve somut yasallaştırma adımları zaman içinde birbirine bağlanacaktı. Ancak iç savaşın hadiseleri tarafından sollandı. Lincoln, istemeden de olsa, 1865 yılında genel bir özgürlük ilanıyla bir kereye mahsus hukuksal edime başvurmak zorunda kaldı. Planlanan yol, hızlandırılmış bir şekilde geride bırakılmalıydı. Lincoln'un sözleriyle: "*I claim not to have controlled events but confess plainly that events controlled me.*"[4] [Olayları kontrol edemediğimi iddia ediyor, aslında olayların beni kontrol ettiğini itiraf ediyorum.] İç savaş her kademeli çözümü geçersizleştiriyordu, ancak bu, hak eşitliği genel ilkesini vurgulamak için başka mahkeme kararlarının ve yasa değişikliklerinin zorunlu hale gelmesini engelleyemiyordu.

Aynı zamanda hem bir kereye mahsus bir hukuk edimini, hem de toplumsal bir süreci kast edebilen, zamansal yönden çok katmanlı emansipasyon kavramı, görüldüğü üzere pratikte çok farklı birleşimlere neden olabiliyordu. Müsaadeye mazhar olmak ile mücadele ederek ele geçirmek, 'efendi' ile 'serf', emansipasyon ile öz emansipasyon, hukuk edimi ile süreç arasında, anahtar kelimenin çok-değerliliğine mağlup olmamak için kesin ayrımlara gidilmesi gerekir. Yeniçağa ait emansipasyon kavramımızın aşikâr çok-anlamlılığını kendi durumumuza uygulayacak olursak, şu sonucu çıkarabiliriz: Yavaş değişimin zamansal boyutu ile bir kereye mahsus edimin zamansal boyutu, açıkça birbirlerine yaklaşmaktadır. Yalnız eylem aralıkları değil, beklenti aralıkları da kısalmaktadır. Eylem baskısı o kadar büyümüştür ki, tüm insanların hukuksal olarak öncelenecek hak eşitliği artık sadece tarih felsefesinin gelenek-

4 Richard Hofstadter, *The American Political Tradition*, New York 1948, s. 133. Diğer kaynak gösterilmemiş alıntılar için krş. Karl Martin Grass'la birlikte kaleme almış olduğum "Emanzipation" makalesi: *Geschichtliche Grundbegriffe*, yay. Otto Brunner vd., Cilt 2, Stuttgart 1975 vd., s. 153-197.

sel bir postülası olarak kalamaz. Hak eşitliği artık her türden –zorunlu olarak çıkarlar tarafından yönlendirilen ve tikel-politikanın dolaysız eylem ilkesi olmalıdır. Yerküremizdeki bütün sorunların karşılıklı bağımlılığı, bu asgari mutabakatı oluşturmaya yardımcı olacaktır. Burada emansipasyon kavramı ancak, hukuksal açıdan düşünülmek zorunda olan ve yasal düzlemde ifade edilebilir olan ile toplumsal ve siyasal olarak yapılabilir olan arasında uzanmaya devam eden uçurumu daraltmanın veya üzerinde köprü kurmanın daimi bir meydan okuma olarak tekrar tekrar düşünülmesi durumunda etkisini sürdürebilir. Başka türlü ifade edecek olursak: Bu yerküre üzerindeki tüm insanların eşit haklara sahip olması, teorik bir veriden veya ütopik bir hedef belirleniminden daha fazlasıdır: Bu, politik açıdan rasyonel davranma yetisine sahip olmayı sürdürebilmek için, geleneksel emansipasyon kavramının muhafaza edilmesi gereken asgarî kısmıdır. Bu ise, zorunluluğu bir erdeme dönüştürebilmesiyle de etkili olacak bir tarihsel tecrübe değişiminin olabileceğini önkoşul olarak koyar. Bu noktada Aziz Hieronymus'a bir selâm yollayalım: "*Fac de necessitate virtutem*"* (Migne 22, 552).

(*) Zaruretten erdem çıkarmak – e.n.

'Kriz' Kavramının Tarihine Dair Birkaç Soru

Günümüzde bir gazetenin sayfalarını açan biri, mutlaka 'kriz' ifadesiyle karşılaşır. Bu ifade güvensizlik, ıstırap ve imtihan çağrıştırır ve önkoşullarının yeterince açıklığa kavuşturulamadığı belirsiz bir geleceği işaret eder. 1840 yılında bir Fransız ansiklopedik sözlüğü bu tespiti yapıyordu.[1] Bugün de durum farklı değildir. Sözcüğün enflasyonist kullanımı yaşamın neredeyse tüm alanlarına yayılmıştır: İç ve dış politikada, kültürde ekonomide, kiliseler ve dinlerde, tüm tin bilimlerde ve sosyal bilimlerde, keza politik ve sosyal sistemimizin birer parçası olarak, yaşam dünyamızın vazgeçilmez birer unsuru olarak kavrandıkları oranda doğa bilimleri, teknik ve endüstride. Bu yığılmış sözcük kullanımı gerçek bir kriz için yeterli bir emare olsaydı, her şeyi kapsayan bir krizin içinde yaşıyor olurduk. Fakat ulaştığımız bu sonuç, durumumuza teşhis koymaktan ziyade, muğlâk bir konuşma tarzına tanıklık etmektedir.

Aşağıda kavram tarihi aracılığıyla bu kavramın, argümanların kuvvetini artıracak, ona kesinli kazandıracak bazı yapısal özelliklerini ayıklamaya çalışacağım. Bunu yaparken ilk ola-

1 *Dictionnaire Politique*, yay. E. Duclerc ve Pagnerre, Paris 1868 (7. baskı), 1839 (1. ed.), madde "crise", s. 298. Bundan sonraki tüm belgeler için bkz. *Geschichtliche Grundbegriffe*, yay. Otto Brunner vd., Cilt 3, Stuttgart 1982, s. 617-650 içindeki makalem.

rak kavramın tarihine kısaca bir göz atacağım; sonra yeniçağdaki sözcük kullanımının indirgenebileceği semantik modellerin taslağını çizeceğim; üçüncü olarak da Hıristiyan geleneğiyle modern kavram dili arasındaki ilişkinin ortaya koyduğu bazı soruları bir kez daha gündeme getireceğim.

1. Kavram-Tarihsel Genel Bakış

'*Krisis*', Yunan dilinin temel kavramlarından, yani ikame edilmez kavramlardan biridir. Ayırmak, seçmek, karar vermek, hüküm vermek anlamlarına gelen '*krino*'dan türetilen '*Krisis*' boy ölçüşme, kavga etme, dövüşme imaları aracılığıyla nihai, geri alınamaz bir karara işaret ediyordu. Kavram, yeniden gözden geçirilmeye izin vermeyen, uçlaşmış alternatifleri imâ etmekteydi: Başarı veya başarısızlık, haklılık veya haksızlık, yaşam veya ölüm, nihayetinde esenlik veya lanetlenme.

Büyük devletlerin savaşında –Thukydides'te olduğu gibi– savaşın sonucunu belirleyen muharebeler söz konusuydu ki büyük Pers savaşının sonunu bu tür dört muharebe belli etmişti. Bu esnada Thukydides (sonradan Montesquieu'nün de yaptığı gibi) bu muharebeleri, söz konusunu dört muharebenin savaşın sonucunu tayin etmesini olanaklı kılan genel çerçeve koşulları arasına sokuyordu.

Hipokrat okulunda mesele, bir hastalığın, yaşam ile ölüm arasındaki nihai savaşın verileceği, sonucun belli olduğu, ancak henüz ortaya çıkmadığı kritik evresiydi.

Politika alanında, Aristo'ya göre, adaletin hem korunması hem de aranmasıydı mesele, bütün vatandaşlar bu sürece katılmaya, aynı zamanda gereken doğru hükmün ön koşulu olan politik kararları almaya çağrılıydılar.

Teoloji içindeyse, Yeni Ahit'ten bu yana, her ikisi de hukuk dilinden alınmış olan '*Krisis*', '*Judicium*' kavramları, bir ölçüde aşkın yeni bir anlam kazandılar: Tanrı'nın Yargısı. '*Krisis*' burada ister tüm zamanların sonundaki yargılamayı ifade ediyor olsun; ister İsa'nın zuhuru ve dünyaya getirdiği ışıkla tüm müminlerin yaşarken yargılanmalarını anlatıyor olsun.

Yani bu kavram potansiyel olarak tüm iç ve dış yaşamın, tek tek insanların ve oluşturdukları topluluğun tüm karar durumlarını kapsıyordu. Hakkında uygun bir karar verilmesi gereken, ancak söz konusu meselenin kendi içinde alternatif icraları da saklı bulunan nihai alternatiflerdi, daima aranan.

Bu, beraberinde daima zamansal bir boyut getiren, modern dille söyleyecek olursak, aslında bir zaman teorisini içerdiğini söyleyebileceğiniz bir kavramdı. İster başarılı eylem için doğru zamanın seçilmesi zorunluluğu olsun, ister egemen düzenin hukukun korunması ve hukukun uygulanması yoluyla istikrara kavuşması olsun; ister tıbbî hükmün –Galen'de olduğu gibi– bir öngörü riskine girebilmek için, hastalığın seyrini doğru bir evresinde teşhis etme zorunluluğu olsun. Ya da teolojide, evrenin üzerine doğru hareket ettiği, ancak ne zaman gerçekleşeceği henüz karanlıklar içinde olan Son Yargılama gününün bizi bekliyor olmasına rağmen, tanrının mesajının *hic et nunc** ebedi lanetten kurtulmak üzere –Yuhanna'daki gibi– kabul edilmesi olsun.

'*Krisis*', onu kavramanın kavramın anlamını oluşturduğu zaman sıkıntısına da yöneliyordu bir bakıma. Krizle ilgili neredeyse bütün konuşmalarda, olası bir felaketi engelleyebilmek veya bir kurtuluşa erebilmek için belirsizliğe dair bilginin ve ileriyi görebilme zaruretinin yeri vardı; oysa konu edilen yaşam alanlarının her birinde vadeler, farklı şekillerde sınırlandırılmıştı.

Antik çağdan erken Yeniçağ'a kadar sözcük ve kavram varlığını Latince dilinde korumuştu: tıp dilinde '*Crisis*', teoloji dilinde '*Judicium*' [hüküm] veya '*Judicium maximum*'. Örneğin Thomas D'Aquin, *Compendium Theologiae*'sında (Böl. 242) tanrının oğlunun yargısının üç zamansal evresinden söz eder: insanın yaşarken maruz kaldığı yargılama, ölürken yargılanması ve İsa'nın yeniden zuhur etmesi sonrasındaki son yargılama. 'Krisis'in kavram tarihi, kilise kurumu veya farklı fakülteler temelinde uzmanlık dilinde de gerçekleşiyordu. Avrupa halk dil-

(*) Burada ve şimdi – ç.n.

lerine alınmasıyla –sona ermekte olan ortaçağla– birlikte Yunanca sözcüğün tedricen ve giderek artarak yayıldığı kaydedilir. Kavram giderek daha fazla yaşam alanını kapsıyordu: politika, psikoloji, gelişmekte olan ekonomi ve nihayetinde yeni keşfedilmiş olan tarih. Hatta 'kriz' kavramının bu alanların bağımsız birer bilim dalı olarak temellendirilmelerine katkıda bulunduğunu ileri sürmeye bile cesaret edilebilir.

Başlangıçta, bu süreçte vaftiz babası tıbbî sözcük kullanımı idi. Devletler için başvurulan *Corpus* eğretilemesi, tıbbî eğretilemeye itki sağlamış olabilir. Hastalığı veya sağlığı teşhis etmeye, yaşam veya ölümü öngörmeye yarayan bir eğretilemeydi bu.

18. yüzyılda bu kavram tabii kendisini doğallaştırdı. Tıbbî anlama yapılan atıf, Rousseau'daki gibi artık bilinçli bir eğretileme olarak kullanıldı. Almanya'da örneğin, Alman imparatorluk sisteminin krizinden söz ediliyor, bu arada, federal anayasa yapısının iç kurallarının artık imparatorluğu istikrar içinde tutmaya yetmediği vurgulanıyordu. Bu yüzden ilave olarak bir prensler birliği kurulması gereğinden söz ediliyordu; zaten bu formülasyon da bu birliğin statüsünün yılındaki önsözündendi.

Bu anlamda 'kriz' de tıpkı her ikisi de zamansal birer kavrama dönüşen, ancak temel tarihsel kavram konumuna gelebilmek için Aydınlanma'dan bu yana mekânsal veya doğal ön anlamlarını silmiş olan 'Devrim' veya 'İlerleme' ile benzer bir kariyeri geride bırakmıştır. Bu, örneğin, Kuzey Savaşı esnasında Rusya İmparatorluğu'nun yükselişiyle yeni bir dünya düzeninin ortaya çıktığını gören Leibniz'de gösterir kendini: "*Momenta temporum pretiosissima sunt in transitu rerum. Et l'Europe est maintenant dans un état de changement et dans une crise où elle n'a jamais été depuis L'Empire de Charlmagne.*"[2] (Olaylar değiştikçe zamanın ruhu en kıymetli şey olur. Ve şimdi Avrupa,

2 Leibniz, Schleiniz'e yazılan bir mektubun konsepti (23. 9. 1712), Leibniz'in Rusya'yla ilgili yazışmaları, yay. Wladimir Iwanowitsch Guerrier, Petersburg ve Lepizig 1873, Tl. 2, s. 227 vd., alıntı D. Groh, *Rußland und das Selbstverständnis Europas*, Neuwied 1961, s. 39.

Charlemagne İmparatorluğu'ndan beri ilk kez bir değişim ve kriz halindedir.) Kavram tarih felsefesine ait bir boyuta giriyor, dahası, 18. yüzyıl boyunca giderek daha fazla dolduracağı bu boyutu açıyordu. 'Kriz', tarihsel akışın bütününü kendi zaman teşhisinden yola çıkarak açıklama talebinde bulunan tarihsel-felsefî bir temel kavram konumuna geldi. O zamandan bu yana kriz olarak idrak edilen zaman, kendi içinde bulunduğumuz zamandır. Ve kendi zamansal durumumuz üzerine bir düşünüm de hem tüm geçmişin bilgisini, hem de geleceğin öngörüsünü düzenler.

'Kriz' en geç Fransız Devrimi'nden bu yana hem politik tarih, hem de sosyal tarih için merkezî bir yorumlama çerçevesi haline gelmiştir. Bu, bilimsel olarak ayrıştırılmış bir kriz ve konjonktür öğretisinin eşlik ve etki ettiği, uzun süren Sanayi Devrimi için de geçerlidir.

Ekonomiden farklı olarak, 19. yüzyılda genel tarihsel tasarımlar için özel bir kriz teorisinin üretilmediği dikkat çeker. Jacob Burckhardt bunun tek istisnasıdır. Ekonomi teorisini bir tarihsel-felsefî teori ile birleştirmeye çalışan Marx bile, Schumpeter'in –bu kavram bakımından– 1939'da (*business cycles*) kesin olarak vazgeçtiği bir kriz teorisini geliştirmeye çalışırken tıkanmıştır. 20. yüzyılda da kriz teorileri kendilerini psikiyatri veya siyaset bilimi gibi özel bilim dallarıyla sınırlandırırlar. 18. ve 19. yüzyılların tarih felsefelerinin zımnen temelinde yatan küresel kriz teorilerinin, ampirik olarak yeterince icra edilebilir veya muhafaza edilebilir olmadıkları için, pek çabuk kokusu çıkar. – Şimdi temel bir tarihsel kavram olarak 'kriz'in semantiğine dönelim.

II. Üç Semantik Model

Başlangıçta 'kriz'in tıbbî anlam içeriği politik sözcük kullanımına güçlü bir şekilde etki ederken, daha sonraları temel tarihsel kavrama çok sayıda teolojik unsur yedirmiştir. Bu 1640-1660 İngiliz İç Savaşı'nın dili için bile geçerlidir. Keza Aydınlanma'nın geç dönemlerinden bu yana kendisini kabul

ettirmiş olan tarihsel-felsefî düşünümlü dil kullanımı için de geçerlidir. Tanrısal yargının ve kıyametin çağrışım gücü sözcük kullanımına sürekli nüfuz etmekte olduğu için, yeni kavram oluşumunun teolojik bir kökene sahip olduğuna şüphe yoktur. Tarihsel-felsefî kriz teşhislerinin, teşhisin mesafe ve ayrıştırıcılığına zarar veren, ancak peygamberâne dilsel jestleriyle daha etkili ve aydınlatıcı gibi görünen sert zorlayıcı alternatiflerle iş görmeyi tercih etmeleri de bunun nihai kanıtıdır.

Şimdi ortaya atacağım üç semantik model, tarihsel fiilî kavram kullanımını layık olmadığı şekilde basitleştirme riskini barındırıyor. Her halükârda üç semantik seçenek tespit etmek mümkündür:

İlk olarak, tarihi sürekli bir kriz olarak yorumlamak mümkündür. Dünya tarihi, dünya mahkemesidir. O halde burada bir mahkeme kavramı söz konusudur.

İkinci olarak, 'kriz', içinde bulunan çok sayıda çatışmanın krizden sonra yeni bir durumu ortaya çıkarmak için sistemi parçalayarak toplaştığı, kendi kendini hızlandıran, bir defalık bir süreci tanımlayabilir. Bu durumda 'kriz' bir çağın eşiğinin aşılmasını, kendisini *mutatis mutandis* tekrarlayabilen bir hadiseyi belirtir. Tekil vakada tarih daima bir defalık olarak kalsa da, bu kavram benzer formlarda değişim hamlelerinin olabilirliğinden beslenir. Bu nedenle onun bir yinelemeli devir [periyot] kavramı olarak tanımlanmasını teklif ediyorum.

Üçüncü olarak da 'kriz' bugüne kadar yaşanmış olan tarihin son krizini kast edebilir; burada kıyamete dair ifadeler sadece birer eğretileme olarak kullanılır. Tarihimizin bu zamana kadar olan gidişatına bakarak bu model ütopik sayılabilirse de, halihazırda mevcut kendini imha araçları dikkate alındığında, gerçekleşmek için tüm fırsatlara sahip olduğu da artık ihtimal dışı sayılamaz. Bu kriz kavramı diğerlerinin aksine salt geleceğe ait bir kavramdır ve bir son hükmü hedefler.

Fiiliyatta ise ortaya konulan bu modeller tarihsel-felsefî ya da tarihsel-teorik dille arı formlarıyla ortaya çıkmazlar, aksine birbirlerini desteklerler ve farklı dozlarda birbirlerine karışırlar. Her üç modelde de ortak olan, teolojik gebeliklerine rağmen,

krizler hakkında, teorik olarak tanrının müdahalesinden imtina edebilecek tarihe içkin açıklama kalıpları ortaya koyma iddiasında bulunmalarıdır.

Bu üç temel semantik tutuma birkaç açıklama daha ilave edelim. 1. "Dünya tarihi, dünya mahkemesidir" Schiller'in bir hükmüdür ve bir bakıma Yeniçağ'ın şiarına dönüşmüştür. Schiller'in bir durumun kaçırılmış ve bir daha yakalanamayacak olmasından yakındığı bir aşk şiirinde, bu pasaj, görünüşte tesadüfen çıkar, ortaya. "Kaçırılmış bir dakikayı / Sonsuzluk bile geri veremez".[3] Burada biçimsel olarak, her an ve kesintisiz gerçekleşen kıyametin zamansallaştırılması söz konusudur. Her gün, kıyamettir. Oysa burada çok açık bir Hıristiyanlık karşıtı nokta vardır; çünkü işlenen her suç, amansızca, bireylerin biyografilerine, politik eylem cemaatlerinin tarihine, bütün dünya tarihine kaydolunur. Bu model Herodot'un bütün tekil hikâyeler arkasında görünür kıldığı, her defasında dünyaya içkin bir adaletin ifâsı olarak okunabilecek olan kaderle uyumludur. Fakat Schiller'in hükmü daha büyük bir talepte bulunur. Sadece tek tek tarihlere değil, *in toto** dünya tarihine, neredeyse büyülü bir ışıltıya sahip bir hakkaniyet yakıştırılır. Mantıken her adaletsizlik, her ölçülemezlik, her bedeli ödenmemiş suç, her anlamsızlık ve işe yaramazlık itirazsız reddedilir. Böylece bu tarihin anlamıyla ilgili ispat yükümlülüğü müthiş artar. Yüksek bilgisine dayanarak geçmişe ahlâken *ex post* nizam verebileceğine inanan artık tarihçi değildir; tarihin kendisi, eyleme geçen bir özne olarak adaleti yerine getirmekle görevlendirilir. Hegel, bu hükümden doğan ahlâki çelişkileri ve eksiklikleri savuşturmayı üstlenmiştir. Onun dünya tarihi dünya mahkemesi olmaya devam eder, çünkü (Dünya Tini) veya tanrının düşünceleri, kendini bulabilmek için, dünya tarihine boşalıyordur. Teolojik açıdan bakacak olursak, bu, Hıristiyanca bir tarih yorumuna her bakımdan layık olmak isteyen, akla gelebilecek tek ve son saplkınlıktır.

---

3 Schiller, "Resignation. Eine Phantasie", *Sämtliche Werke. Säkularausgabe*, yay. Eduard von der Hellen vd., Stuttgart ve Berlin o. J., Cilt I, s. 199.

(*) Bir bütün olarak – ç.n.

Fakat tarih dünyaya içkin bir süreç olarak yorumlandığı müddetçe, Schiller'in hükmü kesintisiz olarak kullanılmaya devam edilebildi. Liberaller, eylemlerinin ahlâkî meşruluğunu sağlayabilmek için bu hükme başvurmaktan usanmadılar. Lâkin Darwinist ve emperyalist tarih felsefeleri de, başarının ve güçlünün kendisini kabul ettirmesinin tarihsel meşruiyet iddiasını ikame etmesinden ötürü bu hükmü kullandılar – tâ Hitler'in kendine acımaktan duygusal vazgeçişine kadar: Her kim yok olursa, adalete uygun olarak hak etmiştir bunu.

Bazı semantik seçenekler vardır ki, yan etkileri kesinlikle onu dile getiren müelliflerinin hanesine kaydedilemez. Hitler'i Hegel'e ya da Schiller'e dayandırmaya çalışan birisi, seçici bir tarihsel etki iddiasında bulunuyordur. Dünya mahkemesi olarak dünya tarihi, ilk olarak ve her şeyden önce, her durumun aynı karar baskısı altında olduğu ifadesini içerir.

Bu anlamda Schiller'in hükmü de teolojik olarak uyarlanabilirdi; örneğin, Richard Rothe'nin 1837'deki tespitindeki gibi: "Hıristiyanlığın bütün tarihi, soyumuzun büyük ve kesintisiz bir krizidir."[4] Ya da Karl Barth varoluşsal bir yorumla bu sürekli krizi bütün finalist* ve teleolojik [erekbilimsel] perdelerinden arındırdığında: "O 'Selamet Tarihi' adı verilen şey, tarihin içinde ya da tarihin yanında bir tarih değil, tüm tarihlerin kesintisiz bir krizidir."[5] '*Krisis*' burada kavram olarak zamanın sonu ya da geçiş dönemi anlamlarını kaybeder – Hıristiyanca kavranan tarihin yapısal bir kategorisi haline gelir; eskataloji de bir ölçüde tarihsel olarak kavranır. Kriz tarihinin bu eğretilemesel [metaforik] yayılımını Karl Popper *Logik der Forschung* (Araştırma Mantığı) için de talep eder. Kitabının bir bilgi teorisi, bir yöntem öğretisi olduğunu söyleyerek, şöyle yazar 1934 yılında: "Bu çağımızın bir çocuğudur, krizin bir çocuğu –her ne kadar her şeyden önce fiziğin krizinin çocuğu olsa da. Krizin kalıcılı-

4 Richard Rothe, *Die Anfänge der christlichen Kirche und ihre Verfassung* (1837), alıntı: Peter Meinhold, *Geschichte der christlichen Historiographie*, Münih ve Freiburg 1967, Cilt 2, s. 221.

(*) Ereklerin belirleyiciliğini savunan doğa bilimsel öğreti – e.n.

5 Karl Bath, *Der Römerbrief* (1918), 9. 5. Baskı'nın yeniden basımı (1926), Zollikon ve Zürih 1954, s. 57, 32.

ğı öne sürülmektedir; eğer bu haklı ise, kriz, çok gelişmiş rasyonel bilimin normal durumudur."[6] – böylelikle teoloji ve doğa bilimleri en azından bu bakımdan mutabık olacaklardır.

2. *Yinelemeli bir devreviliğin kavramı olarak kriz*, teorik açıdan daha az iddialıdır. Bu kavram, karşılaştırılabilirliklerinden ortaklıkları ve farklılıkları çıkartabilmek için olası tarih akışlarının koşullarını sorgular. Semantik model, tarihi bütünüyle veya sürekli yorumlama iddiasında bulunmaz. Örneğin Jacob Burckhardt, tarihsel eklemlenmeleriyle her defasında farklı kriz akışlarını mümkün kılmış olan antropolojik sabitleri göstermeyi başarmıştır. Bu çerçevede, evrensellik iddiasına sahip bir kilisenin oluşumuna katkıda bulunmuş olan kavimler göçünü tarihsel açıdan eşsiz bir kriz olarak tanımlamıştır. Bunun yanı sıra ucu açık bir sürekli kriz olarak sadece Yeniçağ'ı sayar. Diğer tüm krizlerin arkasında, muhataplarının algılamasının kabul edebileceğinden çok daha fazla süreklilik unsuru bulunduğunu tespit eder.

Ekonomik kriz kavramı da semantik açıdan buraya yerleştirilebilir. Ekonomik kriz modellerinin arkasında, 18. yüzyılın, hiçbir zaman ampirik olarak tam anlamıyla açıklanmayan denge eğretilemesi durur. Krizler, kabaca söylersek, arz ile talep, üretim ile tüketim, para dolaşımı ile mal dolaşımı arasındaki denge durumunun, durgunlukların ve gerilemelerin herkese aşikâr olacak kadar bozulması durumunda ortaya çıkarlar. Ancak bu zamana kadar olan tecrübelerimiz, bize bir krizi daima genel bir verimlilik artışının izlediğini öğretir. Görünüşe göre bu kriz öğretisinin paradoksu şuradadır: Bir denge durumunun korunabilmesi ya da tekrar oluşturulabilmesi için, verimliliğin yükselişe geçmesi gerekir, yerinde sayarak olmaz; çünkü o zaman gerileme kaçınılmazdır. Bu bakımdan, bu model şimdiye dek, yokluğunda ampirik olarak açıklanamayacağı ilerlemeye bağlıydı. 19. yüzyılda bir konjonktür teorisyeni olan Molinari'nin söylediği gibi: "Küçük ya da büyük her iler-

6 Alıntı Lothar Schäfer, Laßt Theorien sterben anstatt Menschen. Vor hundert Jahren wurde Karl Popper geboren: Neue Züricher Zeitung, 27/28 Temmuz 2002.

lemenin, kendi krizi vardır."[7] Krizlerin ilerlemelerin güç kaynağı olduğunu varsayan, bu semantik model, bana göre bugüne dek sadece ekonomi, doğa bilimleri, teknoloji ve endüstri alanlarında geçerliliğini göstermiş gibi görünüyor. Bu modelin insanlığın tüm tarihine uygulanmasıyla ilgili alıntılar yapmaktan imtina ediyorum. Sayıları görmezden gelinemeyecek kadar fazladır. Tek bir örnek yeter: "*Out of every crisis mankind rises with some greater share of knowledge, higher decency, purer purpose*"[8] (Her kriz sonrası insanoğlu daha fazla bilgi paylaşımı, yüksek itaat ve daha saf amaçlarla yeniden ayağa kalkar). Bunlar Franklin D. Roosvelt'in ölümünden kısa bir süre önce söylediği sözlerdir. Semantik açıdan bu noktada sorulması gereken, 'ilerleme'nin 'kriz' için bir öncül kavram niteliği mi taşıdığı, yoksa yinelemeli devrelere dayanan 'kriz' kavramının mı 'ilerleme'yi de kapsayan hakiki öncül kavram olduğudur. Eğer 'kriz' yinelemeli devrevîliğe ilişkin bir kavram olarak daha büyük bir açıklama gücü taşıdığı iddiasında bulunabiliyorsa, o zaman, varlığı şüphe götürmeyen ilerleme, onun nispî hakları arasına sokulabilir.

3. *Son hüküm olarak kriz.* O anda içinde bulunulan krizin, gerçekleşmesinden sonra gelecekte tarihin tümüyle farklı görünmesine yol açacak son büyük ve eşsiz hüküm niteliğinde olduğuna dair semantik seçeneğe, tarihin bir kıyametle son bulacağı düşüncesine duyulan inancın azalması oranında, giderek daha sıklıkla el atılıyor. Bu bakımdan burada teolojik bir inanç cümlesinin içeriğinin değiştirilmesi söz konusudur. Artık atıf, dünyaya içkin olan tarihin kendisinedir. Birkaç şahit çağıralım. Robespierre kendisini, iradelere rağmen şiddet yoluyla hâkimiyeti sağlanacak olan ahlâki bir adaletin uygulayıcısı olarak görüyordu. Thomas Paine, Amerikan ve Fransız devrimlerinin krizine bakarak, geleceğin içinde mutlak bir dönüşümü sakladığını düşünüyordu. Sonradan bu devrimin Bonapartist sonuç-

7 Gustave de Molinari, *L'Evolution économique du XIXe siècle.* Théorie du Progrés, Paris 1880, s. 102 vd.

8 Alıntı W. Besson, *Die politische Terminologie des Präsidenten F. D. Roosevelt*, Tübingen 1955, s. 20.

larının en azılı karşıtları olacak olan Fransız Devrimi'nin eski partizanları da bu semantik seçeneğe tutunabiliyorlardı. Almanca konuşulan ülkelerden şu isimleri sayalım, yeter: Friedrich Schlegel, Fichte veya Ernst Moritz Arndt. Tarihin mutlak dip noktası, selamete yönelişin kefilidir. Fransa örneğinde devrimin (restorasyonun değil) ruhundan sosyolojinin doğmasına atıfta bulunulabilir. St. Simon veya Auguste Comte, bilimsel planlama ve endüstriyel üretim artışı ile ebediyen aşılıp geride bırakılacak bir '*Grand Crise Finale*'* içinde olduklarını biliyorlardı. Sermaye ile emek arasındaki dengede Avrupa'yı barbarlığa düşüşten kurtaracak son kurtuluş ümidini gören Lorenz von Stein'ı da burada anmak gerekir.

Karl Marx burada sanki bir ara konumdadır: Bir yandan kapitalizmin son krizinin, tahakkümden kurtuluşu ve sınıf farklılıklarının ortadan kaldırılmasını beraberinde getireceğini düşünüyor; öte yandan, kendisini, kapitalizmin krizinin, sistemi –muhafaza etmek yerine– zorunlu olarak parçalayacağı doğrultusunda yorumlayacak durumda göremiyordu. Bir yandan, ekonomik krizlerin yinelemeli yapısını ortaya koyarak, sisteme içkin bir kriz kavramıyla iş görüyordu. Diğer yandan, farklı –daha ziyade teolojik– öncüllerden çıkardığı ve dünya tarihini son bir büyük krize götürecek olan, sistemi parçalayacak bir kriz kavramı da vardı, bildiği. Proletarya ile burjuvazi arasındaki, nihai olduğunu düşündüğü kavga onun açısından şüphe götürmez bir şekilde, salt ekonomik düzlemde açıklamayı başaramadığı bir kıyametin boyutlarında cereyan etmekteydi. Böylelikle son bölümüme gelmiş oluyorum.

III. Hıristiyan Geleneğine Bir Soru Olarak 'Kriz'

Her durumda son hüküm olarak beklenilen krizi bir perspektif yanılsaması olarak açığa vurmak kolaydır. Her defasında kendi durumlarını, gelmiş geçmiş tüm durumlardan daha önemli görmeleri ve daha ciddiye almaları, insanların sonlulukları-

(*) Nihai büyük kriz – ç.n.

nın bir unsurudur. Ancak insanların bu haddini aşan kendini beğenmişliklerinin sadece bir perspektif yanılsaması olduğunu düşünmekten –tam da Son Yargılama öğretisini dikkate alarak– kaçınmak gerekir. Mesele sadece hayatta kalmayı güvence altına almak olsa bile, –tam da o durumda– pek çok kararın bir son hüküm niteliği taşıdığı ortaya çıkacaktır. Yunancadaki zaman darlığı koşulu altında hüküm verme ve eyleme geçme baskısı anlamıyla '*Krisis*', modern toplumun karmaşık koşullarında bile vazgeçilmez bir kavram olarak kalır. Bunu tarihsel bir düşünce deneyi ile açıklamak istiyorum.

Dünyanın sonu gelmezden önce tanrının zamanı kısaltacağı, Hıristiyan öğretisinin bir unsurudur. Bunun arkasında, zamanın efendisi olarak tanrının, dünyanın sonunu öngörülen süreden önce getirebileceği, bunu da, ıstıraplarını azaltmak istediği seçilmişler uğruna yapacağına dair kozmolojik bir tasavvur bulunur (Markus 13:20; Matta 24,22). Şimdi bu kıyametçi beklentinin mitolojik dilini psikolojileştirelim veya ideolojileştirelim. Zamanın kısaltılacağı beklentisinin, yaşadıkları sefaleti mümkün olduğunca çabuk tarafından bir cennetle değiştirmek isteyen çilekeşlerin ve ezilmişlerin bir arzusu olduğunu görmek, herhalde kanıtlanması güç birşey olmayacaktır. Ancak bu eskatolojik zamanın kısaltılması motifi tarihsel yorumlamaları boyunca izlendiğinde, başlangıçta tarih ötesi olan kısaltmanın, sonradan tarihin kısaltılmasına dönüştüğü görülür. Örneğin Luther dünyanın vakti bilinmeyen sonundan önce tanrının zamanı kısaltacağına kesinlikle inanmaktaydı. Fakat artık ebedî ışığın gündüz ile gece arasındaki farkı ortadan kaldırmasından önce yılların aylara, ayların haftalara ve haftaların günlere dönüşeceğine inanmıyor, zamanın kısaltılmasını tarihsel olarak yorumluyordu: kilisenin yıkılışıyla birlikte hızla gelişen olaylar, ona göre dünyanın yaklaşan sonunun bir işaretiydi. Kopacak olan kıyametle ilgili ispat yükümlülüğü artık zamanın gerçekten de kısaltılabilir olduğuna dair mitsel tasavvurda değildi, ispat yükü ampirik olarak görülebilen tarihsel olaylardan bekleniyordu. Bambaşka bir bakış açısıyla, doğa bilimlerine ait keşiflerle tarih benzer bir şekilde yorumlanıyordu. Doğaya gide-

rek daha iyi hükmedebilmek için icatların giderek kısalan aralıklarla yapılacağı, Bacon için bir beklenti ve umut cümlesiydi. Erken Yeniçağ'ın entelektüelleri, örneğin Leibniz, dünyaya içkin ilerlemelerin giderek daha hızlı, daha süratle daha iyi bir dünya düzenine neden olacağı sonucuna ulaşıyorlardı. Zamanın yaklaşan kıyamet tarafından kısaltılması, tarihsel ilerlemenin hızlandırılmasına dönüşmüştü. Yorum kalıplarının içerikleri tümüyle yer değiştirmişti. Cennetin ancak dünyanın sonundan sonra ulaşılabilirliği ile bu dünyadaki ulaşılabilirliği, mantıken birbirini dışlıyordu.

Fakat kıyametten önce gerçekleşmesi beklenen kozmik zaman kısaltımı, kriz kavramının anlamını değiştirmemişti. Yeniçağ dünyasının gerçeklik içeriğinden şüphe edilmeyecek hızlanışı da, bir kriz olarak kavranabilir. Bilimsel veya bilimsel olmadan, isteyerek veya istemeden, bu yerkürede hayatta kalmanın mümkün olup olmadığına ve nasıl mümkün olduğuna dair kararlar verilmesi gerekiyordur. Öteden beri mitsel dilde kıyametten önce gerçekleşmesi beklenen kozmik zaman kısaltımı, bugün tarihsel olay dizilerinin hızlanması ile ampirik olarak doğrulanmaktadır. Jacob Burkhardt'ın sözleriyle: "Dünya süreci birden müthiş süratlendi; aksi takdirde yüzlerce yıla ihtiyaç duyacak gelişmeler, aylar ve haftalar zarfında fark edilemeyen hayaletler gibi gelip geçiyor ve böylece halledilmiş görünüyor."[9] Kıyametten önce gerçekleşecek olan zaman kısalmasının ve tarihin hızlanmasının ortak üst kavramı 'kriz'dir. Bu dilsel bir tesadüf olabilir mi? Hıristiyanlığa ait olan ve olmayan anlamlarıyla 'kriz' her halükârda bu yerküre üzerindeki insanların kaçınamayacağı ve giderek büyüyen bir zaman baskısını belirtir.

Bu nedenle, sonuç olarak kesinlikle yeni olmayan bir zamansal hipotez sunalım. İnsanlığın şimdiye kadarki tarihine bugünden bir göz atılacak olunursa, bu tarih üç üssel [eksponensiyel] zaman eğrisiyle tasvir edilebilir. Yerküremizin sağlam bir kabukla kaplanmasının üzerinden geçen beş milyar yıla kıyas-

9 Jacob Burkhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, yay. Rudolf Stadelmann, Pfullingen 1949, s. 211.

la organik yaşamın bir milyar yıllık geçmişi kısa bir zaman dilimidir, ancak insan benzeri varlıkların tahmini 10 milyon yıllık olan geçmişi çok daha kısa bir zaman dilimidir ki, bunun ancak son iki milyon yılında insanın alet ürettiği ispatlanabilmiştir.

İkinci üssel zaman eğrisi, insanın kendi yaptığı aletlerle farklılığını ortaya koyduğu 2 milyon yılı içerir. Doğal sanatın ilk belgeleri 30 000 yıl, tarımın ve hayvancılığın ortaya çıkışı da 100 000 yıl geriye gider. İnsanın üretkenliğinin iki milyon yılıyla kıyaslandığında, yazılı aktarım işaretlerinin varoluşuyla başlayan yüksek şehir kültürünün yaklaşık 6000 yıllık geçmişi pek kısa bir zaman dilimidir, üstelik felsefe, edebiyat ve tarihyazımının ilk düşünümleri çok daha sonra ortaya çıkacaktır.

Üçüncü üssel zaman eğrisi, geçmişi en fazla 6000 yıl öncesine dayanan şehir benzeri yüksek kültürlerin öz örgütlenmeleri dikkate alındığında belirginleşir. Bu yüksek kültürlerin nispeten süreklilik gösteren tarihlerine nispetle, bilime ve teknolojiye dayalı modern sanayi toplumu, en fazla 300 yıl önce gelişmiştir. Hızlanma eğrisini sadece üç veri dizisinde göstermekle yetinelim: Haber iletişimi öyle bir tarzda gelişmiştir ki, olay ile bu olaya dair haberin zamansal aynılığı potansiyel olarak sağlanmıştır. Rüzgâr, su ve hayvanlar gibi doğa tarafından sunulan yardımcı kuvvetlerin yerini buhar makinesi, elektrikli makineler ve yanmalı motorlar gibi teknik aygıtlara bırakmasıyla birlikte, trafik de en az on kat süratlenmiştir. İletişim araçlarının süratlenmesi yerkürenin bir uzay gemisiymişçesine büzüşmesine neden olmuştur. Aynı anda nüfus artışı da benzer bir üssel zaman eğrisi çizmektedir: 17. yüzyılda yaklaşık yarım milyar olan dünya nüfusu, tüm kitlesel kıyımlara rağmen 20. yüzyılın ortalarında iki buçuk milyara erişerek, aynı yüzyıl sonunda sekiz milyar sınırını hedeflemiştir.

Üç üssel zaman eğrisini sayılarla oynamak sayarak bir kenara bırakanlar çıkabilir. Fakat belli ki, artık hiçbir teknolojik ve bilimsel ilerlemenin aşamayacağı bir sınır vardır. Üstelik, aynı üssel zaman eğrisinde özerk insanlığın kendi kendini tahrip kuvvetini birkaç kat artırmış olduğunu eklemeliyiz buna.

Böylece bir son hüküm olarak krizle ilgili semantik modeli-

mizin, daha önce olmadığı kadar gerçekleşme ihtimali olup olmadığı sorusu ortaya çıkıyor. Eğer öyleyse, yapılacak iş, bütün güçleri yok oluşa karşı seferber etmektir. Katechon* da krize verilen teolojik bir cevaptır.

Bu üç üssel zaman eğrisi, geleceğe dönük hesaplara girme riskini tümüyle imkânsızlaştıran hızlandırıcılar olarak da anlaşılabilir. Belki de krize verilecek cevap, insanlığın bugüne kadarki tarihinin uzun süresinden çıkartılacak istikrar etkenlerinin aranmasından ibarettir. Belki de sadece tarihsel ve politik olarak değil, teolojik olarak da formüle ettirecektir bu soru kendisini.

(*) Paulus'un 2. Mektubu'nda "deccal" olarak yorumlanabilecek Yunanca ortaç – ç.n.

VATANSEVERLİK

Yeniçağa Ait Bir Kavramın Temelleri ve Sınırları

Dolf Sternberger'e ithaf edilmiştir

Hitaplarımın –cumhurbaşkanı, şeref konukları, üniversitenin ileri gelenleri ve konukları– sıralaması son üç yüz yılın vatanseverlerinin birçoğunun isteksizce, başka bazı vatanseverlerin ise severek dile getirdikleri bir saygı hiyerarşisine dayanır. Vatansever olmak ya da bir vatanseverliğe biat etmek, hangi tarafın tutulacağının kavramdan hareketle pek de kolayca çıkartılamayacağı bir tarafgirliği gerektirmiştir. Kendimizi, 1793 yılında vatanseverliğin Almancaya mahsus "anlaşılır ve gerçek" bir kavramını oluşturmayı başaramayan Wieland'ın durumunda buluyoruz.[1] Bugünkü Batılı Almanyamızın dil kullanımına baktığımızda, vatanseverin 'eski moda' bir havasının olduğunu, 1793 yılının yeni, devrimci çağrışımının solgunlaştığını görüyoruz.

Her halükârda 'vatansever' kavramı günümüzde onu kullananı milliyetçi hatta şovenist olarak olumsuz bir yere itilmekten, ya da o kampta sayılmaktan korumaktadır. Yaşadığımız tecrübeler sonrasında artık milliyetçi olmamız mümkün değildir, fa-

1 Christoph Martin Wieland, Über deutschen Patriotismus. Betrachtungen, Fragen und Zweifel: *Christoph Martin Wielands Werke*, 1879, Cilt 34 içinde, s. 318, ayrıca Teutscher Merkur, 1793, II içinde, s. 3-21.

kat vatansever olmak kabul edilebilir. 'Vatansever' olmak bize esirgenmiştir, *vatanseverlik* öyle değil. Vatanseverlik (Patriyotizm), erken 18. yüzyılda oluşan bir sözcük ve kavram olup, –kendisinin de yardımıyla– takipçisi olan pek çok –izm'in öncülüdür: republikanizm [cumhuriyetçilik], demokratizm, liberalizm, sosyalizm, emperyalizm, komünizm, nasyonalizm [milliyetçilik], faşizm. Büyük ve dinamik hareketleri başlatan bu kavramların hiçbiri, onlardan önce ortaya çıkmış olan vatanseverlikten ayrı düşünülemez. Bunlar, az ya da çok 'vatanseverlik'in anlam hacminden türetilebilen artçı kavramlardır. Bu, vatanseverliğin nedenlerini ve sınırlarını araştırmamız için bize tüm gerekçeleri sağlayan yeniçağa özgü, heyecan verici bir tespittir.

Şayet bir anavatan mevcut ise, bu, –başka ne olursa olsun, şurası kesindir–, insanların kendi seçimleri olmaksızın içine doğduğu ülkedir. İç ve dış etkilerle terk etmeye zorlanmadığı müddetçe de, insanın yaşadığı ülke olarak kalır. O halde, zaten hep verili olan bu durumu güvence altına almak veya temellendirmek için, vatanseverliğe ne gerek vardır ki? Cevap aramamız gereken soru budur.

Örneğin, sık sık tecrübe attığımız gibi, insanın ülkesini terk etmesi bir vatanseverlik belirtisi olabileceği gibi, orada kalmayı sürdürmesi de öyle alabilir. Vatanseverlik ve sürgün, birbirlerini dışlamaz. Vatanseverlik yaşanılan ve bu nedenle sevilen ülkeye değil, bu ülkenin koşullarına ve anayasasına da bağlıdır. 'Kan ve Toprak'ın anayasal yaşamın ölçütleri arasında bulunması, salt Alman dil kullanımına özgüdür. Şayet anayasa –veya anavatana duyulan sevgi– tartışmalıysa, göç etmek kaçınılmaz hale gelebilir. Heinrich Heine'nin bir zamanlar bu sevgi yüzünden on üç yılını sürgünde geçirdiğini söylemiş olması gibi[2]– bu yılların sayısı daha da artacaktı.

Demek, vatanseverlik kapsar ve dışlar; bunu somut olarak nasıl yaptığıyla meşgul olmalıyız. Bunu yaparken bilhassa va-

2 "*C'est à cause cet amour que j'ai vécu tant de longues années dans l'exil.*" [Bu aşk yüzünden onca yıl sürgünde yaşadım.] Heinrich Heine, Germania, Conte d'hiver (1844): *a.g.e., Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke*, yay. Manfred Windfuhr, Cilt 4, Hamburg içinde, s. 242.

tanseverliği ortaya çıkarmış ve kavramsallaştırmış olan kişilerin tecrübelerinin ve niyetlerinin, ümitlerinin ve korkularının dile getirildiği sözcük ve kavram tarihi üzerinde duracağım. Sonra da, vatanseverliğin, her biri eşsiz nitelikli ortaya çıkış tarzlarının içerdiği ya da bunların içinde paketlenmiş olan, daha uzun süreli yapısal özelliklerinden bahsedeceğim. Vatanseverliğin temelleri ve sınırları hem bir defalık hem de kalıcıdır, ancak yavaş değişen türdendir.

Sözcük ve kavram tarihi içinde küçük bir gezintiye çıkalım: '*patria*' köken sözcüğü Yunancada babadan gelen soyu, cinsiyeti ve kabileyi belirtir; Latincede ise her şeyden önce –dinsel bir anlam yükleyerek– 'ataşehir' (*Vaterstadt*) Roma'yı tanımlar; ya da Almancada, 12. yüzyıldan bu yana, ilkin daima dolaysız yurtla ilişkili dile getirebildiğimiz üzere, 'anavatan'ı (*Vaterland*) kast eder. Bu neredeyse doğal astar, bugüne dek dayanmıştır. Vatansever Yunancada da mevcuttu, ancak yurttaşı, '*polites*'i değil, tam aksine aynı kökenden bir hemşeriyi, sıklıkla aynı kökenden bir barbarı veya köleyi tanımlıyordu. Vatanseverin doğal, politik olmayan ön anlamı, 17. yüzyılda İngilizce ve Fransızcada hâlâ kullanılmaktaydı: O, bir hemşeriydi, "*one's countrymen.*"[3]

Vatanseverin esas kariyeri 18. yüzyılın erken dönemlerinde, bu başlığı taşıyan dergilerin Fransa, İngiltere ve Almanya'da büyük miktarlarda basılmasıyla başlar. 'Vatansever,' aynı dönemde vatanseverler tarafından yenilikçi bir kavram olarak ortaya konan ve eylemli bir anavatan sevgisi demek olan 'vatanseverlik'e borçluluk hisseden politik Aydınlanmanın öncü figürüne dönüşür. Vatanseverin ortaya çıkmasıyla birlikte, politik semantik tümüyle değişmiştir. Bu yeni tip, kendisini egemenler ile tebaa arasına yerleştirir. Vatansever, toplumunun bir üyesi olarak 'yurttaş' değildir – ancak aynı zamanda öyledir de. O her şeyden önce bir '*civis bonus*', yani iyi yurttaştır. Şehirlileri veya köylüleri, kendisinin de bilhassa sadakatle yerine getirmeye çalıştığı hakları ve yükümlülükleri konusunda bilgilendire-

3 R. Cotgrave, "Patriote" maddesi: *A dictionaire of the French and English Tongues*, Londra 1611 içinde, (YB 1970).

bilen, iyi bir yurttaştır. Bunun da ötesinde, doğadan aklî bir şekilde türetmek suretiyle, bu hakları ve yükümlülükleri kendisi geliştirir. Vatansever öncelikle seçkinci bir kavramdır; elbette genellik talebinde bulunan bir seçkincilik.

Başka bir anlatımla, anavatan sevgisiyle hareket ettiğinden emin olan vatansever, bu ülkenin 'baba'sı olan '*pater patriae*'yle, yani hükümdarla rekabete girer. İdeal-tipik bir ifadeyle, vatanseverler bizzat 'baba'dırlar, yeni, hür, henüz oluşturulması gereken bir anayasanın babalarıdırlar ve bu anayasanın görevi, gerçek hükümdara asıl işlevini, yani meşru ve adil bir yönetimin uygulayıcısı olma görevini hatırlatmak olacaktır. Aksi takdirde o bir tiran durumuna düşer. Sonnenfels'in 1771 yılında *Anavatan Sevgisine Dair* başlıklı yazısında, gençliğe vatanseverlik eğitimi verilmesi konusunda söylediği gibi: "Ona (gence) anavatanı bir ortak velinimet olarak tanıtmak yerine [!], bir tiran suretinde gösteriyorlar."[4] Artık monark bu zamana dek olduğu gibi velinimet değildir; bir vatanseverin bakış açısından bu velinimet bir despottur. Anavatan sanki babasızlaştırılmıştır. Bunun yerine yeni, kolektif bir eylem öznesi ortaya çıkar, anavatanın kendisi ortak velinimet olur, daha açık bir ifadeyle: cumhuriyet. Ülkenin babası (*Landesvater*) da Campe'nin mantıksal dil sıralamasında en iyi ihtimalle 'anavatan babası'na (*Vaterlandsvater*)[5] dönüşür, anavatan burada özne olur, baba da onun sıfatı. Yani eylem öznesi ülkenin babasından anavatana geçer. Daha yüksekte konumlandırılmış olur.

Bu semantik özne değişiminden sonra elbette monarkın kişisel egemenliğini vergi politikası, maliye tekniği ve askerî örgütlenme bakımından, toplamda yönetim hukuku açısından ele almaya cüret eden ve kurumsal bir devlete doğru itekleyen bir reel tarih süreci ortaya çıkar. Ancak vatanseverler daha fazlasını istiyorlardı: Nüfuz, katılım, nihayetinde de, kurumsal devletin, o zamanki deyişiyle, 'gerçek bir anavatan' olması için, öz

4 Joseph von Sonnenfels, *Über die Liebe des Vaterlandes*, Viyana 1771 (TB Königstein in Taunus 1979), s. 8.

5 Joachim Heinrich Campe, *Wörterbuch der deutschen Sprache*, 5. Kısım, Braunschweig 1811, s. 256.

yönetimli bir iktidar.

Fransız Ansiklopedisi, bu noktada, az önce alıntılanan Sonnefels'in olabildiğinden daha fazla anlaşılırdı. De Jaucourt'un vatan ve vatanseverlik üzerine yazdığı maddede, bir krallığın, '*royaume*', hiçbir zaman Colbert'in yanlış bir şekilde iddia ettiği üzere 'anavatan' –'*patrie*'– olamayacağı belirtilmekteydi.[6] Vatansever, ancak özerkçe eylemde bulunan ve yeteneklerini ortaya çıkarabileceği tek zemin olan özgür bir hükümetin varlığında eyleyen biri olabilirdi. Vatansever sadece özgür bir anayasayla yaşayabilir ve yükümlülüklerini yerine getirebilir, politik planlarını da o zamana dek mümkün olduğundan ileriye taşıyabilirdi. Bununla birlikte olumsuz politik koşullar planlarını gerçekleştirmesine engel olursa –de Jaucourt için politika bir piyangoydu–, vatansever başarısızlığında en azından iyi niyetini ortaya koymuş olurdu. Çünkü erdemin kendisi asla mağlup olamazdı. Dolayısıyla ahlâksal açıdan bakıldığında vatanseverliğin alternatifi yoktu. Vatanseverliğin kaynağında, kesin bir eylemi zorunlu kılan erdem vardı. Şayet koşullar olması gerektiği gibi değilse, değiştirilmeleri gerekirdi. Yani vatanseverlik coşkunlu bir kavramdır, ergin yurttaşın kendisini yetkilendirmesini meşrulaştıran, yeniçağımızın ilk hareket kavramıdır. Bunun da anayasal sonuçları olmuştur.

Kant, bu sonuçları 1793 yılında, Robespierre erdemi icraya dökmeye çalıştığında bir kavrama oturtmuştu: İnsanları ergin olarak görmeyen ve mutluluğu sadece devlet başkanının merhametine bağlayan bir babacan hükümet, "düşünülebilecek en büyük despotizmdir". Babacan değil, aksine anavatancı, *imperium non paternale, sed patrioticum*, bir hükümet gereklidir. Bir hükümdarın keyfi bir kararı bir yasanın gerekçesi olamaz, yasalar ortak iradenin ürünü olmalıdırlar, insanların hakları özgürlük içinde ancak böyle korunabilir ve gerçekleştirilebilir. "Vatanseverce düşünce tarzı", Kant'ın söylediği gibi, devlet başkanı da dahil olmak üzere, devlette bulunan herkesi "devleti ana

6 De Jaucourt, "Patroite, Patriotisme" makalesi: *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des arts et des métiers / par une Société de Gens de Lettres*. haz. & yay. Diderot & d'Alembert. – yeni baskı, 1. ed. 1751, burada 1765 içinde.

rahmi ve ülkeyi ata toprağı"[7] olarak görmeye zorluyordu. Bunların geleceği de, hükümdarın keyfiliğine teslim edilmeyip ortak irade oluşumunun hukuksal kazanımı olarak görüldükleri takdirde güvence altına alınabilirdi. Devletin ana rahmi ve ülkenin ata toprağı olması – Kant'ın, politik eyleme dair ahlâki emrine kamusal bir itici güç kazandırmak için eğretilemelere başvurması pek enderdir. Bir vatansever olarak bunu yapmıştır. Vatanseverlik taraf olmayı, cumhuriyetçi bir anayasa devletine taraf olmayı zorunlu kılar.

Kısa bir süre sonra bir Prusya gazetesinde az ve öz bir şekilde ilan edileceği üzere: "Vatansever, aslında sadece anayasa için yaşar".[8] Bu Prusyalı anonim yazar, burada kendi kavramımızı kullanmamıza izin verilecek olursa, "anayasal vatanseverliği" açıklar. İnsanın doğduğu ülkeye, yani çevreye, kulübeye veya eve, dolayısıyla memlekete olan verili bağlılığı yeterli değildir. Hatta "İnsanın toprağına olan alelade alışkanlığına indirgemek, kutsal vatanseverlik duygusunu değersizleştirecektir". Anavatan, "en asil anlamıyla anavatan sevgisini" talep ediyordu, "nasıl aile için hane tabiri kullanılıyorsa, anavatan da halk/millet anlamına gelmeliydi. Ancak bu insan kitlesini millet, halk yapacak olan, insanların sayısı ve yaşam tarzları değil, birlik, yasa ve anayasaydı." Anlaşılan bu ülkedeki vatanseverlik anlayışını da uygun bir şekilde yansıttığı için Avusturya'da makalesinin tıpkıbasımı yapılan yorumcu, böyle yazar. Anayasal vatanseverliğin bu türü aslında Fransız Cumhuriyeti'ne verilmiş olan bir cevaptır, zümrevî-romantik destekten de yoksun değildir. Yazarımızın devamlı söylediği üzere: "Buradan da, eve bağlılığın, anavatan sevgisine bir hazırlık olduğunu görüyoruz. Şayet gök kubbenin altındaki bu dünyada gerçekten de böyle bir şey müm-

7 Immanuel Kant, *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik.* Birinci bölüm, 10 ciltlik özel baskı, yay. Wilhelm Weischedel, Cilt 9, Darmstadt 1981, s. 146.

8 H., *Von der Erziehung zum Patriotismus: Prusya Monarşi Yıllıkları*, Ağustos 1798, s. 405-408 içinde, alıntı için bkz. Christoph Martin Wieland tarafından kaleme alınmış "Sevgi" makalesi: Johann Georg Krünitz, *Ökonomisch-technische Enzyklopädie oder allgemeines System der Staats-, Stadt-, Haus-, und Landwirtschaft, wie auch der Erdbeschreibung, Kunst und Naturgeschichte*, 78. Bölüm, Brünn 1804, s. 436.

künse, gerçek aile babalarından oluşan bir halk, vatanseverlerden oluşan bir halk olacaktır."[9] Bu ideal anayasanın ilişkilendirdiği figür ergin vatandaş değil, zümrevî, müstakil aile babasıydı.

Terminolojik açıdan burada iki dünya karşı karşıya gelir. Politik olarak bu, devrimci Fransa ile yirmi yıldan uzun süren savaşlarda yıpranmış, çökmek üzere olan Almanya İmparatorluğu arasındaki çelişkiydi. Sosyal tarih açısından ergin yurttaş ile aile babası, birbirlerine çok yakın duruyorlardı. Sözcük kullanımı itibarıyla her ikisi de vatanseverdi, her ikisinin de kendi anayasal vatanseverlikleri vardı. Bu da bizi sonu dipsiz bir çift anlamlılığa, vatanseverliğin en başından beri içinde barındırdığı ve bugüne kadar kaybetmediği bir ideoloji yüklülüğe götürür.

Bu kavram, ilk olarak, temel ilkeleri evrensel bir talebi yükselten meşru ve adil bir anayasayı hedefler. Bu tür bir vatanseverlik, Kant'ın öğrencilerinden birinin deyimiyle "adil olmayan hiçbir aracı kullanamaz."[10] Çünkü bunu yapmak akla aykırı olurdu ve aklı kullanmak insanlığa karşı bir görevdi. Sadece insanlık sevgisi, "insanlığa duyulan sevgi, gerçek vatanseverlik ismini hak eder." Vatanseverlik, gerçek kozmopolitizm ile tümüyle örtüşür. Fransız Devrimi bağlamında bu elbette iç savaşı içerde meşrulaştırma anlamına geliyordu, çünkü iç savaş adildi, adil olmayan despotizmi yok etme amacını güdüyordu. Dışa karşı ise bu kavram yayılmacılığı, devrimin ihracını meşrulaştırıyordu, çünkü gerçek vatansever, tüm insanlar için geçerlilik iddiası taşıyan kozmopolit ilkeler uyarınca hareket ederdi. Ancak böylelikle bu vatanseverlik –ikinci olarak– Fransız halkı/milleti tarafından gerçekleştirilen devrimin ithalinden sakınmak isteyen diğer halkların/milletlerin doğal bir milliyetçiliğini ortaya çıkarıyordu. Bu da Robespierre'in derhal formüle ettiği ve bundan hareketle Fransız Devrimi'nin askerî ihracına –nafile– karşı çıkmaya çalıştığı bir savaş, bir uluslar savaşı anlamına geliyordu.

İster evrensel adalet adına iç savaş, ister ulusal haklar adı-

9 *A.g.y.*, s. 433 vd.

10 Wilhelm Traugott Krug, *Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften, nebst ihrer Literatur und Geschichte*, Cilt 4, Leipzig 1828, s. 313.

na savaş olsun, mantıksal olarak birbirlerini geçersiz kılan, fiiliyatta ise güçlendiren bu iki alternatif, bir ve aynı vatanseverlik kavramında mevcuttular. Artçı dönemde, hangi –izm'in etkisi altında gerçekleşmiş olursa olsun, iç savaşla savaşın birbirlerini karşılıklı alevlendirmeleriyle, denilebilir ki, 'vatanseverlik' suretinde modern dünyanın bir yapısal ilkesi kavramsallaştırılmış oluyordu. İlk seçeneğimiz doğrultusunda, evrensel bir içeriğe sahip olmasının hakiki vatanseverliğin mümeyyiz vasfı olduğu/konusunda, kavramın yaratıcıları en küçük bir şüpheye mahal vermemişlerdi. "*The patriot is one who makes the welfare of mankind.*"[11] [Vatansever, insanlığın iyiliğini temin edendir.] Ya da de Jaucourt tarafından Fransızca alımlanışıyla: Mükemmel vatanseverlik küreseldir, insanların haklarını yüreğinde taşır, "*patriotisme universelle*" [Evrensel vatanseverlik] budur. [12] Buradan da politik gerçekliğe bir müdahale teklifi çıkar; dahası, insan hakları söz konusu olduğunda, bir müdahale çağrısı. "Öyle durumlar ortaya çıkabilir ki, anavatana duyulan sevgi, anavatanın işgal edilmesine cevaz vermeyi bir görev haline getirebilir." (Bu alıntı 1944 yılına değil, 1795 yılına aittir.)[13]

Böylece, gerçekleştirilmesi bugüne kadar mümkün ve ihtimal dahilinde olan bir hipotez gündeme gelmiştir. Bilindiği üzere, anayasal burjuva ulusal devletlerin kurulmasından sonra, evrensel adalet ilkesinin ayakta kalmasını sağlamaya çalışanlar, çeşitli Enternasyonal'lerdi. Crispin'in 1922 yılında USPD* parti kongresinde belirttiği üzere, onların kendi anavatanı vardı: Almanya adında bir anavatanımız yok bizim; anavatanımız dünyadır, proletaryadır."[14] Evrensellik iddiasında bulunan

11 Addison, alıntı s. Johnson, "Patriot" makalesi: *Dictionary of the English Language*, Londra 1775 içinde.

12 De Jaocourt (Dip. 6), s. 181.

13 Graf W. F. Von Schmettow, Brutus, Freiheit und Schwärmerei. *Kleine Schriften*, Kısım 1, Altona 1795, alıntı Murhard'ın "Patriotismus" makalesi: Rotteck/Welker, *Staatslexikon oder Enzyklopädie der Staatswissenschaften*, Cilt 12, Altona 1841, s. 395 içinde.

(*) Alman Bağımsız Sosyaldemokrat Partisi. Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra, Komünistler ile sosyaldemokratların, arasında konumlanan parti – e.n.

14 Arthur Crispin, Sosyalist Partilerin Uluslararası Çalışma Grupları: USPD. 8-12 Ocak 1922 tarihleri arasında Leipzig'de yapılan parti kongresi, 7 ve 8

eylem öznesi burada 18. yüzyılın kozmopolit burjuvazisinden, 19. ve 20. yüzyılların uluslararası proletaryasına kaymıştır. Fakat küresel düzeyde kendini meşrulaştıran söylemde, proletarya da aydınlanmış burjuvaziyi izledi. İsim değişmişti –önce kozmopolit, sonra enternasyonal–, semantik yapı ise baki kaldı. Adil bir anayasa ancak olası en büyük evrenselliğin hükmü altında uygulamaya konulabilirdi.

Madalyonun ulusal yüzünde de aynı ilke geçerliydi. Aynı anda bir dünya devrimi gerçekleştirilmeden tek ülkede sosyalizmin mümkün olup olmayacağına dair, Troçki'yle Stalin'in giriştiği ve Troçki'nin ölümüyle sonuçlanan kavgayı hatırlayalım. Vatanseverliğin bu bölgesel, sadece bir devletle, bir ülkeyle ya da bir milletle/halkla sınırlandırılmış anlamı, bağımsızlaşmış ve eskiden beri öne sürdüğü evrensel koşullardan vazgeçmişti. 19. yüzyılın akışı boyunca ulusal vatanseverlik ya da başka ifadeyle milliyetçilik, daha güçlü vatanseverlik unsuru olduğunu kanıtlamış ve bunu vatanseverliği zenginleştirmiş ya da onun ilerisine geçmiş olan, araya sıkıştırılmış hareket kavramlarının da katkısıyla başarmıştı. Cumhuriyetçilik veya demokratizm, liberalizm veya sosyalizm, emperyalizm, komünizm ve faşizm, hele milliyetçilik, ulusal olarak tanımlanan eylem birimlerinin güçlendiricisi olarak her defasında kanıtlamışlardı kendilerini.

Dolayısıyla anavatan sevgisi kavramı, somut durumlarda birbirlerinden çok farklı anavatanlar üzerinde uygulanabilir niteliktedir. Aynı 'vatanseverlik' sözcüğünün işareti altındaki bu çoğulcu süreç, daha 18. yüzyılda kendisini göstermeye başlamıştı. "Anavatanlar sona ermeye, insanlık içinde çözünmeye başlamış gibidir."[15] Örneğin, Fransız Devrimi'nin temel ilkelerinin kabulüyle ve ona karşı hamle olarak özel bir Alman ulusal bilincinin oluşumu, burada paradigmatik vaka olarak anılabilir. Burada söz konusu olanın, hukukçuların imparatorluk vatanseverliği mi, yoksa Avusturyalıların, Prusyalıların, Bavye-

---

Ocak 1922 II. İmparatorluk Kadınlar Konferansı ve 8 Ocak 1922 İşçi Eğitimi Konferansı görüşmeleri tutanakları, Leipzig 1922, s. 128.

15 Sonneberg, alıntı Campe, *Wörterbuch der deutschen Sprache*, 5. Kısım, Braunschweig 1811, s. 255.

ralıların ve diğerlerinin ülkesel devlet vatanseverliği mi, yoksa küçük ya da büyük öncelikle kendi Almanya'sını yaratması gereken –"Tüm Almanya olsun"– o anavatan sevgisi mi olduğuna dair, daima kendisini yeniden üreten bir imkânsızlıktan beslenen bu vakanın tarihini burada tekrarlamayalım.

Geriye baktığımızda, Wieland'ın 1780 yılında kullandığı bir şiarla karşılaşırız: "*Dulce est pro patria disipere.*"[16] Anavatan için saçmalık üretmek, tatlıdır. – Bu sözlerinden ötürü kitapları zamanın vatanseverleri tarafından yakılmıştı. Wieland ayrıca onların vatanseverliğini de tanımlar, özellikle de yazarlarınkini: konacak zemin bulamadığı için, "çok uzun zamandır Nuh'un güvercini gibi uçuşup duruyordur".[17] Wieland artık genel olarak önem verilen vatanseverliğin ulus oluşumuna dair günümüzün sosyoloji teorilerini önceden duyuran bu oyun tarzının bir açıklamasını da sunar. Wieland'ın analizine göre, insanın kendi anavatanına erişmesinin salt iradeye baktığı tasavvurudur, söz konusu olan. Wieland'ın itiraz ettiği üzere, sadece yapabileceği şeyleri istemez, istediği şeyi yapabilir de insan. İradenin ürünü olarak anavatan, özgül olarak yeniçağa ait, ulus kurucu veçheyi bilhassa iyi karakterize eden ve bugün etnik teşekküllere dair pek çok teoride, örneğin ulusun "icadından" söz edildiğinde tekrar ortaya çıkan bir kavram belirlenimidir.

Vatanseverlerin sadece iradesinde ulusal arzuların hızlandırılarak gerçekleştirilmesinin teminatını görmek, Wieland'ın ironiyle eklediği üzere, ancak "diğer tüm asırların önünde göklere çıkartılan "o şan ve şeref dolu, on sekizinci asrın" verdiği bir bilgidir. Vatanseverler bu yüzyılın son beşte birlik kısmından Almanya'nın daima sürecek, daima yükselecek ulusal "inatluluğu"nun mucizesini beklemektedirler. "Zaten bunu neden istemesinler ki?"[18] Bu iradeci bir vatanseverliktir, evrensellik temelinde çıkarsanmış ve herkesin katılacağı ortak ortak

16 Christoph Martin Wieland, Patriotischer Beitrag zu Deutschlands höchstem Flor veranlasst durch einen unter diesem Titel in Jahre 1780 im Druck erschienen Vorschlag eines Ungenannten: *Werke*, Berlin 1879, Cilt 33, s. 153 içinde.

17 *A.g.e.*, s. 167.

18 *A.g.e.*, s. 155 vd.

iradeye mukabil, sadece iradesinin gücüne dayanarak kendisini yapılandıran bir eylem cemaatine atıfta bulunur. Hep kökenindeki mezeyi kutluyor olmasına rağmen, bu vatanseverlik türünün nelere yol açtığına dair yoruma gerek yoktur.

Horatius'un Wieland tarafından dönüştürülen sözleri doğru alıntılandığı takdirde, bizi onun hakiki içeriğine geri götürür. Bu alıntı modern vatanseverlik kavramının merkezine işaret eder, hem de her iki çeşidine; hem evrensel hem gûyâ otokton olanına, hem kozmopolit hem de ulusal devletçi olanına: yani anavatan için ölmenin, tatlı ve onurlu olduğunu söyleyenine. Bu şiar, Batı'da ve Doğu'da, iki yüz yıl boyunca herkes tarafından kabul edilmiş ve izlenmişti.

Eskiden tüm eğitimli vatanseverlerin ezbere bildiği, o ellerin yakıldığı, insanların kendi çocuklarının başını uçurduğu, uçurumlara atıldığı, kahramanca öldüğü, bir hançerin zalim hükümdarın vücuduna ya da insanın kendi göğsüne sokulduğu o antik kahramanlık hikâyeleriyle sizi sıkmak istemiyorum. Antik çağın edebî alımlamasına gereğinden fazla değer vermemek gerekir; fakat özellikle bir şey, ortak çıkarın kişisel çıkardan önce gelmesi, insanın anavatanı için kendisini feda etmekte tereddüt etmemesi gerektiği mesajı her yana ulaşmıştı. Burada söz konusu olan ister misyoner vatanseverlik olsun, ister ırkçı –milliyetçi vatanseverlik –bu iki kavramın anlamları sık sık birbirine yakınlaşıyordu–, hakiki vatanseverlik giderek ölmeye amâdelikle test ediliyordu. *Dulce et decorum est pro patria mori.**

Artık modern vatanseverliğin ilk dönemlerine kısa bir bakış atmaktan kaçınamayız. Kavramın kendisi moderndir, iradeci bir coşkudur, anavatanın önce yaratılması gereken geleceğine şimdiden atılan adımdır, adil ve halka uygun bir anayasa için taraf olma zorunluluğudur, –ne şekilde ifade edilmiş olursa olsun–, anavatanların evrensel düzeninin mümkün olabilirliğine dair bilinçli bir düşünümdür. Fakat tüm bunlar için ölmek? Bu ise çok eski bir motiftir, antik çağa aittir ve Hıristiyan"cadır.

(*) "Güzel ve şanlıdır, anavatan için ölmek", Horatius'un dizesi – e.n.

Tabiri caizse, yeniçağımızı karakterize eden, bu iki motifin toplamıdır. Bir ölümün –*patria* için– başka bir ölümle –göksel krallık– ilaveten meşrulaştırılmasıyla, antik çağ bir Hıristiyanlığın motivasyonuyla güçlendirilmiş, bu da yeniçağımızda 'kutsal anavatan' adına uygulanmıştır.[19]

Anavatan için ölmenin tatlı ve onurlu olduğunu reddetmek antik çağın şehirli yurttaşları için mümkün değildi, meğer ki köleliğe ya da kendi kaderlerini tayin etme selâhiyetlerini iğdiş eden bir yabancı egemenliğinin dayatmasına uzanan yola rıza göstersinler. Ancak Horatius'un modern vatanseverliğin neredeyse hiçbir yazıtında, hiçbir bilimsel incelemesinde, hiçbir vaazında eksik olmayan bu dizesi, sadece bir devlet ya da ülke için, *patria* için ölmeye tanıklık etmekle kalmaz, aynı zamanda adil anayasaya, Horatius'un iç savaşta uğrunda çarpıştığı hakiki gerçek cumhuriyete de tanıklık eder. *Patria* için ölmek, aynı zamanda ahlâki iddiası olan temel bir cumhuriyetçi ilkedir. Philippi yakınlarında aldığı yenilgiden sonra Brutus intihar etmiş, onun yanında savaşan ve bir lejyona komuta eden Hora-

19 Horatius'un "Pro patria mori" ifadesinin ortaçağdaki kabulü ve Hıristiyanlığın transpozisyonuna dair Ernst H. Kantorowicz'in eseri vazgeçilmezdir, *Pro patria mori*: Medieval Political Thought, *American Historical Review* 56 (1951), s. 472-492 içinde. Buna tamamlayıcı olarak Cato'nın *Pugna pro patria*'sının ortaçağdaki hukuksal yorum tarihi ve 'rex' ile 'imperator' arasındaki ilişkinin belirlenimi: Gaines Post, Two Notes on Nationalismus in the Middle Age: *Traditio* 9 (1953), s. 281-320. Birkaç örnek verecek olursak, *ius ad bellum iustum* [savaşa karar verme hakkı], vergi mevzuatı, kaza hakkı gibi her defasında çözüm bekleyen çok çeşitli somut politik sorunları dikkate almaksızın, burada –*mutatis mutandis*– arkalarında yeniçağa ait başa çıkılması gereken sorunların varlıklarını hissettirdikleri, semantik olarak uzun vadeli, çok yavaş değişen yapılar söz konusudur. Sadakatler ortadan kalktığında ya da çifte sadakat söz konusu olduğunda, kişisel yükümlülüklerden bir ülkeye ya da kuruma karşı olan yükümlülüklere bir kayma yaşanırsa ne olacaktır? Kişilerin –ve mekâna bağlı sadakatin– ve savaşa hazır olmanın daha yüksek düzeyli eylem birimlerine, yani ülkeye, krallığa, devlete veya ulusa, ya da, daha genel olarak papalığa veya imparatorluğa taşınması, tek tek vakaların asla yapılar içinde erimemesine rağmen, yeniçağda yapısal olarak birbirlerini tekrar eden rakip sadakatların bir çizelgesini ortaya çıkarır. Yüksek ortaçağda milliyetçiliğin ortaya çıkışına ve bunun kavramının oluşumuna dair krş. Halvdan Koht, The Dawn of Nationalism in Europe: *American Historical Review* 52 (1947), s. 265-280 ve yenilikçi bir özetle Karl Ferdinand Werner, "Volk, Nation, Nationalismus und Masse" maddesi: *Geschichtliche Grundbegriffe*, yay. Otto Brunner vd., Cilt 7, Stuttgart 1992, s. 171 vd., bilhassa s. 214-245.

tius hayatta kalmıştı. Maddi varlığını kaybetmiş ve affa uğramış, hakiki, gerçek anavatanı bulamadan hayatta kalmaya zorlanmış biri olarak, geriye, yitirdiği hakiki cumhuriyete bakarken, sadece telafi edilemez olana bir çağrı değil, bir hatıra olarak da kaleme almış olmalıydı, o dizeyi. Bunun, *patria*'sı uğruna katılıp kaybettiği iç savaş anısına, telafi edici değer atfedilen nostaljik bir dize olduğu, yeniçağın profesyonel vatanseverinin gözünden kaçmıştır.[20]

Horatius'un daima yeniden başvurulan dizesi, bizi kendi zamanımıza götürür. Anavatan için ölmeye hazır olmak ritüelleştirilmiştir. Hakiki vatanseverliğin meşruluk testine dönüştürülmüştür. Cumhuriyetçi antik çağdan çıkarak, Fransız Devrimi'yle birlikte her vatanseverliğin merkezine yerleşen bir şey, yeniden ortaya çıkmıştır: politikleştirilmiş, vatansever ölüler kültü. Her yurttaşı asker olarak düşünen bu yeni politik ölüler kültü, o zamandan bu yana anıtlaşma yetisi kazanmış, Aydınlanma tarafından talep edilmiş ve Fransız Devrimi'nden itibaren gerçekleştirilmiştir. Avrupa'da bir belde yoktur ki, içinde herhangi bir formda bir ölüler sütunu olmasın; her başkentte bir ulusal ölüler kültü mevcuttur; anavatan için ölmek her yerde hazır ve nazırdır, bu şekilde kutlanmaktadır ve kutlanacaktır, özellikle de Almancada bu yaygın ve münasiptir, çünkü '*Patriot*' [vatansever] ile '*Tod*' [ölüm] birbirine

20 Bu noktada, bir yeniçağ tarihçisinin tecrübelerinden kaynaklanan 1987 yılına ait bir tezi, klasik filologların neredeyse tümünün temellendirilmiş itirazlarına neden olmasına rağmen, değiştirmeden aktarmak istiyorum. Sadece Victor Poeschl bu tezi üzerinde düşünmeye değer bulmuştu. Dieter Lohmann, ilk iki Od'unun bağlamına sokup ironik, hatta alaycı bir anlam kazandırarak geliştirdiği tamamen farklı argümanla, Horatius'un deyişinin naif bir şekilde kabul edilmesi gereken aşikârlığını berhava etmişti. Ona göre bu deyiş, sonraları kahraman rolüne soyunan gençlik başarılığı illüzyonuna işaret ediyordu. Bunun alımlanışının tarihini Pindar'a kadar izlemek mümkün olabilirdi: "Savaş, onu daha önce tecrübe etmemiş olanlara tatlı gelir; fakat onu bir kere bile tecrübe etmiş olanların yüreği, savaşın yaklaşmasıyla birlikte, çılgınca bir ürpertiye kapılır." Bkz. Dieter Lohmann, 'Dulce et decorum est pro patria mori': *Schola Anatolica. Hermann Steinthal'e armağan*, Tübingen 1989. Nostalji tezini zımnen ihtimal dışı bırakan bu yoruma da, artık sert bir şekilde karşı çıkılmaktadır. Bu tartışma, en azından, ölüm vaat eden bu deyişin onaylayıcı ve destekleyici okumasının sarsıldığını ortaya koymaktadır.

uyaklıdır.[21] Hatta İspanya'da vatanseverliğin devrimci hareket kavramı, yüceltilecek bir özne olarak şeyleştirilmiştir. 1840 yılında inşa edilen, üzeri ebedi bir alevin arkasındaki figürler ve zafer nişaneleriyle bezeli dikili taş, sadakat meydanını kanlarıyla sulamış olan 2 Mayıs 1808 –Fransızlara karşı ayaklanma– kurbanlarını anar ve üzerindeki yazıt bir çağrıyla sonlanır: *Honor Eterno Al Patriotismo!* *

Yaşayan anavatan sevgisinin teminatı olarak yeniçağın bu ölüler kültü, diyebiliriz ki, Hıristiyanlıkla güçlendirilmiştir. Bunu kısaca ifade etmek pek kolay değildir, ancak biraz daha açıklayabiliriz. Hıristiyanların hakiki anavatanı, dogmatik bir gerekçeyle, cennet krallığıdır. Hıristiyan ruhu tanrı babanın yolunu arar, ona geri dönmek ister, dünyanın kendisi onun için sadece bir sürgün, bir *peregrinatio* yeridir. William of Malmesbury'nin sözleriyle: "*Cristiano totus est mundus exilium et totus mundus patria; ita exilium patria, et patria exilium.*"[22] Fakat –bu tarihsel bir ifadedir– Kutsal Topraklar için ölmek ruha kurtuluş vaat eder, selamet vaat eder. "Kutsal Topraklar için ölmek" görevi 13. yüzyıldan bu yana kutsanmış bir işlev olmuş, üstelik sadece Kutsal Topraklarla değil, herkesin kendi anavatanıyla da ilişkilendirilmiştir. "Tanrı, kral ve anavatan" –*Deo,*

---

21 Krş. Örneğin Johann Wilhelm Gleim'ın savaş şiirleri. Bunlar aynı zamanda vatanseverliğin ağırlık merkezinin kaymasının açık göstergesidir. Gleim, Yedi Yıl Savaşları'nda öncelikle *pater patriae*'ye, yani Büyük Friedrich'e atıfta bulunarak, Patates Savaşı'nda Prusya devletine barış sağlayıcılık görevini yerine getirmesi çağrısı yapmış, yüzyılın sonuna doğru da –devrimci Fransız birliklerine karşı– bütün Almanya'yı savunmaya davet etmiştir. Vatanseverliğe dair bütün yazılanlar arasından Almanca dil kullanımına ait olanları için Günter Birtsch tarafından yayımlanan toplu cilt önerilir: Patriotismus: *Aufklärung* 4 (1989) içinde, yedi makale. Bundan başka Rudolf Vierhaus'un "Patriotismus" – Begriff und Realität einer moralisch-politischen Haltung adlı yazısı: *a.g.e., Deutschland im 18. Jahrhundert. Politische Verfassung, soziale Gefüge, geistige Bewegungen*, Göttingen, 1987 içinde, s. 96-109. Robert Michel'in *Patriotismus, Prolegomena zu einer soziologischen Analyse*, Münih ve Leipzig, 1929 adlı eseri de vazgeçilmezdir.

(*) Vatanseverliğe ebedî şeref!

22 [Hıristiyan için tüm dünya sürgün ve tüm dünya vatandır; sürgünümüz vatan, vatanımız sürgündür!] Buna dair bkz. şu çalışmam: Zur historisch-politischen Semantik assymetrischer Gegenbegriffe: Reinhart Koselleck, *Vergangene Zukunft*, Frankfurt am Main 1979 içinde.

Rege et Patria– için savaşma ve ölme formülü, 13. yüzyıldan bu yana yaygınlaşmaya başlar. Böylelikle bu tür bir ölüm kutsanır, kahramanlaştırılır.[23] İsa'nın ölmesi gerektiğini gerekçelendirmek için Kayfas'ın İncil'de ifade edilen sözü –bütün millet/halk yok olacağına veya zarar göreceğine, bir kişinin ölmesi daha iyidir–, sadece Kayfas'ın bu sözü bile modern vatanseverlik adına, anavatan için ölmekte olan yurttaşın ruhunun selametini güvence altına alan ölümünü kutlamak üzere bir anıtlaşma yetisi kazanmıştır.[24] Nitekim antik çağın ölüler kültüyle Hıristiyanlığın selamete erme teklifini biraraya getiren 'Kutsal Anavatan' veya 'Anavatan'ın Sunağı Üzerinde Ölüm' ve benzeri heybetli ve heyecanlı ifadelerin kaynağı budur.

İki yüz yıldır yaşadığımız olan kitlesel ölümlerin tecrübesinden sonra karşı karşıya kaldığımız zorluk, Bonn'a dikilmesi düşünülen anıt için yapılan kavgalar dikkate alındığında, daha iyi anlaşılacaktır.[25] Yazıtın içeriği ne olmalıydı? En sık kullanılan yazıtlardan biri, görünüşte, doğru–düzgün, hakçadır: 'Kurbanlara." Ama hangi kurbanlar kast edilmek isteniyordur? Askerlerin verdiğ aktif kurbanlar mı? Bu hiç şüphesiz o günlerde ölenlerin birçoğuna uygun düşen bir anlamdır. Yoksa bu ifade kandırılan ve boşu boşuna ölen askerlerin pasif kurbanlar olduğunu mu söylemek istiyordur? Bunun anlamı, aktif kurbanın sonradan pasif kurbana dönüştürülmesi olacaktır. Her iki varyasyon da birbirlerini mantıksal olarak geçersiz kılar; her

---

23 Krş. Dipnot 19.

24 Albrecht Dihle, İsa'nın kendisini kurban ederek ölümünün halka dayanan, dolayısıyla daraltıcı (Kayfas, Yuh. 11,50) gerekçelendirilmesinin, mezar taşları üzerine (Yuh. 15,13 ve I Yuh. 3,16) daha sıklıkla yazılan daha genel gerekçelere kıyasla ender kullanıldığına haklı olarak dikkatimi çekmiştir. Ernst Kantorowicz tarafından ortaya konulan soruları geliştirebilmek için elbette ki mekân, zaman ve mezhep farklılıklarını, gözeten daha geniş araştırmalara ihtiyaç vardır.

25 Burada da 1987 yılında tebliğ olarak sunulan metni aynen aktarmak istiyorum, çünkü o zamanlar planlanan ve artık gerçekleştirilmiş olan yazıta –"Savaş ve Şiddet İktidarının Kurbanlarına"– yöneltilen eleştiri ne yazık ki hâlâ geçerlidir. Askerler hâlâ savaşın pasif birer 'kurbanı' olarak tanımlanırken, katledilen Yahudiler 'pasif kurbanlar' olarak onlarla aynı basamağa yerleştirilmekte, aynı şekilde içerilmekte ve dışlanmaktadırlar. Bu tür bir semantik kayıtsızlığın ortaya çıkardığı önemli politik sorunlar bugüne dek çözülmemiştir.

ikisi de aslında iki şekilde de okunabilir, bir şekilde 'anavatan' için feda edilmiş olan aynı 'kurban' kelimesi, okuyuculara farklı biçimde hitap edebilir.

Bu kavram Yahudilere uygulanacak olursa, durum daha da zorlaşacaktır. Onların pasif kurbanlar oldukları belli bir şekilde söylenebilir; ancak tam da bunun ardında, nasyonal-sosyalist yorum gizlidir. Çünkü nasyonal-sosyalist ideolojiye göre, Yahudilerin kurban olarak katlanmak zorunda kaldıkları bu durum, dünyayı onlardan arındırmanın önünü açmıştır. Dolayısıyla, pasif kurban kavramını Yahudiler için kullanmak uygun değildir. Ancak katledilmiş olan Yahudilerin aktif kurbanlar olduklarını söylemek de mümkün değildir. Genelde kendilerini birileri için kurban etme fırsatına bile sahip olmadan imha edildikleri için, bu engellenmiştir. Böylece, Federal Almanya anıtlarında bir kurban kavramına dönüşmüş olan "Anavatan İçin Öldüler" ifadesinin, 20. yüzyılda biz Almanlar tarafından gerçekleştirilmiş olan bu ölüm türünü kapsamadığı açığa çıkmaktadır.

Böylelikle vatanseverliğin sınırına varırız. Bu vatanseverlik artık anıtlaştırılamaz. Anavatan için ölüm artık ne tatlıdır, ne de mutluluk vaat eder. 'Kurban' birbirine zıt bir şekilde çift anlamlı kalır. Bu, bizim tecrübemizdir; ötekilerinki değil. Biz kendi tecrübemizin arkasında durmalıyız, bu nedenle sonuç olarak anavatanı bu ölümcül alanın dışında tanımlamamızı sağlayabilecek birkaç ölçütü belirtmek istiyorum. Anavatan daima bir tarafında yerel yurt ile özel yaşam, havali ile mahremiyet, diğer tarafında ise insanlığın bulunduğu bir yere yerleştirilmiştir. Bu, 18. ve 19. yüzyıllardan çok farklı olarak, özne olarak olmasa bile, yerküremiz üzerindeki olası her eylemin koşulu olarak çok somut bir ampirik birim haline gelmiş bir insanlıktır.

Anavatan, geride kalan yüzyıllarda, ulusal devlet yapılanması nedeniyle politik eylem yetisinin en uygun örgütlenme ilkesiydi. Ulusal bir anayasa devletinin çerçevesinin içini dolduruyordu. Bugün bu birim dolaysızca en uygun eylem yetisini ifade etmemekte ve dört açıdan sorgulanmaktadır:

1. Ekonomik açıdan; artık otokton anavatanlar mevcut değildir.

2. Ekolojik açıdan artık hiçbir anavatanın, üzerinde tasarrufta bulunabileceği bir sınırı yoktur.

3. İletişim teknolojisi açısından bugün bir anavatanın özerkliğini temellendirmek ve korumak mümkün değildir.

4. Belki de en önemlisi: tüm politik birimler öylesine federatif ilişkilere taşınmışlardır ki, artık bir anavatanın egemen bir eylem öznesi niteliğindeki bir eylem cemaatinin anavatanı olarak adlandırılması mümkün değildir.

Buna karşın, bir anavatan kurmaya veya ona tekrar kavuşmaya dönük arkaik bir arzu, tüm yerkürede üremeye devam eden fundamentalist bir istidattır.

Sternberger, 1947 yılında anavatan hakkında konuşma cesaretini göstermişti.[26] Bunu yaparken yaşayan anavatandan söz ediyordu, ölümcül olandan değil. Bu makalesi o zamanlar *Die Wandlung* [Değişim] adlı dergide yayımlanmıştı. O zamandan bu yana değişen ne oldu? Bir tarafta insanın yaşadığı yurt ile diğer tarafta onu örgütleme görevi hepimize verilmiş olan insanlık arasında rabıta kurmanın asgari bir ölçüsü mutlaka baki kalmıştır. Bu anlamda, bu ölçü içinde anavatanımız için yeterince yer vardır ve belki de kimlik arayışına gerek yoktur. Belki de bu anavatan bir görevden ziyade, bir veridir bizim için.

Ek (2003)

Bu tebliğe, on altı yıl sonra, üç ek ilave yapalım.

1. Federal Almanya'nın anavatanımız olmasının on yıllardan bu yana nasıl içselleştirilmiş bir veri teşkil ettiği iki Almanya'nın Kasım 1989'dan Ekim 1990'a son derece hızlı yaşanan yeniden birleşme aylarında kanıtlandı. Dolf Sternberger'in bağlandığı anayasal vatanseverlik, Doğu ve Batı Almanya arasında süratli bir politik ve anayasal anlaşmayı olanaklı kıldı. Ayrıca bütün komşularımızda beliren, pek çok entelektüelimiz tarafından da paylaşılan ve körüklenen bir büyük Alman milliyetçiliğinin yeniden uyanacağı korkusunun şimdiye dek temelsiz olduğu gö-

26 Dolf Sternberger, Begriff des Vaterlandes: *Die Wandlung* 2 (1947), s. 367-379 içinde.

rüldü; bütün Avrupa'da alışılagelen bazı marjinal radikal sağ çevreleri dikkate almazsak. Söz konusu olan, daha ziyade, biz Almanları soğukkanlı ve rasyonel davranmaktan alıkoyan, iliklerimize işlemiş bir karşı-milliyetçiliktir.

Buna karşılık, bütün Almanya'da yetkili kılınmış bakanlık tarafından planlanması bir yana dursun, öngörülememiş olan gerçek bir *görev*, 1990 yılından bu yana yerine getirilememiştir: yeniden birleşmenin sadece politik olarak değil, sosyal ve ekonomik açılardan da kotarılması. 1990 yılında düşünülebilecek ve mümkün olabilecek bir vatansever fedakârlık, daha da fazla fedakârlık talep edecek sonuç doğurması için istenmiş değildi. Bir zamanlar Federal Almanya'nın oluşmasında başarıyla uygulanan bir kereye mahsus tazminat ödemeleri, bu defa yapılmadı. Bir hukuk devleti için zorunlu olan tazminat ödemeleri –Napoleon sonrası Fransız modelinin başarısının gösterdiği gibi– sadece para meblağlarıyla (bu durumda da herkes için eşit ölçüde) sınırlı kalmadı: Bu da, bugüne dek çözülememiş maddi ve sosyopsikolojik sonuçlara neden oldu. Velhâsıl varlığın bilinci belirlediğine dair güya mağlup Marksist teori, istemeden de olsa dirilişini kutlamaktadır.

2. Klasik ulusal devletin günümüzde içinin boşalmasına ya da federal çerçevelere girmesine rağmen; yapısal olarak, iç ve dış politikada eylem yetisi kazanabilmek için başa çıkılması gereken zorlukların aynıları daha yüksek konumlandırılmış farklı bir düzlemde kendilerini tekrar etmektedirler. İçten ve dıştan, yukarıdan ve aşağıdan gelen bu ("geçici") sınırlandırmaların, zamansal değişim etkenleriyle beraber,– ne zaman? – erken mi? – yoksa geç mi? –; hesaplanması, taraflar arasında dengelenmesi, az veya çok baskıyla kabul ettirilmesi gerekmektedir. Carl Schmitt'in "geniş alan" kavramı, artık herhangi bir hegemonya iddiasında bulunmadan, eşit olmayanlara eşit muamele *yapılmasına* dair federal öncülle, yani yeni ideolojik öncüllerle ve küreselleşmenin eski meydan okuması altında, tekrar bulaşıcı olmaya başlamaktadır. Hangi alan anayasaya uygun olarak sınırın içine alınacak veya dışında bırakılacaktır? Avrupa mı? Sadece Avrupa mı? Kim Avrupa'ya aittir? Kim değildir? Sınırlar

neredediir? Bu sınırlar coğrafi olarak farklı yoğunlukta katmanlardan mı oluşur? Üst üste binen egemenlik veya karar mercilerinin kaçına tahammül edilebilir? Farklı yoğunlukta ve kuvvetteki ve farklı hızlardaki birleşme formlarının düşünülmesi, planlanması, gerçekleştirilmesi mümkün müdür? Daha önce *Patria*'dan, ulustan, devleti oluşturan halktan beklenen ve onlar tarafından belirlenmiş her şey, federasyonlara, Birlik'lere ve anayasal iddialara sahip ittifaklara da atfediliyor veya onlardan talep ediliyor. Avrupa anayasasının selâmlarıyla.

3. 'Milliyetçilik' kavram sözcüğünün –'vatanseverliğin' aksine– ender olarak, bu durumlarda da sadece radikal sağcılar tarafından kendi sosyal ve politik hareketlerini isimlendirmekte kullanılıyor olması, semantik açıdan dikkat çekici bir tespittir. Tutarlı bir demokrat olarak 'milliyetçiliği' kozmopolitizmin zorunlu bir ön şartı olarak tanımlayan Ernst Moritz Arndt, erken ilk örnek oluşturur. Ancak 19. yüzyılın sonuna doğru, İrlandalı milliyetçiler kendilerini milliyetçi olarak tanımlamaya cesaret edebilmişlerdir.[27] İlk olarak 1900 yılları civarında Maurice Barrés tarafından Almanya'dan intikam andına bağlanan ilk katı Fransız milliyetçiliği doktrini, Alman karşıtı olarak akla gelebilecek tüm ölçütleri: yani aynı anda hem anti-kapitalist, hem anti-parlamentarist, hem anti-sosyalist hem de anti-semitikliği biraraya getiriyordu. Birinci Dünya Savaşı sonrasında bu doktrin Ernst ve Friedrich Georg Jünger kardeşler tarafından tersyüz edilerek Alman milliyetçiliği için yeniden tanımlandı.[28] Hitler de 'milliyetçiliği' –'fanatizm' ve 'şovenizm' gibi– onayı kışkırtan sloganlar olarak kullanıyordu, ancak bunları elbette retorik olarak 'milli halk cemaati' veya 'ırk' gibi merkeze yerleştirmiyordu.

Fransız Devrimi'yle zincirlerinden boşanan ve dünya çapın-

27 Üstünde nadiren durulan bu örnek için bkz. Eric Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780*, Cambridge 1990, s. 105. [Türkçesi: *1780'den Günümüzde Milletler ve Milliyetçilik*, Çev. Osman Akınhay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1993]

28 Krş. buna dair Reinhart Koselleck ve B. Schönemann/Karl F. Werner, Volk, Nation, Masse, Nationalismus: Otto Brunner vd. (Yay.) *Geschichtliche Grundbegriffe*, Cilt 7, Stuttgart 1992 içinde, s. 399 vd..

daki etkinlik tarihi kesinlikle sona ermemiş olan çağımızı bir milliyetçilik çağı olarak tanımlayan herkes, kategorik olarak pek nadiren kendi kendini tanımlamak üzere olumlayarak kullanılmış olan ve (1945'ten bu yana) her halükârda bilimsel-teorik bir temellendirmeye ihtiyaç duyan yabancı bir tanımlamaya başvuruyordur.

Eskiden beri zümrevî bir nizama sahip toplumun daima yeni hareketler üzerinden kendisini yeniden anlamaya ve yeniden şekillendirmeye çalıştığı coşkulu isimlendirmeler: demokratizm, liberalizm, anayasacılık, muhafazakârlık, sosyalizm, faşizm, nasyonal-sosyalizm ve komünizmdir, fakat milliyetçilik değil. Bunların hepsi onlardan önce gelen ve onları koşullayan vatanseverlik kavramından beslenirler ve bu kavramın içinde bulunan, kendi özerk Patria'sının sınırlarını çizmek yoluyla, esasen eşit haklara sahip *Patria*'ları sınırlarının dışında bırakmaya dönük iki yanlı eğilim, modern çağımızın tüm hareket kavramlarında yapısal olarak tekrarlanır. Bu, 'anavatan'ı ister bir 'sınıf'la, ister bir 'ırk'la, bir 'halk'la, bir 'kitle'yle, bir 'ulus'la, bir 'anayasa'yla veya bir 'toplum'la ya da herhangi başka bir şeyle ittifak içine soksun, bütün hareket kavramları için geçerlidir. Herbert Spencer bunu "Vatanseverliğin Temeli" adlı makalesinde mükemmel bir şekilde araştırmıştır. "Bencilliğin aşırılığı her yerde bir kusur olarak görülürken, vatanseverliğin aşırılığı hiçbir yerde bir kusur olarak görülmez." [29] Ancak anti-vatanseverlik de tersyüz edilmiş olarak aynı sapkınlığa neden olmuştur.[30] Demek, vatanseverlik, durumsal bir çözümü bulunmayan, zamanın akışı içindeki aşınması ise sadece başka zeminlere kaydırılması sonucunu doğuran sorunlardan birini tanımlar. Diyakron bir düzeltim bile vatanseverliğin yapısal olarak içinde barındırdığı çıkmazı ortadan kaldırmaz.

'Pan-milliyetçilik'[31] olarak da uluslarötesi ortaklık için kendisine bir yol bulamayan milliyetçiliğin çıkmazı, İkinci Dün-

29 Herbert Spencer, *The Study of Sociology*, Londra 1873, 14. Baskı 1888, s. 204-240.

30 *A.g.e.*, s. 216.

31 Heinrich Weber 1909, bkz. Koselleck vd., *Volk* (Dip. 28), s. 403.

ya Savaşı'nın sonuna kadar birincil olarak 'vatanseverlik' sloganı altında ele alındı. Bu hem Georg F. Nicolai'nin[32] fütursuzca ve zekice doruklaştırdığı özeleştiri için, hem de Robert Michels'in[33] soğukkanlı dil ve davranış analizleri için geçerlidir. Her ikisi için de bir 'milliyetçilik' kavramı veya kategorisine henüz tasarruf edemiyordu, en azından bundan kaçınıyordu. Friedrich Wolters gibi coşkulu ve tutkulu bir vatansever bile 1927 yılında onayı kışkırtan 'milliyetçilik' kavramı bir yana dursun, 'vatanseverlik' kategorisini kullanmıyordu.[34]

Bir buçuk yüzyıla uzanan bu tespitten, iki yöntemsel sonuç çıkartılabilir. Birincisi, iyi vatanseverlik ile kötü vatanseverliğin bir vakitler geçici olarak zihin açıcı olduğu üzere ahlâken karşı karşıya getirilmesi, artık bizi bir yere götürmeyecektir. Kötü vatanseverliğin aslında lanetlenmesi gereken 'milliyetçilik' ile ikamesi de, iyi vatanseverliğin daima kendi kampımızda, kötüsünün ise karşı kampta bulunduğunu varsayan semantik kuralı ortadan kaldırmaz. 'Vatanseverliğin' ontolojik olarak sabitlenmesi, en az 'milliyetçilik' kadar zordur. Daima çıkarlara bağlı olan dil kullanımı, eskiden başkalarında olduğu gibi şimdi de bu kavramlarda, ideoloji eleştirisi bu yolda sağlam bir zemin bulamamış olmasına rağmen, işlevsel bir açıklamayı zorunlu kılar.

İkincisi, bireyin (ve ailesinin) halk veya ulus üzerinden *bir* insanlığa doğru mantıksal ve ideolojik açıdan zihin açıcı olan ilerici bir yükseltmeye tabi tutulması, ampirik olarak kendi gerçekleşmesinin önünde bir engel teşkil etmektedir. Aydınlanma'dan bu yana çizgisel gelişmeye dayalı düşünce kalıbı kullanılmış ve ona bağlanılmıştır. Birinci Dünya Savaşı'nda, Ernst Joël'in 1916 yılında şöyle "hakiki vatanseverler toplumunun uluslararası, uluslarüstü bir topluluk olduğu" yolundaki

32 Georg F. Nicolai, *Die Biologie des Krieges, Betrachtungen eines Naturforschers den Deutschen zur Besinnung*, 1. Baskı Upsala 1918, 2. Baskı Zürih 1919, 3. Baskı Darmstadt 1983.

33 Krş. Dip. 21.

34 Friedrich Wolters, *Vier Reden über das Vaterland*, yay. Ferdinand Hirt, Breslau 1927, Georgekreis'in bir gamalı haç vinyetiyle birlikte: 'Werke der Scahu und Forschung aus dem Kreise der Blätter für die Kunst'.

"halihazırdaki ... paradoksal gerçeğe" işaret etmesi gibi.[35] Henri Barbusse, 1918 yılında onaylar: "Ulus yerine insanlık. 1789'da devrimciler bağırıyorlardı: 'Tüm Fransızlar eşittir.' Biz ise diyoruz ki: 'Tüm insanlar!' Eşitlik, dünya üzerinde yaşayan tüm insanlar için ortak kuralları gerektirir."[36] Üzerinden yıllar geçmiş olmasına rağmen, bu cümle normatif iddiasını kaybetmemiştir. Ancak, ampirik açıdan, mevcut insanlık teknik-endüstriyel ağ sayesinde yoğunlaşmış ve hâlâ gelişen karşılıklı bağımlılığı artmışsa da, henüz hiçbir şekilde bir eylem öznesi değildir. Evrensellik adına hareket eden politikacıların ve ekonomistlerin veya teologların kolaylıkla elde edilebilir referans objesi olarak kalmaktadır. Devletleri teşekkül ettiren çoğulcu dış politikalarının artık 'dünya iç politikası' olarak adlandırılıyor olması bile çözülmesi gereken sorunların çözülmeyip, sadece yer değiştirdiklerinin bir kanıtıdır. Eskiden savaşların hüküm sürdüğü yerde, şimdi iç savaşlar çıkmaktadır.

Bir zamanlar vatanseverlikle meşrulaştırılan veya milliyetçilikle tanımlanan politik eylem birimlerinin veya ekonomik birliklerin arkasına saklanarak hâkimiyetlerini –ya da masumiyetlerini– güvence altına aldıkları engeller başka bir şekilde adlandırılmış ve başka ölçeklerde yeniden inşa edilmiş, ancak kesinlikle bertaraf edilememişlerdir. Vatanseverliğin birbirini dışlayarak sonsuz sayıda vatanseverlikle çoğullaşan terekesi, her yerde hazır ve nazır dünyayı kaplamaktadır.

35 Ernst Joël, Kameradschaft: *Das Ziel. Aufrufe zu tätigem Geist*, yay. Kurt Hiller, Münih 1916 içinde, s. 162.

36 Henri Barbusse, *Der Schimmer im Abgrund. Ein Manifest an alle Denkenden*, Almanca baskısı Iwan Goll, Basel ve Leipzig (tarihsiz) içinde, s. 60.

KAVRAM VE EĞRİTELEME OLARAK DEVRİM

Bir Zamanların Coşkulu Bir Sözcüğünün Semantiğine Dair

Aydınlanma'dan bu yana *devrim* (*Revolution*) sözcüğünün ve kavramının değişken, ancak kalıcı bir konjonktürü olmuştur. Demek, ister politik, ister bilimsel, ekonomik, teknik, sosyal ya da kültürel olsun, genel bir devrim tecrübesi gibi bir şey olsa gerek. Buna ek olarak 'devrimci' de, duruma göre modernlik veya şiddetlilik için sevilerek başvurulabilen bir belirteçtir. 'Devrim' her yerde karşılaşılan bir anahtar kelime, politik-sosyal bir kavram, keza bilimsel bir terimdir. Bu terim ve onun tarafından kapsanan veya hedeflenen konular toplumbilimsel, kültürbilimsel, tarihbilimsel ve dilbilimsel sözvarlığı içinde ortaya çıkar.[1] Aşağıda bu heterojen alanları birleştirici bir şekilde kuşatmayı amaçlamıyorum. Daha ziyade farklılıkları ortaya koymak istiyorum, ki bunları yansıtmak hâlâ müşterek bir meydan okumayı teşkil etmektedir.

---

1 Krş. Georg P. Meyer, Revolutionstheorien heute: Hans Ulrich Wehler (Yay.), *200 Jahre amerikanische Revolution und moderne Revolutionsforschung*, Göttingen 1976 içinde; bunun dışında: Helmut Reinalter (Yay.), *Zur Entwicklung des neuzeitlichen Revolutionsbegriffs*, Innsbruck 1980. O zamandan bu yana kavram tarihi için geniş kapsamlı olarak R. Koselleck, Ch. Meier, J. Fisch, N. Bulst, Revolution, Rebellion, Aufruhr, Bürgerkrieg: Otto Brunner vd. (Yay.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, Cilt 5, Stuttgart 1984, s. 653-788, ilgili kaynaklar ve literatür belgeleriyle birlikte.

'Devrim' kavramının tarihi, tekrarlanabilirliğin kalıcı unsurlarının ve giderek yeniliklerin/yenilikçiliğin artan anlam şeritlerinin bir ve aynı kavram içinde bulunduğunu gösterir.

Devrim kavramı yeniçağa aittir. Geç-ortaçağdan beri önce İtalya'da, sonra çeşitli Batı dillerinde politik dil kullanımında ortaya çıkmış, oradan da 18. yüzyılda Almanya'ya aktarılmıştır. Kavram, bugün anlaşıldığı ve kullanıldığı şekliyle, tam olarak Fransız Devrimi esnasında yaygınlaşmıştır. O zamandan bu yana, daha önce devrim denince tek tek kavranılan, ancak karmaşıklıkları içinde ilk olarak 1789 yılında biraraya getirilen tecrübeler ve beklentiler, bir temel kavram tarafından birleştirilmiştir.

Analitik anlamıyla, devrim kavramı 1789 yılından bu yana, zorunlu olarak birbirlerine ait olmayan en az iki tecrübe alanını kapsar. Kavram, birincisi, her halükârda bir anayasal düzen değişimine neden olacak bir iç savaşa dönüşebilecek bir isyanın şiddetinin yol açtığı huzursuzlukları ifade eder.

İkincisi bu kavram, geçmişten gelerek geleceğe uzanabilecek uzun vadeli bir yapısal dönüşümü belirtir. O zaman bu kavram 'sürekli devrim'e, yani sürece veya gelişmeye yaklaşır. Bu son kullanımda kavram şiddetle bağdaştırılan dar politik anlamından çıkarak toplumun tümünü kapsar, endüstriden bilime ve kültüre kadar tek tek çok sayıda alanı da içerebilir.

Demek ki burada bir yandan öncelikle politik bir itici güce sahip, ancak aynı zamanda hem kısa vadede şiddete dayanan bir altüst oluşu içeren, hem de uzun vadede tarihsel bir dönüşüm sürecini tanımlayan bir toplumsal bağlamı kapsayan karmaşık bir kavram söz konusudur. Bu anlam alanlarının ikisi de tek tek kullanılabilir, fakat Fransız Devrimi'nden bu yana onların bir ve aynı devrim kavramı içinde karşılıklı olarak birbirlerini koşullamalarma alışılmıştır: Uzun vadeli tarihsel bakış açısı politik amacı açıklar; ayrıca, tersine, belirlenen politik hedef, olayın tarihsel boyutunu anlaşılır kılar. Kavram, bilgiye yol gösterdiği gibi, aynı anda davranışları da yönlendirir.

Modernliği de zaten buradadır. O, politik eylemin koşullarını, tarihsel bilgi analiziyle birleştiren bir düşünüm kavramıdır. Bir evrimin kendiliğindenliği gibi, bir reformun yapılabilirliğini de kapsar – bunlar, anlamlarında 'devrim'in paydaş olduğu zıt kavramlardır.

Fakat bu kavram sadece modern olmakla kalmaz: Aynı zamanda modern-öncesinin tecrübelerini de içerir. Tarihsel olarak farklı derinliklerde kademelendirilmiş anlam şeritlerini biraraya getirir. Özellikle devrimin dar anlamdaki politik sözcük kullanımı daha önce farklı veya benzer şekilde edinilmiş, ancak farklı kavram sözcükleri tarafından kapsanmış olan tecrübe ve bilgileri de karşılar. Yunan ve Roma tarihine kadar geriye giden bu kavram sözcükleri, Ortaçağ dil kullanımı tarafından devralınmış ve oradan da Avrupa halk dillerine geçmişti. Bu kavramları değişken somut kullanımlarına bakmaksızın üç gruba ayırmak mümkündür.

Birincisi, şiddet eylemli politik bir huzursuzluğun egemen güçler tarafından yukarıdan aşağıya tanımlanmasıdır. *Tumultus, turba, seditio, conjuratio, rebellio,* kısmen bugüne dek, bu gruptadır. Kargaşa, arbede, hiddet, komplo, –Yunanca *statis*'e benzer şekilde– ayaklanma ve isyan, Roma hukukunda karşılığı olan Latince ifadelerle büyük ölçüde aynı anlama sahiptir.

İkinci bir grup, aynı huzursuzlukları sanki daha tarafsız, nesnelleştirici bir bakış açısıyla tanımlar: *discordia* – nifak, *bellum civile* – iç savaş, *motus* – hareket, *vicissitudo* – değişme.

Üçüncü bir grup ise söz konusu huzursuzlukları, eylemi aşağıdan yukarı doğru haklı çıkartan meşrulaştırıcı bir başlığın dolambacı üzerinden tanımlar. Cebbarlığa, despotluğa, ve ancak Fransız Devrimi'nden bu yana, bir diktatörlüğe karşı durur.

Bu tipoloji, bugüne kadar kullanımda kalmış terminolojisine rağmen, somut hukuksal başlıkların ve gerçek çatışmaların durumdan duruma, devirden devire değiştiğini reddetmez. Fakat semantik, bu daimi terminolojinin ortak yapıları tarafından kapsanmasına izin veremeyecek kadar soyut ve değişken değildir.

Söz konusu olan genellikle mevcut bir politik düzenle ilişkilendirilen hukuksal kavramlardı. Böyle bir düzen huzursuzluklar nedeniyle tehlikeye düştüğü takdirde, tüm taraflar potansiyel olarak ortak bir hukuka başvuruyor ve anayasada değişiklikler hasıl olduğu takdirde, esasen beşeri egemenliğin tatbikinin sonlu olasılıkları alanında kalıyorlardı. Yunanlıların egemenlik unvanları olan monarşi, aristokrasi ve demokrasi, bütün çöküş tarzlarıyla birlikte, Avrupa tarihindeki tüm kökten dönüşümlere rağmen, deneyimlerin verilerine ve beklenti olasılıklarına zarar vermeden uygulanabilir olmayı sürdürüyorlardı. Huzursuzlukların ve iç savaşların ortaya çıkış tarzları için de aynısı geçerlidir. Thukydides'in veya Tacitus'un öğretileri sadece retorik olarak başvurulmak ve aktarılmakla kalmamış, ampirik olarak kullanılabilmiştir.

Bu durum, sonunda yeniçağı tanımlayan yeni bir kavrama dönüşen 'devrim' ifadesinin kullanılmaya başlanmasıyla yavaş yavaş, fakat ancak kısım kısım değişmeye başlamıştı. İlk başlarda, 16. yüzyılda, 'devrim' değişim, isyan, hükümdarın devrilmesi veya anayasanın değişmesi bulgularının geleneksel tanımıydı. Akabinde anayasaların değişmesi, yıldızların astronomi kanunlarına uygun olarak gerçekleştirdikleri zorunlu devrana benzeterek, örneğin Polybios'un kullandığı geleneksel anlamıyla bir anayasa döngüsü olarak yorumlanabiliyordu. Hobbes, İngiliz devriminde monarşiden aristokratik-parlamenter anayasa üzerinden demokrasiye uzanan, oradan da yansımalı olarak aynı anayasa formları üzerinden monarşiye geri dönen bir "döngüsel hareket" görmüştü. Bu yorum bilindiği üzere Fransız Devrimi'ne de uyarlanabilir. Dahası: Bu yorum, henüz devrimin patlak vermesinden önce, benzetme formunda teşhisleri mümkün kılmıştı. Tarihsel önbilgisi sayesinde, Diderot, 1780 yılında gönüllü olarak kabul edilen diktatörlüğün, Fransa'da yaklaşmakta olan devrimin sonucu olduğu öngörüsünde bulunabiliyordu ve aynı önbilgi sayesinde Wieland, yapacağı hükümet darbesinden bir buçuk sene önce Napoleon'u müstakbel *dictator perpetuus* [sürekli diktatör] ilan edebiliyordu.

18. yüzyılda bu kavram elbette tarihsel-felsefî olarak da yay-

gınlaştı. O zaman kavram bizzat değişimi, ancak tüm yaşam alanlarını kapsayan, daha iyi bir geleceğe götürecek ilerici bir değişimi kast ediyordu. Devrimler toplamı, nihayet tekil kolektif devrim sözcüğüyle toparlanmıştı. Devrim, tarihin öznesi olmuştu. Aynı zamanda tarihsel zorunluluk payesi almış, devrimi geliştirmek herkes tarafından onaylanacak bir göreve, hatta bir yükümlülüğe dönüşmüştü. Devrim, o zamana dek tabulaştırılmış veya hatta tecrübe alanına hiç girmemiş olan değişiklikler için bir meşruiyet unvanı olmuştu. Asi olmak olumsuz, devrimci olmak olumlu anlam taşıyordu. *'Contre-révolutionnaire'* [karşı devrimci] bu nedenle 1800 yılında Berlin'de 'devlet düşmanı' olarak tercüme edilmişti (*Catels Lexikon zur Revolutionssprache* içinde).

'Devrim' aynı zamanda o güne dek var olmayan, yeni beklentileri açığa çıkarıyordu. Elbette burada da geleneksel davranış tarzları gözlenebilir. Devrimci beklentinin dinsel astarı her yerde fark ediliyordu. Friedrich Schlegel'in sözleriyle: "Tanrı Krallığı'nı gerçekleştirmeye dönük devrimci arzu, ilerici eğitimin esnek noktası ve modern tarihin başlangıcıdır." Novalis onu bizzat onaylamıştı: "Sen çağımızın sırlarını anlıyorsun. Devrim, senin üzerinde göstermesi gereken etkiyi gösterdi, ya da sen, dünya üzerinde ortaya çıkan çoğul Mesih'in, kutsal devrimin gizli bir üyesisin."

Farklı şekillerde öteden beri aktarılan dinsel selamet beklentisi, modern devrim kavramına, dünyevî mutluluk ve egemenlerden kurtuluş vaat eden bir hedef belirlenimine yöneldiği her yere nüfuz etmiştir. Bu, çeşitli aşamalarda kendisini ne kadar farklı ifade ederse etsin, liberal, demokratik, sosyalist ve komünist devrim kavramı için de geçerlidir.

Yeniçağın devrim kavramı, bu teolojik baskınlığa mukabil, eskiden sadece isyan ve iç savaş başlığı altında kavranan geleneksel tecrübeleri de taşır. Bu geleneksel tecrübeler de modern devrim tecrübesine ve onun kavramına dahildir: 'Devrim', sözcüğün başlangıçtaki geri dönüş anlamına uygun olarak, daima anayasayı şiddet yoluyla değiştirmeyle yapısal benzerliklerin, olası analojilerin anlamlarını da içerir.

Kavramın içerdiği ve karşıt olarak yorumlanabilecek anlamlar taşıyan bu çok katmanlılık yüzünden 'devrim' 1789'dan bu yana ideolojiye yatkınlaştığı gibi, ideoloji eleştirisine karşı da yatkınlaşmıştı. Bakış açısına göre, bir anlamı veya diğer anlamı birbirlerine karşı kullanılabiliyordu. Çağın bir tanığı, 1830 yılında şöyle yazıyordu: "Devrime kapalı bir bütün gibi muamele etmek, onu kişileştirmek ve devrim şunu istiyor, bunu yapıyor diye yazmak dürüst bir davranış değildir." Sözcüğün bu tür kullanımının ardında daima kendi konumunu sağlamlaştırmaya ve propagandasını yapmaya dönük politik amaçlar bulunur. Bu gözlemi genelleştirmek mümkündür. Kavramın kendisi taraf olmaya zorluyordu. 1789'dan bu yana, karşıt yönde yorumlanabilir tecrübe içeriklerini içinde barındırdığı için, devrim de bir taraf kavramıdır. 'Devrim' kavramı içinde zamansal olarak farklı kademelendirilmiş, politik konuma göre farklı şekilde kullanılabilen, karıştırılabilen ve dozajı ayarlanabilen katmanlar bulunur.

Devrimci yeniçağın semantiği 1800 dolaylarında gelişimini tamamlamıştır. Buna her defasında ilave edilenler, kavramı ayrıştıran ampirik ek belirlenimlerdir: örneğin o zamana dek eşsiz olan bilimsel, teknik veya endüstriyel devrimden söz ettiğinizde. Ancak bu kavramsallık da bilimsel-teknolojik-endüstriyel ürünlerin bir ülkeden bir başkasına taşınabilirliğinden ötürü, yapısal benzerlikleri varsayan analojizmlere zorlar. Nitekim 'devrim' kavramı kadar eşsizlik ve tekrarlanabilirliği, diyakron ve senkron veçheleri birarada bulunduran başka bir temel tarihsel kavram mevcut değildir. Diyakron ve aynı zamanda süreçsel eşsizlik, yenilikçi zenginleştirmeler, unsurların ve yapıların tekrarlanabilirliği – tüm bunlar, modern devrim kavramının hazır ettiği ön şartlardır. Diyakroni ve senkroni, dilsel zorunluluk gereği iç içe geçmiştir. Kavram, yenilikleri çeken tarihsel bir anaforla beraber, keza sessiz süreklilik veya tekrarlanabilirliğin çok sayıda veçhesini de içerir.

Kavram tarihinde yaptığımız gezinti, sosyolojik soyutlama ile tarihsel somutlama arasında var olduğu öne sürülen kavgaya yeni bir ışık tutar. "Devrim" kavramında zaten mevcut olan

bu teorik ön şart, sözde devrimci modern yeniçağı mutlak eşsiz saymamızı men eder. Modern yeniçağın onun orta ve eski adı verilen çağların derinliklerine inen yapıları vardır. Bundan ötürüdür ki, eşsiz bir devrimci dönemin dramatik anlatısını, sadece genel teorik ifadelerle idraki sağlanabilen yapısal öncüller dolayımıyla aktarmak mümkün olabilmektedir.

Bir Eğretileme Olarak Devrim

Kavram tarihine bakış açımız bizi elbette senkroni ve diyakroninin dilsel olarak birbirine kavuşturulmasıyla yeterli bilgiye ulaştığımız zannına kaptırmamalıdır. Dilsel kayıt, tarihsel gerçeklik ve tarihsel-sosyolojik analiz arasındaki mesafeyi belirginleştirebilmek için eğretilemeye atıfta bulunalım. Çünkü tarihsel tecrübeden bilimsel yoruma geçişi mümkün kılmakta eğretileme mecburen araya girer.

'Devrim' sözcüğünün politik-toplumsal tecrübe alanına aktarımı ne sağlar? Önceleri –mesela İsa'nın mezarındaki taşı– "yuvarlayarak yerinden uzaklaştırmak" fiili, *revolutio*, genel olarak yuvarlama, alt üste etme, özel olarak da geri dönüş anlamına geliyordu. Bu anlam içeriği astronomide de, örneğin Kopernik tarafından, hem de iki türlü kullanılıyordu: '*Revolution*,' dünyanın güneş etrafındaki dönüşünü ve aynı anda dünyanın kendi ekseni etrafındaki dönüşünü ifade ediyordu. Yerleşik kanaate aykırı olarak doğabilimsel temelde açıklandığında yeni bir kavram oluyordu. Böylece tekrarlarıyla birlikte uzun vadeli tarihsel değişimler için bir düşünsel imkân da hazırlanmış oluyordu. Dünyanın kendi ekseni etrafında döndüğünü, fakat aynı anda güneşin etrafında da döndüğünü ve tüm güneş sistemiyle birlikte hareket ettiğini vaz'eden ikili anlam, 19. yüzyılın tarihsel-felsefî spiral eğretilemesiyle genel kabul görecekti.

Doğal ve fiziksel-astronomik alandan dilin politik kullanımına yapılan bu aktarım, deneyimlerin/idrakin işlenmesinde ve teori oluşturulmasında geniş kapsamlı sonuçlar doğuracaktı. Anlam bağlamı, ilk olarak Rönesans çağında hükmünü yürüten astroloji tarafından kurulacaktı. İnsanların kaderlerinin yıldız-

ların konumlarına bağımlılığı, dünyevî eylem öznelerinin iniş ve çıkışlarına, özellikle de yükselişlerine ve düşüşlerine, bir tür öngörülebilir belirlenim kazandıracaktı. Bu anlamda Kepler, Wallenstein'a bakılırsa "asil" ve "heybetli" bir devrim teşhisi koyuyordu. Doğal ve bu bakımdan meta-tarihsel olan kavram, tarihsel bir onur kazandı. Kepler'in kullandığı 'devrim' sözcüğünde, bir kişinin oynadığı politik rol, etkili politik güçlerin sanki doğa tarafından belirlenmiş konumlarıyla birleşiyordu.

Yıldızların doğal döngüsünden politik lisana yapılan tercüme daha da fazlasını başarıyordu; huzursuzluklara, isyanlara, hükümet darbelerine ve maksatsız gibi görünen iç savaşlara dair tüm terminolojinin başardığından da fazlasını. Münferit eylemler ve olaylar hukuksal, ahlâksal ve teolojik anlamlarından uzaklaştırılıyor, adeta doğal bir zorunluluk eseri olan uzun vadeli bağlamlara yerleştiriliyordu. Bir iç savaşta anlamsız cinayet sayılan şey, devrim kavramıyla münferit vakaları uzun vadeli süreçlere oturtan ve böylece anlaşılabilir kılan daha yüksek bir zorunluluk mahiyeti kazanıyordu. Doğal devrim kavramı kapsayıcı, nihayetinde geri dönülmez bir tarihsel-felsefî kavramı hazırlıyordu. Kavramı bu anlamda ilk kullanan Leibniz olmuştur. Doğal eğretileıneyi, küresel gelecek perspektifine sahip tarihsel-felsefî bir kavrama dönüştürmüştü.

Fakat arka plandaki geri dönüş, tekrar anlamı hâlâ başvurulabilir durumdaydı. İşte bu doğal öz, kavrama gündelik dildeki politik güncelliğini ve ikna gücünü kazandırıyordu. Bir devrimin, doğal hukukun hükmüne uygun olarak mutlu zamanların yeniden dönüşü olduğu, Fransız Devrimi'nde devrim ifadesinin sadece propaganda yönüyle sınırlı kalmaksızın temayüz eden bir anlamıdır. Kautsky bile insanlığın son devrimle, proletaryanın devrimiyle yeniden doğacağından söz ediyordu. Devrimci gelişmenin sonunda yer aldığına inanılan cennete dönüş, kavramın politik dilde hiçbir zaman tam olarak sıyrılmadığı ve etkisini sürdüren eğretilemesel çembere dahildir. Yabancılaşmanın ortadan kaldırılmasının, kurtuluşun, kaybedilen, o halde yeniden bulunabilecek mutluluğa geri dönüşten ayrı düşünülmesi çok zordur.

Devrim kavramının doğal, eğretilemenin ışıttığı arka plan anlamı, bundan daha fazlasını başarıyordu. Sadece hareketin döngüselliği değil, içkin zorunlu ardışıklığı, tarih teorisiyle ilgili iddiaları olanaklı kılıyordu. Gelişmelerin büyük bir süratle birbirini izliyor gibi olması, olayların sanki hızlanması, bütün devrimlerin tecrübeleri arasındadır. Bu birincil tecrübe, kendi kendisini hızlandıran bir devrim kavramı tarafından bugün tarih teorisince güvence altına alınmış bir bilgiye dönüştürülmüştür. Fransız Devrimi'ndeki politik dile dayanan kökeni bize 'devrim'in ikili bir kullanımını gösterir ve her ikisinde de hüküm ölçütü bir kez daha geri dönüş olmuştur. Robespierre Fransızlardan görevlerini yerine getirmelerini ve devrimi hızlandırmalarını istediğinde, bu, devrimin, kendi kendisini düzenleyen bir toplumun erdemli krallığına doğru yürüyüşünü, zorunlu olarak ve zaten varılacağından daha çabuk sonuçlandırması anlamına geliyordu. Hedef, ahlâkın her zaman geçerli, her zaman başvurulabilir ve nihayet ifa edilebilecek yasalarıyla belirlenmişti.

Muhafazakârlık hızlanma kavramını cevaben ele aldığında da bu, geri dönüşü düşünsel bir zorunluluk olarak daha belirgin bir şekilde şart koşan bir argümantasyon bağlamı içinde gerçekleşir. Devrim, dünya tarihinin bugüne dek toplam olarak sunduğu üzere, sadece birkaç yılda, ya da on veya yirmi yılda gerçekleşecektir. Bu hüküm 1800 yılı civarında sık sık zuhur ediyordu. Buna göre, anayasalar döngüsü, sonunda yine başladığı noktaya ulaşmak üzere, alışılandan daha hızlı gerçekleşecekti. "Çağımızın tarihi birkaç bin yıl öncesinin işlerinin ve olaylarının tekrarlanmasıdır – hem de olabilecek en kısa zaman diliminde" – tespitinde bulunuyordu, ciddi bir tarih birikimine sahip olan Başrahip Rupert Kornmann, 1800 yılı dolaylarında sekülerizmin etkisiyle Prüfening Manastırı'ndaki tüm hükümranlık yetkileri elinden alındığında. Ya da Görres'in dile getirdiği gibi: "Eğer tarihin okuluna gitmek istiyorsanız, öğretmen olarak devrimi tercih edin; yüzyılların hantallığı, devrimle yılların döngü hızını kazandı." Ancak insanların davranış ve örgütlenmelerinin aynı temel motifleri, yeniye dönük dönüşüme

kafa tutarcasına geri geliyordu – devrimin belirleyici yanı, geçiş dönemini giderek artan bir hızla geride bırakmasıydı. Sadece zamanın akışı içinde zaten olan bir şey hızlandırılabilir. Vaktinden önce bilinen ise zaten bilinmekte olanın erişilebilirliğine göre ayarlar kendisini.

Yönünü yıldızlara göre belirlemiş olan doğal devrim kavramının en önemli aktarımı, daha önce de belirtildiği üzere, spiral eğretilemesi suretinde gerçekleşir. Bu eğretileme belki de en etkili olanıdır. İnsanlığın öz örgütlenmelerinin aşılması mümkün olmayan temel yapılarının geri dönüşü, ilerlemeyle ancak bu şekilde bağdaştırılabilir. "Devrim bir çember çizmiştir, fakat hareketi aslında bir spiraldir ve sonuçta sadece görünüşte aynı noktaya geri döner, oysa gerçekte ileri doğru hareket etmektedir, insan ruhu da onunla birlikte yol alır." Konrad Engelbert Oesner'in 1795 yılında Paris'te dile getirdiği bu sözün, çok sayıda çeşitlemesi mevcuttur. Keza Otto Wigand 1848 devriminden iki yıl önce, tarihi, yerkürenin izlediği rotayla kıyaslar: "Ancak odak noktası belirsiz olan dünya hiçbir zaman aynı noktaya geri dönmez: Aynı şekilde tarih de asla kendine geri dönmeyen bir hat izler, çizdiği çemberlere dair ne söylenirse söylensin." Daimi hareket içinde sonu gelmez bir şekilde "yeni durumlara girilir". Spiral eğretilemesi, geri dönen eskinin ve beklenen yeninin paylarını, tekrarlama eğrisinden tümüyle vazgeçemeden de olsa, spiral hattı diyakron olarak uzatarak ayarlayabiliyordu. Kant bile insanların cumhuriyetçi bir barış durumuna yaklaşabilmek için ilerleme hattında tekrar tekrar yapacağı hamlelerden söz etmişti. Keza Marx da uzun vadeli bir öğrenme süreci sonrasında nihayet son devrimin patlak verebilmesi için, proletaryayı hep yeni hamlelere cesaretlendirmek bâbında tekrar eğretilemesini kullanıyordu.

Bu arada döngü eğretilemesinin de tuzakları vardır. Çıkış noktasına dönüşü inkâr edemeden teleolojik ilericiliği öne çıkarmak adına kendisinden çok fazla uzaklaştıkları takdirde, onu kullananları rezil eder. Robespierre devrimin yarısının sona ermiş olduğunu, diğer yarısının ise gerçekleşmesinin gerektiğini ilan ederken, bir benzetmeyi zorluyordu. Çünkü in-

san aklının, üzerinde yaşadığı yerküreye benzediği eğretilemesini ilâve etmişti. Bir yarımküre hâlâ karanlıklar içindeydi, diğer yarımküre aydınlıkta ışıl ışıldı – böylece kendi doğal devrim benzetmesini kendisi küçük düşürüyordu, çünkü bu durumda dünya yuvarlağının bir yarısının daima karanlıklar içinde kalması gerekirdi. Ya da Marx, kanlı bir şekilde bastırılan 1871 Komünü vesilesiyle "egemen sınıfın, yabancı işgalcilerin koruması altında sürdürülen bir iç savaşın yardımıyla devrimi çökerten komplosundan" söz etmişti. Burada, devrilme eğretilemesinin ikiye katlanması söz konusudur: Devrimin kendisi bir iç savaş tarafından devriliyordur, yani teleolojik olarak düşünülmüş yoluna geri atılıyordur. Buradan da son bir bakış açısına ulaşırız.

'Devrim', politik dil kullanımına zorla dahil olmasından bu yana, tarihsel zorunlulukla vaftiz edilmiş, müstakil bir faile, dünya-tarihsel eylemin taşıyıcısına dönüşebilmişti. Böylece devrim aynı zamanda kişileştirilebilir olmuştu ve –devletler gibi– bizzat devrimi bir eğretileme olarak yorumlayan sıfatlarla donatılabiliyordu. Devrim –1789'da ve takip eden yıllarda– şeytana, ölüm meleğine, barut fıçısına ve bir sürü başka şeye dönüşmüştü. Ya da, Mart [1848] öncesinde* Wilhelm Schulz'da olduğu gibi, '*Salto mortale*'ye [ölüm perendesi] dönüştü veya sonunda kişileştirilmiş devrim olarak ebedî tanrıyla özdeşleştirildi: "O, utanmazca bir kehanetle bir zamanlar tanrınızın yaptığı gibi konuşur: Bendim, benim, ben olacağım!", Freiligrath'ın 1850 yılında yazdığı şarkıda sürekli devrim andı verirken söylediği gibi. Devrim, tözselleştirilmesi sayesinde, bugün gerçekleşmemiş tüm umutların dahil edilebileceği ideolojik bir telafi kavramına dönüştü.

Astrolojiden, astronomiden ya da teolojiden, her nereden ödünç alındıysa, eğretileme, devrimin yeni yorum kalıplarını açığa çıkartabiliyordu. Kalıcılık, geri dönüş, değişim ve yenilikçilik bu şekilde elde edilmiş, dilsel olarak ifade edilen tecrübelerin bilimsel ya da politik devrim teşhislerine her defasın-

(*) Vormärz: Almanya tarihinde 1815'ten 1848'e kadarki devir – ç.n.

da farklı dozajlarda aktarılmasını mümkün kılan teorik öncüllerdir.

Devrim ifadesinin politik-tarihsel dile alınmasından bu yana, seküler bir eğilimi izleyebiliyoruz. Sözcüğün doğayla ilişkili kullanımından, giderek bağımsızlaşan tarihsel bir kavramsallığa götüren bir eğilimdir bu. Eğretileme solgunlaşır ve has tarihsel olarak tanımlanabilecek bir devrim kavramını serbest bırakır. Yıldızların döngüsü, tarihe ödünç alınmış bir giysi içinde yeni bir anlam kazandırmak için, daha kesin bir ifadeyle, tarihi bir devrim olarak keşfetmek için eğretilemesel alıntıları mümkün kılmıştı. Fakat teolojik kıyamet beklentisinden ilerlemenin tarihe içkin teleolojisine atılan adım da; dünyanın sonunu getirecek kıyametin öne çekilmesi motifini, nihaî devrime vaktinden önce erişmeyi sağlayacak, insan eliyle yönetilebilir bir hızlandırmaya dönüştüren bir eğretilemesel yorum yolunda atılmıştı. Tekrarlanabilir süreçler ve ilerici yenilemeler, uzun vadeli belirleyiciler ve konum değişimleri, duraksamalar ve hızlandırmalar, doğal ve teolojik arka plan anlamlarına dayanarak tarihsel devrimlerin timsallerine, sonunda da politik tecrübeyi ve tarihsel-bilimsel bilgiyi ifade eden kavramlara dönüştüler. Bunların kendi doğal –ya da sadece kendi dinsel– arka plan anlamlarından bütünüyle feragat edip edemeyecekleri, ucu açık bir sorudur. Muhtemelen hayır cevabı verilmesi gerekecek bir soru.

Zaman Ütopyasının Kavram Tarihine Dair

Ele alacağım konu geleceğin ütopyaya girişi, ya da başka bir deyişle: ütopyanın, dar anlamıyla 18. yüzyılın ikinci yarısından bu yana varolan tarih felsefesine dönüşümüdür – kısacası: ütopyanın zamansallaştırılmasıdır.

Önce, çıkış noktamız olan, ütopyanın ne zamandan itibaren ütopyanın zamansallaştırılması olarak tanımlanabilecek şey tarafından değişime uğratıldığının, açıklığa kavuşması için, 'ütopya' sözcüğünün ve kavramının tarihine dair birkaç şey söyleyeceğim. 18. yüzyılın ikinci yarısında başlamıştır bu değişim. İkinci kısımda ise ütopya adı verilen şeyin artık ortaya çıkmış olan zamansallaştırılmasının yan etkilerine bakarak 19. ve 20. yüzyılların taslağını çıkartacağım.

'Ütopya' ifadesi bugün işitildiğinde, olumlu veya olumsuz değerlendirilebilir. Bu, esas olarak bu ifadeyi kullananların politik tavrına bağlıdır. İfade politik ve sosyal dil alanına girmeden, Thomas More'dan sonra, yaklaşık üç yüz yıllık bir süre geçmişti. Bugün, genellikle politik geleceğin bazı unsurlarının zamanından önce tasarlanmasına yardımcı olan bir politik-sosyal kategori olarak anlaşılan haliyle, 'ütopya' ifadesiyle, Thomas More'un romanında *Hiçbir Yer* olarak tanımladığı *Ütopya* kelimesi arasında pek az ortak nokta vardır.

İlk olarak kitabın tasviriyle, More'un aynı isimli kitabında oradaki toplumu tasvir ettiği adanın ismi arasında bir ayrım yapmak gerekir. Bu isim, o zamanlar insan idrakinin ötesinde bulunan bir adanın gayet somut bir tanımlaması anlamında *Hiçbir Yer*'di. Ada gibi, kitabı da 'Ütopya' olarak tanımlamak mümkündür. O günden bu yana dil kullanımında –biri toplumsal anayasasıyla birlikte Ütopya isimli adayla ilgilenen maddi-izleksel hat, diğeri 'ütopyacı' izlekli kitapların tanımlarıyla ilgilenen tanım hattı olmak üzere– iki ayrı hattı izlemek mümkündür. Ancak bu ifadenin yerleşmesi, oldukça uzun zaman almıştır. Eğretilemeci bir tanımlama olarak bu kavram ilk kez 1620 yılında, yani Thomas More'un *Ütopya*'sının yayımlanmasından yaklaşık yüz yıl sonra, bilinen coğrafi ve insani tecrübe dünyasının sınırlarının dışında bulunan bir yer için kullanılmıştır. Yine yaklaşık yüz yıl sonra, 1613'te, *Ütopya II* başlığını taşıyan benzer bir kitapta da ilk tanımlama ortaya çıkar.

Semantik bir eşiğin aşılmasını sağlayan dilin dolaysız politik kullanımında, ütopik bir ada veya buna tekabül eden bir metne ilişkin tanımlamaya ancak İngiliz Devrimi esnasında geçilir. Bu ifadenin parlamentoda, parti organlarında veya hicivlerde gerçekleşen dil çatışmaları anlamında politikleşmesi ilk olarak İngiliz Devrimi esnasında, Fransızcada da Fransız Devrimi'nde gerçekleşir; Almanya'da ise bu ifadenin politik kullanımı, Fransız Devrimi'ne benzer olarak *Vormärz*'de* vuku bulur. Bunun anlamı, dilin politik kullanımında, kavramımızın politikleşmesinde ve güncel kullanımında, ütopik bir düzen modelinin eski tanımına zarar gelmeksizin ve 'Ütopya' eserinin tanımına bitişmiş olan türsel kavraına zarar gelmeksizin, belli dönem kaymalarıyla karşı karşıya bulunduğumuzdur. Özellikle Almancada ütopik bir "ada"ya benzer bir şeyi tanımlamak için genellikle *Schlaraffenland*'dan,** masallardan, düşlerden veya hayaller-

(*) Mart-Öncesi. Almanya'da 1848 Devrimi öncesi dönem – e.n.

(**) Schlaraffenland: "Tembel Maymunlar Ülkesi", Alman masallarında görülen hayali bir ülke. Genellikle ihtiyaç maddelerinin bol miktarda bulunduğu bir ülke olarak tasvir edilir. Nehirlerden bal, şarap ve süt akmaktadır. Tüm hayvanlar pişirilmiş ve yenmeye hazır bir şekilde oradan oraya koşuşturmaktadır. Evler, pastadan yapılmıştır. Etrafta taş yerine peynir bulunmaktadır. Bu

den söz edilirdi. Yani kavramın politik kullanımı İngiltere'de Fransızcadan önce, her ikisinde Almancadan önce gerçekleşmiştir.

Konunun içeriğiyle ilgili, Atlantik'in ötesindeki hayali bir adayı tanımlayan 'Ütopya' ifadesinin, More'un kendi buluşu olmadığını söyleyebiliriz. Bu tür gezi romanları daha Antikçağ'da bile vardı; Platon'un *Politeia*'sı da bir bakıma bu türe girer. Sözcük ve kavram tarihi açısından burada sadece, düzen tasarımları veya ideal toplum tipleriyle ilgilenen tür tarihinin, bu tür tasvirlerin tanımlarından ayrı tutulması gerektiği söylenebilir. Bu tanımlamalar birbirlerinden çok farklıdır: 'Devlet Romanı',* 'Seyahatname', *'Robinsonade',*** *'ficta historia', 'fictiones fabule', 'traite d'état', 'roman politique', 'voyage imaginaire' veya 'perfectissima res publica'**** vb. Yani ideal devlet gibi bir şeyi ifade eden bir yığın tanımlama mevcuttur. Örneğin kütüphane kataloglarında Fransız Devrimi'nden önce 'ütopya' diye bir türsel tanım bulunmaz, bunun yerine 'devlet romanı' ya da 'devlet şiiri' gibi tanımlamalar baskındır.

Buna karşılık, bu tür kitaplarda konunun içeriğine ilişkin meseleler, görece basmakalıptır. Kavram levazımatı, Campanella ve bizzat More'unki de dahil olmak üzere, bir dizi ütopyayı içerir. Konuya dair henüz antik çağda bile ortaya atılmış olan meselelerde mal ortaklığı, toplumun ahlâki ve rasyonel planlanması, günlük hayatı hem her yerde rasyonel bir kontrolün gerçekleştirilmesini, hem de buna gönüllü katılımı sağlayacak şekilde örgütleyecek bilimsel temelli kurallar söz konusudur; ortak ahlâki baskı ve rasyonel öncüller temelinde özdenetimin gönüllülüğü daima konu edilecektir. Bu, neredeyse her

---

ülke sakinleri için en büyük erdem bu bolluğun tadını çıkartmak, en büyük günah ise çalışmak ve ter dökmektir. Karısını artık yeterince genç ve güzel bulmayan bir adam, orada istediği kadar genç ve güzel bir kadın alabilir. Yaşlılar bir pınarda yıkanarak, gençlik günlerine dönebilirler – ç.n.

(*) Devlet Romanı (*Staatsroman*): İdeal toplum ve devlet yapısını, çoğunlukla ütopya halinde konu alan roman çeşidi – ç.n.

(**) Robinson Crusoe maceralarını andıran roman – ç.n.

(***) Tarihsel kurgu, tarihsel hikâye, devlet etüdü, politik roman, muhayyel seyahat, mükemmel devlet – e.n.

defasında yeniden ölçülen *"totum"*dur* – ancak Hıristiyan teolojisi bakımından hep bu tür ütopik tasarımların günaha düşmeden düşünüldüğü varsayılır. Bu nedenle bu taslaklar sık sık mülhitlik [sapkınlık] suçlamalarına maruz kalmış veya yazarlarının hapse girmesine neden olmuşlardır.

Bu tür devlet romanları etrafında dönen tartışmalarda daima güncelliğini koruyan temel bir mesele, bunların tasarımlarının gerçekleştirilebilir olup olmadığıydı. Baumgarten 18. yüzyılda bir poetoloji** şeması bağlamında ilk kez çok açık bir tanım önermiştir. Ütopya kendi başına bir tür olarak keşfediliyor değildi; destan ve romanın yanında üçüncü bir anlatı türü haline gelmemişti. Ütopya, Baumgarten'a göre daha ziyade *figmenta vera*'nın, yani (var olan dünyada mümkün olabildikleri oranda) hakikati konu edinen kurgusal anlatıların bir alt türüdür: Demek, kurgulanmış olsa da, var olan dünyada mümkün olabilecek bir şey. Bu grup, edebî eserin var olanı değil de, mümkün, olası ve makul olanı konu edindiği yolundaki Aristocu tanıma çok yakındır. Bunun yanında ikinci bir grup vardır *figmenta heterocosmica:* Bunlar olası tüm dünyalardaki olasılıkların, yani, 17. yüzyılda var olan dünyanın yanında düşünülen dünyaların çoğulluğunda neyin mümkün olabileceğinin tasvirleridir. Üçüncü grup ise *figmenta utopica*'dır. Bunlar da mümkün olan tüm dünyalarda imkânsız olanı konu edinen anlatılardır. Demek, Baumgarten gerçek dünyadaki olasılıklar, olası dünyalardaki olasılıklar ve olası dünyalardaki olanaksızlıkları birbirinden ayırır. Ayrıca, bu son grubun edebiyattan uzaklaştırılması gerektiğini de söyler. Gerçekleştirilemezliğinin karanlık gölgesi, More'a yöneltilen eleştirilerden beri *Ütopya*'ya eşlik eder ve 19. yüzyıla kadar uzanır. Bu ithamın 19. yüzyılda yeni işaretler altında ortaya çıktığını da göreceğiz.

Buraya dek mekânsal olarak düşünülmüş olan ütopyanın zamansallaştırılmasına geçmeden önce, Fransız Devrimi'nden sonra kıtada kavramın kullanımının bir adım daha attığını ve artık sadece ideal devlet taslaklarını ütopya olarak tanımlama-

(*) Herşey – ç.n.

(**) Şiirbilim – ç.n.

yıp davranış biçimlerini de "ütopik" olarak karakterize ettiğine, o zamandan bu yana politik eylemlerin taşıyıcılarının tutum ve davranışlarının da 'ütopya' kavramıyla ifade edildiğine, bizzat eylem taşıyıcılarının da 'ütopyacılar' olarak tanımlanabildiğine işaret etmek isterim. 'Ütopyacılık' ve 'ütopyacı' kavramları, yani farazî gelecek tasarımlarıyla ilgili politik-sosyal somutlaştırmalar, ilk defa 1792 yılında kanıtlanma olanağı bulmuş ve böylelikle İngiliz Devrimi esnasındaki polemikçi dil kullanıma yaklaşmışlardır. Bu tarz politik-sosyal davranış tasvirine dair bir örnek, Fransız Devrimi'ne tepkisiyle Jeremy Bentham'da bulunur. Bentham, birisinin *"good in theory"* [teoride iyi] fakat *"bad in practice"* [pratikte kötü] ya da *"too good to be practical"* [uygulanamayacak kadar iyi] olması durumunda, ütopik olduğunu söyler. Bu düşüncesini, bu insanların –muhtemelen kafasından Fourier ve Owen'i geçirmektedir– o güzel ve mükemmel planlarının gerçekleştirilmesi için uygun nedenler ortaya koyamamalarına bağlar. Belirleyici ölçüt budur ve Bentham bir ek ölçüt de teklif etmiştir: Ütopyacılar birtakım nedenler ileri sürseler bile, bu nedenler çoğunlukta önceden kehanet ettiklerinin tam aksini öne çıkarır. Yani Bentham onların düşüncelerine bir diyalektik katar: Birisinin mükemmel bir planı varsa ve onu gerekçelendirebileceğini düşündüğünde, bu gerekçelerden niyet edilenin tam aksi ortaya çıkabilir. Bentham zaten Fransız Devrimi'ne ve ütopyanın zamansallaştırılması olarak adlandırılabilecek şeye tepki göstermiştir. Çünkü farazî düzen tasarımlarının ve önerdiği toplum modelinin gerçekleştirilebilirliği artık mekânsal bir öteki dünyaya değil, geleceğe yerleştirilmişti. Ve tabii ütopyacı olarak tanımlanabilecek veya ütopyacılık olarak adlandırılabilecek bir şeye bağlı olan insanlar, planlarını gerçekleştirmek gibi bir niyete sahiptiler. Böylelikle gelecek boyutu da ütopya kavramına girer. Bu, mekânsal *Hiçbir Yer*'den ziyade, o zamandan bu yana düşünsel zorunluluk olarak ütopyaya ait olan, zamansal içerimedir.

Zamansallaştırmanın kendisini ele almaya girişmeden önce, zamansal ilk ütopya yazmış olan yazarı, Louis Sébastien Mercier'i kısaca tanıtmak isterim. Mercier, Ocak 1770'te ya da

ilkbahar 1771'de Hollanda'da anonim olarak yayımlanan *Yıl 2440* romanını kaleme almıştı. Bu kitabı kendisinin yazdığını, elbette aslında bunu herkes biliyor olmasına rağmen, ilk olarak Fransız Devrimi sırasında kabul etti. Bu, o zamanlar Geç Aydınlanma'nın saklambaç oyunlarının bir parçasıydı, ayrıca yazarın anonim kalması satışları da artırıyordu. Mercier'in kendisi, Aydınlanmacılar tarafından fazla ciddiye alınmamıştı. Rousseau'nun taklitçisi ya da Diderot'un karikatürü olarak tanımlanıyordu. Tabiri caizse ikinci kalite biriydi ve özgünlüğü esasen son derece kolay anlaşılır ve etkileyici, ancak teorik olarak pek o kadar tutarlı olmayan laf kalabalıklarını pek zarif formüle edebilmesinden kaynaklanıyordu. O, Aydınlanma'nın popülerleştiricilerinden, ya da kendi deyişiyle: devrimin yazarlarından biriydi. Bu devrim yazarlığı mutlaka iki ayrı anlamda okunmalıdır. Bunların arasında hem 'devrim'e dair yazanlar, hem de bir devrimin nasıl olması gerektiğinin müellifleri vardır. Mercier'in ütopyası *Yıl 2440* bir anlamda bir yazar cennetidir: Bütün yurttaşlar birer yazar ve her yazar bir yurttaştır. Mercier, entelektüellerin yurttaşlarla yakınsamasını tasarlar. Ve Paris tasvirinin bütünü –esas konu budur– esasen bir entelektüel cennetinden başka bir şey değildir. Biraz bunun ayrıntılarını aktaralım.

Romanın başında, sevgili Mercier'miz aslında Aydınlanma'nın bu meşhur şehrini tanımak isteyen, ancak Paris'in yozlaşmış, lükse düşmüş, sefil, çelişkilerle, gerilimlerle dolu ve ahlâken kirlenmiş olduğunu tespit eden bir İngiliz'i ağırlıyordur. İngiliz, bu durum karşısında hemen şehirden ayrılmak istemektedir. Ancak geriye baktığımızda bu gelecek romanının yazarı olarak gördüğümüz Mercier uykuya dalar ve yaklaşık 700 yıl sonra uyanır. Önce nerede olduğunu anlayamaz, fakat sonra, ilan panolarında tümüyle yanlış veriler okuyor olmasına rağmen, burasının Paris olması gerektiğini anlar. Geleceği bugüne getiren ya da bugünü geleceğe götüren edebî araç, düşlerdir yani. Peki, ne görür Mercier Paris'te? Tümüyle değişen bir manzara, daha doğrusu bir şehir-manzarası görür. Trafik düzenlidir, her köşede bir polis durmaktadır; fakir insanlar artık aris-

tokratların faytonları altında çiğnenerek ölmemektedir, çünkü artık aristokrat diye bir şey yoktur. Bu yüzden sokaklarda at yarışları da yapılmamaktadır. Faytonla gezenlerin hepsi dürüst, iyi insanlar olduğu için, yaşlılar ve çocuklar sokaklarda keyifle gezebilmektedirler. Faytona binmelerine izin verilenler ya bunu hak etmiş, yüksek ahlâka sahip yurttaşlar, ya da Kızılhaç görevlilerinin faytoncu olarak kendilerine hizmet ettiği engellilerdir. Herkes birbirine hürmetkâr davranmaktadır. Trafik tümüyle "insancıl"dır. Caddelerde dolaşmak bir keyiftir. Her türlü zümre ayrımı ortadan kalkmıştır, çünkü faytona binme ayrıcalığı sadece hizmet veya yardım içindir.

Bir başka nokta daha dikkat çekicidir: kadınların yaşamı. Kadınlar sigara ve içki içmemektedirler, manikür yaptırmamaktadırlar, "doğal" varlıklardır. Fakat bu doğal varlıklar asla erkeklerle eşit haklara sahip değildirler. Çünkü daha yakından yapılacak bir analizin göstereceği üzere, 19. yüzyıl burjuva hanesinin aile idilini önceleyen bir tasavvur vardır burada. Kadınlar, erkeklerden farklı olarak hissî varlıklardır. Alman romantizminden sonra şen bir diriliş yaşamakta olan, erkek aklı ile kadın hissîliği arasındaki çelişki, Mercier tarafından daha 1770 yılında açık seçik tasvir edilmiştir. Bu, kamusal alandaki hane reisliği erkinden, aile içindeki hane reisliği lehine feragat etmek anlamına geliyordu. Evde hizmetçi veya uşak elbette artık yoktur, varsa da eşit haklara sahiptir. Evin babası ve annesiyle aynı masada yemek yer.

Mercier'in gelecek görüşünde geride bırakılmış olan dönüşüm sürecini izleyebilmek için ilginç bir nokta daha: Artık ölümsüzlük yoktur. Bir insanın ruhu, onun vasiyetnamesinde tespit edilmiştir. Kutsal kitabın bölümlerinin yerini, erdemli yurttaşların günahlarının ıstıraplarından kurtulmak ve bunu nasıl yaptıklarını, ruhlarını soylulaştırmaya çağırdıkları gelecek kuşaklara aktarmak için kaleme aldıkları vasiyetnameler alır. Böylece ruh, miras hakkına sahip yurttaş tarafından bir vasiyetname olarak okunan kitapla özdeş olur. Görünüşe göre yazarlık, ölümsüzlüğün önkoşullarından biridir. Çünkü vasiyetname yazamayan biri, unutulacaktır. Ruhların kitaplar dışında

da yaşamaya ihtiyaç duymaları halindeyse Mercier yeniden doğuş teorisini mümkün görür.

Ancak eşit haklara sahip yurttaşlarının öz yönetimi ve iç disipliniyle yaşayabilen, ahlâki, tahakkümden arınmış ve meşruti bir monarşinin böyle bir tasvirinin ardında neler yattığı sorulduğunda, bu ahlâken idmanlı toplumun bir dizi olumsuz yan etkisi görülür. Örneğin bir dış, bir de iç sansür vardır. Kimse istediğini yazamaz. Genelde iç sansür işler. Bu da öyle bir düzenlenmiştir ki, pornografik edebiyat neredeyse hiç gün ışığına çıkamaz. Halihazır ahlâka mugayir eserler de yakılmaktadır. Sonra temizlenmesi gereken kitaplar vardır, örneğin Voltaire'in eserlerindeki açık saçık pasajlar silinmektedir. Voltaire, ahlâki bir eğitim adına, sadece sansürlenmiş haliyle yayımlanmaktadır. Bir de örneğin Rousseau gibi, herkesin her zaman yanında bulundurabilmesi için eserleri cep kitabı biçiminde eksiksiz olarak yayımlanan yazarlar, ayrıca, herkes için okul kitabı olmak üzere aynı şekilde eserleri cep kitabı biçiminde basılan ansiklopediler vardır. Ansiklopediler ve Rousseau, gelecek için gerçekliğin ebedi taşıyıcıları olan en lekesiz kitaplardır.

Bununla birlikte yine de ahlâksızca metinler kaleme alan birisi çıkarsa, sansürün karşısına çıkartılır ve kendi kendisini suçlayarak cezalandırılmayı gönüllü olarak kabul eder. Bu da, suçlu kişinin bir maske takması suretiyle, herkesin görebileceği şekilde gerçekleştirilir. 17. yüzyılda rasyonel, aydınlatıcı düşüncelerini dile getirebilmek için teolojik sansürden saklanmak zorunda kalan Aydınlanmacının simgesi olan *homme au masque,** devlet veya teoloji vesayetine karşı direnişin bu eski sembolü, kendi kendini suçlamanın maskesine dönüşür. Suçun derecesine göre bir veya iki yıl boyunca taşınır bu maske.

Bu –o zamanlar geleceğe dair olan– ütopyanın ardında ne vardır? Bir yandan mükemmel bir toplum, öte yandan gönüllülük adına sürekli kontrol. Açık ki tahakküm ve şiddetin olmadığı bir toplumsal formasyondur bu. İşleyen her şey, kendi-

(*) Maskeli Adam – ç.n.

liğinden işliyordur. Ölüm cezası bir ceza olarak kaldırılmıştır. Ancak birisi, diyelim kıskançlıktan ötürü –öldürmenin sosyal nedenleri kalmamıştır– bir başkasını öldürdüğü takdirde, gönüllü olarak darağacına çıkar. Her şey şiddetsiz, tahakkümsüz oluyordur. Mutlakıyetçi sistemin hâkimiyeti altında, iktidarın bizatihi kötü olduğunu düşünen Geç Aydınlanma'nın hayali tam olarak budur. Bu sistem ortadan kaldırıldığı takdirde sadece krallar değil, egemenlik ve şiddet de ortadan kaldırılmış olacaktı. Geç Aydınlanma'nın, Fransız Devrimi'nde de Ulusal Meclis'in pek çok üyesi tarafından zımnen veya açıkça paylaşılmış olan bir teoremiydi bu. Terör de bu yolla, arka kapıdan içeri sızdı. Tahakkümsüz bir toplum tasarımı, düzenin ayakta tutulması için şiddetsizce işlemesi gereken düzenleme mekanizmaları harekete geçiyordu. Tıpkı terör gibiydi bunlar da: Kitap yakmalar, insanların kendini suçlaması, düşman ihbarcılığı ve insanı darağacına götürebilen bir sözde iç ahlâka teslimiyet. Olanlar, tam olarak bunlardı.

Mercier'in olumlu düşünerek kehanet ettiği her şey, olumsuz anlamıyla gerçekleşmiştir. Zira Mercier'in olumlu olarak gördüğü ve işaret ettiği terör sistemi tasviri, tam olarak 1793/94'te olanlara uygulanabilir. Mercier'in talihiyse gayet yaver gitmişti. O Jirondist'ti, Ulusal Meclis üyesiydi, hapse atıldı, ancak giyotinden son anda kurtuldu. Daha sonra, Direktörlük döneminde,* piyango müdürü oldu. Oysa piyango romanında ilga ettirmiş olduğu o kötü, ahlâksız müesseselerden biriydi. Hayatta kalmayı başarmasıyla birlikte, o hor gördüğü ve cürümlerinin altında ezilen faaliyete intikal etmek zorunda kalması, kaderin bir cilvesi olsa gerek. Her şey onun düşündüğünden farklı gelişti. Geleceğe yönelik hayalleri gerçekleşti ama şerle. Wilhelm Busch'a katılarak söyleyecek olursak: Birincisi, beklenen olmaz; ikincisi, düşündüğün gibi olmaz. Özel olarak, her şeyi şiddet kullanmadan uygulayabileceğini düşünen, bu bakımından gayrı tarihsel olan ve –bu yüzden– başarısızlığa uğrayan Geç Aydınlanma'nın ütopyasıdır bu.

(*) 1795-1799 arası, Fransız devriminin Robespierre'in tasfiyesini izleyen evresi – e.n.

Böylelikle ikinci bölüme gelmiş bulunuyorum. Mekânsal olarak düşünülmüş bir ütopyanın zamansal geleceğe transferini açıklanabilir kılacak birkaç *zamansallaştırma ölçütü* sayacağım. İlk olarak, yerkürenin 1770'li yıllarda Batılı denizci uluslar tarafından büyük ölçüde öğrenilmiş olduğunu tespit etmek gerekir; tüm kıtalar değil, ancak en azından sahiller ana hatlarıyla keşfedilmişti. Mercier'in kitabını yayımladığı yıl, Cook, son kıtayı da denizcilerin bilgi alanına katmak üzere Avustralya'nın çevresinde yelken açmıştı. Böylece dünya, küre şekliyle, sonsuz yüzeyindeki sonluluğuyla, tanınmıştı. O zaman artık ütopyaları yerkürenin herhangi bir yerine yerleştirme imkânı da kalmamıştı, çünkü denizciler ütopyacının sözünü ettiği adanın var olup olmadığını bilecek durumdaydılar. Buna bağlı olarak ütopyalar 18. yüzyılda yıldızlara yükseldiler veya yeraltının derinlerine çekildiler. Dünyanın dışında ve yerin altında yeni ütopik coğrafyalar yaratıldı. Ya da küçük ailelerin veya küçük ölçekli toplulukların içinde masal dünyası benzeri koşullarda yaşadığı düşünülen geçmişe dönüldü. Yani yerküre ele geçirilmişti. Kaçılabilecek, sadece gelecek kalmıştı. Mercier de bu çıkış yolunu kullanan ilk kişiydi. O günden bu yana neredeyse tüm ütopyalar geleceğe yöneliktir. Böylelikle ütopyanın yapısı da değişmiştir.

Mercier'in ütopyasının içeriği aslında öyle fevkalade yeni değildi. Anlattıklarının pek çoğu, örneğin Morus'unki gibi, daha eski ütopyalarda da bulunur. Fakat bu tür bir gelecek ütopyası yapı olarak yenidir. Mekânsal olarak düşünülmüş tüm ütopyalar, potansiyel olarak tecrübesiyle sınanabilirdiler. Geleceğe ise hiçbir tecrübeyle *in situ** ulaşmak mümkün değildir. Gelecek ütopyası sadece tinsel bir üründür, başka bir şey değil. Geleceği hayalinde gören kişinin yazarlığına bağlıdır. Bundan ötürü içerik olarak değil, fakat yapısal olarak diğer tüm ütopyalardan ayrılır. Bu ütopya aynı zamanda aşkındır, çünkü söz konusu geleceğin olasılığının koşulları, bu geleceği yaratan zekânın koşullarıdır: Gelecek ütopyası, geleceği, tatbik edilebilir bir şe-

(*) Yerinde – ç.n.

kilde tasarlayan zekânın özgül bir başarımıdır. Nitekim 2440'ın Almanca tercümanı, geleceğin Paris'ini bir proje veya plan olarak tanımlar, bir ütopya olarak değil.

Bir başka önkoşul da şudur: Gelecek ütopyasının zımnî tezi, geleceğin her halükârda şimdiki zamandan farklı olacağıdır. Bu fark belirlenimini elbette geriye doğru yaymak da mümkündür: Geç Aydınlanma'nın filozofları için geçmiş temel olarak gelecekten farklıydı. İlerici bilgi/tecrübe modeli, bu anlamda aynı zamanda tarihsel bir modeldi. Geçmişin farklılığı yavaş yavaş işleniyordu ve tarihselcilik adı verilen şey, denebilir ki, 18. yüzyıla ait teorik bir programın bilimsel uygulamasından ibaretti: geleceğin şimdiki zamandan farklı olacağı umuduyla, geçmişi farklılığı temelinde incelemek. Bu niteliksel sıçrama 18. yüzyılın ikinci yarısının eşik atlatan tecrübelerine aittir ve bunun bir unsuru da ütopyanın zamansallaştırılmasıdır.

Buna bir başka unsur daha ekleniyordu: geleceğin artık sadece tanrı tarafından önceden planlanmış olmadığı, aksine yapılabilir ve üretilebilir olduğu. Akıl, toplumun nasıl makul bir şekilde örgütlenebileceğini bir kez kavradıktan sonra, bunu gerçekleştirmek de mümkün olacaktır: Geç Aydınlanmacının iddiası buydu. Bu tarihsel kısa devre, gelecek ütopyasının içinde barındırdığı teoremdir.

Bu dönemde, 1770 ile 1800 arasında, 'ütopya' ifadesinin 'ada' ve tür anlamından kopması tesadüfi değildir. 'Ütopya' kavramı, olası toplumsal düzen ve anayasa taslaklarıyla, asla bunların gerçekleştirilemezliği temelinde değil gerçekleştirilebilirliği temelinde ilişkilendirilen genel bir politik karakter kazanır. Bunun anlamı, 'ütopya'nın kendisini geleceğe ayarlayan herkesin pay sahibi olabileceği, geneli kapsayan bir politik tutum kavramına dönüşmesidir. Bunun 19. yüzyılda kendisini nasıl gösterdiğine daha sonra değineceğim.

O dönem geleceğe yönelişin tesadüfi olmadığına dair başka ampirik veriler de mevcuttur. Zümre düzeninin dağılması elbette bir açıklama çerçevesi sunar. Bu dağılmanın sonucu, yeni toplum örgütlenmesi formlarına ihtiyaç duyulmasıydı. İnsanlar yeni bir formasyona girmeye ve örgütlemeye mecburdular

ve zümreler bertaraf edildiği anda ortaya sadece doğal hukuksal olarak düşünüldüğü gibi bir bireyler toplamı değil, kendilerini henüz bu şekilde adlandırmasalar bile, dernekler, topluluklar ve partiler çıkmıştı. Fransız Devrimi'nde kimse "parti" olmak istemiyordu, çünkü bu "kamu yararı"na karşı gelmek olurdu. Aynı nedenle, iktidar ve şiddet uyguluyor olmasına rağmen iktidar ve şiddetten söz edememek, ütopyacı postülanın bir parçasıydı. Jakobenler hiçbir zaman bir 'parti' olmadılar, ancak bir parti gibi davrandılar. Aynı şey Jirondenler için de geçerlidir. Kısacası, o zamandan bu yana –tüm çekincelere ve tüm yasaklara rağmen– topluluklar, dernekler, partiler ve programları vardır. 19. yüzyıl, böylelikle, sosyal örgütlenmeleri programatik temelde önceden tasarlamaya başladı. Örneğin Prusya'nın reform yasaları, büyük ölçüde, artık bir zümre düzeni tanımayan, yeniden şekillendirilecek bir toplum için programatik temel ilkeleri açıklıyordu. Ekonominin liberalleşmesine, giderek politikleşerek, en geç 1848'de kendilerini parti olarak ifade eden toplulukların, derneklerin ve programların oluşumu eşlik etti. Toplumu yeni baştan örgütleme gibi bir meydan okuma, herkesi olası müstakbel örgütlenme formlarıyla ilgili bir şekilde tavır almaya zorluyordu. Bu bakımdan geleceği planlama unsuru sadece ütopik bir arzu değildi, programatik olarak da düşünmeye ve davranmaya zorlanan insanları bir girdap kendisine çekiyordu.

Bu dönemde teknik ilerleme de kendisini aynı şekilde gösterir. Daha önce ütopik karakter taşıyan projeler giderek daha fazla gerçekleştiriliyordu. Bunun güzel bir örneği, Jardin de la Muette'de Veliahtın huzurunda havaya yükselen Montgolfiere kardeşlerdir. Peki, Mercier bundan ne almıştır? Giderek kalınlaşan kitabının sonraki baskılarına (o arada aklına gelmiş olan) müstakbel hava yolculuğuna dair tahminlerini de sıkıştırmış, bunun gerçekleşmiş olmasına dayanarak diğer tahminlerinin inanılırlığını güçlendirmek istemiştir. Her halükârda teknik projelerin gerçekleştirilmesi, dolaylı olarak sosyal yapıyı da değiştiriyordu. Teknik ilerleme, değişmiş ve değiştirilebilir bir gelecek üzerine düşünmeyi de zorluyordu. Aynı şey elbette bilimler için de geçerliydi.

"Aslında ait olmadıkları bir çağda yaşadılar". Manevi atalarını öncüler olarak tanımlayan Aydınlanmacılarm bu sözleri de belirginleştirir Aydınlanma'nın zamansallaştırılmasını. Örneğin Hus'un vaktinden önce yaşamış olduğu öne sürülmüştü. Luther ise doğru zamanda yaşamıştı, çünkü başarılı olmuştu. Descartes, Newton, Leibniz ve diğerleri de bu modele göre tasnif ediliyordu. Geçmişte Aydınlanmacılara zamandaş olarak görünen herkes, tabiri caizse vaktinden evvel yaşamıştı. İlerlemenin ölçüm cetveliyle yapılan bu sınıflandırma türü, aynı zamanda geleceğin içine doğru da uzatılan zamansal bir derinlik belirlenimiyle ilgiliydi. O zamandan beri sürekli sorulan sorulardan biri, bugünün mantıklı rasyonel planlarından, kaçının gelecekte gerçekleştirilebileceğidir. Bu soru aynı zamanda bilimsel nedenlerden ötürü de sorulmuştu ve teknik-endüstriyel gerçekleşmeler sayesinde ampirik olarak her zaman yeniden sorulabiliyordu. Mercier bir keresinde kendisini ikiye bölebilmeyi çok istediğini söylemişti: Şimdi yaşamakta olan bir parça ve gelecekte yaşayacak olan diğer parça. Bir arzu olarak dile getirilmiş olan bu şizoid kendilik yorumu, Mercier'in şimdi olduğundan 700 yıl daha yaşlı olma düşünü bir gerçek olarak ortaya koyabilmesinin antropolojik arka planını oluşturur.

Diğer yandan, öbür dünya inancının, kamusal kanaat oluşumundan tarımsal kesimlere varıncaya dek çekilmesi önemlidir. Bütün Avrupa halkları hakkında bir şey söyleme riskini almak istemiyorum, ancak öbür dünyadaki ölümsüzlüğe dair inancın o sıralar hızla solgunlaştığı kesin gibi görünmektedir. Örneğin Vovolle, Provence'de mihrap resimlerinde cehennem görüntülerinin yok olduğunu kaydeder.

Son Yargılama tasavvuru nasıl hızla kayboluyorsa, ahlâki argümanlar da, Son Yargılama düşüncesinin kesinlikle ahlâk dışı bir beklenti olduğunu söyleyen Kant'da olduğu gibi, aynı hızla yükseliyordu. Zira Son Yargılama'ya inanan bir kişi ya tanrının vereceği cezadan korkar, ya da bir ödül beklerdi. Sadece cezalandırılmaktan duyduğu korku ya da ödüllendirilme umuduyla davranan kişi, son derece ahlâk dışı davranıyor demekti. Çünkü iyi davranışlar kişinin kendi sorumluluğundan kaynak-

lanmalıydı. Bundan ötürü de Son Yargılama, pratik akıl tarafından bir ideolojik tasarım olarak deşifre edilmeliydi. Buna uygun olarak, bu dünyanın tüm adaletsizliğini telafi edecek olan öte dünyadaki geleceğin adaleti, tarihin içine çekilecekti. Böylece, Kant'ın talebesi olarak Schiller'in söylediği gibi, dünya tarihi, Hegel'in tarih felsefesinde ortaya koyduğu dünya mahkemesine dönüşür. Adaletin yerine getirilmesi, aşkınlıktan alınıp tarihin içine çekilir. Bunun entelektüel olmayan, "cahil" tabakalar için ne ölçüde bağlayıcı olabildiğine, burada girmeyelim.

Demek ki ütopyanın zamansallaştırılmasına denk düşen genel ölçütler bunlardır: Zümrelerin dağılması, dernek, topluluk ve programların oluşumu, teknik ilerleme, artan sekülerleşme, birikimli bir süreç olarak bilim tarihi, her şeyin henüz-değil ve bir daha-asla alternatifleriyle yorumlandığı bilgi şeması, öte dünyanın adaletinin bu dünyada gerçekleştirilmesi lehine ortadan kaybolması ve mekânsal olarak düşünülmüş *mükemmelliğin* insanın zamansallaştırıcı bir yeteneği olarak *mükemmelleştirilebilmeye* dönüşmesi.

Mercier tüm bunları romanında bu kadar teorik dile getirmemiş, ancak çok kesin bir şekilde ele almıştır: Ölümden sonraki şöhretin hükmünün nasıl ölümsüzlüğün yerine geçeceğini göstermekten neredeyse hiçbir bölümde vazgeçemez. Birkaç örnek: Voltaire'in, kirlenmemesi için sürekli beyaza boyanan bir heykeli dikilir; II. Philip, İspanya kralları listesinden çıkartılır; buna karşın Roma asla unutulmamalıdır, çünkü mutlak iyinin karşıtı, mutlak kötüdür; Mercier'inkilere kıyasla Luther'in saldırgan sesi kulağa neredeyse zararsız gelir. Cromwell'in adına bir anıt dikilmiş olması şaşırtıcıdır, çünkü bir diktatör olarak ondan duyulan korku Fransız Devrimi'nin retoriğinin bir parçasıdır. Robespierre, daima bir Cromwell olmadığını, çünkü güç kullanmak istemediğini söylemiştir. Yani Mercier 1770'te Cromwell'e bir anıt dikecek kadar ihtiyatsızdı. Buna karşın I. Charles için artık matem tutulmayacaktır. Öte yandan İrlandalılar ve İskoçlar, İngiltere'nin içinde eriyebilmek için isimlerinden gönüllü olarak vazgeçerler – çünkü İngilizler kendilerinden daha ilericidirler. – Tüm bunlar, ölümden sonraki şöhretin

korunması gibi, ismin imhasının veya korunmasının da önemli olduğuna işarettir. Bu, Fransız Devrimi'nin pantheon kültünde gerçekleşiyordu. Mercier, içinde kendisinin çözümleyemediği bir tersine çevirici mantık da barındırmakla beraber öngörü niteliği taşıyan pek çok şey formüle etmiştir.

Son olarak 19. yüzyıldaki bazı yan etkilerden söz etmek istiyorum. Baumgarten'in başta değindiğim üçlü ayrımı –'var olan dünyada ne mümkündür', 'düşünülebilir tüm dünyalarda ne mümkündür' ve 'düşünülebilir tüm dünyalarda ne mümkün değildir'–; politik bir kavrama dönüştükten sonra ütopya kavramını da kapsayan eleştirinin de düşünsel arka planında yer alır. Artık 'ütopya'nın hâlâ olumlu kullanıldığı pek az yer vardır. Ütopya, kelimenin iki anlamıyla da bir "ithamdır": öncelleme ve eleştiri. Bir ütopyacı, budalaca bir şekilde gerçek dışı ve gerçekleştirilemez bir şey isteyen biridir. Marksist kullanımı da dahil olmak üzere, kavramın taşıdığı ana anlam budur. Ancak aynı zamanda yeni ayrımlaştırmalar da vardır. Bunları, alıntılara başvurmadan, salt teorik olarak tasvir etmek istiyorum.

Mesela, ütopya, tarihselcilik vasıtasıyla görelileştirilir. Çünkü haklı olarak, eskiden mümkün olmayan pek çok şeyin artık mümkün olduğu söyleniyordu. Bilhassa bilimsel ütopyalar ve bilim tarihine ait bulgularla ilgilidir bu. Eskiden yalnızca mümkün olduğu düşünülen bir şey, artık bilimsel, teknik ve ekonomik olarak gerçekleştirilmiştir. Bu nedenle ütopyayla, daha sonra gerçekleşecek bir şeyin öncüsü olarak arkadaşlık kurmak da mümkündür. Nitekim Almanca dil kullanımında, mümkün bir iyi anayasa idealine, ütopyanın da kast ettiği şekilde yakınlaşılmıştır. Üstelik ideal olana ancak yaklaşık olarak ulaşılabileceğini, ulaşılması mümkün olmayan ise ütopya olarak kalacağını tekrar tekrar vurgulayan bir sınır çizilmiş olmasına rağmen. Bu kavram yine de pek çok beklentiye bağlanabilmiştir; hatta yaklaşık değerlerin, ütopyanın kaygan sınır değeriyle birlikte ulaşılmaz-olana dönüştürüldüğü Kant'm ilerleme projesinde bile.

İkinci ve daha katı konum alış ise, 'ütopya' kavramıyla, ilke olarak erişilemez kalanın tanımlanmasıdır. Bu konum nihaye-

tinde antropolojik veya hâlâ teolojik temelde gerekçelendirilir. Bu bakımdan, kilise tarafından alımlandığında, ütopya bir günah olarak ceza tehdidiyle yasaklanır, çünkü tüm ütopyalar günahsızlığı gerçekleştirmeyi hedefler. Fakat bu sapkınlıktır, iyi değildir, kötüdür ve kalıcı olarak gerçekleştirilebilir değildir. Buna rağmen gerçekleştirilecek olursa, işte o zaman, Thomas Münzer'in veya Münster Yeniden-Vaftizcilerinin takipçilerinde olduğu gibi, iç savaşla ve yok oluşla sonuçlanacaktır. Bu konuda resmî mezhepler hep aynı görüştedir.

Kavram ölçeğinin bir sonraki basamağında negatif ütopyalar ortaya atılır. Bu özellikle 19. yüzyılın ikinci yarısının olayıdır. Geleceğin devletine dair sosyalist tasarılara daha o zaman tepki vardır. Negatif ütopyalar, ütopyaların gerçekleştirilebilir görünmesine verilen cevaplardır. Ütopyalara yöneltilen eleştirilerin ilk dalgası, onların gerçekleştirilebilir olmadıklarından ötürü kötü olduğunu söylüyordu. Buna karşın negatif ütopyalar mutlak adil bir topluma dair ütopik hayallerin gerçekleştirilebilir olduğundan yola çıkar – ancak sonuçlarının çok kötü olacağını söylerler. Yani Bentham'ın formülasyonunda dile getirmiş olduğu şey, Edward Bellamy'den Aldous Huxley'e, Carl Schmit'ten George Orwell'e kadar negatif ütopyanın yeni bir türünün konusu olur.

Kavramın pozitif çağrışımları ancak Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra yeniden ortaya çıkar. O dönemden bu yana ütopyaya yeniden pozitif bir anlam yüklemek, ilk olarak, ütopyayı geleceğe yönelik, ideolojiyi ise geçmişe saplanmakla karakterize eden Karl Mannheim'da mümkün olmuştur. Her ikisi de üstyapının birer formudur. Üstyapı geçmişe yönelmiş ise ideolojiktir, geleceğe yönelmiş ise ütopiktir. Bu kulağa tarafsız ve bilimsel gelir. Aslında bunun ardında, neyin iyi ve neyin kötü olduğunun tasnif edilmesini sağlayacak çizgisel bir zaman cetveli tasarlayan bir ilerleme felsefesi vardır. En büyük etkiyi İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra –en azından Almanca konuşulan ülkelerde– göstermiş olan Ernst Bloch'da, coşkulu bir pozitif dönüş tespit edilebilir. Belki de onun somut bir ütopya ile kast ettiğinin, şimdiki zamana ait arzu ve eylemleriyle, gelecek umudunun mistik

bir yakınsamasını çağırmak anlamına geldiği söylenebilir. Zaman gerilimini ortadan kaldıran ve ütopik umudun sürekliliğinin gücüyle her bir durumdaki somut dönüşüm yetisini ortaya çıkarmayı isteyen, mistik bir yakınsamadır bu. Bloch'un ütopya kavramı gençlik hareketi ve yaşam felsefesinin güçlü bir damgasını taşıyordu ve ilave olarak da Marksist unsurlar içeriyordu. Fakat bu formülasyon, Ernst Bloch'a büyük saygı duyanlara fazla keskin ya da fazla yumuşak gelebilir.

Öncelikli olarak negatif düşünülmüş bir ütopyanın en yeni dönüşümüne dair son bir not olarak, Alman füze silahlarını tasarlamış, sonra da –başlangıçta Amerikalıların tutsağı olarak– aya uzay gemisi gönderilmesine yardım etmiş olan Wernher von Braun'u analım. Wernher von Braün kendi başarılarından öylesine büyülenmişti ki, artık gerçeğin müthiş bir süratle değiştiğini, ütopyanın onu yakalamak için acele etmesi gerektiğini söylüyordu. Bu ifadenin de bir ard anlamı vardır. Çünkü o füzelerle kıtadan kıtaya atılabilen nükleer silahların ne kadar etkili olduğu düşünüldüğünde, bu tür felaketleri engelleyebilmek için ütopyaların sahiden de bir an önce gerçeği yakalayıp geçme zaruretiyle karşı karşıya bulunduğunu düşünebiliriz.

BU SUNUMU TAKİP EDEN TARTIŞMADAN BAZI SİSTEMATİK DEĞİNMELER:

1. Antropolojik bakış açıları

Umut –Ernst Bloch'un yaptığı gibi– insan varoluşunun merkezî kategorisine dönüştürülürse eğer, madem bir kere umuttan söz ettiysek, *das Können, das Sollen, das Dürfen, das Müssen, das Mögen,** ve *das Werden*'i** çağıran başka merkezî ka-

(*) Bunlar yardımcı fiillerin *Modalverb* olarak adlandırılan ikinci grubunu oluşturan füller, kip belirteçleridir. Bu gruptaki fiiller, zaman bildiriminde değil, birlikte kullanıldıkları fiillerin anlamlarını değiştirici nitelikte görev yaparlar. Bunlara aynı zamanda keyfiyet bildiren fiiller de denmektedir. Bu gruptaki fiillerin tam Türkçe karşılıkları yoktur ve Türkçe'ye doğrudan çevirileri mümkün değildir. Bunlar mutlaka bir tam fiil ile birlikte kullanılır ve bu fiilin anlamını ve dolayısıyla Türkçeye çevirilişini çeşitli şekillerde değiştirir-

tegorilerin de bulunduğunu göstermemiz gerekir. Bir eylem teorisinin bu tür zamansal yardımcı fiillerinin tümü, Ummak ve Arzulamak kadar önemlidir. Bütün eylem teorileri, eylemlerinin sınırlarına açıklık kazandırmayı istedikleri takdirde, bu tür yardımcı fiillerle çalışmak zorundadırlar. Bunu kısaca açıklayalım.

Können, yeteneklerin ve bu yeteneklerin uygulamalarının oyun alanıdır. Bu yetenekler özne tarafından tanımlanabilir niteliktedirler, ancak elbette sadece verili olanın sınırları çerçevesinde. *Sollen*, ahlâk ve hukukun normatif sınırı olarak bir arada yaşamı mümkün kılar ve bu yaşamın hep yenilenmesini talep eder. Bir anlamda zorlayıcı olduğu söylenebilir, oysa *Dürfen* daha esnektir ve *Sollen*'in normatif bölge olarak sınırladığı alanın içinde, belirli bir serbest bölge oluşturur. Bu sınırlar tarihsel olarak kaydırılabilir niteliktedir. Ancak bunlar her halükârda toplumsal ilişkilere bağlı belirlenimlerdir. *Müssen*, ya içselleştirilmiş bir *Sollen*'dir, o zaman Kant'ın mirasına ait bir belirlenimdir; ya da insanın içinde hareket etmeye mecbur tutulduğu dışsal zaruret etkenlerinin verililiğidir. Yani *Müssen* sadece öznenin kendi irade oluşumu, kendi umutları veya kendi arzu edebilirlikleri tarafından tanımlanabilir değildir. *Wollen* ise zekânın ve duyguların birliğini önkoşul olarak koyar. Bu, kendisini sadece arzulamak ve ummakta tüketmeyen bir eylem itkisidir. *Mögen*'den beslenir ve *Vermögen*'e*** bağımlıdır.

Bir eylem teorisinin tüm bu belirtilen kategorileri antropolojik olarak *Hoffen* [umut etmek] ile aynı öneme sahiptir. Ve bu kategorilerin her birinde umudun eksilmesini buluruz. *Können, Sollen, Müssen* ve *Dürfen* –Viktor von Weizsäcker tarafından açımlandığı gibi– tümü de umuttan daha "azdır" ve umudu

---

ler. Belli başlı kip belirteçleri şunlardır: *Können*: Bir şeyi yapmaya muktedir olma, bir şeyi yapacak güç; yetenek ve bilgide olma. *Sollen*: Bir şeyi yapmaya mecbur olma, gerekli olma. *Dürfen*: Bir şeyi yapma iznine sahip olma. *Müssen*: Bir şeyi yapmaya mecbur olma. *Mögen*: Bir şeyi isteme, yapma arzusunda olma. *Wollen*: Bir şeyi yapma arzusunda olma. – ç.n.

(**) Almancada üç tane (*sein, haben, werden*) olan yardımcı fiillerden biri. Kullanıldığı tam fiille birlikte, cümleye kattığı anlam değişmektedir – ç.n.

(***) Muktedir olmak, yapabilmek – ç.n.

daraltırlar. Sonra gerçekten vuku bulanın *Werden*'i, zaten tüm umutları iğdiş edecektir.

Demek ki zamansal hareket alanımızda, umudu insan eyleminin zorunlu ve haklı bir unsuru olarak başardığı her şeyi çevreleyen bir dizi tecrübe bulunduğunu biliyoruz. Bu çok yönlü eylem teorisi türü, her halükârda umuttan beklenen temel işlevi görelileştirir.

Ütopyaya yöneltilen klasik bir antropolojik itiraz, insan doğasına içkin olan ve kapitalizmde en muhteşem formuna ulaşan egoizmdir. Antropolojinin 18. yüzyıldaki icadından sonra, egoizm, teologların günah olarak adlandırdıkları şeyin yerine geçmiştir. Egoizm, bu bakımdan, yeni bilimsel bakış açısıyla, günah ile aynı içeriğe dairdir. Ütopyacılara egoizmi hesaba katmadıkları için yöneltilen itirazları esas itibarıyla haklı buluyorum. Mercier'in örneğin vergilere dair söylediklerini yorumlamaya herhalde gerek yoktur: Vergiler 2440 yılının Paris'inde posta kutularına atılacaktır. Herkes yılda bir kez posta kutusuna gider, gelirinin ellide birini ortak kutuya bırakır, bir başka kutuya da, örneğin Sen'e kanal açılması için gönüllü olarak yaptığı ek bağışları bırakır. Ancak egoizmin bu safça inkârına yapılan eleştiriyle, kapitalizmin ekonomik sistemi meşrulaştırılmış da olmaz. Çünkü ekonomik bir sistem sadece genel antropolojik önermelerden türetilemez.

Mercier'in kitabının alımlanmasının tarihi, ütopyanın kendisine karşı bu tür başka ilkesel itirazları davet etmiştir. Burada başlangıçta diyalektik öncesi itirazlar söz konusudur. – örneğin Wieland, Mercier'in kitabını "Fransız Anayasası'nın mahşeri" olarak adlandırmıştır. Fransız Devrimi'nin yapılarını öncelediği için esasen tahmin niteliğinde bir formülasyondu bu kitap ona göre: Ütopya gerçekleştiği takdirde, tüm toplumsal sistemi çökertecek olan 'son hükümleri' ileri sürecekti. – Bundan başka, ütopyanın tehlikeliliğini, onun Hıristiyanlık dışılığıyla açıklayan eleştirel sesler de vardır: Günahsız bir iyiliğin ve eşitliğin, insanoğlundan beklenmemesi gerekiyordur. Mercier'in tercümanı bile Protestan teolojisinden kaynaklanan bu tür çekinceler formüle etmekteydi.

2. *Ütopya ve Tahmincilik [Prognostik] İlişkisine Dair*

Bir tarihçi olarak, ne şekilde ifade edilmiş ve nereden kaynaklanmış olurlarsa olsunlar, tüm gelecek belirlenimlerini yapılabilirlikleri temelinde sorgulamayı öneriyorum. Sadece mutluluk vaat ettiği için bir ütopyanın propagandasını yapmak ve politik davranış tarzlarını onunla meşrulaştırmak, bana yeterli bir gerekçelendirme gibi görünmüyor. Fakat yine de geleceğin tüm olasılıkları üzerinde rasyonel bir şekilde tartışılmalıdır. Belirli modellerin gerçekleşme şanslarının ne olduğu, ampirik-politik analizlerle tespit edilmeye çalışılabilir. Bir dizi temel antropolojik ifadenin oluşturduğu bir temele atıflar dışında, bir şeyin imkânsız olduğunun *a priori* söylenemeyeceğini düşünüyorum.

Popper'in geleceğin esas itibarıyla ve tam olarak tahmin edilemeyeceğini söyleyerek ütopyaya getirdiği eleştiriyi haklı buluyorum. Fakat Popper'in bir bütün olarak tarih felsefesine getirdiği eleştirinin kendisini bir tarih felsefesi olarak görüyorum. Popper, dünya tarihini ikici [düalist] argümanlarla ikiye bölerek çalışır. Platon ile Hegel'i kötü, Kant ile kendisini de iyi tarafa koyar. İkici bir yorumlama ilkesine göre hareket etmesi, aslında onun da bir ütopyacı gibi akıl yürüttüğünü gösterir. Bu nedenle de Hegel'in gerçeğe sadık argümanlarını anlayabilecek durumda değildir. Aynı zamanda Hegel'in gelecek hakkında öngörüde bulunmama yolunda gösterdiği özel dikkati de algılayamaz, çünkü Hegel onun için sadece ampirik olarak doğrulanamayacak idealist bir tarih felsefecisidir.

Geçmişi şimdiki zamana vurarak geleceğin tahmin edilmesi, yani *prognostik*, genellikle ütopyacılar tarafından denenmemiştir. Örneğin Mercier'de olasılık hesapları bir rol oynamaz. Bu, tasarımları matematikselleştirilebilir olmayan Rousseau için de geçerlidir. Bunlardan farklı olarak Condorcet'de nüfus sayımı, yaşam süresi, sigortacılık ve benzeri, Mercier tarafından ahlâksızca bulunarak bir kenara bırakılan şeyler de görülür.

Sadece perspektifsel olarak varolan prognostik, geçmişin verilerine dayalı bir 'hesaplamayla' geleceğin tahmin edilmesidir.

Bunun ne kadar gerçeğe tahvil edilebilir olduğunun ucu açıktır. Her halükârda bu ütopyanın zıddıdır. Bir ütopyanın geleceği genel olarak oluş olarak değil de 'dir, dır' kipinde tasvir ettiği semantik olarak gösterilebilir: "Öyle olacak..." değil, "Öyledir..." Zira gelecek zaman kipinde ütopyacılar "eğer şayet"li cümlelerle, yani kaçındıkları ucu açık hipotezlerle çalışmak zorunda kalacaklardır. Bu da ütopik olmayan bir tahmini yapılandırmak olurdu. Burada, geleceğe dair türetimlerini tarihsel olarak temellendirmedikleri için erken dönem sosyalistlerin bilimsel olmadıklarını söyleyen Marx'la kısmen aynı fikirdeyim. Bu, ütopyacılar karşısında onun tarihbilimsel ayrım ölçütüdür. Marx'ın kendi tarih felsefesinde de ütopik unsurların zuhur ettiğine burada sadece değinip geçelim; bu başka bir meseledir.

Bu bağlamda, dünyanın yapılabilirliğin bürokratik tasavvurunun ütopyaların arkasında bir yönlendirici imge olarak mı durduğu, yoksa daha ziyade bilimden ödünç alınmış bir umut mu olduğu sorusunu cevaplandırmaya çalışmak heyecanlı olurdu.

3. 19. ve 20. Yüzyıllardaki Ütopyaların Nasıl Ele Alınacağına Dair

Şimdilerde ütopya sözcüğünün dilsel çağrışımları ağırlıkla negatiftir. Bu, *ütopyacı* kategorisinin negatif tanımlama olarak tüm politik rakiplere karşı kullanılabildiği 19. yüzyılda da böyleydi. Sosyalistler, sosyalizme gidişi durdurabileceklerini söyledikleri için kapitalistlerin ütopyacı olduğunu söylüyorlardı. Kapitalistler de, insan doğasından ötürü gerçekleştirilmesi mümkün olmayan bir şeyi uygulayabileceklerini söyledikleri için sosyalistlerin ütopyacı olduğunu söylüyorlardı. Yani ütopya kavramı 19. yüzyılda evrensel düzeyde kullanılabilen aşağılayıcı bir savaş kavramıydı. Birinin gerçekliğe yakın bulduğu, diğeri için ütopyaydı.

Daha 19. yüzyılda bile güya gerçekleştirilmiş ütopyalara dair olumsuz tecrübeler edinilmişti. Örneğin Jakoben iktidarının

hatırası, liberaller ve muhafazakârlardan Jacob Burckhardt'a kadar hüküm sürmüştür. Bu nasıl Fransa'da taze tutulan bir travma etkisi yarattıysa, aksi yönlü olmak üzere, Komün'ün 1871 yılında cumhuriyetçiler tarafından kanla bastırılması da aynı travmayı canlı tutuyordu. Bu iki politik travma gelmiş geçmiş tüm tecrübeleri etkileyen ve bütün parlamentolarda ele alınan olumsuz kalıplar olarak kalacaklardı. Sonra bunlara yabancı bir tecrübe olarak Rus Devrimi eklendi. Kısacası Fransa'da zaten öyle olduğu gibi, Almanya'da da –ırk ideolojisinin sonuçları da ütopyanın tersine çevirici mantığına belirginlik kazandıran o tecrübeleri katılaştırmıştır–, umulanın ve gerçekleşmesi istenilenin sık sık ve genel olarak tam aksinin sökün ettiği görülür.

20. yüzyılın tarihsel karamsarlığına dair, şayet biz tarihçiler zümresinin hesabına kaydedilecekse, *karamsarlık* ifadesinin uygun olmadığını söylemek isterim. Elbette ki tarihe dair savlar ortaya atan, karamsar olarak sınıflandırılabilecek bilim insanları olacaktır. Ancak ben iyimserlik ve kötümserliğin son tahlilde, tıpkı sol ve sağ gibi, yetersiz kategoriler olduğunu düşünüyorum. Tarih bilimini, bu alternatiflerin öznel bilgi kategorilerine sokulabileceği şekilde, teorik bir düzlemde açıklamak daha uygun olacaktır. Bazı ifadeler vardır ki, insan aldığı konuma halel getirmeksizin –kendisi karamsar olsa bile– bunları olası ve gerçek tarihlere ait yapısal ifadeler olarak formüle edebilir. Bugün nükleer tehdit karşısında karamsar mı olmak gerekir? Yoksa iyimser mi? Bu alternatiflerin hiçbirinden politik eylem yetisi çıkmaz. Ancak bu sorunu analitik olarak en azından neler yapılabileceği bilinecek kadar açıklığa kavuşturmanın imkânları vardır. Bir nükleer saldırı tehdidi altında, Max Weber'in karşıt kavramlar olarak stilize edebildiği 'vicdani kanaat etiği' ile 'sorumluluk etiği', bir bütün oluşturacak şekilde birbirlerine yaklaşırlar. Bu nedenle Jaspers'in bir nükleer savaşın dünya barışının tek alternatifi olduğu yolundaki formülasyonunu, hem iyimser hem de karamsar olarak değerlendirilebilecek, mutlak bir ütopya olarak görüyorum. Aynı şey ekolojik kriz için de geçerlidir. Bu krizin de sadece ekonomik olarak

ele alınabileceğini bilmek gerekir; bunun anlamı, bir şekilde fiyatının ödenmesi gerektiğidir ve –eğer böyle bir şey mümkünse– ekolojik krizin sadece bilimin geliştirilmesiyle, teknik ilerlemeyle çözülebileceğini de bilmek gerekir. Fakat neyin nerede ve ne hızla keşfedileceğine dair önceden tahmin yürütmenin imkânsızlığı da, teknik ilerlemenin tecrübesine aittir. Salt umut ise ekolojik krizi çözmek için yeterli değildir.

DÜŞMAN KAVRAMLAR

Bütün beşeri yaşam dairelerinde bir burası-orası, bir bu taraf-karşı taraf vardır. Bilinen ve bilinmeyen, kendi ve yabancı, bütün tecrübeleri şekillendirirler – bir yaşamın akışı esnasında bunların sınırları kaysa bile. İnsanlar eylem toplulukları olarak biraraya geldiklerinde ve örgütlendiklerinde –sosyal, ekonomik, politik, dinsel veya başka türlü–, bu taraf ve karşı taraf, bir içerisi ve dışarısına dönüşür. Sınırlar katılaşır, ayrımlar toplumsal olarak kurumsallaştırılır; ritüeller veya prosedür biçimleri, giriş veya çıkış formlarını onaylar ve kontrol ederler – vaftiz ve konfirmasyondan* giriş ve mezuniyet sınavlarına, bir diplomanın teslimininden nüfus cüzdanına kadar. Sanayi toplumumuzda olduğu üzere ne kadar fazla sayıda üyelik –veya rol– bir insanın yaşamını düzenlerse, o kadar fazla iç ve dış sınırlama üst üste biner. Oysa insan, nerede karşılaştığına bağlı olarak, Öteki'lere yabancı veya tanıdık olabilir – aile içinde, birlikte oturdukları binanın koridorunda, işyerinde veya yurt dışında. Tasnifler sürekli değişir. Bütün bunlar bilinir ve günlük hayatımızı şekillendirir.

Yaşayabilmek için bütün eylem birimlerinin kendilerini sa-

(*) Hıristiyanlıkta dinsel topluluğa kabul töreni – ç.n.

dece içe doğru katılaştırmaları ve dışa karşı perdelemeleri değil, aynı zamanda kurumsallaştırılmış sınırlarını sürekli aşmaları da zorunludur. İlişki ve zıtlık, çatışma ve anlaşma olmadan, o veya bu şekilde bir uzlaşmaya varmadan, bir eylem topluluğu en azından bizim karmaşık toplumumuzda var olamaz veya hayatta kalamaz. Bu, bir aşk birlikteliğinden BM'ye [Birleşmiş Milletler] kadar geçerlidir. Bu da bilinen bir şeydir; her gazetede yazar, dozajı iyi ayarlanmış bir şekilde, her televizyon kanalında gösterilir.

Yaşamsal zorunluluk niteliğindeki bu iç ve dış sınırlandırmalar, temaslar bloke edildiğinde, uzlaşmalar engellendiğinde, mutabakatlar sadece tek taraflı olarak çatışmaları körüklemeye, iç savaşlara neden olmaya, savaşlar çıkarmaya, kitlesel cinayetlerin önünü açmaya hizmet eder hale geldiğinde, artık tehdide dönüşürler.

Her bir tekil tarih değil, tarihin bütünü, o anki iç-dış yapılanmasına göre sınıflandırılabilir. Öteki, Yabancı olan, altedilmesi gereken ya da insan-olmayan diye tanımlanarak yok edilmek üzere dışlaştırılan bir düşman olarak tanındığı veya kavrandığı takdirde, bir eşik aşılır. Kabilelerin veya şehirlerin birbirleriyle savaşmış veya birbirlerini ortadan kaldırmış olmaları, kiliselerin dinleri adına birbirlerini takibat altında tutmuş veya imha etmiş olmaları, zümrelerin, devletlerin veya milletlerin birbirleriyle savaşmış olmaları, sınıfların veya kendilerini parti olarak ifade eden eylem gruplarının birbirlerini karşılıklı olarak ezmiş veya yok etmiş olmaları – tüm bu tarihsel eylem birimleri karşılıklı olarak birbirlerini güçlendirebilir, kavgayı radikalleştirebilir, öldürmeyi mükemmelleştirebilirler. Bu da bilinmektedir ve sayısız tarih kitabında okunabilir.

İç ve dış arasındaki ayrım her zaman vardır ve sürekli yeniden yapılır. Ancak Öteki ya da Yabancı, Düşman'a dönüştüğünde, yengi veya yenilgi, zafer veya yok oluş ile sona eren, daha doğrusu geçici olarak sona erén o kanlı yol açılmış olur. Hayatta kalanların tarihi temaslar ve çatışmalar, anlaşmalar ve uzlaşmalarla – yani bir barışın asgari önkoşullarıyla devam eder. Antropolojik olarak ifade etmek gerekirse, burada onları in-

şa etmek suretiyle her tarihin içine giren daimi veriler söz konusudur.

Öteki, Düşman olarak mı tanınır, algılanır, kavranır ve nasıl olup böyle tanınır, algılanır, kavranır – cevabını bulmak istediğimiz soru işte budur. Özellikle düşman kavramlar, yani birincil olarak dilsel bir performans, bunu yaparken bize yol gösterecek.

Önceden bir kısıtlama koyalım. Kimin nerede neden düşman olduğuna dair dilsel belirlenimler, düşmanlık yaratmaya yeterli değildir. Düşmanlıkların oluşmasına yardım eden psişik eğilimler, ekonomik, dinsel, toplumsal, coğrafi ve politik veriler vardır. Elbette ki bu tür dil-dışı veriler daima dille aktarılırlar, fakat konuşma eyleminde tüketilmezler. Dil, savaş alanına düşman celbetmek için zorunlu olan, ancak yeterli olmayan bir koşuldur.

Bu sonuçlar için de geçerlidir, yani şiddetin sebebiyet verdiği ölüm için. Her konuşma bir eylem olabilir, ancak her eylem bir konuşma edimi değildir. Düşmanın öldürülmesi eskiden de günümüzde de dil-dışında ritüelleştirilmiş olabilir, ancak bugün nutkumuzun tutulmasına sebep olan, yalnızca politik gerekçelerle işlenen cinayetlerdir. Yani düşman kavramları incelemek, aynı anda dilin kudretini ve kudretsizliğini ele almaktır.

İki adımda ilerleyeceğim. İlk olarak düşmanlık yaratan karşıt kavramların semantik yapısının ana hatları çizilecek. İkinci olarak da, uzun vadede verili olan kelime hazinesinin, konuşulan ve yazılan söze nispeti sorgulanacak – çünkü düşman kavramlar her ikisinde de bulunmaktadır: dilde ve sözde, sözlü ve yazılı konuşmada.

I

Karşıt kavramlar, bir eylem biriminin öz belirlenimini, "Biz"i, diğerlerine karşı sadece dile getirmeye değil, aynı zamanda bir ayrım işareti olarak tespit etmeye de elverişlidir. Bunun arkasında düşmanlık pusudadır. *Barbarlar*, o tutuk tutuk konuşan yabancılar, *Helenler* bu adlandırma karşısında kendi or-

tak isimlerini bulmadan çok önce, bu kavramla tanımlanmaya başlamışlardı. Dışsal [yabancı tarafından] belirlenim ile öz belirlenim, karşılıklı olarak birbirlerini ortaya çıkarmışlardır. Oysa yabancıları Öteki olarak tanımak ve onlara saygı göstermek –kısmen de olsa– Yunanların başarısıdır. Fakat Yunan-olmayanların küçümsenmesi, bu Barbarların vahşi, daha az medenileşmiş, bir anayasaya ehil olmayan, doğuştan köle ve boyun eğmeye mahkûm oldukları gibi çok daha aşağılayıcı tespitleri de içeriyordu. Gerçi onlarla insani ilişkiler kurmak mümkündü, hatta Stoa için bu çok doğaldı ve doğanın bir emriydi, fakat politik dilde dışlama ağır basıyordu. Çünkü Barbarlar fiziksel olarak farklıydılar, çirkin ve gaddardılar, her halükârda bölgesel olarak Helen kültürünün, daha sonra da Yunan-Roma kültürünün dışında bulunuyorlardı. Barbarlar olarak düşmanlar mekânsal ayrışma içinde yaşıyorlardı ve –topolojiye bakılırsa, duyusal olarak algılanabilir şekilde– daha düşük kalitedeydiler. 'Barbar', doğal, bölgeselleştirilmiş, aşağılayıcı, her an düşmanlık yaratabilecek veya düşmanlığı temellendirebilecek bir dışsal [yabancı] belirlenimdi. Ampirik olarak da bu belirlenim, Perslere, İskitlere, Keltlere, sonradan Cermenlere, Hunlara, Moğollara ve sınırda peyda olup da verili ölçütlere uyan her kimse ona karşı yapılan savaşlarda, her seferinde daha katılaşıyordu. Böylelikle çok şaşırtıcı bir bulguyla karşı karşıya gelmiş oluyoruz.

Tarihsel olarak idraki/tecrübeyi her seferinde biricik suretle şekillendirmiş olan şey, yapısal olarak kendisini sürekli olarak tekrarlamaktaydı. Yunanlar ve Barbarlar arasındaki semantik karşıtlık yerini yeni isimlere bırakıyordu – fakat Barbarların varlığı değişmiyordu. Bunlar ister Normanlar olsun, ister Macarlar, Tatarlar, Türkler, Kızılderililer, Ruslar veya Almanlar, karşıt kavramların yapısı nakledilebilir nitelikteydi – birbirinin yerini alan Barbarlar için düşünülmüş sınırlı *epitheta** listesine varıncaya kadar. Karikatürlerin ortaya çıkmasından bu yana da stereotip özellikler dönüşümlü kullanılarak ve dar bir çe-

(*) Bir kişi veya nesneyi tanımlamakta kullanılan sıfat – ç.n.

şitleme alanına sıkıştırılarak tekrarlanırlar. Dilsel olarak bir kez yerine –karşıt kavramsallığa– oturtulmuş olan kavramın, ikon ve semantik olarak canlı bir şekilde yaşamaya devam ettiğini, her zaman kullanılabilir olduğunu söylemek bile mümkündür.

Hatta cesur barbarın, soylu paganın *bon sauvage*'ın* özeleştiriyle içe dönük, yüceltilmeleri de periyodik biçimde ortaya çıkar ve yapısal olarak dengelenir.

Karşıt kavramlar sertleşirler; böylelikle Hıristiyanlığın zuhuruyla ortaya çıkan yeni bir düşman kavramına geliyorum. Hıristiyan olmayan lanetlenmeye mahkûmdur, sadece Hıristiyan olan günün birinde bu dünyanın kötülüklerinden kurtulabilme umudunu taşıyabilir, hatta belki bundan emin olabilir. Böylelikle zorunlu alternatifler zamansal bir kaçış hattına kayarlar. Henüz-Hıristiyan-olmayanlar vardır: paganlar, kâfirler, Yahudiler, barbarlar gibi Helenler de misyonun hedefindedirler. Haçlı seferlerinin güdülendiği gibi: *ubi nunc paganismus est, christianitas fiat.*** Bir de artık-Hıristiyan-olmayanlar, yani sapkınlar, zındıklar vardır ki, bunlar kurtuluş ümitlerini tümden yitirmişlerdir; ola ki, eğer mümkünse, kendi selâmetleri için yakılsınlar.

Elbette bu çok genel taslağın şurasına burasına teolojik hoşgörü çizgileri çekilebilir. Ancak henüz-ihtida-ettirilmemiş-olanlarla ihtida-ettirilmeleri-mümkün olmayanların dışarıda bırakılmaları, barbarlara uygun görülen tüm bölgesel [teritoryal] ve fiziksel düşman belirlenimlerini fazlasıyla aşar. Dinsel olarak dışlanan düşman tinselleştirilir ve böylelikle Hıristiyanlık öncesi antik çağda bilinmeyen bir çıkışsızlıkla karşı karşıya kalır. Yokedilişinin suçu da, inançsız düşmanın sırtına yüklenir – dünyevî infaz vuku bulmadan ya da bulamadan çok önce. Paganların ve zındıkların öldürülmesi sadece hak değil, tanrı katında zaruriydi. Sadece savaş ve boyun eğdirme değil, kurtuluş ve selamet ümidi de, bir inançsız olarak düşmanı, sadece barbar düşmana kıyasla çok daha radikal bir ayrımcılığa tabi tutuyordu. Son Yargılama, olanaklar ölçüsünde, öne alınma-

(*) İyi vahşi – ç.n.

(**) Şimdi Paganizm varken, Hıristiyanlar gereğini yapın – ç.n.

lıydı. Tanrının veya şeytanın işin içinde olduğu bir yerde, sahici düşman gerçekleştirilmesi gereken selâmetin bir gölge fenomenidir sadece.

Zamansallaştırılmış karşıtlık çiftinin, bir kere kavramsallaştırıldıktan sonra başka yerlere aktarılabilir olduğunu kim gözden kaçırabilirdi ki? İktidarın tümüyle yok edilmesine yönelik modern devrim ve tüm savaşların ortadan kaldırılmasına yönelik yeniçağ savaşları, kendi dünyeviliklerine dair tüm yorumlara rağmen Hıristiyanlığa ait kökenleri olmaksızın düşünülemeyecek bir eskatolojik [ahiretbilimsel] kurtuluşun bilgisini içerirler.

Fakat 'yeniçağ'ımız düşman kavramlarına yeni bir radikalleşme daha getirmiştir. İnsanlığın özerk bir en üst makam olarak tanrının yerine geçerek kendi tarihinin nesneliğine ve özneliğine yükseltilmesinden sonra, düşman da yeni kavram alanlarına dalmıştır.

Bu durumda insanın düşmanı artık insan değil, gayrı-insan'dır ya da, daha radikal bir ifadeyle, üst-insan'ın düşmanı aşağı-insan. Tabii, daha Stoa'nın tasarrufunda gayrı-insan kavramı, bir tiranın gayrı-insan olduğu için bertaraf edilmesi gerekirdi; bu kavram aynı zamanda Hıristiyanlar için zındıkların işaretlenmesine hizmet ediyordu ve kendinden memnun Hıristiyan da bir üst-insan olduğunun açığa çıkmasını isterdi.

Fakat bu 'insan – gayrı-insan', 'üst-insan – aşağı-insan' karşıtlık belirlenimlerinin kullanımı, düşmanlığı dilsel olarak daha önce kavranması bile mümkün olmayacak şekilde radikalleştirmiştir. Barbar doğal veya bölgesel kökenine döndürülebilirdi, pagan veya zındık teolojik olarak dışlanabilirdi. Helen veya Hıristiyan olan kimse, kendisini bir öz belirlenimle de özdeşleştirebilirdi. Eylem toplulukları sadece dışlayıcı düşman kavramlarıyla yaşamıyor, aksine birincil olarak kendilerini meşrulaştırıyorlardı.

İnsanın semantik olarak ihdas ettiği düşman kavramı gayrı-insan, kendisini insan olarak tanıtmak isteyen herkesin ötekini tanımın içine sokabileceği bir kör formüldür – ancak bununla kazanılacak, düşmanı kendi niyetlerinin ve çıkarlarının bir işlevi olarak kavramaktan daha fazla veya daha az bir şey yoktur.

Aşağı-insan ise tamamen, Öteki'ni yadsıyarak kendisini üstinsan olarak tesis edenin keyfilik alanındadır. Burada söz konusu olan, içi ideolojik olarak farklı şekillerde doldurulabilir, burada tanımlanmanın 'Öteki'nin sadece bir düşman olabilme şansını bile aldığı, boş formüllerdir. Öteki, burada insanlık olanaklarının en alt basamağına indirilir, kelimenin tam anlamıyla insanlığın dışına çıkartılır, potansiyel var-olmamaya, "yaşamasına değmez"e dönüştürülür, böylece imha edilir.

Öteki'ni düşman olarak kavrayabilmek ya da düşman olarak yeniden kavrayabilmek için aşılması gereken üç eşik gösterilir. Tüm zamanlar boyunca düşman kavramlarının biraraya toplanması ve radikalleştirilmesidir söz konusu olan: barbarlardan kâfirlere ve zındıklara, oradan da gayrı-insan'lara ve aşağı-insan'lara. Düşman kavramlarının iliştirildiği somut isimleri burada anmaktan imtina ediyorum. Ampirik olarak sayılamayacak denli fazladırlar, ancak Öteki'nin nasıl Düşman olarak kavranabildiğine dair semantik yapılar değişmez; aktarılabilir ve tüm dillere tercüme edilebilir niteliktedirler.[1]

Burada ortaya konulmuş olan karşıt kavramları, düşmanı daima daha etkili bir aşağılamayla dışlayan tek anlamlı ve tek taraflı karşıtlık yapıları içinde, tarihsel gerçekliğin kendisi olarak ele almaktan kaçınacağız. Gerçekliğin kendisi, düşman kavramlarının semantiğinin bize gösterdiğinden bazen farklı, ancak genellikle çok daha kötüydü.

Fakat bir çıkarımda bulunmaya izin verilecek olursa: Gerçekten yaşananlar ve çekilenler nasıl tecrübe edilirse edilsin, sonradan nasıl yorumlanırsa yorumlansın – olayların akışı içinde tarih sadece aktörleri tarafından algılanan ve kavranan şekliyle gerçekleşir. Olan her şeyin karşılıklı olarak düşman kavramları tarafından tüme-vardırılacağını ve kısmen de yönlendirileceğini inkâr etmek çok zordur; düşman kavramlarının iyice araştırılmış öncüllere değil de yanlış tahminlere, yanılsama-

1 Krş. "Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe" başlıklı makalem: Harald Weinrich (Yay.), *Positionen der Negativität*, München 1975, s. 65-104 içinde ve Reinhart Koselleck, *Vergangene Zukunft*, Frankfurt am Main 1979, s. 211-259 içinde.

lara, kendini aldatmacalara veya hüsnüniyete dayandıkları ortaya çıksa bile. Elbette Öteki, düşman kavramın kendisine yakıştırdığından farklı olmayı yeğler. Bu onun daha iyi ya da daha kötü olduğunu, tayin etmez. Düşman kavramlarının etkililiği tam da Öteki'ni ıskalamalarındadır.

II

O halde sonuç olarak, her durumda verili bulunan dilin payı ile her durumda kullanılan kavramların payını, semantik karşıtlık yapılarının tartısına koyalım. Düşman kavramları ne de olsa bir gecede oluşmazlar, önceden şekillendirilmişlerdir ama yine de, *in actu*, formüle edilmeleri ve eyleme geçirilmeleri biricik niteliktedir.

İlk olarak, sanki her durumda verili bulunan bir dilde mutlaka bir düşman belirleniminin olacağı zannını geri çevirmeliyiz. Yalnızca belirli dil topluluklarının tasarrufunda olmakla bir düşman belirlenimi elbette içermeye ve dışlamaya hizmet eder: Birinin bir lehçeyi, bir jargonu veya meslek lisanını bilmesi, bir başkasının tahsilli diline veya bir gizli dile hâkim olması, ona kapıları açacak veya kapatacaktır. Tüm Biz ve Siz belirlenimleri, toplumsal olarak ihtiyaç duyulan 'İçinde' ve 'Dışında' sınırlandırmaları bu şekilde düzenlenirler. Fakat düşman belirlenimleri, ayrıca öğrenilebilir de olan bu dilsel ön verilerden *eo ipso* türetilemezler.

Bir dili bizatihi bir düşmanlık ölçütüne dönüştürebilmek için tercihen dil-dışı: ekonomik, dinsel, sosyal, coğrafi nitelikli, ancak daima politik saikli politik irade oluşumu lâzımdır. O zaman bir dilin statüsü değişir, bir bütün olarak politika tarafından araçlaştırılır – bu, Fransız Devrimi'nden bu yana giderek keskinleşen bir süreçtir. Devrimcilerin dil politikası, özgürlük ve eşitlik ve kardeşlik yasalarını uygulayabilmek ve güvence altına alabilmek için Fransızca konuşmayı bir başarı ölçütüne dönüştürmüştü. Örneğin St. Just, lehçelerinden bir türlü kurtulamayan zavallı yurttaşları devrimin kazanımları basamağına yükseltebilmek için, Alsas'daki yerleşim yerlerinin isim-

lerini, şehit Fransız askerlerinin isimleriyle değiştirmeyi önermişti. Üstelik bu daha sadece başlangıçtı.

Herder'in dil-uluslarını keşfi, buna kıyasla henüz politika-öncesi bir edimdi. Napoleon'un yabancı egemenliğine karşı verilen entelektüel direniş mücadelelerinde Almanca dil milletinin keşfi, artık politik bir eylemdi. Anayasal politik birliğin yokluğunda, Alman dili bizzat öz belirlenim aracı ve bununla birlikte –Arndt, Fichte veya Jahn'a bakılırsa– görünüşe göre politika-öncesi, bu yüzden de Fransız düşmanlar karşısında ezeli bir ayrım ölçütü oldu. Can düşmanlığının ölçütü: uygarlığın diline karşı "Alman milletinin dili" – bir yüzyıl boyunca aktarılagelen formül kısaca böyle ifade edilebilirdi. Dilini, kendini bulmasının biricik ölçütü yapanı, kendisini yalıtır ve birden kendisini "düşmanlarla dolu bir dünya"yla karşı karşıya bulur, tıpkı Alman'ın Birinci Dünya Savaşı'nda tecrübe etmek zorunda kaldıkları gibi. Dahası: kendi kendisinin düşmanı olmuştu böylece Alman.

Sadece konuşma tarzlarının değil, bütünüyle dillerin politik eylem birimlerini içermek veya dışlamak için araçlaştırılması, Avrupa'daki Yeniçağ'ımızın alâmetlerinden biridir. Bunun sonuçları biliniyor. Burada sadece üç ayrıntıyı analım. Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra Belçikalı askerlerin Flamanca mezar taşları, Fransızca yazılı olmadıklarından ötürü kırılmıştı. Güney Tirol'de Almanlar ancak yazıtları İtalyanca olan mezar taşlarıyla gömülebiliyorlardı. Ve 1935 Noel'inde Goebbels savaşta ölen Yahudilerin isimlerinin tüm anıtlardan silinmesini emretmişti. Böylece düşmanlık ölümün ötesine dek uzanıyor, kimliklerini ortadan kaldırmak, Almanya örneğinde var olmadıklarını ispatlamak için ölüleri dahil kapsıyordu. Bildiğimiz gibi, bu da henüz sadece başlangıçtı.

Elbette ki 20. yüzyılın tüm felaketlerini sadece dil uluslarının politik keşfine bağlamak yeterli değildir. Fakat bu sınır çizme ölçütleri görünüşe göre değiştirilemez olan düşman belirlenimlerine kesinlikle katkıda bulunmuşlardır. Çünkü düşman olarak dışlananların, kendilerine aktarılan bir dili konuşmak ve kendi isimlerini taşımak gibi sorumlu olmadıkları şey-

lerden ötürü suçlanmalarının, otantik bir kanıtını oluştururlar. Barbarın ardında zındık pusuya yatmıştır, zındığın ardında gayrı-insan pusuya yatmıştır, onun ardında da aşağı-insan – yani Hiç Kimse.

Bir dilin kendiliğinden bir düşman yaratmadığına dair kanıtları sunmak çok kolaydır. Belki de en kanlıları olmak üzere iç savaşların pek çoğu, iki tarafın ya da tüm tarafların aynı dili kullanarak karşılarındakileri düşman olarak tanımladıkları ve bu tanıma uygun olarak da öldürdükleri yerlerde yaşanmıştır. Dinsel iç savaşlar dönemine ya da yakın tarihte Yugoslavya'ya bakmak yeterlidir. Kırmızılar ve Beyazlar Rusça, Cumhuriyetçiler ve Kralcılar Fransızca, Katolikler ve Protestanlar Almanca, Sırplar ve Hırvatlar 'Yugoslavca', ABD'de Kuzey ve Güney devletleri Amerikanca –hepsi aynı dildeki kavramlar yardımıyla birbirlerini katlettiler.

Demek ki düşmanlığı yaratanlar dillerin kendileri değil, onların politika tarafından araçlaştırılmasıdır. Tam olarak söylemek gerekirse, düşmanlığı yaratanlar her dilde ortaya çıkan ve o durumdaki düşman kavramını husule getiren semantik karşıtlık yapılarıdır. Bir kez dilin bütçesine katıldıklarında, algıyı hem açıp hem kapatacaklardır artık. Düşman kavramları, üzerine düşünülerek veya düşünülmeden, daima kullanılabilir kalırlar, konuşanların kendilerinin yakalandığı ağlara dönüşürler. Dikkatli bakılırsa bundan sonra söz konusu olan, isterse düşman olsun, Ötekini kavrayabilecek kavramlar değildir, artık sadece el atılacak ve kullanılacak kalıplar vardır. Caniyâne olayların gerçekliği dili tenzil eder. Tıpkı kavramların kendilerinin başarısızlığa uğraması gibi, demişti René Schickele. İki dilli bir Alsaslı olarak hayatı boyunca ne Almanlar, ne de Fransızlar tarafından kabul edilmiş olan Schickele, 1939 yılında savaşın başlamasıyla birlikte Hitler-Stalin Paktı'nın baskısı altında "ilk defa" konformizme mecbur olduğunu hisseder. Ocak 1940'ta, ölümünden iki hafta önce, Thomas Mann'a, yenilgiye uğramış olsa bile, tüm kalbiyle ve en içten duygularıyla Fransız tarafını tercih ettiğini yazar. "Dünya iki kampa bölünüyor; bu iyi. Bu kamplaşma giderek belirginleşecek, giderek daha güçlü

bir şekilde ön plana çıkacak ve melanet kazandığı takdirde artık yaşamaya değmeyeceğine göre, o korkunç ölüm kalım savaşı, bugüne dek bu tür belirleyici tarihsel savaşlar için kullanageldiğimiz *bütün kavramların dışına çıkar*. Savaş *extra muros et intra** kesin sonuç alınıncaya kadar sürer. Bu, dünya-iç *savaşı*dır."[2]

Almanların 20. yüzyıldaki en kötü şöhretli hatibi de şahitlik eder buna. O, 19. yüzyılın çöp sepetindeki kitaplarda, bildirilerde, el ilanlarında karşılaşmış olduğu ırkçı sözvarlığını mümince benimsemişti. Otistik uyanış ve kurtuluş dilinin bütün lâf salatasını, mahir bir belagatle ve başarılı bir hesapçılıkla kusmak üzere yutarcasına mideye indirmişti. Hazır bulduğunu imanla kabul etmiş, sinizmle kullanmıştı. Klişelerinin tümü, bir karşıtlık kavramını ideolojik kullanımın hizmetine sunuyordu: Ariler-Yahudiler, Alman milletinin yüksek değerli-düşük değerli komşu milletleri, Nordik ırk-Rus aşağı-insanlar ve saire. Düşman kavramı, gerçekleştirilebilir olan potansiyel gerçekliğine ancak konuşulan dilde kavuşur. Bunun nasıl olduğunu da biliyoruz.

Bundan bugün bizim için ne sonuç çıkar? Üç asgari değer sayalım: Tüm klişelere dikkat – klişe/kalıp, düşünceyi engelleyen, eylemi yüzeyselleştiren bir kavram kafesidir. Tüm düalizmlere [ikicilik] dikkat – onların ardında pusuya yatmış olan düşmanlar sanaldır. Ve son olarak: Ötekilerin dillerinden faydalanalım. Bu, bizi boş yere bir Alman kimliğinin peşinden koşmaktan alıkoyacaktır. Bu da ancak Ötekini tanıdığımız zaman, karşılıklı kabule ilk adımı atmakla olur. Zaten o zaman muhtemelen Öteki artık düşman olmayacaktır.

(*) Surların içinde ve dışında – ç.n.

2 Alıntı için Hans Wagener, René Schickele, *Europäer in neun Monaten*, Gerlingen 2000, s. 277 vd. Her iç savaş gibi dünya-iç savaşı da –bu kavramın erken bir örneği olduğunu da belirtelim– ilk olarak dilsel kavramların gücünü ve berraklığını kemirir. Kavramlar, arkalarında dehşetin biriktiği ve saklandığı ideolojik kalıplara dönüşür.

ÜÇÜNÇÜ BÖLÜM

Aydınlanma Dilinin Semantiğine ve Pragmatiğine Dair

SÖNÜMLENMEKTE OLAN *ANCIEN RÉGIME*'DE* DİLİN DÖNÜŞÜMÜ VE TOPLUMSAL DÖNÜŞÜM

Kasım 1782'de, Kraichgau'dan gelen Baron von Massenbach, Büyük Friedrich nezdinde bir subaylık kadrosu için başvuruda bulundu. Başarıyla verdiği trigonometri, matematik ve istihkâm imtihanlarından sonra kral tarafından Sanssouci sarayında kabul edildi. Kral ona şu soruyu yöneltti: "'Acaba babası Heilbronn civarında mı ikamet ediyordu? – Avusturyalıların o bölgede kurmuş oldukları karargâhı görmüş müydü?" Baron'un karşılığı şöyleydi: "Evet! Majesteleri Kral; karargâh aslında Sontheim'da kurulmuştu; sağ kanat Neckar tarafından korunuyordu, sol kanat ise boştaydı. Sol kanada yapılacak olan bir saldırı Kayzerliği...' – sözlerimi düzelterek devam ettim, Avusturyalıları Neckar'a dökebilirdi. Kral delici, dik bakışlarını üzerime dikmişti."[1]

Baron von Massenbach, kralın aklından neler geçtiğini bize ifşa etmiyor. Fakat bunu tahmin edebiliriz. Kralın karşısındaki bu Güney Almanyalı zat, Avusturyalılar demek yerine sadakatle Kayzerlikten söz etmesiyle, oldukça şüpheli bir özne değil

(*) Fransa'da 1789 Devrimi öncesindeki toplumsal ve politik sistem – ç.n.

1 Christian von Massenbach, *Friedrich des Großen Unterredungen mit mir im Jahr 1782 bei meiner Anstellung in den preußischen Dienst. Die Lage der Welt und Preußens seit dem Tode Friedrichs des Großen. Zwey Fragmente aus den Rückerinnerungen an große Männer*, Amsterdam 1809, s. 35.

miydi? Gerçi, sözlerini düzeltmiştir. Nitekim ihtiyar Fritz* müteakiben konuyu değiştirmiş ve Prusya devletinin başına ileride daha pek çok iş açacak olan Baron'u işe almıştı.

"Kayzerlik"i "Avusturyalılar"a çeviren bu tanım değişikliği, politik bir tercihi barındırır. Benzer bir sözcük bastırılma işlemini ve sözcüklerin kullanımındaki değişimi bizim kuşağımız da yaşadı: SBZ** veya Doğu mıntıkası üzerinden "DDR"*** ve onun üzerinden pürüpak DDR. – 1782 yılında Kayzer'in şahsında sadece Avusturyalıyı gören biri, bu konuşma tarzıyla, Almanya İmparatorluğu'nun sinsice ilerlerken Silezya Savaşları'yla ileri itilen düzen değişikliğine dahil oluyordu. Artık vurgu Kayzer'de değildir, çünkü bu artık onun Brandenburg *Kurfürst*'lerinin**** üzerinde olan feodal hukuksal konumuna dikkat çekmek olurdu; bunun yerine Kayzer politik-coğrafi olarak konumlandırılmaktadır. Avusturyalılar Prusya'nın mekânsal bir karşıtına dönüşmüşler, böylece en azından dil pragmatiği açısından potansiyel eşdeğerlik gerçekleştirilmiştir.

Örneğimizi aldığımız saray dünyasının ve onun zümresine ait hiyerarşisinin törensel olarak normlandırılmış günlük dilinde, böylesi sözcük seçiminin büyük önemi vardı. Karşıt kampın farklı şekilde adlandırılmasıyla durumun içeriği de perspektifsel olarak değişiyordu. Çünkü Berlin ile Viyana arasındaki çatışma artık Almanya İmparatorluğu'nun hiyerarşideki yerleri farklı soyluları arasında değildi; iki ülke arasındaki, daha doğrusu, eşit konumdaki iki devlet arasındaki çatışmaya dönüşmüştü. – Baron von Massenbach'ın II. Friedrich'le yaptığı konuşmada yinelediği adlandırma, değişikliğinin Habsburg sülalesinin izlediği Avrupa politikasının uzun süredir ve Friedrich'in son kırk yıldır yürüttüğü politikanın *de facto* yol açtığı durum değişikliği sayesinde mümkün olabildiğine şüphe yoktur. Aksi takdirde

(*) Büyük Friedrich'e takılan lakaplardan biri – ç.n.

(**) Sowjetische Besatzungszone: Sovyet İşgal Bölgesi – ç.n.

(***) Deutsche Demokratische Republik: Demokratik Almanya Cumhuriyeti – ç.n.

(****) İmparator seçiminde söz sahibi olan soylular – ç.n.

Baron'unuz zaten saygı duyduğu hükümdarın bayrağı altında savaşmak üzere Berlin'e gitmezdi muhtemelen.

Örneğimiz, politik ve sosyal bir durumun dönüşümüyle belirlenebilir bir ilişki içinde bulunan –'dilsel dönüşüm'den bahsetme zahmetine girmek bile gerekmeksizin– konuşma tarzı değişimine dair otantik bir vaka sunmaktadır. Konuşma tarzındaki değişimin durum değişiminden önce mi gerçekleştiği, yoksa aksi mi olduğu yolundaki öncelik sorusunu şimdilik cevaplamıyoruz. Çünkü bu soru, Berlin sarayı açısından, elbette eğer mümkün olabilirse, ancak Genç Fritz'in askerî-politik başarılarını kazanmadan önce Macaristan kraliçesi Maria Theresia hakkında sarf ettiği saygısızca ifadelerin bilinmesinden sonra anlamlı olabilecektir.

Daha ziyade dış politikaya ve devletler hukukuna ait imalar içeren ilk örneğimizi bir kenara bırakalım ve ortaya kamu hukukuna dair sorular koyan bir dizi örneğe dönelim.

İyi bir soylunun nasıl olması gerektiği sorusu, antik sofizmden bu yana, Hıristiyan-stoacı gelenekte de, Batı dünyasının bir konusu olmuştur – ama elbette sadece Batı dünyasıyla sınırlı değil. Buradan alevlenen tartışma, 18. yüzyılda Aydınlanma tarafından despotizme yöneltilen eleştiriyle, aynı zamanda çığır açıcı bir değişimi başlatan bir zirve noktasına ulaşmıştır. Çünkü soyluların iktidarı giderek daha fazla despotizmle aynılaştırılıyordu, öyle ki monarşist anayasa formu sonunda teorik olarak meşrulaştırılabilir anayasalar arasından çıkartılacaktı.

Buna dair birkaç örnek: 1779'da yayımlanan, genellikle tarihsel ve politik içerikli Göttingen Yazışmaları, seyahate meraklı Almanlar için semantik bir *Vademecum** niteliğindeydi.[2] *Politik Terminolojideki Çeşitlemeler* başlıklı makale şu tespitte bulunuyordu... "Devlet biliminin kendi terminolojisi vardır... Temel cümleleri üzerinde Avrupa'nın aydınlanmış kısımları neredeyse anlaşmıştır: Fakat bu cümlelerin ifade edilişinde hâlâ çeşitlemeler mevcuttur. Ve bu çeşitlemeler politikada diğer tüm bilimlerde olduğundan daha önemlidir." Bu ne-

(*) Liste, rehber, kılavuz – ç.n.

2 IV. Bölüm, H. XXI, Göttingen 1779, s. 206 vd.

denle gerçek kişiler "kendi güvenlikleri açısından coğrafi-politik bir çeşitlemeler listesi" edinmelidirler ve makale de işte bu listeyi sunmak istiyordur. Özel kişinin kendi güvenliği için her durumda doğru cevaplandırması gereken temel soru, soylunun sadece soylu, yani despot mu, yoksa aynı zamanda insan da mı olduğuydu.

'Nasıl bir insan?' sorusunun ise cevabı yoktu. Bu soruya kısa bir süre sonra Moser cevap vermiştir: "Kralın içinde insan yoktur, aksine insanın içinde kral vardır ve bu insan nasılsa, kral da öyledir."[3] Bu belirlenim Stoa geleneğinin ve Hıristiyanlığın İki Dünya Öğretisi'nin derinlerinde bir yerde mevcuttu – aynı belirlenim o esnada Fransa'da çok daha radikal bir şekilde formüle ediliyordu ki, buna az sonra değineceğim.

Her halükârda, bir egemen olarak monark, Almanya'da da, hükümranlığını doğal hukuka, ahlâka veya toplumsal refahın ilkelerine göre kısıtlamaya uygun ölçütlere bağımlı kılınıyordu. Şunu da söyleyebilirsiniz. Büyük Friedrich'in o yakışıklı tabiri: *devletinin birinci hizmetkârı*, kendini bağlayarak bu kısıtlamayı önceliyordu.

Kral kavramının yorum alanı sadece ahlâksal olarak değil, politik olarak da yeni anlam ufuklarına yerleştiriliyordu. Her iki süreç de, tekabül ettikleri sosyal ve politik durumun uzun vadeli ve yavaş bir dönüşümüne işaret ederler. Bu dönüşüm nihayet kendisini kamu hukukunda normlaştıran ve Prusya Genel Kanunu'nda monarkı ve devleti, mutlakıyetçilik çağında asla görülemeyecek bir ilişki içine sokan bir sözcük kullanımında açığa vurur. Burada 'devletin hak ve yükümlülükleri' konusunu düzenleyen meşhur kanunnamenin ikinci kısmının 13. başlığından söz ediyorum.

Bu başlık pek çok çağdaşı tarafından coşkuyla selamlanmış, ancak kimileri tarafından da akıl almaz kabul edilerek reddedilmiştir. Burada bir kişiye değil, bir soyutlamaya: devlete bağlanan haklar ve yükümlülükler söz konusudur. Atılan bu adımı belirginleştirmek için yasa koyucu, Genel Kanun'un kendi-

3 *Politische Wahrheiten*, Zürich 1796, I, s. 31. Krş. Buna dair bkz. Reinhart Koselleck, *Vergangene Zukunft*, Frankfurt am Main 1979, s. 244 vd.

sinin, muhtelif Prusya devletlerinin toplamını gözetmek açısından uygun yasal konuşma tarzında çoğul ifadeyle neşredilmiş olmasına rağmen, "mutlak devlet"ten söz etmektedir. Bu şekilde o zamanlar ortaya çıkan çok sayıdaki modern kolektif tekillerden biri, koruması gereken hak ve yükümlülükleri bulunan 'mutlak devlet', yasa metnine sızdırılmıştır. Bu başlığın daha uzun süre, kamu hukuku açısından en azından 1850 anayasasının yapılmasına, politik tartışmada ise bunun çok daha ötesine kadar tartışmalı kalması şaşırtıcı değildir; Bismarck'ın 'devlet'ten önce 'kral' veya 'majesteleri' sözcüklerin kullanma tercihini hatırlamak yeterli olacaktır.

'Mutlak devlet' başlığının monarkın politik önemini en azından potansiyel olarak kaydırmış olduğunu gösterirsek, bu dilsel yenilik daha belirginleşecektir. Söz konusu başlığın 1. fıkrası şöyle demektedir: "Devletin tüm hak ve yükümlülükleri, devletin başında birleşir". Bu cümle ilk olarak geleneksel anlamıyla, yani monarkın şahsen üstlendiği devletin temsilcisi olduğu anlamıyla okunabilir. Bu durumda ona 'egemen' denilebilir ve majeste hitabını hak eder.

Fakat Genel Kanun'un yazıcıları kasıtlı olarak 'monark'tan söz etmekten kaçınmışlardı, çünkü bunu yaptıkları takdirde, devlet şekli belirlenimini teorik olarak kesinleştirmiş olurlardı. Bu da onların, bir monarşiyi sadece devletin amaçlarıyla, Kant'ın diliyle söyleyecek olursak cumhuriyetçi amaçlarla meşrulaştırabilecek aydınlanmış bakış açılarını çelişkiye düşürürdü. Keza uluslararası hukuka ve kamu hukukuna ait 'hükümdar' unvanını kullanmaktan da kaçınıyorlardı, çünkü bu durumda söz konusu olanın kişisel mi, yoksa devlete ait bir egemenlik mi olduğuna dair muhataralı soru ortaya çıkardı. Bundan öte 'kral' ifadesini kullanmaktan da kaçınıyorlardı, çünkü bu imparatorlukta Kayzer'in altında bulunan bir zümre derecesiydi ve kamu hukuku açısından ancak imparatorluk sınırları dışında bulunan Prusya Vilayeti'nden türetilebilecek bir unvan olurdu. Kanunun yazıcıları elbette ki kişisel 'majeste' hitabını genel normlar içeren bir kanun metnine yerleştirmekten de imtina ediyorlardı. Bunun yerine 'devletin başkanı' (§ 2) ifadesi-

ni kullanıma soktular. Devletin, başkanı karşısındaki öncelikli konumunun üstünü örtmemek için, 'devlet başkanı' ifadesini bile kullanmak istemiyorlardı.

Peki, bu unvanın semantik durumu nedir? Salt sözcük tarihi açısından bakılacak olunursa, eski ifadelerin kullanılmaya devam edildiği söylenebilir. Burada *'Oberhaupt'*tan* *'überhaupt'a*** geçişi vurgulamayı gereksiz buluyorum. Sözcük anlamıyla alındığında, politik patlayıcı burada gizliydi. Devletten hukuksal anlamıyla zümrelerüstü bir en üst makam örgütü olarak önceden de söz edilirdi, onun *Oberhaupt*'undan da eskiden söz etmek mümkündü. Bu bakımdan sözcük kullanımında görünüşe göre bir dönüşüm söz konusu değildir. Fakat yine de sözcüğün kullanım tarzında, özellikle de *'Oberhauptes im Staate'* terkibinde ve *'Staates überhaupt'* kavramının oluşumunda bir yenileme görmek mümkündür. Sözcüğün kullanımında hem yeni bir devlet kavramına götüren ve bundan ötürü de yeni bir durumu kayda geçiren, en azından bunu yapmaya niyetlenen ince ayrımlar söz konusudur burada.

Bunu kısaca açıklayalım. *Oberhaupt* ifadesi organoloji*** eğretilemesinden gelir; burada söz konusu olan, devletin bedenini yukarıdan aşağıya uyaran ve yöneten *'caput'*, Fransızca *'chef'*, yani baştır. Bu bakımdan *Oberhaupt* önceleri antik çağdan bu yana ve Hıristiyan anlam bağlamı içinde bir hükümdarın görevlerini tanımlamak için politik tartışmada kullanılan bir eğretilemeydi. Bu metaforik tanımlama artık aydınlanmacı devlet biçimleri tartışmasının eşliğinde, kamu hukuku çerçevesinde bir işlevsel belirlenim kazanmıştır. Eğer Kant ile beraber artık kişisel egemenlik formu (*forma imperii*) değil de hükümet formu (*forma regiminis*) sorgulanıyorsa, o zaman yaygın kullanılan 'Oberhaupt' sözcüğünün anlamı da kayacaktır. Monark, hak ve yükümlülüklerini korumak ve yönetmekle görevlendirildiği devletin başı olur. Başka bir ifadeyle, işlev belirlenimi kamu hukuku tarafından normlaştırılır, devletin başı konu-

(*) Baş, başkan – ç.n.

(**) Mutlak – ç.n.

(***) Organ Bilimi – ç.n.

munu mutlak devlet kavramıyla elde eder. Hükümdarın tanrısal veya miras yoluyla geçen haklarından artık söz bile edilmemektedir; 'kral' bir kenara itilir, aydınlanmış devlet teorisi onu bir işlev taşıyıcıya dönüştürür ve bu dönüşüm hukuksal olarak tespit edilir. Yani sözcük tarihi bakımından önemsiz gözüken şey, kavram tarihi bakımından, yeni bir şeyi ifade etmesinden ötürü dil değişimi olarak da adlandırılabilecek bir değişimi işaret etmektedir. Organolojik *Oberhaupt* eğretilemesi, kamu hukukuna tahvil edilebilir müstakil bir kavrama dönüşür: *Mutlak devlet.*

Şimdi, yeni bir devlet kavramı tespit etmiş olan bu yeni sözcük kullanım bağlamının aynı zamanda içerikte bir değişime de işaret edip etmediği sorusu ortaya atılacaktır. Alıntılanmış olan kamu hukukuna ait başlığın İhtiyar Fritz'in kişisel idaresiyle telif edilebilir olup olmadığından haklı olarak şüphe edilebilir. Bu başlık hiç şüphesiz devletin birinci hizmetkârının manevi hâlesini bir paragrafın içine hapsetmeye de çalışıyordu. Friederich'in halefi olan ve Genel Kanun'u yeniden bir Genel Kanunname olarak tanımlayarak tenzil eden II. Friedrich Wilhelm'in kamu hukukuna ilişkin paragrafları kabul etmiş olduğu, daha da şüphelidir. Şayet öyleyse, hukukçuların, –anayasal gerçeklik henüz bu normun düzeyine ulaştırılamamış iken– bütün zümrevî hukuk unvanlarının üzerinde yer alan modern bir devleti hedefleyen bir dil düzenlemesini gerçekleştirdiği otantik bir vakayla karşı karşıyayız demektir.

Elbette dil bütçesinin bütünü içinde hukuk terminolojisi, özellikle de kamu hukuku ve anayasa hukuku terminolojisi, daima özel bir vaka teşkil etmiştir. Çünkü gerçeklik, idarî ve mahkemeler içtihadı bakımından icra edilebilirliği itibarıyla, dilsel tüzüklerin geçerlilik gücüne de bağlıdır.

O halde, şayet dilsel yeni oluşum o sırada ampirik olarak gerçekleştirilebilecek olandan daha fazlasını normlaştırmaya çalıştığı takdirde, kavramlardaki değişim amaçlanan sosyal ve politik değişimin önüne geçmiş olurdu. Ancak dildeki mi, durumdaki değişikliklerin mi öncelik taşıdığına dair o nazik soruyu şimdilik bir yana bırakalım. Büyük Friedrich'in geçmiş-

te kalan rejimi olmaksızın 1791'de *'Staates überhaupt'* (mutlak devlet) ve onun *'Oberhaupt'*u (başı) kavramlarının meşrulaştırılması kesinlikle mümkün olmazdı. Yine aynı kesinlikle söylenebilir ki, yeni mutlak devlet kavramı 1791'in Prusya toplumunun zümrevî gerçekliğine uygun değildi, bundan ötürü değişim veya reformu kışkırtmaya uygun görünüyordu. Geçmişte kalan zamana ait tecrübeler ve geleceğe yönelik niyetler birbirlerinden ayrılabilir bir tarzda normlaştırıcı dil kullanımına dahil olmuşlardı. Bu nedenle dilsel yeniliğin ve normlaştıran, yani değişim baskısına maruz kalan ampirik durumun her durumda örtüşmediğini tespit edebiliriz.

Şimdiye dek tasvir edilmiş olan ahlâksal ve hukuksal dil kullanımının ötesinde, monarkları yüzyılın son üçte birlik kısmında farklı, kışkırtıcı ölçütlerle karşı karşıya bırakan bir diğer yeniliğe işaret etmek gerekir. *Sturm und Drang*'çıların insana yaptıkları coşku yüklemesi ölçüsünde, hükümdarlar da bir bireyselleşme baskısı altına girmişlerdi: Eleştiriden kurtulmak istedikleri takdirde, tabiri caizse son derece kişisel olduklarını göstermek durumundaydılar.

Deha kültünün ufkunda, hükümdarın farklı davranış tarzları ve özellikleri, artık tebaanın kabul etmek zorunda kalacağı kader ve alın yazısı olarak belirmiyordu. Hükümdarlar daha ziyade şerirden yüksek-insana, güç-insanına, üstün-insana uzanan bir değerlendirme ölçeğine yerleştiriliyordu. Şahidimiz Baron von Massenbach da İhtiyar Fritz'le karşı karşıya kaldığında bunları duyumsamıştı. "Sanki insanüstü bir varlığa yaklaşıyormuş"[4] gibi bir hisse kapılmıştı. Ancak bununla tasdiklenen artık mutlakıyetçi Tanrı-Kral analojisi değil, dehanın eşsizliğiydi. Bir hükümdar olarak Friedrich'i tanımlayacak olan sıfat da bize bunu gösterir.

II. Friedrich çağdaşlarından henüz 'Büyük' sanını almamıştı, ya da en azından sadece bu sanı almamıştı. İlk olarak –yüzyılın ortalarından itibaren– 'Eşsiz Friedrich' olarak stilize edilmişti. Hükümdarlara yakıştırılan sanların uzun topolojik dizisinde bu ifade de yenidir. Bu san ne 'Büyük' taltifi gibi genel ve

4 Krş. Dip. 1, s. 10.

tekrarlanabilirdir, ne de daha önceki monarkların tanımlama sıfatları olan şişman, tembel veya koca ayaklı gibi bireysel özellikleri belirtir. Burada daha ziyade bizatihi eşsizlik vurgulanır. 'Eşsiz Friedrich' tarihsel olarak bütün geçmişle tartılmakta ve kıyaslanamaz, başkasıyla karıştırılamaz hükümdar birey olarak yüceltilmektedir.[5] Böylelikle, özellikle Sezarcı önder figürleri bağlamında bir daha politik sözcük hazinesinden çıkmayacak bir kavram belirlenimini yapılıyordu. Bu belirlenim artık sadece üstünlük derecelerine izin verir. O zamanki durumda bu yeni Eşsiz sanı, yandaşları tarafından benzersiz olarak görülen "Napoleon" için mütevazı bir ön tanımlamaydı. Ve Baron von Massenbach da 1807 felaketi sonrasında reform ihtiyacı içinde bulunan Prusya devletine karşı eleştirel tutumlarıyla her iki figürü de harcayan isyankâr Prusyalılar arasında bulunuyordu.

Ahlâki perspektifin ve devletin başının hukuksal normlaştırılmasının yanı sıra, mutlak efendiyi ve kralı yeniden stilize eden günlük konuşma diline ait bir yenilik de vardır. Giderek parçalanan mutlakıyetçi-zümrevi sosyal düzeninin üzerine bir ışık huzmesi düşer. Monark, özel olarak İhtiyar Fritz, *nolens volens*,* tanrısal veya kalıtsal hukuk yerine, gördüğü tezahüratın uzamı zümrevi tasniflerden kopan, tarihsel başarıya dayandırılan bir meşruiyet kazanmaktadır.

Bakışlarımızı dönemin Fransa'sına çevirecek olursak, Prusyalı II. Friedrich'e yöneltilen bir eleştiriyle karşılaşırız ki, aynı

---

5 Theodor Schieder, 10 Eylül 1982 tarihli mektubunda bu argümantasyonuma şüpheyle yaklaşıyor. Elindeki belge koleksiyonuna göre 'Büyük' sanı daha önce, 1745'te ortaya çıkmaktadır. 'Eşsiz'e dair ilk belge ise coşkulu bir şair olan Prusya vatanseveri Karl Wilhelm Ramler'e, Yedi Yıl Savaşları'nın bittiği tarihe aittir: 1763. Bunun yanı sıra Schieder bu sanın tekil, *'singularis'* olmasının, antik bir kökeni olduğunu da söylemektedir; Cicero, Aristo'yu bu şekilde tanımlıyordu ve aynı tanımlamaya ortaçağda tarihsel din büyükleriyle ilgili de rastlanıyordu. Bu nedenle tarihsel bir ilk formdan bahsetmek uygun düşmemekteydi. – Semantik olarak önümüzde heyecanlı bir vaka bulunmaktadır: Geriye doğru okuyacak olursak, eşsizlik mütearifesi [aksiyom] antik çağda da mevcuttur. Ancak ileriye doğru okunduğu ve dilin salt politik kullanımıyla ilişkilendirildiği takdirde, Friedrich'e atfedilen, 'eşsizlik', Fransız Devrimi'nden bu yana severek kullanılan Sezarcı modele atıfta bulunur. Benim düşünceme göre her iki okunuş tarzı da birbirini iptal etmez.

(*) İster istemez – ç.n.

eleştiriye farklı bir tarzda elbette Almanya İmparatorluğu'nda da rastlanabilirdi. Fakat Fransızların eleştirisi, o zamanlar Almanya'da düşünülebilecek olandan çok daha uzağa erişen teorik anayasal talepler içerir. Bunu, devrimci bir anayasa teorisinin pratik olarak kendisini ifade edebilmesini sağlayan dil eylemleriyle açıklayalım. Örneğin Raynal o meşhur *Histoire... des deux Indes* adlı eserinde, Friedrich'e 'Filozof Kral' ismini verenin Avrupa olduğunu söyler. Bu da iyidir elbette, ancak Friedrich *Bürgerkönig*,* *'roi citoyen'* unvanını kazansaydı, daha iyi ederdi.[6] Bu, sayesinde monarşinin temelden sorgulanabileceği işaret-kelimedir. Üst zümrelerin saldırıya uğrayan temsilcileri, özellikle Paris Parlamentosu ve Sorbonne Teoloji Fakültesi bunu kolayca idrak etmiş ve buna uygun davranmışlardı. Raynal'ın kitabı, monarşi egemenliğini tiranlık ve despotlukla aynı kefeye koyduğu için 1781 yılında yasaklanmış ve yakılmıştı,[7] Raynal'ın politik niyeti de hiç şüphesiz bunu ortaya koymaktı.

Oluşturduğu devrimci sözcüğü *roi citoyen*'i doğru yere yerleştirebilmek için, Raynal, polemiksel nüktesi yaralayıcı olacak bir başka dilsel yeniliğe başvuruyordu. Friedrich'e yaptığı çağrıda, krala 'sen' diye hitap etmişti. Dahası, birkaç sayfa öncesinde, kendi efendisi XVI. Louis'ye de, ahlâken cepheden saldırabilmek için, 'sen' diye hitap etmişti.

Böylece Raynal gramer açısından elbette daima mümkün olan, antik yazarlar tarafından sık sık kullanılmış olan ve *Panegyrik*'te** de zümrevî konumlara uygun olarak başvurulan bir konuşma tarzını kullanıyordu. Sosyal ve politik konuşma dilinin değişimiyle elbette krala 'sen' diye hitap edilmesi de tabulaştırılmıştı. Askerleri ve Berlin'in alt tabakası tara-

(*) Yurttaş Kral – ç.n.

6 Guillaume-Thomas Raynal, *Histoire philosophique et politique des établissement et du commerce des Européens dans les deux Indes*, ed. La Haye 1776, II, s. 276 vd.

7 Guillaume-Thomas Raynal, *Recueil de diverses pieces, servant de supplément à l'Histoire philosophique et politique des établissement et du commerce des Européens dans les deux Indes*, Neu-châtel ve Cenevre 1784, s. 414.

(**) İmparatora yapılan övgü konuşmaları – ç.n.

fından kendisine 'sen' diye hitap edilebilmesine bakarak İhtiyar Fritz'in özel konumu tartılabilir. Fransız yazı diline tahvil edildiğinde ise monarka 'sen' diye hitap etmenin eleştirel bir Aydınlanma etkisine yol açması ve uzun vadede sosyal ve politik bir değişime sebep olması bekleniyordu. Diderot yazdığı o son muhteşem mektuplarından birinde, o pasajları coşkuyla ele alır. Friedrich büyük bir adamdı, orası kesin, ancak kötü bir insandı, bir tirandı, tehlikeli bir komşu ve horgörülecek bir monarktı. Her kim krala sen diye, hitap ederse –*tutoier les rois*– o artık tebaa olmaktan çıkıp bir *député de la nation*'a,* erdemin, aklın, eşitliğin ve insaniyetin temsilcisine dönüşürdü. Amaç, bir düzen değişimi idi. Krala kendisiyle eşit biri olarak davranan, dahası, 'sen' diye hitap etmek suretiyle onu haşmetinden sıyıran kimse, bu eylemiyle *député de la nation*'a dönüşüyordu ki, Diderot böylelikle yeni anayasal düzende rol oynayacak müstakbel politik aktörlerin de ismini koymuş oluyordu.[8]

Anonim biçimde, gizli arka planda kalarak Raynal'ın eserindeki can alıcı noktayı açığa çıkartan Diderot, krallara neden sen diye hitap edilmesi gerektiğini böyle açıklamıştır. Bu konuşma edimiyle birlikte sosyal ve politik ortam kendiliğinden değişir. Konuşan kişinin bilincini ve davranış tarzını değiştirecek olan ve gerçekten de değiştirmiş olan, o zamana dek engellenmiş dilsel olanaklar güncellenir.

Burada bir an için duralım ve sosyal veya dilsel değişimin önceliğine dair birkaç kez ertelediğimiz soruya dönelim. Daha eski örnekler de, ancak esasen son örnek, dilsel ve sosyal bir değişimi birbirlerinin karşıtı olarak koymanın açıkça yanlış olduğunu bize göstermiştir. Konuşulan dilin daima özneler arası, sosyal olduğunu kaydetmek basit, fakat önemlidir. Bunun süren etkisiyle, aynısı elbette tüketime ve insanlar arası ilişkilerin yönlendirilmesine basılı yazı dili için de geçerlidir. Bu ba-

(*) Ulusun vekili – ç.n.

8 Diderot, *Lettres apologétique de l'Abbe Raynal à Monsieur Grimm*, Œuvres Philosophique, ed. Paul Vernière, Paris 1956, s. 623-644. Devrimde sen hitabı üzerine krş. Crane Brinton, *Europa im Zeitalter der Französischen Revolution*, İngl. 1934, Alm. 2. Baskı, Viyana 1948, s. 259.

kımdan son verdiğimiz örnekte, yani krala 'sen' diye hitap etme çağrısında, konuşma tarzlarının değişimi ile sosyal değişim dolaysızca örtüşür. Konuşma tarzı değiştiği zaman, *eo ipso* kişinin davranış tarzı ve bununla birlikte insanlar arası iletişim uzamı da değişir.

Raynal krala 'sen' diye seslendiğinde ya da en azından bunu yazılı olarak ifade ettiğinde ve bu konuşmayı yüksek bir baskı adediyle yayımladığında gelmiş geçmiş tüm saray seremonilerini parçalayan, tüm zümrevî sınırları kaldıran, kralı tahtından indirecek ve müstakbel Brütüs'ü haklılaştıracak bir cümle kurmuş oluyordu. Yazılı ortamdaki konuşma eyleminin kendisi bile bir değişim hamlesiydi, çünkü Fransa'da daha önce hiç kimse bu şekilde yazmaya, hele basmaya cesaret edememişti. Her halükârda yazıcıda, potansiyel olarak da okuyucuda, yeni bir bilinç düzeyi hedefleniyordu. Raynal'in cümleleri XVI. Louis'ye başlangıçta ancak dolaylı olarak değiyordu. XVI. Louis, bundan on iki yıl sonra, devrim kürsüsü önünde bir davalı olarak bir *'Citoyen'*, bir *'homme accusé'** konumuna gerilediğinde, dilin bu yeni kullanımına uyum sağlamaya çalışacaktı – nafile ve çok geç. St. Just'un sözleriyle o artık bir insan olarak kabul edilmiyor, bir monark muamelesine tabi tutuluyor, yani düşman sayılarak yok ediliyordu.[9] (Raynal'ın devrimci gelişmeler karşısında krala olan sadakatinin giderek arttığı ve giyotinden sadece Robespierre'in doğrudan müdahalesiyle kurtulabildiği bir dönemde oluyordu bunlar.)

Öncelik sorusunu soracaksak, bizi ayrımlar koyan bir cevaba zorlayan bir ara sonuca ulaşmış oluyoruz: Bir konuşma tarzında yapılan her değişikliğin daima sosyal bir doğaya sahip olması itibarıyla, dilsel ve sosyal değişim örtüşür. Fakat dilsel ve sosyal değişim aynı zamanda daima açıkça birbirlerinden farklı ve ayırt edilebilir şeylerdir. Krala 'sen' diye hitap edilmesiyle kralların bertaraf edilmeleri arasındaki zaman farkı bunu bize öğretmiştir; keza, bir devletin başının hakların ve yükümlülüklerinin kamu hukuku açısından tanımlanması ile XVI. Louis'nin

(*) Suçlanan insan – ç.n.

9 St. Just, *Œuvres*, ed. J. Gratin, Paris 1946, s. 120.

kral kardeşi II. Friedrich Wilhelm'in Prusya'da oynamış olduğu fiilî rol arasındaki zaman farkı da öğretir bunu bize.

Her durumda, nerede konuşulduğu, bize daima konuşmacının sosyal konumunun içerdiğinden daha azını veya fazlasını işaret eder. Konuşma tarzlarındaki değişiklikler hem değişmiş durumların tekrar ele alınmasında, hem de gelecekte değişecek durumları önceden ortaya çıkarabilir. Dildeki değişim ile sosyal-politik değişim arasında hüküm süren ilişkiyi Fransız Aydınlanmacıları nasıl görüyorlardı? Buna kısaca değinelim.[10]

Dili kışkırtıcı bir araçsallıkla kullanmayı öğrenerek yüksek bir dil bilinciyle hareket etmiş olmaları, Fransız Aydınlanmasının belirleyici özelliğidir. Bundan ötürü Aydınlanmacıların kendi dilsel eylemlerini sosyal ve politik değişimin öncelenmesi olarak kavramış ve yorumlamış olmaları, şaşırtıcı değildir.

Diderot, dilin *bu* işlevinin farkına tam olarak ancak Ansiklopedi çalışmaları esnasında vardığını itiraf etmiştir. O, Ansiklopedinin görevini fiilî, gerçek gelişmeden önce davranarak daha bugünden "gelecek kuşaklar için çalışmak" için, olası tüm ilerlemelerin muhtemelen bir sonla sınırlanmış olan alanını ölçmek olarak tanımlamıştı. "Ancak dile dair bilgi bütün bu büyük umutların temelini oluşturur; dil tüm mükemmelliğiyle tespit edilmediği ve gelecek dünyaya aktarılmadığı takdirde bu umutlar boşa çıkacaktır, bu nedenle Ansiklopedinin derinlemesine meşgul olması gereken en önemli konu budur. Bunu ne yazık ki çok geç fark ettik ve bu dikkatsizliğimiz eserimizin bir bütün olarak noksanlığına yol açtı." Burada mesele, bu programın normatif ütopyasını öne çıkarmak değildir. Diderot, dilin bütününü tanımlamalarla anlaşılır kılmanın mümkün olabileceğine dair şüphelerini saklı tutar. Dil, böylesi bir girişimden daima kaçıyordur. Örneğin kayda geçirilerek yalıtılmış sözcükler değişimi ve dönüşümü nasıl kavrayabilirdi? Bu yüzden hiç olmazsa tüm dilsel olanaklar tüketilmeli, örneğin eldeki bütün sıfatlar için düşünülebilir bütün isimleri türetilmelidir, keza tersine, eldeki tüm isimler için onlara tekabül edecek sıfatları.

10 Buna dair Brigitte Schlieben-Lange, *Die Französische Revolution und die Sprache* (MS 1979).

"Bu, dilimizin zenginleştirilmesinde kullanabilecek verimli bir hazine anlamına gelmektedir."[11]

Bu dil teorisi her halükârda, hedef belirlenimi nihayet sınırlı kalan bir mükemmellikle bağlıdır. Burada söz konusu olan hâlâ verili olanakların güncellenmesiydi, belirsiz bir geleceğe yönelik dilsel katkılar veya yenilikler değil. Fakat geleceğin, ulaşılmak zorunda olunan teknik, sosyal ve politik değişimin önceden kavranışı, Diderot tarafından esasen birincil olarak dilsel bir görev, daha doğrusu, onu düzenleyecek olan dilin kendisi üzerine düşünmeden çözülemeyecek bir görev olarak tanımlanır.

Diderot'nun Raynal'ın konuşma eylemlerine dair programatik analizini görmüş olduk. Sonra, kamuoyundaki başarıya koşut olarak politik dil planlayıcılarının beklenti derecesi de yükselmeye başladı. Fransız Devrimi esnasında çok geçmeden, bir iyimser hitabet politikacıları zümresi, onları kendilerine verdikleri yeni adla anarsak, *propagandiste*, ortaya çıktı. *"Une espèce d'Association, ayant pour but de propager les principies et les mouvements révolutionnaires"* idi bu.[12] (Devrimci prensiplerin ve hareketlerin propagandasını yapmayı hedefleyen bir topluluk türü.) Sözcükleri, parolaları, politik hayatın son başvuru mercii olarak tanımlayabileceğini düşünen *Nouveau Dictionnaire Historique 1791*,* onlardan çıkmıştı. *"Les paroles nationales seront souverains de tous les souverains."*[13] (Ulusal sözcükler, tüm egemenlerin egemenleri olacaktır). Bu aşılmaz hükümde yeni olan nedir? Sözcüklerin iktidarı değil, yapılmış sözcüklerin iktidarı.

Thukydides'in politik semantiğinden bu yana, politik karar süreçlerinin sözcüklerin anlam değişimine uğradığı ortamlarda vuku bulduğu, tekrar tekrar teyid edilmiş bir tecrübedir. Nite-

11 Diderot, Aynı isimli sözlükte "Encyclopédie" maddesi. Buradaki alıntılar için bkz. Diderot, *Philosophische Schriften*, ed. T. Lücke, Berlin-Ost 1961, cilt 1, s. 161, 163, 183.

12 *Dictionnaire de l'Académie Françoise. Nouvelle Edition enrichie de la traduction allemande des mos mots pars. H. Catel*, Berlin 1800, Cilt 3, Ek, s. 418.

(*) Yeni Tarih Sözlüğü – ç.n.

13 *Nouveau Dictionnaire Historique*, 1791, "Abondance" maddesi.

kim Babeuf, bir sözcükten kulübelerde ne anlaşılıyorsa, onun tamamen zıt anlamını kast eden saray *dictionnaire*'inden söz ediyordu. Fransız propagandacılarının ayırt edici özelliği, bu tür sözcüklerin ve yeni tanımlamalarını yaratmaları veya planlı kullanmalarıydı. Geçmiş yüzyılda edindikleri tecrübeler nedeniyle, sözcükleri yardımıyla devrimci süreci güvenle ileriye itme hakkını ve yeteneğini kendilerinde görüyorlardı. Başka bir deyişle, sosyal ve politik dünyada hedeflemiş oldukları değişikliklerle ilgili dilsel öncülük, onların ilerici özgüvenlerinin bir parçasıydı. Buna dair son örneğimiz, 1799 yılına ait Fransız Akademi Sözlüğü'nün cumhuriyetçi yazar kolektifinin kendini takdim şekli olsun.

Geride kalan on yıl boyunca safları giyotin veya iltica tarafından seyreltilmiş olan bu yazarlar, Direktörlüğün koruması ve gölgesi altında yazmaktaydılar. Richelieu'dan bu yana süregelen ve tam o sıralar bitmiş görünen bir geleneğe bağlılığı mazur göstermenin baskısı altındaydılar. Bu bakımdan, kendilerini takdimleri bilhassa açıklayıcıdır. Bu takdim, Aydınlanma'nın ve devrimin o ana kadarki gidişatının hususiyeti olduğu söylenen, gerçek olaylara öngelen dilsel eyleme dayanır.

"İnsanı en fazla titretmesi ve yüzünü kızartması gereken aşırılıklar" diye başlar önsöz, "fiillerin, eylemlerin aşırılıklarıydı: fakat bunlardan önce daima kanaatlerin aşırılıkları geliyordu". Bu görüşleri hazırlamış olmak, şu üç akademinin en büyük başarıları arasındaydı: sosyal düzene özgü doğa kanunlarını ortaya koymuş olan *Académie des Sciences* (Bilimler Akademisi); eskilerin cumhuriyetçi ruhunu muhafaza etmiş *olan Académie des Inscriptions* (Yazıtlar Akademisi) ve son olarak, sadece görünüşte kralcı pohpohlamanın beslendiği toprağı oluşturan *Académie Française* (Fransa Akademisi). Gerçekte ise monarşi ruhunu kovmaya, devrimi ileriye itmeye ve cumhuriyeti kurmaya en fazla katkıda bulunmuş olan tam da bu akademiydi, Académie Française, yazarlara göre. Çünkü burada geçerli olan asla makam ve unvan değil, sadece insan ve onun başarımlarıydı. Burada kraldan pek ender söz edilir, tebaadan hiç söz edilmezdi, daha ziyade, kral sessiz sedasız büyük düşünür-

lerin eserleriyle tartılırdı. Çünkü burada önceleri gizliden, sonraları ise açıkça filozofların ruhu hüküm sürmekteydi. Bu ruhun üyelerin tümünü kavramasıyla birlikte tartışmalar derinleşti, toplantıların süreleri uzamaya başladı. Çünkü o zamandan bu yana mesele sarayın güzel dilinin iyi, hakiki dille değiştirilmesiydi. Sadece dilin kullanımı değil, dilin kendisi de onlar tarafından düzenleniyor, yeni yüzyıllar böylece hazırlanıyordu. Çünkü sözcük kullanımının yasaları belki de sosyal örgütlenmenin yasalarından daha önemliydi. Böylelikle akademisyenler Diderot'nun Ansiklopedisinde kaçırmış olduğunu düşündüğü şeye talip oldular: Akademi'nin sözlükleri sayesinde halkın diline dönüşmek üzere işlenen aklın dilidir. Tek bir cümleyle: *"Cette espèce de démocratie littéraire étoit donc déjà, en petit, un exemple de la grande démocratie politique."*[14] (Bu edebî demokrasi denen yaratık, aslında küçük çaptaki büyük politik demokrasinin bir örneğiydi.)

Akademi sözlüğünün yeni baskısı *langue monarchique* (monarşi lisanı) ile *langue républicaine* (cumhuriyet lisanı) arasındaki sınırı kesin olarak çizmekteydi. Bu çığır açıcı eşik devrimci kazanımları kaydeden bir Ekte açıklanmaktaydı: yeni ölçü ve takvim birimleri için icat edilmiş olan yeni tanımlamalar, sonra anayasa dilinin İngilizceden devraldığı çok sayıda özellik, özellikle de yeni devrimci durumlar ya da devrimin ortaya çıkarmış olduğu durumlar için oluşturulmuş çok sayıda sözcük. Bunların bazılarını, Berlin'de formatlanmış Almanca tercümeleriyle birlikte analım: *activer, bureaucratie, centralisation, contre-Révolutionnaire* (=devlet düşmanı [!]), *démoraliser, déporter, désorganisateur, fanatiser, fédéraliser, Incivisme, maximer* (=en yüksek bedele tabi kılmak), *philosphisme*, burada anılmış olan *propagandiste, régulariser, le révolutionnaire* (=devleti değiştirme yanlısı), *terrorisme*, veya çalışmak, "isyan çıkarma"nın yeni anlamıyla *travailler*. Bu listeye sadece bu yeni sözcüklerin toplayıcılarının veya tanımlayıcılarının anonim kalmak istediklerini ekleyelim. Fakat bunlar 1799'da, Napoleon'un hükümet darbesinin arefesinde oluyordu.

14 Bkz. Dip. 11, "Discours Préliminaire."

Alıntı dizimiz bizi devrim öncesinden devrim dönemine kadar getirdiğine göre, burada duralım. Alıntılanan neolojizmler arasında hatırı sayılır miktarda ifadeye rastlıyoruz ki, bunların ancak devrim tarafından içleri doldurulduktan sonra oluşturuldukları açıktır. Fanatikliğin dönüşümü, planlı terörizm, hedefine kilitlenmiş devrimci, propagandacı, moral bozma, harekete geçirme veya tehcir; tüm bunlar belki daha önceki zamanlarda da karşılaşılabilecek, ancak özgül ince ayrımları ilk olarak Fransız Devrimi'nde dilsel ifadeye kavuşan eylemler, atıflar ve durumlardır. Her halükârda burada, tanımladıkları yeni durumlar bir yana dursun, kendileri bile Aydınlanmacılar tarafından öngörülmemiş ifadeler söz konusudur. Fakat eğer dildeki değişim ile sosyal değişim arasındaki ilişkiyi sorguluyorsak, bu tespit bizi şaşırtmamalıdır. Yeni durumların yeni isimlendirmeleri tahrik etmesi, eski bir tecrübedir. "*Rebus enim novis nova verba imponenda sunt.*"[15]

Asıl yenilik ve sona ermekte olan 18. yüzyıldan alıntıladığımız sözcükler için karakteristik olan, yeni durumlara neden olmaları beklenen bir dolu yeni ifadenin ve yeni sözcük anlamının varlığıdır. O zamandan bu yana, artık sadece deneyimin kendisinde bulunabilir olanları derlemekle kalmayan, daha ziyade o zamana kadarki tarihin beslemeye izin vermediği umutları ve beklentileri dile getiren çok sayıda kavram çıkmıştır. Kavramlar öncelemelere dönüşür. Diderot'un '*deputé de la nation*'unu veya Prusya'nın 'mutlak devlet'ini hatırlatmakla yetiniyorum. Burada ampirik tahakkuklarına öngelen geleceği önceleyen kavramlar söz konusudur. Dil tarihinin yeni ufuklar açmaya yardımcı olan yeni sözcük oluşumlarıyla ilgili bulguları, 18. yüzyılın son üçte birlik kısmı itibarıyla muazzamdır.[16]

Fakat biz yine de, dilsel bir yeniliğin, bu yenilikle kast edilene öngeldiği yolundaki, ampirik olarak doğru sonuçla yetinmeyelim. Dilsel değişim ile sosyal değişimin basitçe antitez veya

15 "İşin gerçeği şu ki yeni yeni kelimeler bastırıyor". G.A. Viperano, *De scribenda Historia Liber*, Antwerpen 1569, s. 50, alıntı için Eckard Kessler baskısı, *Theoretiker humanistischer Geschichtsschreibung*, Münih 1971.

16 Krş. Koselleck, *Vergangene Zukunft*, s. 339 vd.

paralellik olarak yorumlanamayacağı ara sonucuna zaten ulaşmış bulunuyorduk. Her dilsel değişim tanımı gereği zaten sosyaldir. Fakat her sosyal değişim kendiliğinden dilsel değildir. Bu kısa asimetrik formülü kısaca açıklamama izin verin.

Sosyal değişim ile dilsel değişim arasında bir örtüşme ilişkisi kurmaya çalışan kişi, birbirlerinden sadece teorik olarak ayrılabilen iki büyüklük ile uğraşıyor demektir. Fakat tarihsel bilgiye erişmek için bu iki büyüklüğü ayıran kimse de, dilin onun ve değişiminin sosyal fenomenler olduğunu kabul etmelidir. Bunun aksini ise öyle basitçe iddia etmek mümkün değildir. Çünkü her sosyal değişimde dil-dışı etkenlerin, hatta dilsel olarak sabitlenemeyecek ve kesinlenemeyecek etkenlerin etkisi vardır. Demek ki burada birbirleriyle farklı yerlerde örtüşen ve bu nedenle birbirleriyle bütünüyle ilişkilendirilemeyen, teorik olarak ayrı tutulacak iki alan söz konusudur. Dil pragmatiğinin veya sosyo-dilbilimcilerin araştırma sonuçlarına burada girmem mümkün değil. Her şeyden önce, Coseriu'nun, dilin değişimi sorunuyla ilgilenen *Sinkroni, Diyakroni ve Tarih*[17] üzerine olağanüstü eseri, böylesi bir sosyal-tarihsel irdelemeyi beklemektedir. Nasıl konuşulan dil normu ve dil sistemi birbirlerine indirgenemeyecek şekilde iç içe geçtilerse, tarihte de olayların ve yapıların ilişkileri açıkça öyledir. Bir dil sisteminin, konuşulan dilin içinde kendisini gerçekleştirmesi fakat tümüyle tüketilmemesi gibi, yapılar da olayların içinde kısmen gerçekleşen – sınırlı– olanaklara sahiptirler. Burada her ne değişiyor ise, farklı hızlarda değişir. Olay düzleminde, yapısal koşulların ciddi bir kaymaya uğramasına gerek kalmadan, ilgilinin veya katılımcının durumunu derinlemesine değiştiren şaşırtıcı şeyler meydana gelebilir. Buna benzer biçimde, konuşulan bir zümreye özgü dil de, örneğin devrimci durumlarda, dil sistemini ve onun işleyiş tarzını pek fazla sarsmadan ve yenilemeden büyük bir hızla değişebilir. Konuşma tarzları ve olaylar, yaşamda, toplumsal yapılardan veya dil sistemlerinden daha hızlı değişikliklere neden olur veya bunları ortaya çıkarırlar. Toplumsal yapıların ve

17 Eugenio Coseriu, *Synchronie, Diachronie und Geschichte. Das Problem des Sprachwandels*, Alm. Helga Sohre, Münih 1974.

dil sistemlerinin değişimi –elbette konuşma tarzı ve olaylar aracılığıyla– daha yavaş ve daha uzun vadede gerçekleşir. Fakat – burada kati bir hüküm olarak konan– bu tespit ile yapısal koşulların veya sisteme bağlı olanakların farklı düzlemlerinde gerçekleşen dil değişimi ile sosyal değişim arasındaki veya dile getirilen ifadeler ile gerçek oluşumlar arasındaki karşılıklı ilişkiye dair henüz hiçbir şeyi halletmiş olmuyoruz. Burada daha ileri araştırmalara ihtiyaç duyan bir eksiklik kendini hissettirmektedir. Bu nedenle şimdilik sadece sözcük tarihine veya kavram tarihine dair sunduğum örneklerden bazı sonuçlar çıkarmış olmakla yetinelim.

Dil değişimi ile sosyal değişimin bir özdeşliğinden söz etmenin mümkün olmadığı aşikârdır. Çünkü gerçek anayasal düzen değişimi Fransa'da aydınlanmış gelecek tasarımlarına ne kadar az koşutsa, Prusya'da da hukuksal dil normlaştırılması rotasına o kadar az koşuttur.

Ancak Fransız Aydınlanmacıları ve Prusyalı yasa yapıcılar tarafından temsil edildiği şekliyle, dilin gerçek değişiklikleri öncelediği tezi, hakikatin sadece bir kısmını içerir. Çünkü Fransa'daki heyecanlı dilsel polemiğin ve o zamanların olanaklarına dair ütopyaların ortalığı kaplamasının, ancak zümrevi düzenin uzun zamandır süren işlev bozukluğundan ötürü su yüzüne çıkabildiğini varsaymalıyız. Aynı durum, elbette çok daha küçük ölçekte, Prusya için de geçerlidir. İmtiyazlar, aciliyeti her tarım ve finans kriziyle daha da artan ekonomik ihtiyaçların karşılanmasını engelliyordu.

Fransız Aydınlanmasının dil politikasına ilişkin olaylarını ve Prusya'daki hukuksal yasamayı, bakış açısına göre, etki veya tepki olarak değerlendirmek mümkündür. Bu durumda, dil-dışı sosyal alanın dile etkilerini veya tersine dilin sosyal alandaki etkilerini analiz etmeyi vaad eden nedensel bir açıklama modeli dikkatimize gelirdi. Fakat bu tür bir model bile, dilsel değişim ile sosyal değişimin birbirleriyle tam örtüşmeyen büyüklükler olarak doğrudan tekabüliyet ilişkisine sokulamamasından kaynaklanan zorluğu ortadan kaldırmaz. Çünkü toplumda ve toplumun tarihinde olup bitenler ile bunların dilsel ola-

rak kaydedilmesi ve bunlara dair söylenenler arasında daima bir fark vardır.

O halde esnek bir alış verişten hareket eden bir çalışma hipotezi ortaya koyalım: Dilsel değişim ile sosyal değişim, biri diğerinin içinde çözünmeksizin, biri nedensel olarak diğerine dayandırılmaksızın, iletişim içinde bulunurlar. Daha ziyade birinin diğerine, ikame etmek bir yana dursun, yeterli derecede gerekçelendirmeksizin atıfta bulunması söz konusudur. Özellikle dilsel veya toplumsal olarak müddetleri boyunca bir değişimin vuku bulduğu zaman dilimleri, farklı yapılara sahiptirler.

Bunun nedeni her şeyden önce dilin zamansal çift taraflılığıdır. Dil bir taraftan sosyal değişimin –geleceğe yönelik– etkenidir, konuşma tarzlarının değişmesiyle, onu ileri iter. Ancak dil aynı zamanda –geçmişle ilişkili olarak– sosyal değişimin göstergesidir, dil-dışında olanları ve nelerin değişmiş olduğunu gösterir veya tespit eder. Dilin değişim ürettiğini ve kaydettiğini söylemek de mümkündür. Bundan ötürü dilin, gerçeklikle çift taraflı iletişimi vardır, bu da düzlemlerden birinin nedensel olarak diğerine tabi kılınmasını engeller.

Sonuç olarak bunu, hem tarihsel gerçekliği ve bu gerçekliğin değişimini, hem de onun dilsel yapılandırılışını konu eden bir örnekle açıklayalım. Modern tarih kavramının oluşumundan söz ediyorum. Bu oluşum üç ayrı düzlemde tasvir edilebilir:

1. Gramer düzleminde yeni bir kolektif-tekil oluşumu söz konusudur. 'Tarih' yüzyılın ortalarına dek sadece çoğul olarak hüküm sürerken, yaklaşık 1790'dan sonra sadece tekil eylem sözcükleriyle bağdaştırılabiliyordu. Gramerin kendisi henüz değişmemişti, fakat gramere ait veriler çerçevesinde 'tarih' ile ona ait *Numerus* arasındaki sözdizimsel tekabüliyet değişmişti. O zamandan bu yana, bir nesneyle veya özneyle ilişkilendirmeksizin, "kendinde veya kendi için tarih'ten veya 'mutlak tarih'ten konuşmak mümkün olmuştur. O zamandan bu yana bir tarih sadece tarihte olmuş olanları anlatmaz; kendi kendisinin öznesine ve nesnesine dönüşmüş olan 'mutlak tarih', o zamandan bu yana, örneğin Hegel'de olduğu gibi, 'çalışmaya' başlamıştır. Yazılan ve konuşulan dildeki bu tür değişikliklerle,

henüz dil sistemi değiştirilmiş olmuyordu. Dil sistemi, daha ziyade, yeni tecrübeleri ve beklentileri dile getirebilmek için olanakları hazır ediyordu. Bununla birlikte ikinci düzleme ulaşmış oluyoruz.

2. 'Tarih'in 18. yüzyıldan bu yana peşinde sürüklediği *Numerus*'un* değişmesiyle birlikte, daha önce var olmayan bir kavramın yolu açılmış oldu. Sözdizimi içinde serbest bırakılan 'tarih', biricik olduğu kadar her şeyi kapsayıcıydı da. O zamandan beri artık çok sayıdaki münferit tarihin çoğuluna muhalefet halinde değildi. Burada daha ziyade hem münferit tarihleri, hem de çoğul haldeki birçok tarihi kapsayan bir üst kavram söz konusuydu. Bu kavram oluşumu, sözcük gövdesi aynı kalırken, müthiş bir soyutlama başarısını içeriyordu. 'Mutlak tarih', 18. yüzyılın sonuna doğru oluşan çok sayıdaki yeni kolektif tekilden biridir. Burada onunla yan yana giden 'gelişim', 'ilerleme' veya 'devrim' kavramlarını hatırlayalım. Demek, dil tarihi açısından önemsizmiş gibi görünen değişim, yeni bir tecrübe alanını açığa çıkaran bir kavram değişimidir. Bununla birlikte üçüncü düzleme gelmiş oluyorum.

3. Politik ve sosyal gerçeklik bakımından bu yeni kavram ne sağlıyordu? Kavram, her ikisi de 'mutlak tarih' gibi bir şeyler demek isteyen ve konu alanlarına koşut keşfedilen 'dünya tarihi' olan 'tarih teorisi' veya 'tarih felsefesi' ifadeleriyle paralel ortaya çıkmıştır ve onlarla anlamlıdır. Yeni kavram, yeni bir tecrübe alanının, yani ekonomik, politik ve sosyal koşulları itibarıyla dolaysız tecrübeden uzaklaşan bir tecrübe alanının ortaya çıkmasına hizmet ediyordu. Başka türlü söyleyecek olursak, bir dünya tarihinin, Yedi Yıl Savaşı'nda kendisini bir dünya savaşı olarak ilan eden çok katmanlı bağlamı, normal yurttaşın tecrübe ufkunu aşmaktaydı. Giderek artan bu karmaşıklığın üstesinden gelebilmek için, mümkün idrakin/tecrübelerin koşullarını tarihin değerlendirilmesine dahil eden bir teori oluşumuna ihtiyaç vardı. Tarih felsefesi veya tarih teorisi ve 'mutlak tarih' kavramı, iç ilişkileri artık geleneksel tarihsel tecrübeyle id-

(*) Nicellik ölçüsü – e.n.

rak edilebilir olmayan, bu nedenle teorik bir belirlenimi davet eden, o giderek karmaşıklaşan gerçekliği kapsar. Yani yeni oluşturulan kavram, dilin kapsamı dışında kalmış olan etkenleri ve koşulları kendi ifade yeteneğine katmaya çalışıyordu.[18] Bu arada, –zamansal çerçevede konuşmak kaydıyla–, bu yeni kavramın bir tecrübe baskısı altında mı, yoksa meydana getirilmiş ve ileri iten beklentilerin çekimi altında mı oluştuğunu anlamak çok zordur.

Her halükârda dilsel değişim ile sosyal değişim arasındaki ilişkiye dair çıkış noktamızı tekrar ele almakta, sözcük tarihinin, kavram oluşumunun ve bunların kapsadığı tarihsel durumları nedensel olarak birbirleriyle ilişkilendirmekte yetersiz kalmaktadır bu yeni kavram. Şüphesiz yeni tecrübelerin üstesinden gelmeyi sağlamıştır. Fakat yeni tecrübelerin bu kavramı zorunlu olarak ortaya çıkardığına dair bir kesinliğe de varılamaz: Almancadaki özgül tarih kavramı, örneğin *'development'* veya *'révolution'* gibi ifadelerde bulunabilecek, salt eşdeğerliliklerin aranacağı İngilizce ve Fransızca dil alanında mevcut değildir. Sonuçta, giderek büyüyen karmaşıklaşmaya dair yeni tecrübeyi, ancak, dolaysız deneyimin erişemediği uzak, kıyıda köşede kalmış ya da o hiç bilinmeyen bilgiyi konu edinebilmeyi mümkün kılan bir kavramsal aygıta borçlu olduğumuz yorumuna meyledebiliriz.

Böylelikle gerçeklik ile dil, ya da gerçekliğin değişimi ile dilin değişimi arasında zamansal olarak değişkenlik gösterebilen bir etkileşim hipoteziyle çalışmayı deneyebiliriz. Bu hipotez, yöntemsel olarak, söz konusu iki katmanın birbirlerine nasıl davrandıkları sorusunu açıkta bırakır. Çünkü, daima iç içe geçmiş ve birbirlerine atıfta bulunmaları, doğaldır.

Bu bize aynı zamanda yeni tarih kavramının konuşma dili tarafından alımlanışını da gösterir. Bu kavram hızla moda olmuştur. Burada gerçi gramerle veya dil sistemiyle fazla bir ilgisi olmayan, ancak *Ancien régime* krizini yorumlayabilmeye ve ona doğrudan müdahale edebilmeye olanak sağlayan dilsel bir ye-

18 Ayrıntılar için bkz. "Tarih" maddesi: *Geschichtliche Grundbegriffe*, yay. Otto Brunner vd. (Yay.), Cilt 2, Stuttgart 1975, s. 647 vd.

nilik söz konusudur. Bu ifadenin bir moda sözcüğe dönüşmesine, üstelik bunun yirmi yıl zarfında, –yaratıcısının kim olduğu belli olmaksızın–, gerçekleşmesine şaşırmamak gerekir. Klopstock moda sözcükler hakkında ne diyordu? "Yeni bir şey söyleme görüntüsü altında sadece eski olanı karmaşıklaştıran veya ardında barındırdığı pek az bir yenilik uğruna gereksiz moda sözcükler icat eden biri, cumhuriyetin (bilgelerin) mükâfatlarına diğerlerinden daha zor nail olur."[19] Klopstock eğer yeni 'tarih' kavramının mucidini ortaya çıkarabilseydi, herhalde ona gönül rahatlığıyla yüksek bir mükâfat bahşederdi.

19 F.G. Klopstock, *Sämtliche Werke*, Karlsruhe 1821, Cilt 12, s. 85 ("Die deutsche Gelehrtenrepublik").

Aydınlanma Dilinin Kavramsal Yenilikleri

I

Konumuz artık "Alman Aydınlanmasında Hukuk ve Dil" bağlamına kaydığına ve Heidelberg Akademisi'nin *Alman Hukuk Sözlüğü*'yle meşgul olduğumuza göre, Heidelberg Belediyesi'nin bir kanun metniyle başlamak istiyorum.

> **Kamuya Açık Yerlerde Suya Girme Yasağı.**
>
> Kesin bir dille ifade edilen ve her yıl yayımlanan yönetmeliğe aykırı olarak çeşitli kişilerin, özellikle de çocukların, şehrin civarından ve Neckar kıyısındaki umumi gezinti yollarından, bilcümle tüm ar ve hayâ duygularını bir kenara bırakmak suretiyle suya girdikleri, bundan ötürü sadece halkı rahatsız etmekle kalmayıp, kendilerini boğulma tehlikesiyle de karşı karşıya bıraktıkları ihbarı üzerine, bu uygunsuzluk bir defa daha kat'i bir şekilde yasaklanmış olup, ebeveynlerin çocuklarını bundan alıkoymalarını sağlamak için yasağa muhalefet edenlerin 3 Reichstaler tutarında bir para cezasına, ya da duruma göre buna mümasil bir hapis cezasına çarptırılacakları, bu vaziyette yakalanan genç oğlanların, polis kuvvetleri tarafından gömlek ve pantolon da dâhil olmak üzere elbiseleri-

ne el konulduktan sonra, sopayla kovalanarak evlerine gönderilecekleri ilan olunur.

Heidelberg, 14 Haziran 1806.[1]

Aydınlanma diliyle ilgilenen[2] ve yayınlanan bu ilanı okumuş veya duymuş olan biri, her şeyden önce şunu bilecektir: Bugün burada bir "Suya Girmek Yasaktır" levhası bulunmaktadır, belki belediye başkanı veya belediye zabıta dairesi tarafından imzalanmıştır – gerisi artık devre dışıdır. Bu bakımdan, bugün okuyabildiğimiz bu dilsel bulgu, bugün kullandığımız dilden belirgin biçimde eskidir. Başta, gayet müphem tasvir edilmiş bir yerle ilgili aşamalı bir ceza tehdidinin pedagojik-didaktik bir gerekçelendirmesi vardır. Çünkü yasağın Neckar'ın şehre yakın hangi kısmında ve hangi gezinti yollarında geçerli olduğu, metinden anlaşılmamaktadır. Bu metnin Aydınlanma diline ait olduğunu söylemek mümkün müdür?

Argümantasyon açısından bu metin ataerkil hükümet geleneğine aittir. Metin bu haliyle 18. yüzyılda da ortaya çıkmış olabilirdi, fakat tarzı dikkate alındığında o döneme nispeten zariftir. Zira Kleist veya Schiller tarafından da –elbette daha sanatkârane– kaleme alınmış olabilecek bir tek cümle söz konusudur. Ve düşünce tek bir cümlede öyle iyi toparlanmıştır ki, esnekliği ve ifade yeteneğiyle Feuerbach'ın, Savigny'nin ve hukuksal dili yenileyen diğerlerinin en azından izlerini taşımaktadır.

Şayet bu tür bir sınıflandırma yapılacaksa, Kleist genellikle bir romantik, Schiller de klasik olarak tanımlanır, ancak her ikisi de kesinlikle Aydınlanmacı değildir. Elimizdeki metni Aydınlanma dili içinde tasnif edebiliyorsak, bunun yegâne nedeni didaktik ve öğretici, vesayetçi ve filantropik olmasıdır. Yani, Aydınlanma diline atfedilen bir dizi özellik, bu cümlede zuhur etmektedir. Elbette Almanca Aydınlanma dilini baştan aşağı bu

1 Heidelberg'in yürürlükteki polis kanunları, 1800 yılından 1806 yılının sonuna kadar, W. Deurer tarafından biraraya getirilmiş ve üçlü bir dizin eklenmiştir. Heidelberg 1807, s. 74.

2 Mütealkip düşünceler *Temel Tarihsel Kavramlar* ansiklopedik sözlüğünün ilgili maddesine dayanmaktadır, ancak müteveffa Horst Stulke'ye "Aydınlanma" maddesine yaptığı önemli katkı için teşekkür etmek isterim.

didaktik ve pedagojik argümantasyon istikametinde tüketebileceğimizi söyleyemeyiz. Aslında, Kant'ı düşünecek olursak, dışsal belirlenimden dilin aktarmak zorunda olduğu özerkliğe sıçrayıştır ve polisin zorlayıcı tedbirler ve ceza tehdidiyle suya girmeyi yasaklamasıyla, burada bu sıçrayıştan kaçınılmaktadır. Demek, kendi aklını kullanma cesaretini Aydınlanma dilinin ölçütü olarak ciddiye alacaksak, bu bir Aydınlanma metni değildir. Burada bir metnin hem Aydınlanma diline ait olarak yorumlanabileceği, hem de yorumlanamayacağı gibi bir paradoksla karşı karşıya bulunuyoruz. Buradaki yöntemsel sorun, tekil tanımlamaların semantiğine yaslanamayacağımızdır. Bu nedenle *semantik ve pragmatik potansiyeli* sınamayı ve 18. yüzyılda kullanılmış veya ilk defa ortaya çıkmış olan temel kavramlarla ilgili çeşitli sözcük kullanımlarından türetmeyi öneriyorum. İlk olarak *Aydınlanma* kavramını ele alalım.

18. yüzyılın ortasından önce bu kavram tek tük ortaya çıkar, öyle ki 18. yüzyılı içerik bakımından Aydınlanma Çağı olarak tanımlayan dönem tayinleri, sadece geriye dönük veya *ex-post* tanımlardır. Minerva'nın 1780'lerde kanatlarını çırpan baykuşu, geriye baktığımızda Wolff ile Thomasius'u hatırlatır, tabii Leibniz'i de katabiliriz – elbette Pufendorf'u da. Ancak bunlar *ex-post* inşalardır. 'Aklın Aydınlanması' sözcüğünün ilk kullanımı gerçi 17. yüzyılın sonunda Stiele'nin ansiklopedik sözlüğünde belgelenir, ancak tümüyle tekildir. 'Aklın Aydınlanması' 18. yüzyılın ortasından önce düşünmüş olanların programatik hedefleri arasında bulunmuyordu. – Tabii, Leibniz'in akılcı biçimde ilerleyen, argümanlarla gerekçelendirilmeleri beklenen ve geriye bakarak Aydınlanma Çağı'na dahil edilen bir ilerleme teorisine hizmet eden aydınlanmaları tasvir etmek üzere Fransızca ifade ettiği *'éclaircissement'* ve *'éclairer'* hakkında düşünceleri mevcuttur.

Burada 'Aydınlanma'nın kavram tarihine dair birkaç yöntemsel not düşmeme izin verin. Almanca 'Aydınlanma' *(Aufklärung)* ifadesi, temel kavramlar topluluğuna sonradan katılmıştır. 'Aydınlanma' ancak 18. yüzyılın son on yıllık bölümünde ikamesi mümkün olmayan, bu nedenle de tartışmalı bir temel

kavram mertebesine erişir; bu da kısa bir süre içindir. Bu nedenle kavramımızın ön hikâyesi semasiyolojiden* onomasiyolojiye** aktarılmak durumundadır. Her biri ışık ve aydınlatma anlamlarıyla ilgili olan *Licht, Erleuchtung, Illumination, Aufhellung* isimlendirmelerinin yanı sıra, kavramlar tarihi bizi iki bin yıl öncesine, felsefe tarihinin başlangıcına, Platon'un ışık kaynağını düşünce teorisi bakımından dolaysız tecrübenin dışına yerleştiren Mağra Eğretilemesi'ne götürür.

Hans Blumenberg ışık eğretilemesinin belli kavramlara indirgenemeyeceğini bize göstermiştir. Hiçbir tanım veya kavramsallığın rasyonelleştiremeyeceği ve yetişemeyeceği "mutlak eğretilemeler" vardır: Bu eğretilemeler kendilerine ait bir dilsel güç ve mantık geliştirirler. Işık eğretilemesi aşılmasına izin vermez, "sanki" kendi adına konuşuyordur. Werner Beierwaltes, Ritter'in *Tarihsel Ansiklopedik Felsefe Sözlüğü*'nde meseller tarafından baştan yapılandırılmış anlam katmanlarını idrakimize dahil etmişti.[3] Bu esnada sistematik olarak, iki uç konum belirlenebilir: Ya tanrısal veya doğal ışık kendiliğinden ışıldar ve ister dıştan, ister içten gelmiş olsun, bu ışığı kabul eden insanları kazanır veya ikna eder. Ya da –dilsel olasılıkların öteki ucunda– hakikati güvence altına alan ışığın etrafındaki engelleri ve karartmaları ortadan kaldıran, insanın kendisidir. Bu durumda insan kendi kendisinin veya ışığı giderek bilimlerin konusu haline gelen doğanın aydınlatıcısı olur.

Bu iki uç arasına, her biri ışık eğretilemesini yeni bir tarzda kullanan, mümkün olabilecek en farklı metafizik, ontolojik, te-

---

(*) Bir ses formunun çeşitli anlamlarını araştıran bilim dalı – ç.n.

(**) Kavram araştırması, bir ve aynı kavram için hangi sözcüklerin kullanıldığını veya dilin gelişimi boyunca kullanılmış olduğunu araştıran bilim dalı – ç.n.

3 Hans Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Bonn, 1960 ve W. Beierwaltes'in "Erleuchtung", "Licht" ve "Lichtmethapysik" makaleleri, ayrıca C. Bormann'ın "Licht" –Aufklärung und Idealismus- makalesi: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* içinde, yay. Joachim Ritter ve Karl Fried Gründer, Basel ve Stuttgart, 1972 ve 1980, Cilt 2 ve 5. Protestan-Alman kavramlar tarihi için bkz. *Was ist Aufklärung? Beiträge aus der Berliner Monatsschrift*, yay. ve giriş yazarı: Norbert Hinske, Darmstadt 1981, 3. Baskı ve Werner Schneider'in *Die wahre Aufklärung. Zum Selbstverständnis der deutschen Aufklärung*, Freiburg ve Münih, 1974.

olojik, mistik, pietist* tutumlar yerleşir. Descartes'a göre akleden insanın kendi öznel başarısını öne çıkarma eğilimi taşıyan önceli Fransızca *'eclairissement'*a kıyasla, Almanca *'Aufklärung'* bir geç kalandır. Pietistçe de okunabilen *'Erleuchtung'*** kavramı, hem ve aynı zamanda rasyonel bir idrak başarısının ortaya çıkmasına yardımcı olduğu ve açığa çıkardığı için uzun süre baskınlığını korudu. Elbette ki alımlayıcı, inayet dolu *'Erleuchtung'*, güçlü bir teolojik etkiye gebeydi. Ve tam da bu anlamlandırmadan kaçınmak için 18. yüzyılın son üçte birlik kısmında *'Aufklärung'* tercih edildi, her halükârda teoloji karşıtı bir anlam kazandı.

Işık eğretilemesinden türetilmiş isimlendirmelerin tarihsel çeşitliliği, hızla ortaya çıkmış ve aynı hızla arka plana çekilmiş olan *'Aufklärung'* kelimesini, tarihsel ve felsefî araştırmaların merkezine oturttu. Öte yandan onomasyolojik görüş çeşitliliğimiz *'Aufklärung'* kelimesini kavramsal olarak aşırı yüklemeye karşı bizi uyarmaktadır. Aşağıda, kendi dil bölgemizde Aydınlanma dilinin her birisi biricik nitelik taşıyan sözcük kullanımlarının arasından sivrilen yenilikçi potansiyeline yoğunlaşacağız.

18. yüzyılın seksenli yıllarında bu yeni kavram etrafında yaşanan ateşli tartışmalardan sonra her şey hızla gelişti, Aydınlanmalar *(Aufklärungen)* senkron ve diyakron olarak genişledi. Geriye dönük bakışla, eskiçağa kadar uzanıyordu. Örneğin Wieland antik çağdaki Aydınlanmayı görür, ortaçağdaki Aydınlanma kimileri için önemli, kimileri için önemsizdir, bunu elbette Reformasyon'un getirdiği Aydınlanma izler, sonra kendi çağının Aydınlanması vardır. Ve bu son Aydınlanma, Reformasyon Aydınlanmasından daha olumlu veya verimli olarak yorumlanmış değildir. O halde, her türlü sistematikten kaçınan esnek bir alan karşısında bulunuyoruz ve buna rağmen bu alana oturtulmaya çalışılan her sistematik, Aydınlanmayı ekollere göre düzenleyen bir *ex-post* keyfilikten uzak duramaz. Demek, çoğul değerli bir kavram olarak kalacaktır.

(*) Kelime anlamı dindar/sofu. Aydınlanmaya tepki gösteren bir Protestan "İncil'e dönüş" hareketi – e.n.

(**) İlahî aydınlanma, esinlenme, tenvir – ç.n.

Eklemek gerekir ki, 19. yüzyılda diyakron çağ tanımı –daha doğrusu: 18. yüzyılı Aydınlanmış bir yüzyıl olarak tanımlayan dönem tanımlaması– artık kullanım dışı kalmıştı. Cassirer veya Wieacker'in daha sonra Aydınlanma Çağı ile ilgili yapacakları ders kitabı niteliğindeki tespitler, 19. yüzyılın ortasında artık bu şekilde bilinmiyordu. Üç tanınmış büyük tarihçi, edebiyatçı ve teorisyen düşünürü anmak gerekirse Droysen, Biedermann ve Hettner, Aydınlanma kavramını tırnak işareti içine alarak "sözde" diye adlandırmışlardı, çünkü bu sözde Aydınlanma'nın kavram olarak artık bilinmediğini düşünüyorlardı. O zamanki tanımları ne kadar somut alırsak, genel hatlar o denli muğlaklaşır: Sofistlerden 1968 öğrenci ayaklanmalarına kadar, öne arkaya istendiği kadar çekilip uzatılmaları mümkündür. 'Aydınlanma' kavramı her yere uygulanabilir hale gelmiştir, eş zamanlı paralel kavramları tahrik etmiş sistematik düşünceleri çağırır: Aydınlanma Çağı'na Eleştiri Çağı, Friedrich'in Çağı, Aklın Çağı, daha sonra Özgürleşme, Sekülerleşme, Kurtuluş, Öz Belirlenim, –Max Weber'de görüldüğü üzere– Büyüsüzleştirme Çağı ve bunlara benzer tamamlayıcı ve mütekabil kavramlar eşlik ediyordu.

Karşıt kavramlar da aynı şekilde değişken ve esnekti. Örneğin 'Romantik', 'Karanlık', 'Reaksiyon', hatta 'Din' bile Aydınlanma'nın karşıt kavramları olarak hizmet gördüler keza 'vahiy inancı' öyle. Politik alanda: 'despotizm', 'tiranizm', 'reform blokajı' ('reformların bekletilmesinin yol açtığı tıkanıklık'* değil tam olarak. Ama bu da günün birinde Aydınlanma karşıtı olarak kullanılacaktır), 'mahcuriyet', 'vasilik' – kısacası, karşıt kavramların çeşitlilik yelpazesi de en az Aydınlanma kavramsallığı kadar geniştir. – Ve insan kendisine ekollere göre bir yön vermek istediğinde, karşısına rasyonalistler, ampirikler, materyalistler, duyumcular, ateistler çıkıyordu – bunların her biri kendisini Aydınlanma'nın bir ekolü olarak görüyordu. Burada da kesin bir düzen yoktu. İşte bundan ötürü biz de 18. yüzyılda "sözde Aydınlanma" çağında ortaya çıkmış olan kavramların

(*) 1970'lerde Almanya'da sol muhalif hareketin kullandığı bir eleştiri motifi – e.n.

semantik ve *pragmatik* potansiyellerine ait dilsel ipuçlarını öğrenmek istiyoruz – tek tek kanıtları değil. O zamanın dil kullanımlarını ve o zamanın kavramlarını semantik potansiyelleri bağlamında ele aldığımda, bir üst soru sorarım: Tüm *ex-post* kategorik sınıflandırmalar, 18. yüzyılda ve bilhassa 18. yüzyılın sonlarında ortaya çıktıkları şekilde, kavramların dilsel yayılımları boyunca hangi semantik ve pragmatik olanakları açığa çıkardıklarını izlemek üzere ele alınmışlardır.

Sözcük kullanımlarının semantiği ve pragmatiği, bu bakış açısından, yönünü ideolojik olarak önceden yapılanmış veya göreneksel konuşmacı gruplarına göre belirlemez. İlginçtir, kişi belirlenimi 'Aydınlanmacılar' *(die Aufklärer)* ifadesi olarak nispeten enderdir; şayet Aydınlanma dilini neredeyse doğurmuş olan kişiselleştirilebilir konuşmacı anlamında 'Aydınlanmacı' kast edildiğinde, o zaman filozoflardan, bilhassa Fransa'da *'les philosophes'*dan söz ediliyordu. Bu arada, profesörler yanında asiller, âlimler, tacirler, memurlar veya derebeyleri, ruhbanlar veya piskoposların da dahil olduğu Aydınlanmacı konuşmacı grupları, etnik olduğu kadar politik, sosyal, dinsel veya başka şekillerde de üst üste binmekteydi, dolayısıyla böylece prosopografisel* bir sınıflandırmadan da daha kesin bir kavramsallık çıkartılamazdı.

O halde anlam alanlarının ve pragmatik hareket alanlarının değişiminin konuşmacı grupları boyunca gerçekleşmediği tahmin edilebilir. Konuşmacı gruplarını ve aynı şekilde daha uzun süre bir arada bulunan gruplaşmaları saptamak kolaydır, fakat bunların kullandıkları dil, bağımlı oldukları bir veridir. Dil kullanımları, kural olarak konuşmacıların algılarının kaydedebildiğinden daha yavaş değişir. Bu demektir ki, dil tarihini konuşmacı gruplarından –en azından teorik olarak– kopartabiliriz; kullanılan dil ile sözcüklerin anlam değişiminin, konuşmacıların ilgileri ve niyetleriyle bire bir örtüşmediğini kabul etmek durumundayız. Dil –bilhassa yokluklarında anlaşma imkânının bulunmadığı temel kavramlar, tarafların önünden hız-

(*) Grup biyografisi – ç.n.

la akan, örneğin ideolojik programcıların belli sloganları kullanmaları veya tahrik etmeleriyle onları dilsel olarak etkileyen politik olaylara göre başka bir ritmde ve çok daha yavaş değişir. Bu ideologların sözcük kullanımı, yenilikçi olarak vasıflandırılabilecek semantik ve pragmatik potansiyelin gizliden gizliye, yavaş yavaş kaymasıyla aynı şey değildir.

Kısacası, politik-sosyal semantiği konuşmacı grupları ve konuşmacıların ilgileri/çıkarları olmadan açıklamak mümkün değildir, ancak bu semantik sadece güncel durumlara ve konuşmacıların o anki konumlanmalarına da bağlanamaz. Dil değişimi ile kavram değişimi, konuşmacıların dolaysızca algılayabileceğinden ve kabul edebileceğinden daha fazlasını ve farklı bir şeyleri harekete geçirirler. Dili sık sık çok naif ve kendiliğinden kullanırlar ve konuşmacılar her zaman eleştirel düşünceli tanım sanatçıları değildir. Yani aşağıda ele alınacak olan kavramların kullanımı sadece yönlendirilmiş konuşma taktiklerinden kaynaklanmaz; burada çağdaşlarının bilincine sadece kısmen, sıklıkla da tesadüfen düşen, adım adım ilerleyen süreçler söz konusudur.

II

Matbu konuşma ile onun yenilikçi potansiyeli arasındaki farklılığın izini yakalayabilmek için, tanınmış iki tümce üzerinde tartışalım. Birincisi: "*Si Dieu n'existe pas, il faudrait l'inventer*" – "Eğer tanrı mevcut olmasaydı, onu icat etmek gerekirdi!" Voltaire'in bu deyişi, 18. yüzyılda insanın kendini dinden ve metafizikten özgürleştirmesiyle açığa çıkan hükümranlığına iltifat etmek için sık sık alıntılanır. İnsan tanrının konumuna da tasarruf ediyordur ve bu konumu örneğin sosyal sevk ve idare gerekçesiyle delillendirerek işgal edebilecektir. Tanrıya inanmak artık teolojik olarak gerekçelendirilmiş bir şart değildir, faydalıdır ve modernce söylersek: ideolojik olarak işlevseldir. – İnsanın 18. yüzyılda elde ettiği öz belirlenimi en azından teorik olarak tanımlamak için severek kullanılan ikinci hükmü de aktarayım: "Bir tarih *a priori* nasıl mümkündür?" diye so-

ruyordu "Kant. Sonra da cevap veriyordu: Kâhin, önceden bildirdiği olayları bizzat gerçekleştirdiği ve düzenlediği takdirde." Kant'ın bu pasajından memnuniyetle çıkartılan sonuç, insanın tarihini planlı bir şekilde düzenlemeye, tarihini bizzat yapmaya yetenekli olduğu veya olacağıdır.

Burada kısaltılarak aktarılan her iki yorum da çok açık bir şekilde birbirine bağlıdır: Tanrı artık bu dünyanın günlük yaşama öngörülmez bir şekilde müdahale eden efendisi değil de, sadece düşüncenin bir suretiyse, tanrıyı düşünmüş olan insan, artık onun yerine geçer – insan "dünya tanrısı" olur ve tarihini akla uygun bir şekilde yönlendirme yeteneğini kazanır. Daha önce tanrıya ve onun takdirine sığınan bir kimse, 18. yüzyılın sonundan itibaren tarihe sığınabilir, plandan gerçek olmaya doğru ilerleyerek, özgürlüklerini giderek daha fazla gerçekleştiren insanların dünya tarihini kanıt gösterebilirdi. Ve ayağını –burada düşünce tarihine ait– bu yorumların zeminine basan bir kimse, 18. yüzyılın bir tür Aydınlanma dönemi veya çağı olduğu sonucuna da varabilecektir. Bu, ister bir dönüm noktası anlamında, ister bir eşik anlamında; ya da sona ermesiyle birlikte insanın insanüstü ve insanlık dışı güçleri dikkate almaksızın kendi dünyasını kuracağı Modern'in –bizim tarihimizin– başlaması anlamında bir çağdır. Aydınlanmanın ideolojik etki tarihi anlamında, 18. yüzyıl düşüncesinin iki önde gelen temsilcisi Voltaire ile Kant'ın bu yorumunun kendi içinde belirli bir inandırıcılığı da vardır. Bu yorumda tek terslik, doğru olmamasıdır. Bir slogan gibi kullanılan bu alıntıların ikisi de, o zamanlar, bugün anladığımızdan farklı bir şey ifade etmekteydiler. Voltaire'in gerekirse tanrının icat edilebileceği düşüncesi, imalı bir formüldü. Tanrının varlığı bir deist olarak onun için tartışılmazdı – bir mütearifeydi. Voltaire, tüm doğanın, bağımlı yaşadığımız bu en yüce varlığa işaret ettiğini düşünüyordu. Ortaya koyduğu formül deist bir [postüla] – tabiri caizse, tanrının bir tür ispatı; yoksa, ideoloji eleştirisi olarak pazarlamak için bir koyut değil. Diderot, Holbach veya Laplace gibi kendini açıkça ortaya koyan ateistler ancak bir kuşak sonra ortaya çıkacaktı.

Herbert Dieckmann, Hıristiyan teolojisi tarafından ortaya atılmış olan ve Aydınlanmacıların yeni cevaplar bulmaya çalıştıkları tüm soruların, tüm Aydınlanma felsefesinin ne kadar derinine işlediğini göstermiştir – yani ruhun varlığına, ruhun ölümden sonra yaşamaya devam edeceğine, günaha ve şerre, özgürlüğe ve zorunluluğa dair sorular, kısacası teologlar tarafından zaten cevaplandırılmış olan *theologoumena** yeni baştan dile getiriliyor, farklı formüle ediyor ve deneme kabilinden yeni cevaplar üzerine düşünülüyordu.

Aynısı Kant için de geçerlidir; hatta alıntılanan hüküm için bile. Bu ona tarihin yapılabilirliğinin kanıtı olarak hizmet ediyor *değildir*. Daha ziyade, Voltaire'in hükmü gibi, yarı ironik bir kasıt taşır. Kehanet ettiği olaylara kendisi yol açan insan, halktan korktuğu için kaçınmaya çalıştığı devrimlere neden olan ürkek politikacıdır, burada. Ya da, devamlı hatırlattığı için, isteği hilâfına evhamlarının gerçekleşmesine yardımcı olan felaket tellalıdır. Bir tür negatif *'selffulfilling prophecy'*.** Yani burada tarih yapılıyorsa –Kant temkinle 'tarih'ten değil, olaylardan bahsetmektedir–, planlananın tam aksi anlamda yapılıyordur. Kant'ın tasvir ettiği, bir tür aklın diyalektiğidir. Kant burada politik olarak devletin ve kilisenin kudret sahiplerine karşı çıkar, ancak tarihin yapılabilirliğini *bununla* açıklamak istiyor değildir. Kant'ın eserlerinde, tarihin bir tür yapılabilirliği fikrini çıkarmanın mümkün olduğu başka yerler –örneğin Eyüp tefsiri– de bulunur. Demek tarihsel bağlama yakından bakınca, Aydınlanma'nın iki borazanını bastırma zorunluluğunu duyuyoruz. Metinlerdeki yerler, *ex post* sloganvarî okunuşlarından daha çekingen ve kararsızdır. O zaman önce tanrının icadı ve tarihin yapılabilirliği hükümlerinin başta anılan yorumlarına bir kez daha kulak verelim. Her iki yorum da 19. yüzyıla aittir. Tanrının ölümünü zaten öngörmekteydiler, bu nedenle yeni bir okuma türü icat edilebilirdi: Voltaire'in aklına bile gelmeyecek olan, insanın yansıması olarak tanrı. Ve bu yorumlar, üretilebilirliği, yapılabilirliği ancak veya sadece aşkın-

(*) Tanrısal söz. Kutsal metinlere dayanan tarihselleştirme söylemi – ç.n.

(**) Kendini Gerçekleştiren Kehanet – ç.n.

lık felsefesi bağlamında düşünülebilecek bir tarihe dayanıyorlardı: Kant'tan sonra Kant'la başlatılan bir tarih.

Ancak her iki yorum da öncelikle böyle bir yorum imkânına izin vermiş olan iki metinden çıkartılmıştır, ya da en azından yazarlar bu şekilde *okunabiliyorlardı*. Yalın bir karşı soru bu tahmini sağlamlaştıracaktır. Her iki ifade 17. yüzyılda kavranabilir olmadıkları için, dile de getirilemiyorlardı. Çünkü her iki ifade de insanın içinde ergin olma, özerk olma belirlenimini –şayet henüz gerçekleşmediyse– taşıdığı yolundaki antropolojik varsayıma dayanırlar. Dışsa yabancı otoritelerden azâde akıllı öz belirlenim, tanrının inşa edilebilirliğini veya tarihin üretilebilirliğini kavramlaştıran, düşünülebilir kılan içkin bir koşuldur. Bu, tüm metni kat eden semantik süreçtir – yani yazarların salt niyetleriyle tüketilemeyecek semantik potansiyeldir. Ve izleyen argümantasyon bağlamında bizi ilgilendirecek olan da bu semantik potansiyeldir. Aydınlanmacıların kullanmak zorunda oldukları veya istedikleri ironik silahları veya gizlenme teknikleri göz önünde bulundurulduğunda, Voltaire ile Kant'ın iki hükmü, dilsel açıdan belki de esas yenilikçi olarak teşhis edilebilecek saklı bir anlam kazanacaklardır; her halükârda, bu dilsel olarak henüz mümkün olmuştur ve daha önce bu şekilde ifade edilemezdi.

III

Sorumun argümanlarını iki adımda koyacağım: ilk olarak 'Aydınlanma' kavramının içerdiği yenilikçilik potansiyelini sorgulayacağım, sonra da –ikinci olarak– bundan çıkartılan ölçütleri Aydınlanma Çağının diğer temel kavramlarına aktaracağım. Böylece 'Aydınlanma'nın semantik ve pragmatik yenilikçilik potansiyelinin ne ölçüde genelleştirilebilir ve genel olarak kullanılabilir olduğu ortaya çıkacaktır.

Aydınlanma kavramını semantik ve pragmatik potansiyeli bakımından okuyabilmeyi sağlayacak altı ölçüt sayacağım. Bu ölçütler kısmen hipotez karakteri taşırlar, ancak büyük ölçüde doğrulanabilirler. *İlk olarak* burada yenilikleri bizzat kavramaya

talip bir *çağlar kavramı* söz konusudur. Yani bu bir kereye mahsus damgadır, öncelikle –şimdiye kadarki gibi– sadece *ex post* ve geriye bakılarak olaylarla yorumları biraraya getirecek keyfi bir çağ kavramı değildir. Hatta bu kavramlaştırmanın, özel bir çağ kavramı olarak tanımlanmasında bizzat aktif bir payı vardır. Kendi çağının, kendi kuşağının yeniliği; ülkesinde insanların konuşmaları ve kendilerini aydınlanmış olarak tanımlamaları, kendilerini bir yenilik olarak kavramaları, bizatihi konu edilir. Rönesans, bir çağ kavramı olarak, 16. yüzyılın ortasında kavramına kavuşana kadar üç yüz yıl beklemek zorunda kalmıştır. Ve başlangıçta teolojik ve hukukî bir kurum kavramı olan Reformasyon, ancak yüz yıl sonra tarihsel bir dönem kavramı olarak kullanılmaya başlanmıştır. Luther buna karşı çıkmıştı, çünkü o Kıyamet Günü beklentisiyle yaşıyordu ve Reformasyonu bir dönem kavramı olarak ucu açık bir geleceğe terfi ettirmeyi bir an bile düşünmemişti; bu onun tasavvurlarının ötesindeydi. Bir dönem kavramı olarak Reformasyon ancak yüz yıl sonra tanımlanmıştır. Buna karşın Aydınlanma bir çağ kavramı olarak kendi çağını derhal eylemden hareketle üstelik aynı zamanda sadece kendi zamanını değil, gelmekte olan zamanı da kapsayacak bir kavram olarak kavramaya çalışmıştı. Çünkü Aydınlanmanın, kendisini ileriye itme, böylece yeni bir geleceğe açılma görevi vardır. Aydınlanma sağlamak suretiyle, ya da Aydınlanmacı anlamda kültürü ve toplumu etkilemek, eğitmek, yönlendirmek veya esinlemek suretiyle, her halükârda insanlığı hümanizmaya, özgürlüğe vb. götürecek yolu açmak suretiyle üzerinden atlanması gereken bir eşik tanımlanmaktadır.

Bu bakımdan 'Aydınlanma', kendi zamanını her kendine mahsus zamanın eskiye nazaran yeni olarak kavranabileceği gibi sadece doğal anlamıyla yeni olarak tanımlamakla kalmayan tarihsel bir *düşünüm kavramıdır*. Bu herkesçe bilinen geleneksel bir karşıtlıktır: bugün – daha önce, yeni – eski. Ancak yenilik ilk kez burada girişimci, kavrayıcı, aktif ve geleceğe açık olarak tanımlanmıştır. Eski retoriksel fazlalık anlamı bir kez daha aşılmıştır. Zaman akışı içinde tekilleştirilir. Bu anlamda Aydınlanma ancak, 19. yüzyılda 'Yeniçağ' olarak adlandırılacak şeyin se-

mantik hazırlığını yapar. (Almanca) 'Yeniçağ' kavramı ilk olarak 19. yüzyılın ilk yarısında ortaya çıkmıştır, daha önce mevcut değildi.

İkinci ölçüt: Aydınlanma, daha pek çok temel kavramla birlikte, *ismin bir fiilden*, bir *eylem sözcüğünden* türetilmiş olması gibi bir genetik özelliğe sahiptir. Bu pek çok kavram için geçerlidir ve 18. yüzyıla özgü değildir, ancak dilin yaratma gücünün kanıtıdır. *'Bilden'*den [oluşturmak, yaratmak, şekillendirmek, yetiştirmek] gelen 'Bildung'u [tahsil, terbiye ve eğitim birliği, "yetişme", "yetişmiş olma durumu"], aynı şekilde yine *'bilden'*den gelen *'Bild'*i [resim, imge]– aynı şekilde *'vernehmen'*den [algılamak, duymak, öğrenmek] gelen *'Vernunft'*u [akıl], *'verbinden'*den [birleştirmek, biraraya getirmek, bağlamak] 'Bund'u [birlik, dernek, topluluk] ve benzerlerini hatırlayalım. Genel olarak fiilsel eylem terimleri isimsel kavramlara öncülük ederler, fakat bu kavramlar ancak isimleştikten sonra teorileşme yeteneği kazanırlar. Aydınlanma kavramında esas heyecan verici olan, *'aufzuklären'* [aydınlatmak] gibi bir faaliyet ve eylem kavramından yapılan bu naklin, kavramın isimsel biçimlenmesinde etkisini sürdürmesidir. Burada kaynak *'aufklären'*dir [aydınlatmak, açıklamak, bilgi vermek]: Bu, başlangıçta meteorolojik olarak düşünülen eğretilemesel arka plandır: Güneş yükselir, tan yeri ağarır, giderek artan bir aydınlık saçarak bu şekilde –eğretilemesel olarak– mutluluk verici bir geleceği çağırır. – Askerî açıdansa *Aufklärung*, başarılı bir harekât için düşmanın durumunun analizinden eylem talimatları çıkartmak maksadıyla yürütülen bilgi toplama faaliyetidir. Bu askerî veya meteorolojik arka plan anlamları, *Aufklärung* kavramının etkinlik özelliklerini anlamaya yardımcı olan eğretilemeye nüfuz eder. Bu hem geçişli hem de geçişsiz bir eylem kavramıdır ve türetildiği eğretileme katmanına göre bu yeni isim de geçişsiz veya geçişli olarak okunabilir: Kendiliğinden gerçekleşen (meteorolojik) *Aufklärung* ve gerçekleştirilen (askerî) *Aufklärung*.

O halde denilebilir ki *'Aufklärung'*, semantik yapısı bakımından, fiilden isme geçmiş kendine mahsus bir dinamizme sa-

hip bir eylem kavramıdır. Bu artık kendiliğinden her karanlık köşede ışıldayabilecek *lumen naturale*'nin* sürekliliği değildir söz konusu olan, aksine bu kavram *Aufklärung*'u eyleme geçiren bir süreç, bir faaliyet, bir gerçekleştirme ve bir zamansallaştırma olarak, *Aufklärung*'un ön anlamını edinir. Buradan her *Aufklärung*'la birlikte düşünülen zamansal bir değişiklik etkeni çıkar. İşte bu da Kant'a ait olan, Aydınlanma'nın bir sonuç değil, daima Aydınlanma'nın daha ulaşacak olduklarının ifâsı demek olduğuna dair tanımdır. Sonuç, aslında *Aufgeklärtheit* [aydınlanmışlık] olmalıydı. Fakat *'Aufgeklärtheit'* Almanca dil kullanımında *'Aufklärung'* tarafından bastırılmıştır. Kant çok açık bir şekilde dinamik tarafı tutmuştur; aydınlanmışlığı hareketli bir hedef olarak belirleyen yenilikçilikle yüklü bir ifâ kavramından yanadır. İşte bu ifâ kavramı da *'Aufklärung'*dur.

Üçüncü bir özellik buradan ortaya çıkar. Aydınlanma, kendilerini yeni bir şey üreten bir çağ olarak kavramak isteyen eski tarihsel dönemler gibi, başlatıcı ve yenilikçi değildir sadece. Aynı zamanda Aydınlanma içinde *zamansal bir iç yapı* barındıran bir eylem kavramıdır. Kavramla birlikte sadece her zamanki gibi değişim olmasını değil, bu değişimin arzulanmasını ve ona belirli bir yön verilmesini koşullayan veya talep eden bir gerilim üretilir. Bir durumu veya ruh halini, bir sorunu veya çatışmayı veya başka bir şeyi analiz etmek, açıklamak, çözmek için atılan her adım, daima niyette olmayan artıkları ve zorunlu yan etkileri yeniden aydınlatmayı amaçlayan bir sonraki adımı zorunlu kılar. Bu nedenle burada tekerrür eden, süresiz dinamikleştirilmiş, yani kısaca zamansallaştırılmış, eski Avrupa dillerinde ilerleme kavramından önce dilsel olarak bu şekilde tasavvur dahi edilemeyecek bir kavram söz konusudur. 'Aydınlanma', ilerleme kavramının içinde kuruludur. İlerleme, Leibniz'den bu yana, ilerleme olabilmek için daima yürümek zorundadır. Aydınlanma kavramının hem tekrarlayıcı –Aydınlanma asla sonuna ulaşamaz– hem de bir hedefe yönelmiş olan, artık geri dönüşe izin vermeyen zamansal iç yapısı bu kavramın

(*) Doğal ışık – ç.n.

mümeyyiz vasfıdır. Şimdi, bu kavramın, daha sonra değineceğim pek çok benzer kavramı da meydana getirmiş olduğunu kolayca çıkarsayabiliriz. Sadece bir dönemselleştirme çerçevesi sunmaktan ziyade bir eylem alanı açan öz düşünümsel, eylem yüklü ve zamansal bileşenleri olmaksızın, Aydınlanma'mn bir teorik yeteneğe sahip olması söz konusu bile değildir. Bu kavramın teori yeteneği zamansal iç yapısındadır.

Bu da bizi Aydınlanma'nın ideoloji de ürettiğine dair dördüncü bir ölçüte götürmektedir. Aydınlanmacıların dil kullanımlarında gerçek veya sahte, tam veya yarım, hakiki veya hakiki olmayan, gerçek veya hayalî bir Aydınlanma'ya şehadet eden pek çok kullanımlar bulunur. Aydınlanma kavramının kendi içinden çıkarmış olduğu bu tür özeleştirel veya polemikçi karşıtlıklar bol miktardadır. Bunlar, binlerce yıllık, yalın ve geleneksel 'karanlığa karşı aydınlık' karşıtlığından farklı iç karşıtlıklardır. 18. yüzyılda propaganda sözcüğüne dönüşen ikici bir ifadedir. Ama Aydınlanma'nın kendisinin gerçek veya sahte, yarım ve kötü veya doğru ve tam bir Aydınlanma olabileceğine ilişkin ayrışmalar, daha sonra Aydınlanmanın diyalektiği olarak kavramlaştırılan, Aydınlanma kavramında içkin bir bölünmeydi. Bu da ideoloji üreten, Aydınlanma içi karşıtlıktır.

Bu bir örnekle çok güzel açıklanabilir. Fransız Devrimi'nin bilinen ve tartışmalı bir türevi vardır: Fransız Devrimi Aydınlanma'ya bağlanabilir mi, bağlanamaz mı? Devrimcilerin kendileri devrimi başlatan Aydınlanmacılar olduklarını daima gururla ifade etmişlerdir. Ancak, Abbé Barruel'inki gibi, Aydınlanmacıların devrimi sahneye koymuş olan karanlık komplocular olduklarına dair muhafazakâr teoriler de vardır. Yapısal olarak burada sadece değerlendirmede nedensel veya yönelimsel olmakla farklılaşan aynı açıklama söz konusudur. Fakat devrimciler kendilerini daima Aydınlanmacı olarak görmüşlerdir. Kendileri hakkında yaptıkları bu yorumu ciddiye almamak, yöntemsel açıdan anlamsız olurdu. Ancak devrim gerçekten de Aydınlanma'dan türetilirse, o zaman anılan içkin çift anlamlılık ortaya çıkacaktır: Terör de dahil olmak üzere bütün devrim Aydmlanma'ya bağlanabilir mi, yoksa sadece yarı ya-

rıya mı bağlanabilir? Aydınlanma sadece aydınlanmış olduğu söylenen meşrutî monarşiye kadar uzanmakta ve terörle kendi karşıtını mı yaratmaktadır? Yoksa terör de Aydınlanma'nın bir sonucu mudur? Politik bakış açısına veya çıkara/ilgiye göre 'Aydınlanma' öyle ya da böyle ideolojik olarak tanımlanabilir.

Buradan 19. yüzyılda, devrim teorilerinin sabiti olan şu soru ortaya çıkmıştır: Devrimden Aydınlanma'nın bütünü mü, yoksa sadece yarısı mı sorumluydu? Terör bir kötülük olarak kabul edildiği takdirde, bundan sadece yarım Aydınlanma sorumluydu; Aydınlanma terörü önleyebilecek kadar gelişmemişti. Ya da denilecektir ki: Aydınlanma, terörü bir zorunluluk olarak üretmiştir. Bu durumda Aydınlanma'nın tümü kötü, sahte bir Aydınlanma'ydı. Hangi açıdan bakılacak olursa olsun, Aydınlanma kavramı kendisini bağışık kılacak, her durumda haklı olacaktır. Başına ister bir "yarı", ister bir "tam" getireyim: İşime hangisi gelirse, o çeşidi kullanacağımdır. Bu da demek oluyor ki, kavram tümüyle doğru, yarı doğru, yarı yanlış veya tümüyle yanlış, hakiki veya sahte vb. olmakla, farklı uygulamaların pragmatik olanaklarını hizmete sunar.

Bunun anlamı, kavramın bizzat harekete geçirdiği iç zıdlaşma, *eo ipso* ideolojik şüpheler ve buna uygun açığa çıkarma teknikleri üretir. Ve ne kadar fazla şüphe duyuyorsam, ideolojiyi açığa çıkarabilmem için, o kadar fazla aydınlatmam gerekir. O halde, "tam" veya "yarım", "hakiki" veya "sahte" iç karşıtlıklarından oluşan zamansal tekerrür yapılarını bizzat "ideolojik" olarak tanımlamayı öneriyorum. Her halükârda bu tekerrür yapıları, Aydınlanmanın diyalektiği adı verilen şeyle sadece yeni bir isim edinmiş olan, sürekli bir *ideolojileştirilebilirliği* ortaya çıkartır. Böylesine esnek bir diyalektik daha önce tartışmalı teolojik söylemlerde bile düşünülemezdi, politik ve sosyal hayatın pratiği bakımından da durum farklı değildi.

Bu durumun çağdaşları tarafından da böyle görüldüğü, Wieland tarafından belgelenir. 1793 yılında terör Aydınlanmacılara yöneltilen kışkırtıcı sınav sorusunu ortaya attığında, Wieland şu tanımsal cevabı vermişti: "En yüksek Aydınlanma dönemi [...] daima her türden spekülasyonun, çılgınlığın ve pratik

coşkunluğun kol kola girdiği dönem [idi]." Bu, ekol kategorilerine göre kendisi de klasik bir Aydınlanmacı olan Wieland'dan hiç beklenmeyecek bir Aydınlanma belirlenimiydi. Ancak terörü tam Aydınlanma'ya bağlayabilmek, sahte veya yarım bir Aydınlanma'ya dayandırmak zorunda kalmamak için, "en yüksek" Aydınlanma tanımını kullanır. Sonradan yazdığı gibi: "Kendimizi aldatma sanatı" giderek mükemmelleşiyordur. Bu, Aydınlanma kavramının aydınlanmış ideoloji ölçütünün ta kendisi olacaktı. Bu ideoloji ölçütünün, kavramın teorileştirilebilirliğini de içeren öz düşünümselliğini koşulladığını eklemek isterim. Bununla birlikte de bir sonraki ölçüte gelmiş oluyorum.

Bu *beşinci* ölçüt görece kolay açıklanabilir. 'Aydınlanma' kavramı, bir moda kavrama dönüştüğü anda kaçınılmaz olmuştu. 1780'den beri artık ondan vazgeçilemiyordu. O zamandan bu yana, bastırılan paralel kavramların aleyhine olmak üzere, telafisi mümkün değildi. *'Erleuchtung'* hâlâ fazlasıyla teolojik, 'eleştiri' pek dardı. Ancak *'Aufklärung'* değiştirilemez, telafi edilemez hale geldiği anda, tam o anda, *'Aufklärung'* tartışmalı olmuştu.

Kaçınılmaz olduğu için tartışmalı da olma biçimindeki bu iç içe geçmişlik, sadece Aydınlanma diline ait değildir. Bu aslında tüm temel tarihsel kavramların semantik ve pragmatik kuralıdır: Vazgeçilemez temel kavramlar, oluştukları anda, tartışmalı da olurlar. Bu da yaklaşık 1780'de, Aydınlanma kavramının çıkışıyla başlamıştır, daha önce değil. Böylece 'Aydınlanma'nın dinsel, doğacı, ateist, idealist, materyalist, romantik veya klasik veya başka bir türden zenginleştirilmesine bağlı olmaksızın geçerli olan başka bir ölçüt daha elde etmiş oluruz. Çünkü teologlar da dahil olmak üzere tüm konuşmacı grupları, Katolik ruhbanları bile, kendileri ile ilgili olarak Aydınlanma kavramını mutlaka olumlu kullanırlar. Zaten bu kavramın bir kez kaçınılmaz olmasından sonra, *ex post* empatik anlamıyla Aydınlanmacı olarak tanımlananların bir tekeli olarak kalması gibi bir durum söz konusu değildi. Aksine, dil öyle bir girdaba kapılmıştı ki, insan sağda, solda, aşağıda, yukarıda, ortada veya nerede duruyorsa dursun, Aydınlanma argümanlarına başvurmaksızın işini göremiyordu. Ne de olsa semantik kendisi-

nin konuşmacı gruplarına veya tartışma çevrelerine sıkıştırılmasına izin vermez.

Bu bulgu, 'Aydınlanma'nın da bir kolektif tekil olduğuna dair *altıncı* bir ölçütü içerir. Bu da özgül bir nitelik değildir, fakat bu kolektif tekilin olası pek çok Aydınlanma eylemlerini ve adımlarını içinde toplaması nedeniyle ilgi alanımızda kalmaktadır. Bunu dil kullanımında da açık bir şekilde görmek mümkündür: Köylülüğün, yurttaşların, soyluluğun, derebeylerinin, zanaatkârların, çiftçilerin, ekonomistlerin, bütün halkın, toplumun aydınlatılması – bunların hepsi toplu halde ya da parça parça aydınlatılabilir. Tümü Aydınlanma tarafından kapsanacak olan tabakaların biraraya getirilmesine dair düzenleyici ilke, bağlarından kurtarılması gereken dinamik bir sisteme karşılık gelir. Bu, her zamanki gibi fazlasıyla ampirik kalan Fransız dil kullanımından farklı olarak, bir 'mutlak Aydınlanma' kolektif tekili ile tanımlanabilir. *'Les lumiéres'*, Condorcet'nin kullandığı *'les progrés'* gibi Fransızcada sık sık ortaya çıkan çoğul kavramlardan biridir ve hiçbir zaman bizde olduğu gibi bu aktivist ve sistematik kolektif tekili zorla ortaya çıkarmaz. Ve işte bu tam da hukuk dili için önemlidir, hukuksal olarak önemlidir, çünkü 18. yüzyıldan başlayarak düşünülebilen ve talep edilen iktidarı gayrı-şahsileştirilmesi tahakkümsüz bir toplum tasarımına kadar varabilmesi, tüm kişisel belirlenimleri kendi içine alarak aşan kolektif tekillere bağlıdır. 'Devletin başı' –1794 Genel Ülke Kanunu'nda görüldüğü üzere– 'mutlak devlet'e dönüşür. Egemenlik bu şekilde gayrı-şahsileştirilir ve bu kolektif tekil semantik bir potansiyel olarak 19. yüzyılın hukuk ve devlet öğretilerini düşünebilme ve geliştirebilmenin koşullarını barındırır.

Genel ve biçimselleştirilebilir semantik ve pragmatik potansiyelere işaret eden altı ölçüt saydım. Bu ölçütlerle, geriye bakmayan, aksine kendi zamanına ait öz belirlenimler içeren bir çağ kavramı oluşmaktadır. Sonra, ideolojileştirilebilirliğini ve ideoloji yüklülüğünü öne çıkartan bir zamansal iç yapıya sahip bir faaliyet kavramı, dinamik bir eylem kavramı gelişir. Son olarak da kolektif tekil olarak kaçınılmaz hale gelen bir temel kavramın tartışılırlığı ortaya çıkar – çünkü kendimi anla-

şılır kılmak istiyorsam, bu temel kavramın bir parçası olmalıyındır. Tüm bunlar hiç şüphesiz Aydınlanma kavramımız için 1800'e kadar geçerlidir.

Bu noktada o zamanların Almanca dil kullanımıyla ilgili olan, yani ampirik temelden uzaklaşmayan iki tarihsel not düşmek istiyorum. İlki şudur: Alman Aydınlanması asıl olarak dinseldir. Fransız Aydınlanma dili ise kilise karşıtı, devlet kilisesi karşıtıdır, çünkü Fransız devlet kilisesi neredeyse bir hoşgörüsüzlük tekelini yönetmekteydi. Sorbonne'a, teoloji fakültelerine, sansüre ve engizisyon mahkemelerine karşı Fransız Aydınlanması zorunlu olarak sabırsız, kilise karşıtı ve teoloji karşıtı bir tepki gösterdi. Mezheplerin imparatorluk hukuku açısından eşit haklara sahip olduğu ve kurumsal olarak bir tür denge durumuna zorlandığı 18. yüzyıl Almanya'sında, en başından beri kendisini devlet ve kilise karşıtı değil, kilise-üstü ve buna bağlı olarak dindar kabul eden Aydınlanma, mezhepler-üstü bir Aydınlanma'ydı. Yeni 'dindarlık' kavramının o zamanlar ortaya çıkması tesadüf değildi.

Bu da bizi ikinci tarihsel notumuza götürür: Aydınlanma kavramı, genel kabul görebilmek uğruna, hızla lime lime olmuş veya ölmüştü. Hegel, tüm saygısına rağmen, 'Aydınlanmacılıkçılık'ın çorak içeriksizliğinden, Leo da 'Aydınlanma süprüntüsü'nden söz ediyordu ve ideoloji eleştirisi çeşitlemeleri çok çabuk birer slogana dönüşmüşlerdi, öyle ki Droysen Aydınlanma'yı tırnak içine almak zorunda kalmıştı. Bu çöküşün sebebi, bu arada Almanca dil kullanımında Aydınlanma'nın özgürleştirici koyutunu çok daha yoğun bir şekilde ifade eden yeni bir kavramın, yani Bildung kavramının ortaya çıkmış olmasıydı. Dışsal belirlenim koşullarının özerk öz belirlenimlere dönüşmesi gerektiğinden yola çıkan bir kimsenin, Bildung kavramıyla iş görmesi çok daha makuldu. 'Aydınlanma' her zaman dışarıdan ve yukarıdan aydınlanmayı da düşündürtüyordu. Ancak kendi kendini aydınlatma, Bildung'un oluşmasını sağlardı. Bildung, *eo ipso Selbstbildung*'du.* 1800 dolaylarında ortaya çıkmış olan Bil-

(*) Kişinin kendisini yetiştirmesi – ç.n.

dung kavramı, daima geçişli ve geçişsiz olarak düşünülmelidir – Bildung hem bireysel Selbstbildung'du, hem de toplumu, devleti, halkı, ulusu, kültürü vs. kapsamak ve şekillendirmek suretiyle aktif olarak dışa yönelmişti.

Selbstbildung'un bilhassa etkisini gösterdiği ilginç alanlardan biri de, insanın iki cinsli oluşudur. Teori tarihi açısından Aydınlanma'ya ait sayılabilecek antropolojik temel tasarımın Bildung kavramı ile çok daha iyi anlaşılacağı, burada kendini gösterir. Eğer insanın kendini gerçekleştirmesi iki cinslilikte aranabilir ve bulunabilirse, bu durumda cinsel fark, kendilerini Bildung sahibi kılmak (sich bilden) isteyenler veya kendilerini Bildung sahibi (gebildet) sayanlar için, insanların kendilerini nasıl anladıklarındadır. Öteki tarafından ötekinin varlığında tanınmak, *Selbstbildung*'un bir unsuru olur. Bir insan kendisini özerk ve bağımsız görmek istediği takdirde, birincil olarak iki cinslilikte bulunabilecek olan aşkı içselleştirmelidir. Romantik adı verilen dönemde elde edilen bu anlam, antropolojik Aydınlanma'nın bir sonucudur. Aydınlanma kavramı ise bunu idrak ve ifade etmeye uygun değildi. Bugüne dek biliyoruz ki: Cinselliğe dair Aydınlanma, aşk ile aynı değildir. Aşkın vaat ettiğine ve harekete geçirebildiğine, cinsellik hakkındaki Aydınlanma ile ulaşılamaz. Cinsiyetler arası Selbstbildung, Aydınlanma dilinde tabulaştırılmıştı daha ziyade. Çünkü cinsellik Aydınlanma felsefesi için öncelikle yukarıdan aşağı yönetilmesi, düzeltilmesi, dizginlenmesi ve başka şekillerde kontrol edilmesi gereken aşağı bir dürtüydü ya da tam aksine zincirlerinden kurtarılması gereken bir dürtü. Her halükârda insan varlığının ancak 'Bildung' tarafından tümüyle Selbstbildung'la bütünleştirilebilecek bir parçasıydı.

IV

Böylelikle, Aydınlanma kavramı üzerinden işaret ettiğim ölçütlerin aktarılabilir olup olmadıkları sorusuna geliyorum. Şimdiye kadar, semantik ve pragmatik potansiyelleri açığa çıkartmış bulunan ve 18. yüzyılın sonunda yenilikçi olan noktalar, bir tasarım çerçevesinde kategorize edilmeye çalışıldı. Bu kategori-

ler şimdi geride kalan dil kullanımlarına aktarılacak olursa, bir sihirli anahtar etkisi ortaya çıkacak ve daha pek çok kavramın benzer bir yenilikçi kuvvet taşımış olduğu gösterilebilecektir. Bu kavramların sadece birkaçına el atalım.

İlk olarak *dinamik hareket kavramlarına* değinelim. Kant, Aydınlanma kavramını, dinamik bir hareket kavramı olarak algılamıştı. – Burada hemen tarih, ilerleme, gelişme, özgürleşme, devrim ve kriz gibi değiştirilemez zamansal temel kavramlarla karşılaşıyoruz. Bunların hepsi 'Aydınlanma' ile benzer işlevler edinen, zamana ayarlı dinamik hareket kavramlarıdır. Bunların dinamik tekerrürleri, ucu açık bir geleceğe yönelen yapısal bir değişimi sağlayacaktı.

Genel olarak, çağın tipik özelliği olarak, fiilden isme dönüşen sözcüklere rast geliyoruz. *'Fortschreiten'* (ilerlemek) ve *'entwickeln'* (gelişmek) eski, *'Fortschritt'* (ilerleme) ve *'Entwicklung'* (gelişme) daha yeni tarihliydi. 'Emansipasyon' [özgürleşim] da Roma hukukuna ait bir kavram olarak, eski bir sözcüktü. Ancak bu eski sözcüğe, eski kavramı yerinden eden yeni bir kavram olarak teğellenen şudur: 'Emansipasyon'da artık kuşağa özgü bir tekrarlanan özgürleşme olanağı değil, düz çizgisel bir şekilde geleceğe yönelmiş, dönüşü olmayan bir kavrayışı programlayan, giderek özerkleşen bir kendini özgürleştirme süreci akla gelmektedir. Tarih felsefesine ait bu kavram artık kuşaktan kuşağa tekrarlanabilir değildir, daha ziyade genel bir özgürleşmeyi meydana getirmesi bekleniyordur. Bu arada, bu emansipasyon kavramının –Aydınlanma gibi– büyük ölçüde hâlâ dışarıdan güdümlendiğini belirtmek gerekir. 19. yüzyılda kullanılan pek çok sözcük Roma hukukundan kaynaklanan ve oradaki anlamıyla tarihe aktarılan o pasif emansipasyon kavramını içermekteydi. Özel olarak Yahudilerin emansipasyonunda, kavramın Hıristiyanca suret-i haktan görünen pek çok kullanıcısı, Yahudilerden ancak ve ancak Hıristiyan oldukları takdirde özgürleşmelerini bekliyordu ki, bu durum özgürleşimin [emansipasyon] yeniçağdaki anlamını absürd bir şekilde lâğvediyor ve Yahudi benliğinin özerkliğine karşı duruyordu. Bu, belki Humboldt ve Hardenberg'inkiler

müstesna tutulmak kaydıyla, dil kullanımının pek çok örneği için geçerliydi. Ancak dışarıdan ve yukarıdan yönlendirilen, *Selbstbildung*'u ve özerkliği hiçe sayan bu emansipasyon anlayışı, 19. yüzyılın Almancasında hâlâ 'emansipasyon'un geçerli kullanımıydı.

*'Geschichte'*nin [tarih] daha önce çoğul bir kavram olduğu, ayrı ayrı pek çok geçmişi ifade ettiği ve artık *'Geschichte'* ile *'Historie'*nin yakınsaması aracılığıyla bir düşünüm [refleksiyon] kavramına dönüştüğü çok açıktır. Bu yeni kavram yaklaşık 1780'den bu yana gerçek tarihin koşulları ile mümkün tarihin koşullarını, her ikisinin de idraklerinin koşullarıyla biraraya getirir. Bu yeni tarihin ve bunların idrakinin koşulları, birlikte yeni bir kavrama kavuşturulmuşlardır: 'kendinde tarih', 'mutlak tarih' – ve bu, Köster'in de kesinlikle doğru bir şekilde tanımladığı üzere, 'tarih teorisi' ile aynı şeydir. Bu, 'Aydınlanma'ya benzer şekilde, sadece kolektif tekil olarak düşünülebilecek bir düşünüm kavramıdır. Çünkü kendi öznesine dönüşen öznesiz tarih ile kendi nesnesine dönüşen nesnesiz tarih, olası tüm tarihleri çoğul olarak düşünmeyi mümkün kılan teorik ve son derece soyut bir kolektif tekildir. Yokluğunda insanların düşünmeyi ve gerekçelendirmeyi başaramayacakları bu tek ve yeni kavram, bütünüyle merkezi bir öneme sahip olmuştur – üstelik teorik olarak fazlasıyla iddialı, bu nedenle de şüpheli bir kavram olmasına rağmen.

Aynı durum –daha önce de belirttiğimiz gibi– 'İlerleme' için de geçerlidir. Bu kavram, Fransızca *'les progrès'*de hâlâ toplamalı ve çoğul düşünülen, Almancada ise 'mutlak Aydınlanma' gibi bir tek yönü işaret veya davet eden, tek tek ilerlemelerin bir toplamını oluşturuyordu. – Bu durum, devrim kavramında bilhassa belirgindir. Devrim kavramı 18. yüzyılın ortalarına kadar benzer temel yapıların tekrarını varsayan ve delillendirilebilir kılan bir tekerrün kavramıydı. Mümkün devlet düzeni formlarının politik seçkisi bu esnada –antropolojik olarak da verili– üç iktidar formu olan monarşi, demokrasi ve aristokrasi, ilâveten bunların çöküş şekilleriyle, Aristo'nun gösterdiği sınırlar içinde kalmaktaydı. 18. yüzyılın ortasına dek –çeşitle-

meler mevcuttur– tüm devrim öğretileri öncelikli olarak bu tekerrür yapılarını konu almışlardır. 'Devrim' ancak 18. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, ucu açık bir geleceğe doğru yapısal değişiklikleri ifade etmesi ve böylece geri dönüşü olmayan bir süreci başlatması istenilen, hedefe yönelik bir kavrama dönüşmüştür. 'Devrim' de pragmatik olarak, İlerleme ve Tarih'e benzer şekilde, geleceğin eşsiz, yeni, kıyaslanamaz kabul edilen bir öncelemesine dönüşmüştür. – Bu yeni gelişme kavramı, kendi kendine eyleyen daha ziyade bir gelişmeye, insanları pek kaale almayan bir oluşa işaret etmektedir ki, bununla karşılaştırıldığında aktivist bir özel kavram olarak 'İlerleme' çok daha fazla özerklik yüklüdür. 'Gelişme' daha ziyade geçişsiz olarak düşünülmüştür, fakat o da keza arzulanan bir yöne işaret eder, öyle ki burada da çok sayıda anlamla birlikte açığa çıkarmanın ve aydınlatmanın, aktivist unsuru da kast edilmiştir. Tüm bu hareket kavramlarında ortak olan, 'Aydınlanma'ya benzer kolektif tekiller olarak bir eylem öğretisini içermeleri veya teşvik etmeleridir.

İkinci bir grubu daha çok *yasa dili* içinde tasnif etmek gerekir. Burada 'devlet'e işaret edebiliriz, keza 'özgürlüğe', 'adalet'e, 'kardeşlik'e, 'eşitlik'e de. Bunlar aynı zamanda birer kolektif tekil olarak sistemli baskı uygulayan sloganlardır. Kavramlar, düşünüldükleri ve kolektif olarak düşünülmek zorunda oldukları anda, büyük yasaların gövdesine nüfuz eden sistemsel baskının asgarisini uygularlar. Çünkü 'özgürlük', 'eşitlik' ve 'kardeşlik' gibi temel politik kavramlar, üzerine çıkılması mümkün olmayan bir genellik iddiasında bulunurlar. Bu genellik iddiası, genel geçerliliğini yitirmesine izin vermeden, daima tekil ters vakalarla uyumlulaştırılmalıdır. Böylece tüm yasamanın ve yürütmenin üzerinde, uygulanabilir olmak için hukuksal, sosyolojik, tarih felsefesine dayalı veya başka bir şekilde temellendirme zorunluluğu oluşacaktır. Özgürlüğün kendisi veya mutlağı, bir imtiyaz formundaki somut özgürlükten farklı bir şeydir. Bir tekil imtiyaz anlamında adalet, herkes için geçerli olması gereken genel adalet kavramından farklı bir şeydi. Bir soyutlama ve bir kolektif tekil olarak 'Kardeşlik', somut bir cemiyet olarak

ampirik düzeyde tüketilebilir *'Bruderschaft'*dan* farklı bir şeydi. Buna karşın yeniçağdaki kardeşlik, ulusal, hatta evrensel bir kardeşliği geliştirmek doğrultusunda bir zaman baskısı koyutu barındırmaktadır ki, bu politik sisteme ve devrimci duruma göre parça parça denenmiştir. Aynısı 'Eşitlik' için de geçerlidir. Kolektif bir soyutlama olarak eşitlik, zümrevî olarak ayrışmış bir muhataplar çevresine hitap eden Roma hukukuna ait *'suum cuique'*** uygulamasından farklı olarak, evrensel bir mesaj içerir. Böyle kategorik olarak yenilikçi bir kolektif tekiller grubunun çerçevesi çizilmiş oluyordu ve bu çerçeve, 18. yüzyıldan önce bu şekilde uygulanmayan ve uygulanması mümkün olmayan hukuksal bir sistemsel baskı yaratacaktı.

Buna, tümü birden devlet kavramında billurlaşan politik eylem kavramlarından oluşan bir grup katılır. Başka hiçbir kavram devlet kavramı kadar değişikliğe uğramamış ve o denli yenilikçi güç kazanmamıştır. Devlet kavramı uzun süre toplumsal-politik ve aynı zamanda merkezi bir hukuk kavramı olarak kalmıştı. Özel olarak Alman *Staat* (devlet) kavramında heyecan verici olan, bu kavramın hem Fransızca 'état' [devlet], hem Latince *'status'* [statü, durum, vaziyet], hem de Almanca *'statt'* [bir şeyin yerine, –eceğine, –eceği yerde] kavramlarından türetilmiş olmasıdır – bunlar, sonradan modern devlet kavramını ortaya çıkaracak olan, birbirlerini yakınsayan sözcük alanlarıdır. Ancak *'Staat'* 18. yüzyıla kadar, statü tanımı olarak daima başka *'status'*lar koşullayan çoğulcu bir kavramdı. Demek, hiçbir zaman tekil bir anlama indirgenemeyecek olan çoğulcu bir kavramdı. *'Status'*u zümreler *(Stände)* bağlamında kullandığınızda, bir zümrenin *(Stand)* tanımıyla, başka zümrelerin de varlığını koşullamış oluyordunuz. Bu ister bir hükümdarın üzerinde hak iddia ettiği maiyet olsun, ister köylü veya yurttaş veya din adamı zümresi olsun –burada sonsuz bir çeşitlilik bulunmaktadır–, *'status'* = *'Stand'* daima çoğulcu bir kavramdır. 1800 dolaylarında devlet kavramının yoğunlaşarak bir kolek-

(*) Birbirlerine "kardeş" (Bruder) diye seslenen, genellikle öğrenci erkeklerden oluşan topluluk – ç.n.

(**) Herkes hak ettiğini alır – ç.n.

tif tekil oluşturması dil kullanımında bir tür püskürtücü etkisi yaratır. Geleneksel zümre kavramı bir karşıtlık kavramına dönüşür ve bu biçimiyle püskürtülür, üstelik tam da tüm zümreleri içeren ve kapsayan *'Staat als solcher'* [bizatihî devlet] olarak düşünülebileceği anda. Bu anda devlet kavramı, zümresel çoğulculuğunu kendisiyle bölecek, hatta baskı altına alacak bir kolektif üst kavram olur. Çoğulcu *'Status'* kavramı, bir kolektif tekil olarak modern *'Staat'* kavramına dönüşür. Bir kez kaçınılmaz ve bu nedenle de tartışmalı hale geldikten sonra, artık devlet kavramına başvurmadan bir topluma teşhis koymak mümkün değildir. *'Staat'*ın Almancada komşu Batılı dillere kıyasla politik olarak nasıl daha güçlü bir ayrıcalık kazandığı şuradan da görülebilir ki, Fransızcada *'état des choses'* veya İngilizcede *'state of affairs'** denmesine karşılık, bizde günlük dilde *'Staat der Dinge'*den** söz etmek mümkün değildir. Ne Fransızcadaki *'état'*, ne de İngilizcedeki *'state'*, Almanca *'Staat'*ın sahip olduğu semantik ve pragmatik kolektif tekil yükünü taşımaz. Empatik *'Staat'* kavramı, Almancada kavramın temelinde bulunan günlük dilindeki kullanımı bloke etmektedir. Ancak devletin bağımsızlığını yitirmesinden, yani 1918'ten sonra, *'Staat'* kavramına –Lehmann'da olduğu gibi– 'toplum'un bir alt kümesi olarak muamele etmek mümkün olur. Fakat genelde toplum öğretilerinin de hâlâ politik devleti hesaba katmaları gerekir. Bu, devletin tartışılırlığına yol açan semantik kaçınılmazlığıdır. Kolektif tekilin kendisini kabul ettirmesinden sonra, devlet kavramını artık taraflı olarak ayrıştıran bir dizi tanım mümkün olmuştur: *Fürstenstaat* (prenslik), *Machtstaat* (totaliter devlet), *Wohlfahrtsstaat* (refah devleti), *Rechtsstaat* (hukuk devleti), *Nationalstaat* (ulusal devlet), *Sozialstaat* (sosyal devlet), bir de, devlet kavramını ne kadar tahrip etmiş olursa olsun, *Führerstaat* (lider/şef devleti). Tüm bu devlet kavramları, verili kurumlara ortak veya sahip olmak için, o anki politik duruma göre yeniden şekillendirilir. Demek, *'Staat'*, tıpkı *'Aufklärung'*un geçici

(*) Her ikisi de: Şeylerin/işlerin durumu anlamında – e.n.

(**) Almancada bu ifade "şeylerin/işlerin durumu" değil, doğrudan "şeylerin devleti" demek olacaktır – e.n.

olarak olmuş olduğu ve 1968'de tekrar olduğu gibi, kaçınılmaz bir kavram olmuştur.

19. yüzyılda devlet kavramının barındırdığı yenilikçi güç, daha önce *'stand'* ve *'Status'* sözcüklerinin geleneksel anlamlarında mevcut değildi: Birer *sözcük* olarak, yenilikçi değildiler. Ancak eski sözcükle aktarılan kolektif tekil kavram, sözü edilen semantik ve pragmatik yenilikçilik potansiyelini ortaya çıkarmıştır. Aynısı *'Geschichte'* (Tarih), *'Fortschritt'* (İlerleme), *'Entwicklung'* (Gelişme), *'Emanzipation'* (özgürleşim), *'Staat'* (Devlet), *'Freiheit'* (Özgürlük), *'Gerechtigkeit'* (Adalet) için de geçerlidir. Sözcükler daha eskidir: fakat 'Aydınlanma'dan bu yana bunlarla birleştirilen kavramlar, emsali görülmemiş bir güç ve dinamizm geliştirmişlerdir.

Son olarak, yine birer *sözcük* olarak 18. yüzyılda veya 19. yüzyılın erken dönemlerinde oluşmuş olan bir grup *neolojizme* işaret etmek istiyorum. Burada, kendi adlandırmamla, *zamansal dengeleme/telâfi kavramları* söz konusudur. Karşımıza ilk olarak 'Patriyotizm' çıkar. Bir yeni oluşum olarak bu kavram 18. yüzyılın başında, Fransa'da ortaya çıkmış ve çok geçmeden *'bourgeois'*nın yerine ve onun muhalifi olarak, gerçek vatandaş olarak patriyotizmi gerçekleştirecek ve uygulayacak *'citoyen'*le ilişkilendirilmişti. Retorik açıdan yeni olan bu karşıtlık Diderot'nun *Encyclopédie*'sinden kaynaklanır. O zamandan beri *'bourgeois'* politik olmayan iktisadi yurttaşa indirgenmiştir. Eskiden, Diderot'dan önce, bu iki kavram birbirinin yerine geçebiliyordu. *'Citoyen' versus 'bourgeois'*, bu karşıtlık belirlenimi, ancak *Citoyen* tarafından gerçekleştirilebilecek bir patriyotizmin vaad ettiği geleceğin cazibesiyle, yeni düşünülmüştür. Aynı zamanda tüm patriyotların enternasyonali olması amaçlanan ve uzun süre 'patriyotizm'in karşıt kavramı olarak görülmeyen 'kozmopolitizm' de bunun üzerine inşa edilmiştir. Bunu kısa bir süre sonra, bir cumhuriyetin kurulmasını, artık demokrasi formları olarak cumhuriyet, aristokrasi ve monarşinin teşkil ettiği üç olası anayasa/düzen formundan biri olarak görmeyen 'republikanizm' takip etmiştir. Dinamik republikanizmin cumhuriyeti, Cicero'daki klasik anlamıyla yeniden bir üst

kavram olarak kullanılacaktır: Cumhuriyet, genel olarak hakiki anayasayı/düzeni temsil eder. Republikanizm, monarşilerin ve aristokrasilerin aleyhine olmak üzere, bir cumhuriyetin hakiki anayasasına ulaşmaya ve onun ifasına çalışan bir hareket kavramıdır. – Bu, benzer şekilde, ucu açık bir geleceğe doğru geri dönüşü olmayan bir hedef belirlenimiyle aynen bu eylem yapılarını tasdik eden, tam anlamıyla zümre düzeni karşıtı 'demokratizm' için de geçerlidir. Bu demokrasiye ulaşmadıkça bir yozlaşma içinde yaşanacaktır. – Aynısı, diğer bütün devlet belirlenimlerini haksızlık kaynağı sayarak dışlayan hukuk devleti kavramını güçlendiren bir hareket kavramı olarak 'liberalizm' için de geçerlidir. – Son olarak da reaksiyon kavramı olarak 'konservatizm'den söz edelim. Çünkü muhafazakârlar kendilerini bir –izm kavramına teslim etmek istemedilerse de, tanımları icabı geleceğe yönelik bir dengeleme/telâfi arayışı içinde olmamalarına rağmen, hareket kavramlarına uyum sağlamaktan kaçınamamışlardır. – Ayrıca 'sosyalizm' ve 'komünizm' de bu kavram dizisi içinde yer alırlar. Sosyalizm sözcük olarak daha eskidir, ancak bir kavram olarak *Vormärz*'de tümüyle yeniden tanımlanmıştır. Bunu, sözcük olarak ortaçağın üniversite nizamına dayanan, ancak 1900 yılında önce Fransa'da, ardından bilhassa 1918'den sonra Almanya'da politik sözcük hazinesine kazandırılan 'nasyonalizm' izler. En nihayet, 'faşizm', 'nasyonal-sosyalizm' veya semantik olarak nasyonal-sosyalizme karşılık düşen 'tek ülkede sosyalizm' gelir.

Aydınlanma kavramı gibi dinamik bir hareket yapısına sahip olan ve ucu açık bir gelecekte gerçekleşme iştiyakını taşıyan bütün bu kavramlar, aynı tipolojiyi paylaşırlar: Bunlar zamansal dengeleme/telâfi kavramlarıdır. Bunun anlamı, oluştukları esnada bu kavramların barındırdığı tecrübe içeriğinin yok denecek kadar az olması ya da en fazla, bu sözcüğü kullananların psişik istidadında mevcut bulunmasıdır. – 'Patriyotizm'den yana olmaya karar verdiğim takdirde patriyotça bir tavra, tutuma veya zihniyete sahip olurum; ancak bu kavram ortaya atıldığında, bir kitle hareketi, bir eylem formu, yurttaşların bir entegrasyon tarzı olarak patriyotizm henüz mevcut değildi. Ancak işte

bu kavramla harekete geçti, Fransız Devrimi'yle birlikte etkinleştirildi, sonra da patriyotizmi kozmopolitizm adına enternasyonalleştiren misyon savaşlarıyla birlikte yayılmacı bir tarzda işlendi. Aynısı republikanizm için de geçerlidir. Bu, başlangıçta, oluşturulduğu dönemde, salt monarşiler çağında henüz hiçbir gerçek içeriğe sahip olmayan bir sözcüktü. Ancak bu hareket kavramı programatik bir eylem kavramı olarak ortaya çıktığı andan itibaren, bu program giderek gerçekleştirilmeye başlamış hatta Fransız Devrimi'nde geçici olarak hedefine ulaşmıştı. Republikanizm ancak birçok duraksamadan sonra önce bütün Fransa'yı, sonra da Avrupa'nın diğer ülkelerini ele geçirdi. Bunun bir benzeri –bölgesel olmak kaydıyla– 20. yüzyılda 'sosyalizm' için de geçerlidir. Tanımı gereği bugüne dek *asla* gerçekleşmemiş olan tek hareket kavramı 'komünizm'dir. Çünkü komünistlerin kendileri bile, teorileri gereği, komünizmin herhangi bir zaman gerçekleşmiş olduğunu öne sürmemişlerdir. Burada söz konusu olan ampirik münferit gruplar halinde faal olan şu komünler değil, Marksizmin ancak evrensellik iddiasıyla gerçekleşebilecek komünizm programıdır. Demek, bugüne dek kendi tanımı uyarınca hiç gerçekleştirilememiş olan tek kavram, komünizmdir. Bu –ne yazık ki– 'nasyonalizm', 'faşizm', 'nasyonal-sosyalizm' veya Stalin'in 'tek ülkede sosyalizm' teorisi için geçerli değildir.

'Aydınlanma'ya benzer bir şekilde oluşmuş olan bu hareket kavramlarının temel yapılarının ortak özelliği, daima bir aydınlanma unsurunu hesaba katmalarıdır. Çünkü bu kavramların pratik olarak ifası, –yani ifade ettikleri öncelemelerin gerçekleşmesi–, ister politik aktivistlerin faaliyetleriyle olsun, ister az sayıdaki aktif yurttaşın katılımcılığıyla, daima asgâri bir aydınlanmışlığı varsayar. Bu hareket kavramlarının konmasıyla birlikte sürekli bir eylem baskısı kısmen tescil edilmiş, kısmen de üretilmişti. Temel semantik yapı ise aynıdır: Bu kavramların içerdiği deneyim ne kadar azsa, onlarla bağlanan beklentiler de o kadar büyük olur. İster olumlu ister olumsuz olsun, bu beklentiler yerine geldikçe, deneyim de o kadar fazla doyuma ulaşacaktır. Bize 18. yüzyıldan bu yana eşlik etmiş ve bizi harekete geçirmiş

olan bu temel kavramların mantığı işte budur. 21. yüzyılın başlangıcında bu kavramların yeni bir sözcük hazinesiyle tekrarlanıp tekrarlanmayacaklarını ve tekrarlanacaklarsa bunun ne zaman gerçekleşeceğini merakla beklemeye koyulabiliriz.

Böylelikle düşüncelerimin sonucuna varıyorum. 18. yüzyılda ortaya çıkmış veya şekillendirilmiş temel kavramların pragmatik bir tipolojisini tasarladık, bu kavramların içerdiği semantik ve pragmatik yenilikçilik potansiyelini çok sayıda çeşitlemesiyle tasvir ettik. Bu yenileştirmeleri dil tarihinin bütününe uygulamayı deneyebilecekler için şu öneriyi yapacağım:

Hukuk dili, öncelikle hukuk dili, ancak aynı zamanda politik ve sosyal dil de, 18. yüzyılın içlerine kadar esas itibarıyla bir *tecrübe siciline* sahipti. Kullanılan, oluşturulan veya bulunan kavramlar, tecrübede verili olanı tescil ediyorlardı. Tecrübenin içerdiği veya tecrübeyi silsile halinde zenginleştiren her şeyi geçmişe yönelik olarak kavramsallaştırıyorlardı.

Buna iyi bir örnek, Almancada oluşmuş olan ve *'foedus'*, *'conferedatio'*, *'amiticia'* ve benzerlerinin tercümesi niteliğinde olmayan *'Bund'* kavramıdır. *Bund* kavramı yaklaşık iki kuşak süren sözlü ön hazırlık sonrasında ortaya çıkmıştır. Sonradan 'Bund' olarak tanımlanacak örgütlenme formu, başlangıçta sözlü olarak ifade ediliyordu. 'Birleşiyoruz' *(vereinigen)*, 'kenetleniyoruz' *(verstricken)*, birbirimizi karşılıklı 'bağlıyoruz' *(verpflichten)* – karşılıklı hak talepleri ve genellikle zaman kısıtlaması taşıyan hak yükümlülükleri içeren bu ve benzeri sözlü eylem formülleri vardı. Sözle de kanunen de yükümlenilen, el sıkışmayla da gerçekleştirilen *'Verbündnisse'* (ittifaklar) işlev kazandıkça, ortaya önce kurumsallaştırılabilir *Vereinigunglar* (birlik, dernek) çıktıkça, kendinden önce gelen çoğul eylem kavramlarını da kapsayan bir kolektif tekil olarak *'Bund'* kavramı ortaya çıkmıştır. O zamandan bu yana (*'Gesellschaft'* ve *'Einigung'* [birleşme] gibi) daha uzun tecrübeye dayanan ve ancak o zamandan bu yana hukuk diline göre teorileştirilebilir olan bir *'Bund'* kurulabilecektir.

Aynı zamanda *'aufklären'*in *'Aufklärung'*a dönüşmesine yol açmış olan bu tür bir yapı, bilim terminolojisiyle konuşacak

olursak, bir *tecrübe sicili kavramını* mümkün kılar. Geleneksel politika ve teori yüklü kavramlar, birer isim olarak teorileşme yeteneği kazanabildikleri ya da birer kolektif tekile dönüşebildikleri takdirde, esas olarak geriye dönük kavramlardır. Ve her ek belirlenim, tecrübenin genişletilmesine dayanır. Bu, elbette bugün de var olan ilk temel tiptir. Ancak sadece 18. yüzyılın içlerine kadar baskın olmuştur.

Zira 18. yüzyıldan sonra kavramsal olarak daha önce var olmamış yeni tecrübelerin açığa çıkarılabileceği, tecrübelerin kurulabileceği veya başlatılabileceği bulgusuna ulaşılmıştı. Bu, zamansal dengeleme/telâfi kavramlarının yapısını gösteren bir numunedir. 'Patriyotizm"den, 'republikanizm'den veya 'demokratizm'den yana olan biri, böylece daha önce bu şekilde var edilmemiş olan, ancak gerçekleştirilmeleri mümkün görünen mümkün tecrübeleri başlatır. Bu bakımdan burada söz konusu olanlar tümüyle yoktan var edilmemiş, aksine, zaten halihazırda mevcut olan hukuk yüklü terimlerin aktardıklarıyla bağlantı noktası arayan *tecrübe kurucu kavramlardır*. 'Republikanizm' *'Republik'*e dayanır; o zaten önceden de hukuk yüklü bir kavramdı, tıpkı 'demokratizm'in 'demokrasi' kavramından türetilmesi gibi. Demek, yeni tecrübelerin kurulmasına yardım edecek olan tecrübe kavramları, zaten mevcuttu. Bu tecrübe kurucu kavramlar, giriş kısmında Aydınlanma kavramı örneğinde göstermeye çalıştığım o dinamik yapıyı içerirler.

Çok güzel bir tecrübe kurucu kavram, Alman Milletinin Kutsal Roma İmparatorluğu bünyesinde, 18. yüzyılın ikinci üçte birlik kısmında oluşan *Bundesrepublik* [Federal Cumhuriyet] kavramıdır. Bu imparatorluk aslında genel olarak bir federasyon değildi, ancak zümrevî tımar toplumu içerisinde çok sayıda federal yapıyı –*Kreis, Ligen, Unionen*, vs.–* içeriyordu. İlkin Montesquieu yapısal form olarak *'République fédérative'*: önermiş, bu da Johannes Müller tarafından, o zamanlar henüz olmayan *'Bundesrepublik'* sözcüğüyle tercüme edilmişti. Ancak Almanya İmparatorluğunun anayasal yapıları, bir *Bundesrepub-*

(*) Kreis, Liga, Union: İlçe, vilayet, birlik, ittifak vb. anlamlara gelen bu terimler, yönetim birimlerini tanımlarlar – ç.n.

lik oluşturmayı mümkün kılacak tüm unsurları potansiyel olarak içeriyordu. İster soylu, ister zümresel, ister burjuva olsun, tarafların eşit haklara sahip olması, yapılan yeni sözleşme sayesinde geçmişin federal vaadlerini öyle kurumsallaştırıyordu ki, imparator veya parlamento olmadan da bir *'foedus'** meydana gelebiliyordu. Bu, 19. yüzyıl boyunca az ya da çok uygulanmıştır; önce monarşik, sonra cumhuriyetçi temelde, daha sonra da ikisi karıştırılarak. Yani *'Bundesrepublik'* daha önce yaşanmış tecrübelerden gelecekteki örgütlenmelerin olanaklarını türeten tecrübe kurucu bir kavram olarak iş görüyordu. Bu, 18. yüzyılda etrafına yayılan ve 18. yüzyılın genel olarak dil hazinesini dolduran bir kavram tipiydi. Çünkü bir dolu tecrübe kurucu kavram bulunuyordu; ancak burada, bu dilsel başarıların gerçeklerin önünden gittiğinden ve salt birer gölge fenomen olmadığından yola çıkmak durumundayız.

Bu dizide ayırt edilecek son kavram, oluştuğu esnada hiçbir tecrübe içermeyen bir gelecek kavramı mahiyetindeki *beklenti kavramı*ydı. Kant'ın ilk kez 1919'da gerçekleştirilen *Völkerbund*'u** bu dizidendir. Tanımı gereği şimdiye dek gerçekleşmemiş olan 'komünizm'e zaten değinmiştim. Herkesin salt bir kurum kavramı olmasını beklediği 'devlet', bile ona yüklenen anlamla yer yer bir beklenti kavramına dönüşür. 'Mutlak devlet' kolektif tekilinin oluşmasından sonra, 1800 dolaylarında kendisini kabul ettiren semantik alt üst oluş gerçekleşmişti. Bu 'mutlak devlet' pek çok teorisyenin nazarında artık bir gelecek kavramı olmuştu: Kantçıları anacak olursak Fries veya Krug açısından, geleceğe açık devlet, yurttaşlarını onların özerkliğini zorunlu kılacak şekilde eğitmek suretiyle, kendisini aşarak ortadan kaldırma görevini üstlenir. Fichte için zaten böyledir. Fichte'nin 'eğitim devleti', bu nedenle 'gelecek devleti' olarak da tanımlanır. Gelecek devletinin görevi kendi-

(*) Eski Roma'da devletler arası anlaşmanın, sözleşmenin yaygın formu – e.n.

(**) Uluslar Birliği. Kant'ın bir kavramı. Uluslararası barışın sağlanması için demokratikleşen ülkelerin uluslararası bir birlikte biraraya gelip, örgütlenmelerini önerir. Birinci Dünya Savaşı sonrası kurulan Cemiyet-i Akvamın Almancası da budur – ç.n.

sini aşarak ortadan kaldırmak ve her türden tahakkümü gereksiz kılmaktır. Marx'ın da buradan türettiği beklenti, tam olarak budur. Bu beklenti Fichte tarafından önceden düşünülmüş, Kant'ta da tesis edilmişti. Yani, tarih felsefesi bağlamında 'devlet', hukuksal veya sosyal değişim bileşenlerini kurumsallaştırmakla yükümlü saf bir beklenti kavramı oluyordu. 'Devlet' sadece kendisini sürekli reforme edebilendi. Aydınlanma kavramından tanıdığımız dinamik ve zamansal iç yapı, 19. yüzyılın dil kullanımındaki 'devlet' gibi kurum kavramlarında bile ortaya çıkabiliyordu. 21. yüzyılda devlete ne olursa olsun veya devletin yerine ne geçerse geçsin – Aydınlanma tarafından bir kez harekete geçirilen değişim potansiyeli mutlaka yeni kavramlara oturtulmak zorundadır. Tarihi düşünmek bir cürettir, tarihi kavramak ise daima yeniden düşünmeyi, farklı düşünmeyi zorunlu kılar.

AYDINLANMA VE HOŞGÖRÜNÜN SINIRLARI

"Aydınlanma'nın daimi korkusu –hiçbir büyük akım böyle bir daimi korku olmadan akıp gitmez– her yerde ... ismen söylemek gerekirse Katolik Kilisesi'ne karşı bile muzafferce kabul ettirdiği hoşgörü ilkesinde yatmaktadır." İçe dokunan iyimserlikteki bu cümle Rudolph Sohm'un *Kilise Tarihinin Temelleri* kitabında yer alır ve Wilhelm dönemi Almanyası'nda defalarca basılarak okuyucuya sunulmuştur. Sohm devam eder: "18. yüzyıl bu şekilde sona ermiş ve aynı anda kilisenin, hem Protestan hem Katolik kilisesinin dünyevî gücünü yok etmek suretiyle, en büyük eserini vücuda getirmişti. Artık kilisenin yaşamını, onun manevi güçlerine dayanarak yeniden yaratmaya yazgılı bir geleceğin yolları açılmıştı."[1] Yani hoşgörü şiarı altında kilisenin dünyevî gücü tahrip edilmişti. Hoşgörü, kiliseleri hakiki, manevî güçlerine yeniden kavuşturmuştu. – Bu arada bir yüz yıl daha geçmiş ve Sohm'un pozisyonunun şüpheliliği fazlasıyla belirginleşmiştir. Sohm'un kurumsal kiliseye karşı anti-kurumsal coşkusu ve aşırı spiritüalizmi, devlete, bir kez kazanılmış hoşgörünün muhafazasını güçleştirecek kadar fazla hareket alanı bırakmıştı. Yüzyılımızda yaşanan kilise takibatları ve kiliselerin devlet güçleri-

1 Rudolph Sohm, *Kirchengeschichte im Grundriß*, Leipzig 1893, 8. Baskı, § 47, s. 175 vd.

ne gösterdikleri uyum yeteneği, Sohm'un Aydınlanma'nın sonucu olarak kutladığı müsamahanın sınırlarını hızla aşmışlardı. Sohm, onun kendisi hakkındaki hoşgörü yorumunu gönüllü benimsediği bir Aydınlanma'nın gölgesinde kalmıştı.

Sohm için hoşgörünün iki ana yönü vardı: Birincisi, hem kilisenin dünyevî gücüne karşı yöneliyordu, hem de inanç ve vicdan özgürlüğü güvencesinin postülasıydı. Bu alıcısı devletti. Devlet, bireylerin iç dünyalarını ve dinselliklerini koruma altına almalıydı ve kilisenin her türlü dünyevî güçten soyunmasıyla bu daha da çabuk gerçekleşecekti. Bu yarı tarihsel, yarı normatif bakış açısı, büyük ölçüde Aydınlanma'nın tecrübe alanına, programına ve şayet *Aydınlanma* belirli bir yekpare hareketin şifresi olarak kabul edilecekse, onun akış yönüne de karşılık gelir.

Hoşgörünün sınırları konusuna geçmeden, Aydınlanma'nın hoşgörü taleplerinin genel bir taslağını çizelim. Kabaca söylemek gerekirse, burada iki pozisyon tanımlanabilir: *neye karşı* yöneldikleri ve *ne için* mücadele ettiklerine göre.

Hoşgörünün postülası, Hıristiyan milletlerin tarihinin ortaya koyduğu baskının ve takibatın bütün biçimlerine karşı yöneliyordu. Yaşanmış din savaşları, kendi hakikatlerini dayatmak için ilahî görevin kendilerine verildiğinden emin olan iktidar tutkunu kiliselere ve tarikatlara dair uyarıcı etkisini koruyan bir örnekti. Kan, dehşet, takibat ve göçe zorlama, kürek cezaları, engizisyon ve hukuk cinayetleri, sürgün ve kaçış, cadı avları veya kitlesel ölümler: Tüm bunlar, kendisini aydınlanmış sayan bir yazarın fasih konuları arasında idi. Kendi yüzyıllarına, 18. yüzyıla kıyasla çok daha kötü şeylerin yaşandığı geçmiş yüzyıla nazaran yüce bir konumda görüyorlardı kendilerini.

Ancak yaşadıkları zamanda barbarca hoşgörüsüzlüğün son kalıntılarını da bertaraf etmek için büyük çaba harcamayı gerektiriyordu. O yüzyılda da gün be gün yeteri kadar takibat tecrübesi yaşanıyordu: Fransa'da Katolik devlet kilisesi ve Hugenottların* kovulması travması, Voltaire'in açığa çıkarmak-

(*) Fransız Protestanlarına verilen isim. Katolisist bir siyaset güden XIV. Louis zamanında büyük baskılara maruz kalmış, on binlercesi öldürülmüş ve yüz binlercesi ülkelerini terk etmeye zorlanmıştır – ç.n.

tan yorulmadığı, sözde dini aşağılayanlara karşı açılan davalar ve işlenen hukuk cinayetleri. İngiltere'de Yüksek Anglikan Kilisesi tarafından muhafaza edilen ve tüm Katoliklerle Dissenterlerin* *Test Act*** tarafından (1581, 1673, 1678) politik olarak kenara itilmelerini sağlayan hiyerarşik basamak sistemi hüküm sürüyordu. Avrupa'nın Katolik güneyi ise görünüşe göre *eo ipso* barbar batıl inançların timsali olarak görünüyordu. Almanya kendi zümresel eşitlik kuralları nedeniyle görece olumlu görünüyorsa da henüz bireysel vicdan özgürlüğünün hüküm sürdüğü bir ülke olarak tanımlanamıyordu, çünkü hoşgörülenin alanı bölgesel devletler tarafından güvence altına alınmış olan inançların kurumsal olarak tanınmasıyla sınırlıydı, genel olarak inanç özgürlüğünden söz etmek mümkün değildi. İmparatorluk hukukunun meşru gördüğü mezhep mensuplarının göç etme özgürlüğü bile, bireylerin kişisel temel hakkı değildi.[2]

Aydınlanmacıların karşı çıktıkları pozisyonları idealtipik olarak belirlemek gerekirse, bunlar, kiliselerin, hangi gelenekten gelirlerse gelsinler, sahip oldukları kurumsal ve yasal koruma altındaki imtiyazlarıydı. Hiçbir kilise ne genel [kamusal], ne de devlet güvencesi altında bir talepte bulunmamalıydı. Hiçbir kilise neye inanılacağına ve bu inancın ritüellerinin ve dogmalarının nasıl olacağına dair bağlayıcı bir karar veremeliydi. Aydınlanmacıların etkileme gücü elbette ülkeden ülkeye değişiyordu ve kilise hukukunun başlangıç noktasında-

(*) İngiltere'de Anglikan Kilisesi mensubu olmayan Protestanlara verilen ad – ç.n.

(**) "Deney". İngiltere Parlamentosu'nun memurlar için çıkardığı, ekmek ve şarabın Katolik öğretisinin vazettiği gibi İsa'nın bedenine ve kanına dönüşmesine inanmadığını belirten yemini etme zorunluluğu – e.n.

2 Herrmann Conrad, Religionsbann, Toleranz und Parität am Ende des Alten Reichs: Heinrich Ludz (Yay.), *Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit* içinde, Darmstadt 1977, s. 155-192. Burada özellikle Meinhard Steiger, *Die Gewährung der Gewissensfreiheit durch Ernst Casimir von Ysenburg*, Büdingen im Jahre 1712: Otto Triffterer ve Friedrich von Zezschwitz (Yay.), *Festschrift für Walter Mallmann*, Baden-Baden 1978, s. 293-318; Christoph Link, Toleranz im deutschen Staatsrecht der Neuzeit: Peter F. Barton (Yay.), *Im Zeichen der Toleranz* (*Studien und Texte zur Kirchengeschichte und Geschichte*, 2. Dizi, Cilt VIII) içinde, Viyana 1981, s. 17-38.

ki durumuna göre bu etkinin yönü de farklı şekillerde dallanıp budaklanıyordu.

Genel bir hükme izin varsa, soralım: Aydınlanmacılar *ne için* mücadele ediyorlardı? Çok çeşitli akımları bir ortak paydada toplamayı deneyeceksek, ilk planda geleneksel sorunların çağın getirdiklerine bağlı bir kayması söz konusuydu. Artık şu veya bu mezhebin hakikati ile bu mezheplerin devlet kilisesi bağlamında veya kilise içi örgütlenişi tartışılmıyordu. Bağlantı noktası artık özgürlüğünü, bağımsızlığını ve özerkliğini talep etmesi gereken bireydi. Bu talebin nasıl karşılanacağı artık kurumlaşmış dinlere veya kiliselerin, tarikatların veya cemaatlerin itikatlarına ait bir görev değildi. En önemli soru, toplumun politik olarak nasıl örgütleneceğiydi. Bu bakış açısıyla kiliseler potansiyel olarak özel birlikteliklerin, aynı inanca sahip insanların meydana getirdiği toplulukların müesseselerine dönüşüyorlardı. Böylelikle her özel dinî tercihe veya herkesin kendi inancını hakikat kabul etmesine tahammül, iyi düzenlenmiş bir toplumun önkoşulunu oluşturuyordu. 'Aydınlanma' olarak anılan şeyin genel, doğa bilimlerinden çıkarsanmış programına dair söyleyeceklerimiz bu kadar. II. Friedrich'in –Locke'la birlikte– söylediği gibi: Herkes selameti nasıl bulmak isterse öyle bulsun.

Yüzyıllardan beri gelişini ilan eden, uzun bir süreç içinde gelişen ve Hıristiyan yazarlar tarafından hızlandırılan bu çağ değişimi, yaşamın yorumlandığı ve algılandığı çerçeveyi de değiştirmişti. Müminler topluluğu yerine, cemaat yerine, –devlet tarafından örgütlenmiş olsun veya olmasın– kilise yerine, öznel vicdana sahip birey, tüm toplumsal örgütlenmelerin çıkış noktası ilan edilmişti. İlahî kaderin, vahyedilmiş iman ilkelerinin, tarihsel geleneklere dayalı kesinliğin yerini doğal hukukun sözleşme teorileri almıştı: Bir kilise tarafından tarihin özerk büyüklüğü olarak ortaya konulan her şey, artık meşrulaştırma zorunluluğuyla karşı karşıyaydı. Şu anda stilize edildikleri şekliyle hiçbir din cemaati veya kilise topluluğu, özgür iradeleriyle biraraya gelecek bireyler karşısında öncelikli olamayacaktı. Hoşgörü postülası, her bir kilisenin kendisi için ge-

leneksel olarak talep ettiği imtiyazlara ve ayrıcalıklara karşı bir hareket alanı sağlayacaktı. Tüm dinsel konularda başvurulacak son mercii, özerk vicdanın kendisi olmalıydı. Vicdan özgürlüğünün güvence altına alınması Aydmlanma'nm en önemli hoşgörü emriydi ve doğal bir asgari mutabakata olan inançla devlet tarafından korunacağı düşünülüyordu.

Etkilenmelerin tarihi açısından bakılacak olunursa, aralarında Luther'in de bulunduğu mistik, spiritüel veya rasyonel mezheplerden pek çok Hıristiyan azınlık bu türden bir vicdan özgürlüğüne öncülük etmişlerdi.[3] Ancak Aydınlanmacılar, yazılı vahyin"* inanç kesinliği ölçütünün tarihsel eşsizliğini bir kenara bırakmalarıyla, kendilerini, pozisyonları yeniden stilize edilerek öncü makamına oturtulanlardan ayırıyorlardı. Doğa kanunu, doğal duygular ve kalbin doğallığı, mantıklılık, sağduyu ve genel idrakın kavrayabileceği ahlâk öğretileri, kiliseden bağımsız, mezhepler arasında ayrım yapmayan, tek tek vicdanların toplamının yeni bir müştereğini oluşturacak bir platform bulmaya hizmet ediyor görünüyorlardı.

Başka sözlerle söylersek: Aydınlanmacıların hoşgörü talebi sadece önleyici ve negatif değildi. Bu talep, sadece kurumlaşmış kiliselerin veya örgütlü tarikatların farklı düşünenlere saldırmalarını, onlar üzerinde baskı ve terör uygulamalarını önlemeyi hedeflemiyordu. Aydınlanma'nın içinde, parça bölük de olsa, tanrının mutlak kudreti, ruhun ölümsüzlüğü, adalet ve iradenin özgürlüğü gibi geçmişten gelen sorunlarla boğuşmaya devam eden bir tür evrensel dindarlık ortaya çıkıyordu. Ancak burada esas belirleyici olan, kiliselerin birbirleriyle çelişen dogmatik iddialarını devlet nezdinde kabul ettirmelerini sağlayan geleneksel iktidar düzeninden kopuştu. Sohm'un hâlâ kaydettiği üzere, kiliselerin ve onların teologlarının politik ve toplumsal imtiyazlarının ellerinden alınması gerekiyordu.

17. yüzyılda dinle ilgili tüm sorunların ancak ve ancak politik olarak düzenlenmesi mümkün hale gelmişken, Aydınlanma, tüm din meselelerinin gerçi yine politik yoldan, fakat aynı

3 Ohannes Kühn, *Toleranz und Offenbarung*, Leipzig 1923.

(*) Dinî kitaplar, İncil – ç.n.

zamanda toplumsal, ahlâksal temelde ve günlük yaşamın toplumsal örgütlenmesi dikkate alınarak çözülmesini talep ediyordu. Din, ihtiyaçlar arasında bir ihtiyaca dönüşmüştü.

Devletlerin giderek liberalleşmelerinin veya tarafsızlaşmalarının, dinsel meselelerde bireyin öz belirleniminin –veya kayıtsızlığının– giderek artmasının da Aydınlanma'nın ve onun kalıcı etkisinin bir sonucu olduğuna şüphe yoktur. Ancak müteakip sayfalarda bundan bir daha söz etmeyeceğiz.

Esasen sorulması gereken şudur: Madalyonun diğer yüzü nasıldır? Aydınlanma'nın, kendisi için talep ettiği hoşgörüyü bizzat hayata geçirdiğinin örneği nerededir? Benim ana tezim, her hoşgörünün kolay çözülemeyecek aporetik* durumlara neden olduğudur. Hoşgörü, asla anında veya duruma göre değil de, ancak zamanla çözülebilecek çözümsüz sorunların ortaya çıktığı her yerde, tarihsel bir sorun halini alır. 18. yüzyılın paradigma değişimi: tartışmalı dinsel vahiyler meselesinin yerini toplumun yeni bir düzene kavuşturulması postülasına bırakması, bugün bile katlanmak zorunda kaldığımız birtakım olumsuz sonuçlar doğurmuştur.

Kendisinden sonra gelen zamanın en çok nakledilen metinlerinden biri olan, Locke'un 1689 tarihli hoşgörü mektubuyla başlayalım.[4] Locke, çağımızın eşiğini belirleyen seküler bir meydan okumayla karşı karşıya bulunuyordu: Bu zamana dek onca sefalete ve mutsuzluğa neden olmuş olan tüm dinsel motivasyonları politikadan çıkarmaya çalışıyordu. Elbette ki 1688 yılından önce bu tutumuyla ne İngiliz tahtını, ne de o sıradaki bileşimiyle parlamentoyu memnun edebilirdi. Teklifi ilk bakışta son derece basit ve berraktı: devlet ile kiliselerin kesin olarak ayrılması ve sınırsız vicdan özgürlüğü – doğal hukuk temelinde bütün dinsel cemaatlere katılımı mümkün kılan bir vicdan özgürlüğü. Locke bu programı, Hollanda'nın bağımsızlık savaşında ve İngiliz devriminde ortaya atılmış ve toplanmış

(*) Bir düşünce ya da tartışmanın, herhangi bir zorluktan, sorundan dolayı sonuca varamaması durumu – ç.n.

4 John Locke, *Ein Brief über Toleranz*, İngilizce-Almanca, yay. Julius Ebbinghaus, Hamburg 1957.

olan tecrübelere ve yoğun biçimde tartışılan postülalara dayandırıyordu.[5] Locke'u farklı kılan, kendisini artık itikadi içeriklere bağlı görmemesiydi – daha sonra değineceğim deist temel kabulü hariç olmak üzere. İnancın içerikleri herkesin özel meselesi olmalıydı ve ilgili kilise veya cemaat tarafından özerk temelde düzenlenmeliydi. Devlet, sadece kamu düzenini sağlayacak olan yasaların uygulanmasını sağlamakla mükellefti: Yani, bireylerin özgürlüğünü ve mülkiyet haklarını güvence altına almalıydı. Buraya kadar her şey iyi, güzel. Ancak somut durumlardaki somut inanç içerikleri söz konusu olduğunda derhal ortaya çıkan çatışmaları, Locke kendi teorisi içinde bile yeterince yatıştıramıyordu.

Örneğin cemaatiyle anlaşmazlığa düşen bir kimse aforoz edilebilirdi. Demek, cemaat üyeleri veya temsilcileri, kilise dahilinde sabırlarının sınırlarını kendileri belirleyebiliyorlardı. Dışlanan kişi bir haksızlığa uğramış olmuyordu, çünkü devlet tarafından korunan bir yurttaş olarak, tüm dünyevî haklarını kullanmaya devam ediyordu. Delil: Komünyona alınmamak, aforoz edilen kişiyi zarara uğratmaz. Ekmeğin ve şarabın parasını artık kendisi ödemediğine göre, yasal olarak bakıldığında bunları talep etme hakkı da olmayacaktır. Medeni Kanun açısından, aforoz edilen kişi ne bir şeyden yoksun bırakılıyor, ne de elindeki bir şey alınıyordur.[6]

Anlaşılan Locke, komünyon konusunda kilisenin tahammülsüzlüğünden kaynaklanan daimi sorunu görmezden gelerek hafifleştiriyordu. 1707 yılında Prusya'daki Königsberg'de karşılıklı olarak birbirlerine şarap ve ekmek veren Lutherci ve Calvinci rahipler, bununla kıyaslandığında gerçekten hoşgörü göstermişlerdir. Locke'un hoşgörüsü, talebinin potansiyel alıcısının başka bir insan olmasıyla mümkün oluyordu: Bu alıcı, öbür dünyaya dair selâmet ümidi, içine doğduğu bir cemaate üyeliğe değil, kendi özgür iç kararına bağlı olan, "*ho-*

5 Richard Saage, *Herrschaft, Toleranz, Wiederstand. Studien zur politischen Theorie der Niederländischen und der Englischen Revolution*, Frankfurt am Main, 1981.

6 Locke (Dip. 4), s. 28.

nest, peacable and industrious man"[7] (dürüst, barışsever ve çalışkan adam) idi. Komünyon cemaatinden dışlanmanın ne anlama geldiğini, örneğin, Habsburglar tarafından birkaç kez kovulduktan sonra, ne karşı-reformcu Graz'da ne de Lutherci Tübingen'de komünyona alınan Kepler iyi öğrenmiştir. Kepler, reformistlere duyduğu kardeşçe sevgi gibi dinsel bir gerekçeyle, *Konkordienformel*'i* imzalamayı reddetmişti.[8] Bu nedenle memleketinde komünyonla birlikte her tür makam ona kapanmıştı. Locke'un hoşgörüyü temellendirişi, Kepler gibi cesur bir Hıristiyan'a tanrıya küfretmek gibi görünmüş olmalıydı. Locke tarafından talep edilen devlet-kilise ayrılığı, doğrudan mağdurlar için, inançlı bir insanın günlük hayatta can damarını kesecek, şeklî, soyut bir hoşgörüyü ifade ediyordu.

Elbette Locke bizim bu tarihsel tespitimize muhatap olsaydı, kendi teorisine göre, söz konusu kişinin başka bir cemaate katılabileceğine işaret ederdi. Nasıl olsa her yerde seçim özgürlüğü hüküm sürüyordu. Burjuva hukukuna göre, düzenle ilgili dışsal sebepler hariç, kiliseler istediklerini yapıp yapmamakta serbesttiler. Burjuva düzeni açısından, bir kilisede şarap ve ekmek mi, yoksa bira ve balık mı yenildiği hiç fark etmezdi.[9] Ya da, hayvan kesimiyle ilgili burjuva kanunlarına aykırı olmadığı müddetçe, hayvan da kurban edilebilirdi.[10] Locke bu tür örnekleri Voltaire ironisinden ziyade Britanya mizahıyla verir. Her halükârda, sorunları bir başka yerde konumlandırmak istediği çok açıktır. Dogmalar ve semboller, İncil'den aktarılan inançlar ve bu inançların temellendirilmeleri veya gerçekleşmeleri, son tahlilde umurunda bile değildi onun. Locke, asıl olarak dinsel meseleler içinde mütalaa edilecek olanların hareket alanını kararlılıkla daraltmış, kayıtsızlığın hareket ala-

7 Locke (Dip. 4), s. 106.

(*) Lat. *formula concordiae*, Luther Kilisesi'nin öğretideki anlaşmazlıkları gidermeyi amaçlayan son sembolik yazısı – ç.n.

8 Klaus Schreiner, Disziplinierte Wissenschaftsfreiheit. Gedankliche Begründung und geschichtliche Praxis freien Forschens, Lehrens und Lernens an der Universität Tübingen (1477-1945), Tübingen 1981, s. 19 vd.

9 Locke (Dip. 4), s. 60.

10 Locke (Dip. 4), s. 66.

nını da aynı kararlılıkla genişletmişti. Tabiri caiz ise o bir süper hür düşünceliydi. İnanç içerikleriyle ve kilisenin örgütlenmesiyle ilgili her mesele, son tahlilde önemsiz şeylere aitti: Bu nedenle tahammül edilmesi gereken içiri, başlangıçta pek çok Hıristiyan için olmayacak bir hoşgörüsüzlük talebi anlamına gelmesi gereken büyük bir hareket alanı açabilmişti.

Fakat Locke kendi tasarımı gereği de hoşgörüye sınırlar koymak zorundaydı. Öncelikle doğal olarak herkes burjuva kanunlarına uymalıydı. Ancak bu kanunlar bir kilisenin veya tarikatın talepleriyle çatıştığı zaman, o eski sorun yine ortaya çıkıyordu: Bu durumda Locke'un seçenekleri ya burjuva yasalarına boyun eğme, ya da direniş idi. Şayet halk direniş tamim ediliyor gibi görünüyorsa, onunla hükümdar arasında bu dünyada bir yargıç yoktu: Hükmü tek başına tanrı verecekti. Böylelikle Locke, Hobbes'in tercihini bir devlet kilisesinden yana yaptığı merkezî tarihsel meydan okuma karşısında teslim bayrağı çekiyordu.

Locke her türlü sistematik tutarlılıktan vazgeçerek, pragmatik bir şekilde psikolojik ve pedagojik mülahazaların alanına kaçar: Tüm kiliseler müsamaha göstermeye ve vaaz etmeye mecbur tutulmalıydılar. İncil'in de bunu istiyor olması, tabiri caizse talihin tarihî bir cilvesiydi. Karşılıklı müsamaha zorunluluğu Locke'a göre öncelikle özgürlük ve mülkiyet üzerine inşa edilmiş bir anayasa ihtiyacından kaynaklanıyordu. Hoşgörü mutlaka hayata geçirilmeli, gerektiğinde bu zorla sağlanmalıydı. Ancak Locke, Stuart hanedanı İngiltere'sinde başvurabileceği bir muhataptan yoksundu. Bu yüzden Locke, hükümetin ve halkın dinsel müsamahanın faydalarını anlayabilecek sağduyuya sahip olmasını umarak, burada da silah bırakıyordu.

İkincisi, Locke hoşgörünün o zamanlar neredeyse istisnasız olarak tayin edilmiş bir başka sınırını da biliyordu: Ateistlere hiçbir şekilde hoşgörü gösterilemezdi. Bu noktada hoşgörü birdenbire genel bir hukuki talepten bir ayrıcalığa, bir imtiyaza dönüşecekti. Müsamaha görmek tanrıya inananların bir ayrıcalığıydı, putlara tapıyor olsalar bile. Bu Konstantinopel'de olduğu gibi, Avrupa veya Amerika'da da geçerliydi. Kâfirler, Ya-

hudiler, Müslümanlar veya Hıristiyanlar, toplumun temel ahlâki ilkelerinin uygulanmasını güvenceleyen bir tanrıyı kabul ettikleri müddetçe, hoşgörünün koruması altındaydılar. Ateistler ise bu korumanın dışında kalıyorlardı. Çağ eşiğinin üzerinden aşacak yolun nasıl gelenekler tarafından belirlendiği, burada açık bir şekilde görülmektedir. Hıristiyan teolojisinden süzülmüş deizm metafiziği, ancak Geç-Aydınlanma'nın materyalist çeşitlemeleri tarafından ötelenecek veya kaldırılacak olan politik hoşgörünün sınırlarını çizmekteydi.

Üçüncüsü, Locke bir adım daha ileri gider. Dinsel tanrı inancı sadece iç dünyanın, özel bireyin meselesi değildir ona göre. Eğer Tanrı bütün ahlâki bağlayıcılıkların kefiliyse, kamusal düzeyde saygı görmesi gerekir. O halde, bunun açık ifadesi, herkes bir kiliseye intisap etmelidir. Yani hoşgörü hâlâ sıkı sıkıya kiliseye bağlı kalmaktadır. Kiliseler arasındaki anlaşmazlıkları yumuşatmak için hoşgörü tescil edilir – ancak hoşgörü aynı zamanda olumsuzlama yoluyla bir cebir aracıdır da: Müsamaha görebilmek için herkes kilisenin bir üyesi olmaya zorlanmaktadır. Buna göre, sinagogdan atılan Spinoza'nın, bir Hıristiyan cemaatine girmeye zorlanması gerekirdi. Locke'un Hıristiyanlık tarafından şekillendirilmiş gerçekliğe hâlâ ne kadar bağlı olduğu, burada açıkça görülür. O, devlet ile kilisenin birbirinden ayrılmasını, kiliselerin lüzumsuzlaşması derecesinde tasavvur edemiyordu. Geç-Aydınlanma bu noktada da kararlılıkla daha ileri gidecektir.

Dördüncü ve sonuncu olarak, Katoliklerin tabii hoşgörünün koruma alanı dışında kaldıklarını belirtelim: Bu, sistematik bir tutarlılıkla, dinsel nedenlerden değil, onların kilisesinin kendi anayasası gereği devlet-dışı ve devlet-üstü mercilere bağlı kalmasından kaynaklanır. Böylelikle bu kilise hoşgörünün ancak toplumsal-devletsel erkin tüm dış koşulları denetimi altında tutabildiği takdirde mümkün olabileceği önkoşulunu ihlal etmekteydi.

Peki Locke'un ilan ettiği ve ulaşmaya çalıştığı çağ dönümünün esası neydi? Locke, argümantasyonuyla, tüm Hıristiyan tarikatlarını ve kiliselerini, ampirik açıdan akla yakın gelen hoş-

görüsüzlük ithamından kurtarıyordu. İlk olarak tahta ve parlamentoya, iktidarını sürdürebilmek için dinden yardım alan dünyevî erke hücum ediyordu. Dinsel baskıya maruz kalanlar isyan ederse, batıl inançlar yaygınlaşırsa, en iyi argümanları ortaya koymaya dönük barışçıl bir tartışma devlet tarafından güvence altına alınmamış olduğu için bundan sadece onlar sorumlu olacaktı. Devlet ile kilise bir kez birbirlerinden ayrı düşünüldüğünde, dış düzen bakımından neye müsamaha gösterilip neye gösterilemeyeceği kararını vermek, son tahlilde devlet erkine ait bir karardı.

Daha önce Hobbes tarafından da ileri sürülen bu modelin arkasında, şimdi yeni bir toplum felsefesi vardır: Hükümetin hoşgörüyü mümkün kılacağına duyulan güven, kiliseye öngelen deist bir tanrısallığa dayanan bir akla inanma düşüncesinden kaynaklanmıştır. Ancak Locke bu akıl yürütmesiyle, kendilerini hâlâ geleneklerine bağlı hisseden Hıristiyanlara karşı ister istemez hoşgörüsüz davranıyordu.

Locke, –postülası itibarıyla– hoşgörünün, toplumsal çıkarlar nedeniyle aşılamayacak yüksek eşiklerine ulaşmıştı. Hükümetin bu çıkarları fark edememesi halinde, Locke, emeklerinin kazancından mahrum kalmak istemeyen yurttaşların sağduyusuna güveniyordu. Özgürlüğü ve mülkiyeti korumak, dinsel geleneklerde ve dogmalarda kurumsal olarak sabitlenmiş bulunan hakikate dair sorular hakkında karar vermekten daha önemliydi.

Böylece, yaklaşmakta olan Aydınlanma'nın hoşgörü taleplerini genişletmekte kullanacağı başlangıç noktalarını göstermiş bulunuyoruz. Ancak bunlar aynı anda, adını koymadan da olsa, yeni hoşgörüsüzlük eşikleri oluşturacaklardır. Locke'un yordamı keskinleşecek ve süratlenecekti. Hıristiyan içerikli pozitif kilise dinleri ve kapalı dinsel çevreler, argümantasyonla [akıl yürütmeyle] bastırılıyordu. Bu gelişmenin bazı merhalelerini –tabiri caizse hipotetik olarak kısaltılmış bir tarihçeyle– öncelikle Fransa örneğinde gösterelim.

Romilli'nin *Ansiklopedisi*'nin hoşgörü maddesi, temelde Locke'un düşüncelerinden beslenir. Ancak, Fransa'daki duru-

ma uygun olarak, mutlakıyetçi devlet kilisesi Yüksek İngiliz Kilisesi'ne kıyasla muazzam güçlü bir tekele sahipti: Hoşgörü talebi saldırganlaşıyor, devlet kilisesinde kurumsallaşmış görünen Hıristiyanlığın kendisine yöneliyordu. Evrensel hoşgörüsüzlük suçu artık yalnızca –Locke'da olduğu gibi– egemenlere değil, Locke'un İngiltere'deki çoğulcu durum nedeniyle esirgediği Hıristiyanlara yükleniyordu. Ansiklopedi, hoşgörüsüz Hıristiyanlara kendi kutsal kitaplarındaki şefkat ilkelerini hatırlatmaya değmeyeceğini, üstelik bunun faydası da olmayacağını söylüyordu. Çünkü Konstantin'den sonra bu ilkeler unutulmuştu. "Hıristiyanlar, fikirlerini kabul etmeyen hiç kimseye müsamaha gösteremezler."[11] Bu nedenle, din bahanesiyle insanlığı boyunduruk altına almayı meşru gören bu insanlık düşmanlarını yok etmek için tüm halkların birleşmeleri, aklın icabıydı. Bundan ötürü, barbarca (yani Hıristiyan) ve isyankâr dogmaları merhametsizce ezmek her hükümdarın göreviydi. Locke hoşgörüsüzlüğü bir İç-Dış ayrımına uygun olarak sadece dünyevi, politik bir baskı olarak yorumlama eğilimindeyken, Ansiklopedi her türlü hoşgörüsüzlüğü çok daha dolaysızca genel olarak Hıristiyan kiliselerine bağlıyordu.

Tarihte hep alışıldığı üzere, katı ve güçlü bir pozisyon –Katolik Kilisesi'nin 1750 dolaylarında Fransa'da böyle bir durumda olduğunu reddetmek çok güçtür–, buna tekabül eden saldırganlıkta bir cevabı kışkırtır. Hoşgörüyü pragmatik olarak tesis etmeyi sağlayabilecek bir uzlaşma imkânı atlanıyordu. Müsamaha talebinin arkasında bir hoşgörüsüzlüğün ters yansıması kendisini açıkça gösteriyordu; bu, yüzyılın ortasından sonra Aydınlanma'nın Fransa'da üretmiş olduğu çok sayıda yazının alâmetiydi.

Peki, Romilli tarafından d'Alembert ve Diderot'nun *Ansiklopedi*'leriyle ilişkilendiren karşıt pozisyon neydi? Dinsel fikirlerin çeşitliliği, gerekli bir bela olarak müsamaha görmeliydi: Romilli'nin hoşgörü maddesi, buraya kadar Locke ile uyum içindedir. Ancak her şeyden önce *"Novateurs"*, yenilikçiler, zi-

11 *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné*, Neufchastel 1751-1780 (yeni baskısı Stuttgart / Bad Canstatt 1966), Cilt 16, s. 393.

hinleri mayalamak için engelsiz bir özgürlüğe sahip olmalıydılar. Bu talep hâlâ Locke'un serbest tartışma ilkesiyle uyum içindedir, özü itibarıyla bunun ötesini işaret etse bile. Bu postülanın arkasında –Locke'da olduğu gibi– durumdan hareketle oluşturulmak yerine, Rousseau'daki otoriteyle vaaz edilecek bir toplum düzeni kendisini gösteriyordu. Kısacası, devlet bir olmalıydı. *"Que l'Etat soit un; que le prêtre soit avant tout citoyen."*[12] (Devlet bir olsun; ruhban bütün yurttaşların önünde olsun.) Locke herkesin elbette yurttaş da olduğunu söylerken, Ansiklopedi bunu ileri götürmekteydi: Rahip, dinini temsil etmekten önce, esasen yurttaş olmalıydı. Rahibin otoritesi salt spiritüeldi: Bu nedenle kendisini sadece öğretiyle, yani insanları uyarmakla ve öncelikle erdem vaaz etmekle sınırlandırmalıydı. Rousseau'nun ortaya koyduğu ve Hobbes'da hâlâ olduğu gibi Kurtarıcı İsa'ya dayanmayan hoşgörüsüz sivil din, burada belirgin bir şekilde kendisini gösterir. Ansiklopedi'nin *"accord totale"*ı [mutlak uyum] tanımladığı gibi: dinsel düşüncelerin beraberlerinde getirdikleri bütün farklılıklara rağmen, geleneklerde eşitlik, anavatana ve yasalara karşı sevgi hüküm sürmelidir.

Düşünce ve inanç özgürlüğü talebi, artık mezhep çatışmalarını yönlendirmeye veya yansızlaştırmaya hizmet etmiyordu: Bu talep, artık Hıristiyan dininden sarfınazar ederek yeni bir toplum düzeninin propagandasını yürütmenin kaldıracına dönüşmüştü. Bununla birlikte hoşgörüye sessizce yeni sınırlar çekilmiş oluyordu. Ve mutlakıyetçi sistemin işlevi bağlamında bu antitez Fransa'da, sözgelimi İngiltere ve Almanya'da olduğundan daha radikal bir şekilde ortaya çıkıyordu.

Bunu belgelemek için, Diderot'nun ve Rousseau'nun öğrencisi olarak aydınlanmış edebiyatçıların ikinci hallkası arasından sivrilmeyi hiçbir zaman tam olarak başaramamış bir Geç-Aydmlanmacı'nın şahitliğine başvuralım: Louis-Sébastian Mercier. Kendi ahlâkını daima haklı çıkarmış, çıkaran ve çıkaracak olan suç paylaştırma stratejilerini uygulamakta çok ustaydı. Burada mesele, Mercier'in o zamanın toplumsal sistemine ge-

12 *Encyclopédie* (Dip. 11), s. 394.

tirdiği eleştiriyi duruma bağlayarak haklı çıkarmak değil, Geç-Aydınlanma'nın yaygınlaşan programatiğinin çizdiği yeni hoşgörü sınırlarıdır. Mercier 1770 yılında bulunduğu mekândan zamansal geleceğe huruç eden ilk ütopyayı kaleme aldı. 2440 yılının Paris'ini bir rüya gibi gözlerinin önüne getiriyordu. Bunu yaparken, 1770 yılındaki koşullara getirdiği eleştirinin başarıya ulaşması halinde doğuracağı sonuçları hesaplıyordur. Versailles harabeye dönüşmüş, Bastille ortadan kaldırılmıştır. Bu kadar da değil: Artık hukuk bilimi, daha da önemlisi, teoloji yoktur. Sadece her türlü teolojiyi ve hukuku gereksiz kılan genel, ahlâk temelli bir din hüküm sürmektedir. Her iki Ahit (Eski Ahit, Tevrat ve Yeni Ahit, İncil), yerlerini, bu dünyada ölümsüzlüğe kavuşmak isteyen her erdemli yurttaşın kendisinden sonra gelecekler için kaleme aldığı 'yeni ahitler'e bırakmıştır. Caniler, –hâlâ böyle birileri mevcutsa–, yine dünyevî ahlâkın ölümsüzlüğünden pay alabilmek için, ölüm cezasına gönüllü olarak boyun eğiyorlardı.[13] Bu anlamda Jakoben örneğindeki tecrübesini *ex post* bildiğimiz erdem hükümdarlığı, görünen o ki artık müsamahaya ihtiyaç duymamaktadır. Artık alternatiflere izin vermeyen, ahlâkın yargıç makamı varken hoşgörüsüzlük gereksizleşmiştir. Mercier'in bakış açısı, bu kelimeyi kullanmamasına rağmen, erdemin bilincinde olunmayan hoşgörüsüzlüğünün uygulayacağı önce dolaylı, sonraları açık terör dair pek çok işaret barındırıyordu.

Buna göre örneğin evliliklerde artık ekonomik çıkarlar engellenecek, her evlilik devlet tarafından bir aşk evliliği sayılacaktı, doğal durumla ilgili sebeplerden ötürü elbette makyaj, pudra veya manikür olmayacaktı.[14] Pratik hoşgörüsüzlük daha ileri gider: Yazarlar –üçüncü binyılda her yurttaş bir yazardır–, yani kamu ahlâkına tecavüz eden yazarlar, iki sansür görevlisinin gözetiminde yüzlerini bir maskenin ardında gizlemek zorunda bırakılacaklardır, ta ki yaptıkları hatayı anlayıncaya kadar. Maske ancak ondan sonra düşebilir. Böylece Hıris-

13 Louis-Sébastian Mercier, *L'an deux mille quatre cent quarante*, yay. Raymond Trousson, Bordeaux 1971, s. 128 vd., 148 vd., 155 vd.

14 Mercier (Dip. 13), s. 351 vd.

tiyanlığın dogmatik hoşgörüsüzlüğünden sapan geçmiş zaman düşünürleri için bir sığınma yerini imleyen yeraltı simgesine, aksi yönde ve olumlu anlamda el atılıyordu. Eskiden takibattan korunmanın bir işareti olan "*L'homme au masque*", [maskeli adam] artık kamu ahlâkının evrensel kurallarına henüz boyun eğmeyenlere lütfedilen son mühlete dönüşmüştür.[15]

Peki, ya bertaraf edilmesi radikal Aydınlanma'nın daimi postülalarından biri olan sansüre ne olacaktır? Sansür elbette yaşamaya devam edecektir. Ansiklopedi, bundan sonraki bütün ilerlemelerin üzerine inşa edileceği burjuva okul eğitiminin temel kitabı olacaktır. Geri kalan kitaplar üç gruba ayrılacaktır: İlkin, ilkesel olarak yasak, müstehcen veya ahlâksız içerikli olanlar. Bu kitaplar yakılacaktır. İkinci olarak –aralarında Corneille ile Voltaire'in de bulunduğu– kısmen arındırılmış kitaplar, üçüncü olarak da cep kitabı formatında herkesin ulaşabileceği yazarların kısaltılmamış eserleri: bunların başında *Œuvre Rousseau* [Rousseau'nun Eserleri] külliyatı gelir. Artık hiç şüphe yoktur: Aydınlanma'nın bir –ve sadece bununla sınırlı olmayan– sonucu, eğitim diktatörlüğüne yol açacaktır. Bununla birlikte, doğal bir sonuç olarak hoşgörüsüzlüğü doğuran yeni bir çıkmaz ortaya çıkacaktır. Çünkü şayet Aydınlanmacıların sahip olmalarını istedikleri öz belirlenim [kendi kaderini tayin] seviyesine henüz ulaşamamışlarsa, yurttaşların özerkliği anayasaya uygun biçimde nasıl güvence altına alınabilir ki?

Teorik açıdan kurtuluş olarak ilan edilen şey, ampirik açıdan, kurtuluş mecburiyeti olarak tezahür eder. İç ile dış arasındaki, Hıristiyanlığın İki Dünya Öğretisi'ndeki dış düzen erki ile içteki inanç arasındaki ayrılık, osmotik* aracılığının yeni bir aşamasına ulaşmıştır. Kiliselerin ve tarikatların uğrunda müsamahaya zorlandığı dinin yerini ahlâka bırakmasıyla, değişken ayrım hattı geçilmiştir. Devlet ile kiliseler arasındaki, Locke'un da başvurduğu uzlaşma yeteneği yok olmuştur. Aydınlanmış ahlâk, kendi teorik tartışmasında, gönüllülük adına boyun eğ-

15 Mercier (Dip. 13), s. 124 vd.

(*) Osmoz: Biyoloji terimi. Suyun az yoğun ortamdan daha yoğun bir ortama geçirgen bir zardan geçişini anlatır – e.n.

meyi talep eden kesin bir kanaat denetimine neden olur; çünkü aklın ve doğanın hakikatinin, tartışmasız, kendini aydınlatmış yurttaşlar üzerinde egemen olan devletin ne kadar tekbiçimli olması gerekiyorsa, o kadar tekbiçimli olması gerekiyordur.

Elbette Mercier'in kitabının, edebî cinsine uygun olarak, ampirik açıdan uygulanabilir ifadeler talep edemeyecek bir ütopya niteliği taşıdığı söylenerek buna itiraz edilebilir. Sonraki kuşaklar olarak edindiğimiz tecrübelerin ışığında bu itiraz haklı görülebilir. Fakat Mercier rüyasını okuruna arzu edilir, gerçekleştirilebilir, bilhassa olumlu bir program olarak tanıtmıştır. Metin bu şekilde okunmuş ve Fransız Devrimi'nin başında yazar tarafından böyle yorumlanmıştı. Bir tek şey Mercier'in ve okurlarının çoğunun gözünden kaçmıştı: başka bir dünyaya açılan kapı bile kapatıldığından, yükseltilmiş bir hoşgörüsüzlük basamağıyla karşı karşıyaydılar. Devlet ile kilise arasındaki ayrılığın bile Hıristiyanlığın İki Dünya Öğretisi geleneğinden kaynaklanan hoşgörü bölgelerine izin vermesine rağmen, Mercier'de hoşgörüsüzlük keskinleşiyordu. Hıristiyanlığın öbür dünya beklentisi ona göre ideoloji eleştirisi bakımından çoktan tahrip olmuştu: Bununla birlikte, dünyevî ve manevî yaşam arasında ampirik bir hoşgörü bölgesi oluşturabilecek tüm uzlaşma figürleri de ortadan kalkmış oluyordu.

Hıristiyanlığın vahyî kesinliğinden çıkan hoşgörüsözlük ile aydınlanmış ahlâkın verdiği emniyetten kaynaklanan hoşgörüsüzlüğün yapısal benzerliklerine rağmen, burada yeni bir çıkmaz söz konusudur.

Ancak Geç-Aydınlanma'nın sert ahlâki pozisyonundan kaynaklanan tek çıkmaz bu değildir. Bunun için, aşırı bir karşıt pozisyonu temsil eden bir başka şahide başvuralım: Marki de Sade. Onun teorisi de kaçınılması mümkün olmayan bir hoşgörüsüzlüğün çıkmazında son bulur. De Sade kendini çapkınlığa kaptırdığı müddetçe, üst tabakaların ölmekte olan zümrevi davranış kalıpları içinde hareket ediyordu. Fakat yine de –kayınvalidesi sayesinde bir *lettre de cachet** sonucunda– bu çap-

(*) Mühürlü Mektup. Fransa'da 1789 Devrimi öncesinde, kral adına sürgün veya tutuklama emrini içeren mektuplara verilen ad – e.n.

kınlığın kurbanı da oldu. Vincennes ve Bastille'deki onlarca yıllık tecridi esnasında, kendi üzerinden insanın aydınlanmasının olası teorik ve düşünümsel sonuçlarını uç noktalarına vardırdı. Rousseau'nun itiraflarında başarmak istediği: doğal ahlâka sahip olabilmek için kendini açığa vurmanın vidasını sonsuza dek çevirmekti – de Sade bunu tam böyle bir yoğunlukla, ancak karşıt bir yönelimle yapıyordu. Kötü'yü, İyi'yle ahlâksal karşıtlığından kurtarmaya çalışıyordu; antropolojik bir tutarlılıkla ateist olmuştu. Rousseau'nun da de Sade'ın da özgürlüğü, zıt şiarların varoluşsal tahammülsüzlüğünde son buluyordu. Burada, hınca bu iki yazarın ilk idrak kaynakları olarak açığa çıkartan psişik temayüllere girmeyeceğiz. Aydınlanmacı argümanların tarihinde Rousseau'nun ve de Sade'ın mantıkları ve tutarlı düşünüşleri, düşüncelerini çevreleyen psikogenetik yapıyı konu etmeden de okunabilir.

De Sade'ın ideoloji eleştirisi, çağdaşlarının ahlâk öğretilerini ve erdem postülalarını hiçkimsenin yapamadığı kadar darmadağın etmeyi bilse de; o, insanı olduğu haliyle: ampirik olarak veya olması gerektiği gibi: doğa kanununa uygun haliyle konu etmiyor, insanın kendisini ne olarak sunduğuyla da ilgilenmiyordu. Onun esas konusu, insanın ne *olabileceğiydi*. Bu insan, yansıtılmış/düşünümsel hazzın bütün aşamalarını yaşayabilme yeteneğini ortaya koyabilmek için iyinin ve kötünün ötesinde, duyusal kudretinin tüm kaynaklarını, tüm imkânlarını kullanan insandır. Cinsel patoloji biliminin buradan doğmuş olması, sonuçlardan sadece *biridir*. Çünkü de Sade'ın teorisi daha ileri uzanır: Onun antropolojik temelli anarşisi, totaliter bir sistemde son bulur.

Kendisini devamlı aşan haz, kendi doyumsuzluğunu üretir. Haz, ölümün doyum olarak görüleceği düşünümsel bir tecride ve baskıya maruz kalır. Bu nedenle çapkınlığın Kara Ormanlar'daki tımarhanesi, önceden programlanmış bir ölüm makinesi olarak örgütlenmiştir. İnsanların haz nesnesi derekesine düşürülmesi, sadomazoşistçe selâmlanarak ve azdırılarak, köklerinin kazınmasıyla sonuçlanır. Cinayet doğanın döngüsüne aittir, yalnızca başka yaşam formlarına dönüşümü hızlan-

dırır. Doğanın kendisi, insan ırkına karşı herhangi bir ilgi duymaz. Eğer insan kendisini yok ederse, bu onun özerkliğini kemale erdiren bir eylem olacaktır. De Sade, insanların öldürülmesi için, doğa tarafından devam ettirilen bir tür doğa kanunu eskatalojisi geliştirmiştir.[16] Bunun planlamaya ilişkin sonuçları vardır. De Sade'ın *Historie de Juliette* adlı eserinde soylu bir politikacıya söylettiği gibi: "İşte budur, hükümet halka bizzat nizam vermelidir; eğer onlardan korkuyorsa, onları ortadan kaldırmak için, eğer gerekli olduklarını düşünüyorsa, onları çoğaltmak için, tüm araçlara sahip olmalıdır."[17]

De Sade, şüpheye mahal yok ki, insanların koşulsuz özerkliğinden, bizim 20. yüzyılda edindiğimiz tecrübelere işaret eden teorik sonuçlar çıkarmaya cesaret etmiştir: hazzı artırmak için sundukları fırsatlar sonuna kadar tüketilen umutsuzluk ve tecritten kaynaklanan hoşgörüsüzlük. De Sade'a göre kilisenin ve Hıristiyanlık dininin bertaraf edilmesinin dayattığı sonuçlar da buna uygundur. De Sade, soylu politikacısını düşündürtmeye şöyle devam eder: "Yani dinsel kuruntuların yerini en şiddetli terör almalıdır, halkı cehennem korkusundan kurtarınız; bu korku yok edilsin, halk her şeye teslim olur. Fakat bu hayalî korkunun yeri, olabilecek en sert ceza yasalarıyla doldurulmalıdır."[18] De Sade, anarşinin teröre ve diktatörlüğe doğru klasik dönüşümünü artık tarihsel ve politik değil, politika-öncesi ve antropolojik olarak temellendirmiştir.

Herkesin özgürlüğü, artık yalnızca Kötü'ye de hareket serbestisi sağlayan kanunları tanıyan bir kanunsuzluk tarafından güvence altına alınmıştır. Bu düzen, hazzın artış potansiyeline denk gelen azami bir terörün tekabül ettiği, asgari bir baskı içerir. Kendisini teslim ettiği beden karşısında çaresiz olduğunu gören ruh, düşünümsel olarak, duyusal gelişim özgürlüğünü sistemleştirebileceği bir mesafe kazanır: Bu mesafe tam bir

16 Marquis de Sade, *Philosophie in Boudoir*, Alm. baskısı Peter Schalk, 3. Baskı, Münih 1977, s. 70.

17 Alıntı için: Max Horkheimer ve Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam 1947, s. 109.

18 Horkheimer/Adorno (Dip. 17), s. 107.

sisteme, bir tür Linné usulü gaddarlıklar sistemine* dönüşür. De Sade, bir kült katılığıyla, ritüelleştirerek ve tabu kurallarıyla güvence altına alarak, bir öldürme merasimi düzeni tasarlar – düşünümsel olarak tecrübe edinilmiş hazzın ve hazdan yoksunluk tarzlarının bir sonucudur bu. Aşk emri neredeyse materyalist bir şekilde ciddiye alınır ve –Hıristiyan dinine karşıt olarak– Kötü'nün kutsallaştırılmasıyla, ikiyüzlülüğün ve zayıflığın bir ifadesi sayılan aşktan açıkça feragatle sonuçlanır.

Bugün, toplama kampları yüzyılında, Marki'nin görüşlerini içeriğindeki gerçeklik bakımından okuyabilmek ve görebilmek için daha donanımlıyız. Ancak de Sade'ın görüşlerinin o zamanlar da durumsal olarak oluştuğunu unutmayalım. De Sade, yaşamının neredeyse yarısını hapishanelerde ve tımarhanelerde geçirmişti – üstelik asla bir mahkemenin değil, idarecilerin verdiği kararlarla. Gördüğü ve hapishaneden acıyla izlediği rejimlerin değişmesi de onun durumunu etkilememiştir: *Ancien régime*, Jakoben iktidarı ve Napoleon'un diktatörlüğü. De Sade'ın ideoloji eleştirisi silahını kullanmayı iyi öğrenmiş olması, şaşırtıcı değildir. Kendisine gösterilen acımanın arkasındaki narsizmi keşfetmişti; iyiliklerin arkasında hayırseverlerin zayıflıkları, erdemin arkasında yalancılık vardı. Kant 1793'te yayımladığı din felsefesinde çok sayıda dinsel hezeyan formunu açığa çıkardığında, bu hezeyanlardan birini diğerlerinden ayırmıştır: "erdem hezeyanı." Böyle bir hezeyanın var olması mümkün değildir, çünkü "erdem telâkkisi, sahici şeylerle ilgilenir... Erdeme en yüksek değeri vermekse, örneğin kiliselerdeki ayinlerde yapıldığı gibi, bir hezeyan değil, aksine dünyanın iyiliğine etki eden, salt bir katkıdır."[19] Şayet hapishanede insanı dürtülerinin yansımasından/düşünümünden hareketle tasarlayan de Sade bu cümleyi görmüş olsaydı, onu şişe geçirirdi. Ve hiç kimse de Sade'ı yanlışlayamazdı – nerede kaldı ki onu teselli etmek.

(*) İsveçli bilim adamı Carl von Linné'nin bitkileri tavsif ve tasnif sistemine atıf – e.n.

19 Immanuel Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, *Werke*, yay. W. Weischedel, Darmstadt 1956, Cilt 4, s. 845.

Böylelikle, Fransız kaynaklarından aldığımız örnekler dizisi boyunca, Geç-Aydınlanma'nın iki karşıt sonucunu kaydetmiş bulunuyoruz. Bu iki sonucun ortak noktası, hoşgörüsüzlükleridir. Mercier, insanları gönüllü kulluğa zorlamak suretiyle kendini gereksiz kılacakmış gibi görünen bir erdem diktatörlüğünden yanadır. Yurttaşların kendilerini suçlamaları onların özgürlük kipidir, ahlâki uyum zorunluluğu ise yurttaş cemaati olmalarının kipini teşkil eder.

De Sade bir isyandan, her türlü baskıya karşı anarşik ayaklanmadan yanadır – ve düşünceleri, erdemle dolup taşan Aydınlanmacılar tarafından teşhis edilemeyen bir terör sistematiğinde son bulur. De Sade kendisinden daima üstün olmuş düşmanlarına, terörün nasıl ölüm getireceğine ve bunun nasıl tatbik edileceğine dair bir gerekçe sunar. De Sade'ın toplum içindeki konumu hep zayıftı ve erdemli yurttaşların sözde özgüvenlerinin aksine ürkek biriydi. Fakat bunu telafi eden rasyonel hayal gücü, onu insanın bilinçli ya da bilinçsiz daima harekete geçirebileceği zorlayıcı yapıları kavramaya itti. Ve bu yapılar harekete geçtikleri zaman, de Sade sayesinde yaşadığımız aydınlanmayla, nasıl güdülendiklerini eskisinden çok daha iyi görebiliyoruz. Hıristiyanlığın tecrübe alanında –etkileşimlerin tarihi bakımından– şeytanın dönüşümü [metamorfozu] olarak adlandırılabilecek olan şey, yeniçağımızın daima emre amade, bitip tükenmez potansiyelinin bir parçasıdır.

Son olarak Almanya'daki Aydınlanma'ya bir göz atalım. Aydınlanma'nın teorisine ve pratiğine içkin olarak ortaya çıkan müsamahakârlığın sınırları, burada Fransa'dan farklı gelişmiştir. Genel olarak, Fransız Aydınlanması'nın, Katolik devlet kilisesi kurumuyla karşısında bir tehdit olarak dikilen Hıristiyanlığa sert bir tavır aldığı söylenebilir. Bir kısım hoşgörüsüzlük sanki Katolik dogmatizminin, ritüellerin –de Sade'daki kara ayinleri hatırlatıyorum– ve Aydınlanmacıların evrensel toplum ahlâkında da bulunabilen, kilisenin yönetimi altındaki evrensel kurtuluş talebinin bir yansımasıydı.

Kilise çoğulculuğunun olduğu Almanya'da Aydınlanma süreci daha ağır, ancak daha ince yürüyordu. Fransa'daki Kato-

lik karşıtı Aydınlanma'ya en yakın görünenler, Cizvitler tarafından yetiştirilen Weishaupt'un yönetimi altındaki Bavyera İlluminatları'dır.* Weishaupt'un gizli topluluğunun sisteminin odağında, kendilerine duydukları aşırı güven nedeniyle yaptıkları planlarda gerçeği ıskalayan gizli "büyükler" vasıtasıyla düşünce kontrolü vardı: Böylelikle hoşgörüsüzlük İlluminat'ların hem teorisinde, hem de pratiğinde pusudaydı. Ancak burada bu konuya girmeyeceğiz. Daha önemlisi, bilhassa tarihsel etki bakımından daha ağırlıklısı, Kuzey Alman-Protestan Aydınlanması'ydı. Bu Aydınlanma, teoloji ile felsefe arasındaki sürekli bir osmoz içinde gerçekleşiyordu. Teolojik pozisyonlar doğrudan hedef alınmak yerine, dolaylı olarak bastırılıyorlardı. Kiliselerin pozisyonlarının ise içleri boşaltılıyordu, çünkü, genelleme yapmama izin verilecek olunursa, Alman Aydınlanması, esas olarak bizzat dinsel nitelikliydi.

Cephe hatları da bu nedenle teolojinin içinden geçiyordu. Aydınlanma'nın teolojiye meydan okuması bu nedenle uzun vadede daha etkiliydi ve devrimden bu yana, sınırlandırılabilir bir kamp olan laik-seküler karşıtını kendi içinde barındıran Katolik Fransa'dan daha büyük yan etkilere yol açmıştı. Almanya'da ise böyle değildi.

Bunun için Kant'a bir göz atalım. Kant'ın tüm dinlerin uygulaması için ortaya koyduğu dışsal yükümlülükler kataloğuna bakacak olursak, bunun gayet kısa olduğunu görürüz. Pratik açıdan herkes tanrının "dünyanın ahlâki yaratıcısı"[20] olduğunu ve ruhun ölümsüzlüğünü, dinin yeterince ikna edici unsurları olarak kabul etmelidir. Veya Kant'ın söylediği gibi: En azından bu kanaatin etkisi herkesten bir görev olarak beklenmelidir. Nihayet buna bir dışsal görev daha eklenir: "tanrısal devletin yeryüzündeki temsiline" şahitlik etmek üzere, herkes kiliseye gitmelidir.[21] Dışsal görevlerin bu kısa katalogu aşılmaması gereken eşikleri gösteriyorsa eğer, uyulmadıkları takdir-

(*) 1776 tarihinde Bavyera'nın Münih kentinde Adam Weishaupt tarafından kurulan gizli bir örgüt – ç.n.

20 Kant (Dip. 19), s. 826.

21 Kant (Dip. 19), s. 875.

de kamuoyunun müsamahasızlığıyla karşılaşması gereken deist kuralların ölçülü bir programı olurdu elimizde. Ve berisindeki bir Aydınlanmacı'nın bile müsamahasızlığa kapılacağı bu sınırların Locke'un sınırlarına yakınlığı; deizmin sosyal işlev tarihi göz önünde bulundurulduğunda çok açıktır ve tesadüfi değildir. Devlet başka her şeyi hoşgörebilmek için, bir asgari mutabakata uyulmasını sağlamalıdır.

Ancak Kant'ın esas düşüncesi daha ötesini hedefler. Locke tüm inanç içeriklerini nihayetinde toplumsal düzenin kurallarını bozmama işlevi yönünden değerlendiriyordu. Kilise üyeliği ve deist inanç, bu düzenin istikrarına katkıda bulunma üstünlüğüne sahipti. Kant'ta ise böyle değildi. Kant'ın eğilimi "doğal dini ahlâk olarak" temellendirmek, böylece genel olarak anlaşılır ve bağlayıcı kılmak istiyordu. Vicdanen birbirlerine bağlı bulunan tüm özerk insanların "genel oydaşlığı" nihayetinde kiliseleri gereksiz kılmalıydı: hem din aleyhine değil, gelecekte hak dinini gerçekleştirmek üzere olmalıydı bu. Bu saldırı vahiy imanına sahip kiliselerin tüm kurumsallaştırılmış biçimlerine ihtiyatlı ancak kesin bir şekilde karşı çıkıyordu. Bir vahyin tarihsel vakıa niteliğindeki inanç içeriklerinden türetilen her şey, Kant için pratik akıl karşısında meşrulaştırılması gereken "tarih inancı"ydı. Bu inanç, kendi başına tesadüfiydi ve bağlayıcı değildi. Kant burada Lessing'in izinden yürümektedir. Lessing, vahiy dinine, insanları ahlâki görevlerin emirlerine daha duyarlı kılacak faydalı işlevler yükler. Ancak ritüellerin, yazılı iman kaidelerinin, kutsal törenlerin ve sözde ilahî inayet araçlarının listesi uzundur: Bunların hepsi, ister eğitimli olsun, ister cahil, insanı hiçbir şüpheye meydan bırakmadan mantıklı ve faal yaşama yöneltecek olan vicdana işaret etmek yerine, zorla dayatılan inancı ve para karşılığı imanı, fetişizmi ve fanatizmi, ikiyüzlülüğü ve rahiplerin iktidarını teşvik eder, kutsal metinlere hâkim bir teolojik seçkinler zümresini güçlendirir. Görünür, dışsal kiliseler, ahlâki görev cemaatinin görünmez kilisesi tarafından, içsel düzeyde yavaş yavaş gereksiz kılınacak ve bir kabuk gibi atılacaktır. Kant böylelikle Hıristiyan kiliseleri için örneğin Fransız ansiklopedistlerinin saldırısından daha tehditkâr

bir pozisyon inşa etmişti: Çünkü Kant, dini kişinin özel meselesi olarak görmüyordu. Dinin icrası için ön koşul olan sarsılmaz ahlâkın emirlerine işaret ediyordu o: kutsal ayinlere, teslise, dogmalara, hatta teologlara bile gerek duymadan.

Geçmişteki biricik vahyin tarihi, akıl tarafından aydınlatılacak bir vakaya dönüşüyordu. Buna karşın geleceğin tarihi ahlâksal olarak önceden programlanmış bir eylem alanı oluyordu. İlahi inayet bu esnada vicdanın adil eylemler uğruna verdiği mücadelede tanrısal bir yardımı tümüyle yok saymayan bir düşünce imkânına dönüşüyordu. Ancak karşısında tüm kiliselerin tarihsel yapıntılar olarak yozlaştığı ahlâki evrensellik iddiası kesindir. Kant, olumlu bir kasıt taşıyan o acı "Yahudiliğin ötenazisi" sözcüğünü bu nedenle sarf edebilmişti. Din, insanlığın ahlâki kendini gerçekleştirmesi olarak hayata geçirildiğinde, sessizce ölüme yatacaktı.

Böylece Kant'ın –tarih felsefesi bakış açısına indirgemiş olarak– arzu ettiği din özgürlüğüyle çoğul olarak dinlere tahammülü kast etmediği ortaya çıkar. Onun praxisle bağıntılı ahlâk dininin emici gücü, potansiyel olarak kendisini zımni bir hoşgörüsüzlük şeklinde tanımlayan bir istisnasızlık talebi içeriyordu. Kant bu ithamı elbette temelsiz ve her şeyden önce temellendirilemez bularak reddederdi.

Ancak son iki yüzyılın tecrübesine dayanarak, Kant'ın pozisyonunun da bizi hoşgörünün sınırlarını hep yeniden belirlemeye ve aşmaya zorlayan bir çıkmaza götürdüğüne işaret edilebilir. Bunda aklın ve vahyin paylarının ne olduğu meselesi, Lessing ve Kant'tan bu yana varlığını koruyan, günümüz teologlarını da aynı şekilde meşgul edecek bir meydan okuma gibi görünüyor bana. Çünkü Aydınlanma'nın Hıristiyan kökleri nereye kadar takip edilebilirse edilsin – Aydınlanma aynı zamanda içinden çıkıp gitmek istediği Hıristiyanlığa bir cevaptı. Bunun ne ölçüde gerçekleştirilebildiği, hoşgörünün bugünkü sınırlarının artık sadece dinsel veya kiliseye ait sorunlara dayandırılmamasında görülür. Hoşgörü sınırları artık sadece politik olarak belirlenmektedir.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Politik ve Sosyal Anayasa Tarihinin Semantiğine Dair

Anayasa Tarihi Yazımının Kavram-Tarihsel Sorunları

"Bütün bir süreci semiyotik olarak biraraya getiren kavramlar, tanıma gelmezler; sadece bir tarihi olmayan, tanımlanabilir."[1] Eğer Nietzsche bu kışkırtıcı tespitinde haklı olsaydı, kavram tarihçileri ve anayasa tarihçileri, tanımsız idare etmek zorunda kalırlardı. Çünkü kavram tarihçisi, geçmişi kuşaklar öncesine uzanan, genellikle de yüzyıllara dayanan sosyal ve politik süreçleri kayda geçirmiş kavramları araştırır. Kavramların bir şekilde ilk defa ortaya çıkmış olması gerekmesine, kavram kullanımının somut bir durumda biricik nitelik taşıyabilmesine rağmen – illa geride bıraktıkları semiyotik bir süreç vardır.

Aynı şekilde anayasa tarihçileri hiçbir zaman değişmez olarak kaydedilmiş statik verilerle meşgul değildirler, Nietzsche'nin tarih dışı ve dolayısıyla tanımlanabilir göreceği, hukuksal normlara kavuşturulmuş ve kurumsallaştırılmış tespitler söz konusu olsa dahi.

Kavramlar tarihinin anayasa tarihi yazımıyla ilişkisinden kaynaklanan birtakım sorunları çözmek için, Nietzsche'nin meydan okumasını kabul edelim. Nietzsche semiyotiğin tarihselliği üzerinde, işaretlerin tarihselliği üzerinde, süreçleri kav-

1 Friedrich Nietzsche, Zur Genealogie der Moral, *Werke*, yay. Karl Schlechter, Cilt 2 (1966), s. 820.

ramsallaştırmaya yardımcı olan veya onları sembolik olarak temsil eden tanımlamalar ve anlamların tarihselliği üzerinde ısrarla durur – nasıl, zamanın akışı boyunca değişim ürettikleri için, bu süreçlerin kendileri de tarihsel nitelikteyseler. Bu tür formülasyonlarla, kendimizi 'semiyotik'i veya 'süreç'i de farklı tanımlarken yakalıyoruz – yetersiz de olsa, bu iki ifadenin anlamları konusunda, asgari de olsa bir anlaşma zemini bulmak için zorunlu bir arayış. Belli ki tanımlar olmadan çalışmamız mümkün değildir. Bizim meselemiz, tanımların, kavram tarihi ve anayasa tarihi üzerinde çalışmamıza ve aralarında ilişki kurmamıza ne ölçüde olanak sağlayacakları olmalıdır. Şimdi konu üzerinde bir anlaşma sağlayabilmemiz için birkaç öneride bulunmama izin verin.

I

Anayasa tarihiyle meşgul olan biri, malum; sosyal eylem gruplarının politik olarak örgütlenmelerini sağlayan kurumlarla ilgilenir. Bu kurumsal örgütlenmenin asgari önkoşullarından biri, hukuksal belirlenimi veya hukuksal bağlantısıdır; ister teamül hukukuna ait olsun, ister tüzükleştirilmiş olsun, ister sözlü anlaşmaya dayansın, ister yazılı olarak kaydedilmiş olsun, bu olmaksızın bir anayasadan söz etmek mümkün değildir. Burada amacım hepimizin kabul etmek zorunda olacağı eksiksiz veya teorik olarak dengelenmiş bir tanım ortaya koymak değil. Ancak bu deneme bile, 'kurum' veya 'anayasa' gibi, kavram tarihleri kısmen yüzyıllarca geriye giden, kısmen de günümüz jargonuna uygun tarihsellik yüklü terimlerle çalıştığımı gösterecektir. Bu tanım hiçbir şekilde daha eski anayasa tarihi yazarlarının tekliflerine uygun düşmez. Örneğin eskiden veya bugün bir anayasaya etki eden devlet dışı ya da devlet üstü örgütlenme formlarının tanımsal açıdan hakkını verebilmek için, devlet formlarının tanımlarından söz etmedim. Bundan ötürü, devletler üstü örgütlenmelerin devletler hukuku üzerindeki etkisini kavrayabilmek için, Waitz'in 19. yüzyılda geliştirdiği imparatorluk hukuku öğretisini izleyen bölünmüş iktidar erki öğreti-

sinden söz etmeyi gerekli görüyorum. Daha bu ilk düşünce adımı bile, anayasa tarihi konusunu bilimsel açıdan sınırlandırabilmek için, kavram-tarihsel bir düşünümün kaçınılmaz olduğunu bize göstermektedir. Neyin bilimsel olarak kavranabileceği, tanımlara veya anlam değiştiren anlatımlara ve kavramların kullanımına bağlıdır.

Fakat biz keşfe yönelik anayasa tanımına geri dönelim. Benim esnetilebilir önerim, politik faaliyet gösterebilmeleri için hukuksal düzenlemeye tabi tutuldukları ölçüde, sosyal eylem gruplarının kurumlarını ve örgütlenme tarzlarını konu etmeye yönelikti. Örneğin asgari bir kamusallığın varlığı veya iç ile dış arasında bir sınırlama buna aittir. Yüksek bir genelleme basamağında hareket etmekteyiz. Bu öneri henüz örneğin demokrasinin veya zümreler devletinin veya hukuk devletinin meselelerini *expressis verbis** ortaya koymamaktadır. Burada benim için önemli olan şudur: Kurumlar, örgütlenme tarzları ve hukuksal düzenlemeler her halükârda insanlar arası ve bireyler üstü, ancak günbe gün tekrarlandıkları takdirde gerçekleşen yapılardır; eski ve yeni anlamda polisi düşünelim – veya yılbe yıl: günümüz mali yasalarını düşünelim – veya on yıldan on yıla: vergi kanunu ve ceza kanunu mevzuatını düşünelim – belki de yüzyıllar boyunca: İngiliz parlamentosunu veya eski Alman İmparatorluğu'ndaki "Bund" tarzı örgütlenmeleri düşünelim. Her anayasa tarihi göreli bir devamlılıkla, düzenlilikleri geleneklerin ve hukukun ortamına bağlı olan aynı eylem motiflerinin tekrarlanmasıyla meşguldür. Tekrarlanabilir davranış kurallarının önceden belirtilmemesi durumunda örneğin, hiçbir çatışma çözülemez – bu esnada bir anayasanın unsurları değişebilse bile.

Ancak münferit olaylar konu edildiği takdirde, anayasa tarihi bir anlamda politik tarih, yani anayasa oluşumu veya anayasa değişimi tarihi niteliği kazanır. Bu durumda artık kronolojik sıralama anlamında bir biricikliği değil de göreli sürekliliği sorguladığı müddetçe, dar anlamıyla anayasa tarihinden söz edilemez. Ancak bir hukuk içtihadı, yani normatif yürürlük alanla-

(*) Açıkça – ç.n.

rı açısındansa önerilen tanım ya çok yumuşak, ya da çok geniştir. Çünkü anlaşılan bu tanım bugünkü anlamda artık anayasaya ait olmayan ceza kanunu alanlarının hukuksal olarak düzenlenmiş tekrarlanabilirliğini kapsar. Mamafih Ortaçağ anayasa tarihini yazmak isteyen bir tarihçi, –modern formülasyonuyla– ceza hukukunu dahil etmeden bunu yapmaya kalktığı takdirde zorluklarla karşılaşacaktır. Otto Brunner'in 'Sulh' ve 'Mübareze' meselesini ele aldığı anayasa tarihi girişi hepimizce malumdur. "Ceza hukuku"nun modern çağdaki çıkışına dair temel soruyu koymadan, gerek mübareze/harp hukukunu gerekse bir iktidar uygulaması olarak, ya da daha doğrusu Efendi-olmanın hukuksal bir kipi olarak anayasa analizlerinin merkezinde duran yargı hakkını nasıl ele alabilirdi ki Brunner? Ceza hukukunun anayasa tarihinden ayrı tutulması, ceza hukukunu bir merci olarak görece bağımsızlaşan adalet içinde özerkleştirmek için mahkeme üstünlüğünü saklı tutan yeniçağa ait devlet nizamının bir ürünüdür. Mutlak monarşinin ve bu monarşinin bünyesindeki zümreler toplumunun modern anayasa devletine dönüşümü çerçevesinde güçler ayrımı, ancak "ceza hukuku" da anayasa tarihinin bir unsuru olarak tanıma dahil edildiği takdirde konu edilebilir.

Hukukun tek tek alanlarının anayasa tarihinden ayrıştırılmalarını takip etmek mümkündür. O olmadan Ortaçağ şehirlerinin bir anayasa tarihinin yazılamayacağı ticaret hukukunu hatırlatayım. Erken yakınçağın teritoryal devletleri bile, bütçe odaklı merkantilizmi dikkate almaksızın, anayasa tarihi açısından yeteri kadar tasvir edilemezler.

18. yüzyıl Prusya anayasa tarihinin, kanunnamede son kez –ve ilk kez– iç bağlantıları kurulmuş olan tüm hukuk alanlarını dikkate almak zorunda olduğunu ortaya koyabilmek için, Prusya devletinin Genel Kanunu'nu hatırlatmam yeterlidir. Yasa koyucuların sistematik yönelimleri çerçevesinde, birinci kısmın içerdiği özel hukukun aynı zamanda anayasa hukukunun da bir parçası olması gerekirdi – eğer o dönemde bu ifadeyi kullanmış olsalardı. Suarez ise anayasa kavramını sadece imparatorluk anayasasının karakterini ortaya koymak için kullanıyor,

özel hukuka, zümre hukukuna, kilise, memurin veya ceza hukukuna ait yasalar arasındaki ilişkileri açıklamak, kurumları ve –kısmen de olsa– Prusya devletinin örgütlenme tarzlarını tasvir etmek için bu kavrama başvurmuyordu.

'Anayasa' ifadesi gibi 'anayasa tarihi' de çağımızın bir ürünüdür. Genellikle Almanya İmparatorluğu'nun dağılmasına kadar uzanan hukuk tarihleri, toplumsal kurumların ve örgütlenme tarzlarının hukuk açısından önemli tüm konularını kapsarlar, öyle ki, burada bir tür toplu anayasa tarihinden söz etmek mümkündür. Schwerin-Thieme, Zycha, Conrad veya Kroeschell bununla meşguldürler. Geçirdikleri dönüşüm içinde, ancak uzun vadeli değişim sürecinde yaşamın günlük akışına düzenleyici bir etki yaratan tüm hukuksal düzenlemeler, tekrarlanabilirlikleriyle konu edilirler, Johann Jacob Moser'in *Teutschen Staatsrecht*'inde veya Justus Möser'de ele alınan konuların potansiyel devamıdır bu.

Hukuk tarihleri denen çalışmalardan ayrı tutulan anayasa tarihleri sadece devlet kurumlarını ve örgütlenme tarzlarını, ayrıca imparatorlukların ve teritoryal devletlerin tarihinde bunların ön tarihi olduğu kabul edilen her şeyi konu edinirler. Burada Hartung'u düşünüyorum, ancak bir açıdan Ernst Rudolf Huber'in önemli eseri de aklıma geliyor. Hartung'a göre genel anayasa tarihinin çerçevesi "literatürde henüz genel geçer kabul edilebilecek şekilde kaydedilmemiştir". Ona kalırsa "hâkim olan, imparatorluk ile ülkeler, üniter düşünce ile partikülarizm arasındaki ilişkidir".[2] Böylelikle, üst düzey politik bakış açılarını [Prusya], diyelim Genel Kanunu'nun anayasa hukuku olarak belirlenmesine cevaz veren hukuk malzemesini devreden yönlendirici kategoriler olarak değerlendirmeye sokmuştur.

Huber önceleri bu eksikliği gidermeye çalışmıştı. Eski imparatorluk anayasasının sönümlenmesi neticesinde Prusya Genel Kanunu'nun reform politikası çerçevesinde anayasa bağlamında ele alınması gerektiğini düşündüğü için sosyal tarihe, düşünce tarihine ve kültür tarihine ait çeşitli bakış açılarına başvurur ve özellikle ilk ciltte buna uygun bulguları kullanır. Ay-

2 Fritz Hartung, *Deutsche Verfassungsgeschichte* (6. baskı 1954), s. 13.

nı şey, hep yeniden ele alınan, değişen grupları eklemleyen partiler sistemiyle ilgili yaptığı berrak sosyal tasnif için de geçerlidir. Eserin ileriki bölümlerinde analizler ve tasvirler, devlet organlarının ve bu organların temsil ettiği toplumsal güçlerin anayasal sistemin çerçevesi içindeki işleyiş tarzları ve çatışmaları üzerinde yoğunlaşır. Toplumsal genel düzenin kurallılıkları ve hukuksal düzenleri –Cilt 1'dekinden– daha az ele alınır. Daha ziyade öne çıkan, politik olaylar tarihinin anayasa hukuku bakımından işlenmesidir. Bu bakımdan Huber giderek 19. yüzyılın anayasa hukukçuları tarafından çizilmiş sınırlar içinde hareket eder. Onun atıf çerçevesi, küçük-Alman* *Staatsnation*'unun** anayasal sistemidir. Sosyal, kiliseye dair, ekonomik veya mali genel yasalar tercihen yasamanın ve onun denetimindeki güçlerin konusu olarak ele alınır, sosyal düzenin –artık bu terimi kullanabilirim– sorunları olarak değil. Schmoller aynısını Prusya anayasası, idari tarihi ve mali tarihi üzerine bir taslağında denemişti.

Huber'in muhteşem ve kendi tarzında aşılamaz nitelikteki anayasa tarihi, giderilmesi için muhtemelen daha uzun süre beklemek zorunda kalacağımız bir eksikliği ortaya koyar: Yeniçağ öncesine ve erken yeniçağa ait hukuk tarihlerinin, şimdiye dek hep çeşitliliğin birliği olarak veri saydığı hukuki malzemeyi kapsayan, yeniçağa ait bir anayasa tarihi.

Eğer onlar olmadan bir sosyal eylem topluluğunun politik hareket yeteneğine sahip olamayacağı, hukuken düzenlenmiş kurumları ve örgütlenme tarzlarını içine alan bir anayasa tarihi tanımı yapmak istiyorsak, o takdirde iktisat hukuku, ceza hukuku, medeni hukuk veya iş hukuku arasındaki bağlantıları anayasa politikası bakımından, erken yeniçağla birlikte ortaya çıkmış olan dar anlamdaki kamu hukuku meseleleriyle eşit önemde sayılmalıdır. – Yüksek Federal Mahkeme ve Federal Anayasa Mahkemesi'nin bugün ele almak durumunda olduğu bu hukuk konuları, bu postülaya parlak bir ışık tutmaktadır.

(*) Avusturya'yı kapsamayan, anlamında – e.n.

(**) Etnik-kültürel aidiyetinden bağımsız olarak, devletin kurucu öznesi kabul edilen vatandaşlar topluluğu anlamında millet – e.n.

Bir anayasa tarihinin, hukuk kuralları nedeniyle tekrarlanabilir olmaları bakımından temayüz eden tüm alanları kapsaması gerektiğinde dair önerim, modern öncesi hukuk tarihleriyle yeniçağa ait anayasa tarihleri arasındaki çatlağın üzerine bir köprü kurmayı hedeflemektedir. Bir başka hedef, çağımızın sadece devletlerarası değil, aynı zamanda devlet sonrası, bir ölçüde de devlet üstü olan fenomenlerini ele almaktır. Örneğin, Federal Almanya ile Polonya'nın modern anayasa tarihi, hukuk kurallarında ikinci dereceden ülkelerin kısmen yer bulduğu hegemonyacı büyük güçlerin koruması altındaki uluslararası örgütleri hesaba katmadan neyi anlatabilir ki? Bu noktada Berlin'in kamu hukuku ve devletler hukuku açısından karışık durumunu, Brejnev Doktrini'ndeki sosyalist müdahale hükmünü veya günümüzün bir devletinin genel düzeni çerçevesinde çokuluslu şirketlerin rolünü hatırlatmak isterim. Olası bir anayasa tarihine dair yaptığım bu keşifçi tanım, beraberinde kategorik bir teklifi, kabaca söyleyecek olursak, devlet öncesi ve sonrası anayasa tarihini de ele almayı getirmektedir.

Ancak, sosyolojik teoremlerle, anayasa tarihinin her defasında biricik nitelikteki tarihsel somutluluğunu ıskalamak tehlikesiyle karşı karşıya kalmaz mıyız? Sanmıyorum, çünkü genel, tarihsel bir değişimin kapsadığı bir tanımın içerdiği her tür soyutlama, Nietzsche'nin hükmündeki tanımlanamaz olanı kavramamıza yardımcı olacaktır. Burada kavramlar tarihi bize yardım elini uzatır. Böylelikle ikinci kısma gelmiş bulunuyorum.

II

Kronolojik olarak yaklaşık 1800 yılının belirlediği eşiği öne veya arkaya doğru aşıyor olsa bile, modern öncesi hukuk tarihlerine ve modern anayasa tarihlerine dair yaptığım karşılaştırmanın, Otto Brunner için kritik başlangıç noktasını teşkil ettiği herkesçe biliniyor. Daha doğrusu: Brunner, yeniçağ öncesi hukuk tarihi konularını eski zamanların anayasa tarihi olarak yeniden düzenleyebilmek için, geriye uzanan anayasa tarihlerini, anayasaya ait terimlerden arındırmak istiyordu. Ve geçmiş du-

rumlardan gereği gibi bahsedebilmek için kavram tarihinden faydalanıyordu. Kaynaklara uzanan yolu çağdaş önyargıların çalılarından temizlemek için kavram tarihini geleneksel anayasa tarihi yazımına yöntemsel bir kaldıraç olarak soktu. Modern terimlerle iktisadi, sosyal ve cezai yasaların birliğini geç ortaçağın kullanılan diliyle yeniden kurgulamak için, ayırt edici düşünüş denen yöntemi geçmişe yönelik olarak kullanmaya çalıştı. Kategorik tanımları *ex post* kaynak dilde anlaşılır kılmak suretiyle eğer gereksizleştirmediyse birer önyargı veya en azından zamanıyla sınırlı bakış açısı olarak görelileştirdi. Geçmişi önce, onun kendisini dilsel olarak kavradığı gibi kavrayalım. Bu yöntemsel hüküm, bilim tarihi bakımından –eski tarih açısından Werner Jäger'in yarattığı etki gibi– müthiş heyecan verici olmuştur. Bugüne dek sadece metin analizi olarak görülen tarihsel-filolojik yöntem, metin içeriği analizi yoluyla durum analizinin aracı olma hakkına nihayet kavuşmuştur. Bu yöntem, kavram-tarihsel bir kontrol mercii mertebesine yükseltilmiştir. Bir şeyi ifade etmekle kalmayıp, aynı zamanda kavranılmasını sağlayanlar hangi sözcüklerdir? Hangi sözcükler hangi tecrübeleri, hangi hukuk formlarını, hangi düzenleri ve kuralları biraraya toplamaktadır ki, bu merkezileştirici kavramlar olmadığında kimi metin türleri kör kalmaktadır? Liberal anayasa terminolojisini bir kenara bırakarak geç Ortaçağ Avusturyası'nın anayasa gerçekliğini gözünün önüne getirmek isteyen Brunner'in çıkış noktası bu şekilde karakterize edilebilir. Bugünün geçerli ifadelerini zikredersek, ülke ve iktidar, barış ve hukuk gibi merkezî kavramlar, kendi zamanlarına özgü değerlerini bu şekilde geri kazanırlar. Bunların bize dek uzanan değişimi ise, bugün ile dün arasındaki farkı ölçmek için yapılan geriye dönük tercümeler boyunca bir kavram tarihinin kontrolüne tabi olacaktır.

Brunner, 14. ve 15. yüzyılların özgül sorunlarını ele alabilmek için fazlasıyla genel olan sosyolojik tanım-tekliflerine eleştirilerini de esirgemez. Burada kendi zamanına özgü kavramları bir kez daha tarihsel olarak görelileştirmekten elbette kaçınan tutarlı bir historisizm [tarihsicilik] söz konusudur. Bu, Brunner'in tarihsel "gerçeklik"i liberal veya normatifçi anaya-

sa tasvirlerine karşı bir ideoloji eleştirisi silahı olarak kullanmış olduğu 1930'lu yılların bilim politikasını dikkatimize getirir. Buna rağmen –ve bu sayede– bugün onun bilgi seviyesinin gerisine düşemeyeceğimiz gerçekçi bir tarihyazımı ortaya çıkmıştır. Fakat bu bakış açısı bilimsel ilerlemenin sadece bir yüzünü aydınlatır.

Burada dikkatleri öbür yöne, kavram-tarihsel yöntemin içkin sınırlarına çekmek istiyorum. Benim tezime göre kesin bir kavram tarihi, özellikle de kesinlikli bir kavram tarihi, günümüzle bağıntılı kavramlar olmaksızın yazılamaz. Bu da Brunner'in eserinden çıkan bir sonuçtur. Anayasa tarihinin kaynak dile bağlı bir tasviri, geçmiş kavramlar tercüme edilmedikleri veya aktarılmadıkları takdirde bize bir şey söyleyemeyecektir. Çünkü bu durumda eski kaynakların metinlerinin birebir aktarımı söz konusu olacaktır ki, tarihyazımının amacı bu değildir. Fakat ülke ve insanlar, hane ve iktidar, koruma ve güvenlik gibi kavramları tercüme ettiğim veya aktardığım takdirde, onları bugüne göre tanımlamaya mecburum. Aktarıcı yorumlar da mantıken *ex post* bir tanım anlamına gelecektir.

Bugün yerleşmiş olan şu eğreti "Begriffsgeschichte" (kavram tarihi) birleşik kelimesinden de anlaşır bu. Bir kere kavramlaştırılmış olan bir şeyin, bir tarihi olmuş olmalıdır. Aksi takdirde ampiriden yoksun bir önceleme söz konusudur. Ancak bir kez kavramlaştırıldıktan sonra, bir sözcük tarafından biraraya getirilmiş fenomenler artık değiştirilemez. Bir kez bir kavramla kast edilmiş olan, kavram oluşturma edimiyle birlikte artık tarihsel değişimden mâsundur. Sürekli veya tekrarlanabilir bir şeyi ifade ediyor olmasına rağmen, Aristo'nun *polis* veya Cicero'nun *res publica* kavramları biricik niteliklidirler. Bu şekilde bir kez bulunmuş, sözcük olarak belki daha önceden var olan, fakat özgül olarak üzerinde düşünülmüş olan kavram artık değiştirilemez. Kavram tarafından kapsanan durum değişebilir, daha sonraki kavram oluşumu bu değişime uyabilir ve yeni durumla birlikte kendisi de değişebilir. Ancak bir kere oluşmuş olan bir kavram değiştirilemez. O daha ziyade geçmişe aittir. Nietzsche'ye karşı biraz sivrilterek söyleyecek olursak: Kav-

ramların kendi tarihleri yoktur. Tarih içerirler, ancak kendilerinin tarihi yoktur. Yalnızca eskiyebilirler, artık geçerli olmayan bir şey ifade edebilirler. Bu durumda bağlam değişir, ancak eskiyen kavram değişmez. Bu, Haberkern-Wallach'ta kayıtlı Ortaçağ anayasa kavramlarının çoğunluğu için geçerlidir. Bunlar şehirlerimizdeki Ortaçağ yapılarının mimari kalıntılarına (ayakta kaldı iseler) benzerler – aralarındaki tek fark, sözcüklerin artık içlerinde oturulamayacak durumda olmasıdır.

Bundan ötürü kavram tarihinden söz etmek, bir kere yerleşmiş bulunan ve bu nedenle de değiştirilmesi pek güç olan mantıklı bir kayıtsızlıktır. Ama bu pek de üzücü değildir. Çünkü "kavram tarihi" ifadesinin arkasında, bizi yeniden tanım yapmaya zorlayan, bilim teorisinin meydan okuması gizlenmektedir.

Kavramların bizatihi bir tarihlerinin olamayacağını, sadece eskiyebileceklerini söylememiz, kavramların dilsel taşıyıcıları olan sözcüklerin yeni anlamlar kazanabilecekleri gerçeğini ortadan kaldırmaz. Kavramlar eskiyebilir, ancak sözcük anlamları, aynı sözcükle yeni durumlar ifade edildiğinde değişebilir veya dönüşebilir.

Bu noktada, eskiden zümre (*Stand*) anlamına gelen, ancak sonra –Almancalaştırılarak– artık başka bir şeyle karıştırılmayacak devlet (*Staat*) kavramını oluşturan '*status*' sözcüğünü hatırlatmak isterim. Demek –'*Stand*' gibi– eskiyen kavramlar, aynı '*status*' sözcüğü sayesinde, yerlerini –'*Staat*' gibi– yeni kavramlara bırakabilir veya bu kavramlar tarafından bastırılabilirler.

Ya da, Almancada ilk olarak 18. yüzyılda fizyolojik bağlamından çıkarak sosyal ve politik bir kavram mertebesine yükselen '*Verfassung*' (Anayasa) sözcüğünü hatırlayalım. Ya da, '*Herrschaft*' (hükümdarlık, egemenlik) sözcüğünün ortaçağın geç döneminden sonra kazandığı veya kaybettiği çok sayıda ve değişken anlam ufkunu. '*Herrschaft*'ın teritoryal [toprağa bağlı] anlamı bugün artık kaybolmuştur (fakat bu, söz konusu anlamın bulunup çıkarılmayacağı anlamına gelmez), günümüz kuşağı için –tabakalara özgü olarak– kavramın köleleştirme, sömürü veya hacir altına alma anlamları baskın hale gelmiştir ki, bunlar ifadenin eskiden pek taşımadığı anlamlardır.

Bugün kolaylıkla kavram tarihinden söz edebiliyorsak, daha kesin bir tanımlamayla, değişen durumlarla birlikte, tümü aynı sözcük gövdesinden taşınmış olabilecek işaretlemelerin, isimlendirmelerin ve sözcük anlamlarının da değiştiğini söylemek istiyoruz. Aynı şekilde, yenilikleri dilsel olarak tespit edebilmek, hatta yenilikleri meydana getirebilmek için yeni sözcükler de oluşturulabilir. Böylelikle *'Staat'* (devlet), *'Verfassung'* (anayasa), *'Ökonomie'* (ekonomi) gibi gerçi geleneksel sözcüklere yapışmış, ancak kavram olarak 18. yüzyıldan bu yana yeni olan oluşumlar da hâsıl olabilir.

Kavramların eskiyebildikleri veya yeni oluşturulabildikleri, ancak bir tarihlerinin olmadığı tespitinin ardından ne gelecektir? Tarihsel olarak kullanmak istiyorsak, onları kendimiz için tanımlamamız gerekir. Geçmişe mal olmuş olanı güncelleştirmek için gereken tercüme çalışmasını, ancak o zaman yapabiliriz. Eğer kavram tarihinden söz etmeye devam edeceksek, bu anlamda bu kadarı yeterli olacaktır. Dar anlamıyla kavram tarihi, tarihyazımının bir başarısıdır: Burada kavram oluşumlarının, kavram kullanımlarının ve kavram değişimlerinin tarihi söz konusudur.

Eğer kast edilen içeriklere ulaşmak için dilsel değişimleri izleyecek olursak, başka engelleri bertaraf etmeden kaldıramayacağımız bir engelle karşılaşırız. Çünkü dil ekonomisi, tanımlayıcı ifadelerin kendilerinin bir kez daha tanımlanamayacağı veya kavram-tarihsel olarak görelileştirilemeyeceği tanımları yeğlememizi emreder. Aksi takdirde insan umarsız bir görecelikliğe kapılabilecektir.

Bu nedenle bilimsel denetim altındaki bir terminolojiyi kullanma zorunluluğu vardır. Örneğin Brunner *'Struktur'*u (yapı) sık sık, ancak tanımlamadan kullanır. İlk baskılarda *'Struktur'* yerine politik bir içerikle yüklü *'Volk'* (halk) ifadesi yer alır. *'Volk'*un yerine *'Struktur'*un geçmesi belli ki zamana bağlı bir değişimdir ve açıkladığı duruma halel getirmez.[3] Ancak Brun-

3 Politik sınırlandırmayı ve kavram tarihinin bu sınırlandırmayı aşan yöntemsel talebini aydınlatan terminolojik değişime Wolfgang Mager dikkatimi çekmiştir. Brunner de bu bağlantıyı görmüştür: "Ancak, hiçbir şey, tarihsel çalışma-

ner geç ortaçağın hukuk diline ait olmayan başka bir kavramı da çok önem atfederek kullanır: bizzat *Verfassung* (anayasa) kavramı. Başka –tarihsel– kavramları açıklamak için bazı kavramları kategorik bir katılıkla kullanmanın zorunlu olduğu aşikârdır. Bunlar, anlaşılırlık hedefleniyorsa, tarihselleştirilmemesi gereken sessiz sedasız veya tanımlanması gereken aksiyom niteliğindeki önkoşullardır. Nitekim Brunner de şu tanımı yapar: "Anayasa tabirinden burada Carl Schmitt'in 'Politik Birlik ve Düzenin Genel Durumu' dediği şey anlaşılmalıdır."[4] Brunner böylece –Carl Schmitt gibi– ancak 1800 dolaylarında ortaya çıkmış ve genel hukuk tarihinin özel anayasa tarihinden ayrılmasına yol açan makası işaretleyen bir anayasa kavramına başvurmuştur. Politik birlik ve düzen kategorilerini geç-ortaça-

---

nın modern kavramlardan feragat edebileceği düşüncesi kadar yanlış olamaz. Ancak onların tarihsel sınırlılıkları içinde tanınmaları gerekmektedir" – Brunner, tarihsel görevi de tanımladığı ilk baskıda da bu talepte bulunmuştur: "Elzem olan, halk tarihi/milli tarihtir." Değiştirilmiş dördüncü baskıda, bunun yerine, Werner Conze'ye atıfta bulunarak *'die Strukturgeschichte'* [yapının tarihi] konulmuştur" (Otto Brunner, *Land und Herrschaft. Grundfragen der territorialen Verfassungsgeschichte Südostdeutschlands im Mittelalter*, Baden bei Viyana, 1939, s. 193 vd. ve a.g.e., *Land und Herrschaft. Grundfragen der territorialen Verfassungsgeschichte Österreichs im Mittelalter*, değiştirilmiş 4. Baskı Viyana 1959, s. 163 vd. Her iki baskının da birbirlerine karşılık gelen 398. ve 346. sayfalarını karşılaştırınız). Brunner, 1942 yılındaki ikinci baskısının önsözünde Stolz'la yürüttüğü tartışmada bir kez daha gururla ortaya koyduğu üzere, kavram-tarihsel yöntemi nedeniyle pek az değişiklik yapmak zorunda kalmıştır. *Volk* (halk/millet) kavramının kullanılması, çok açık bir şekilde bilgide yöntemsel olarak denetlenebilir bir ilerleme sağlayan politik bağlanmanın yerini göstermektedir. Formel *Struktur* kavramının *Volk* yerine kullanılması, politik açıdan tarafsız olmak gibi görülebilir bir faydası olmasının yanı sıra, karşılaştırmalı veya diyakron sorunların ele alınması gerektiğinde, anayasa tarihinde esnek genel kavramlarla çalışma zorunluluğuna da işaret eder. Brunner, haklı olarak, normatifliğiyle Ortaçağ araştırmaları üzerinde engelleyici bir etkide bulunan 19. yüzyılın konuya yabancı terminolojisine itiraz ediyordu. Sosyal bilimlerden alınan teorik olarak temellendirilmiş terimlere karşı direnişini ise yeteri kadar sürdürememiştir. *'Struktur'*u *'Volk'* ile değiştirmesi veya *'Verbände'* [dernekler/birlikler] terimini kullanması buna şahitlik etmektedir – bunların her ikisi de geçmişe ait kavram içeriklerini günümüze aktarmaya, karşılaştırmalı perspektifleri mümkün kılmaya müsait oldukları gibi, formellikleri ve farklılıkları nedeniyle, aynı zamanda geçmiş tespitlerin kendi aralarındaki ve daha eski veya daha yeni tespitlerle olan benzerliklerini araştırmaya uygundurlar. Nihayetinde bu *'Verfassung'* teriminin kendisi için de geçerlidir.

4 Otto Brunner, *Land und Herrschaft*, s. 111.

ğın anayasal ilişkilerine tabi bir çerçevede yorumlamanın mantıklı olup olmadığını şimdilik bir kenara bırakalım. Ancak kavramsal keşif açısından, her halükârda ekonomik, sosyal, hukuksal ve politik farklılıkların anayasal ve liberal işlev belirlenimlerini geri almaya uygundular.

Almancada *'Verfassung'*un, Anglosakson dil kullanımı için Gerald Stourzh'un tarafından çok açıkça ve vukufla ortaya koyduğu şekliyle bir kavram tarihi mevcut değildir.[5] Stourzh, *'Constitution'* ifadesinin 16. yüzyılın sonundan itibaren İngiltere'de fizyolojiden alınma eğretilemeli anlamından sıyrılarak bir politik genel düzen kavramı olarak yavaş yavaş nasıl yerleştiğini anlatır. Bu kavram, farklı temel yasaları toparlayan bir *'constitutions'*lar bütünü olarak, bir kolektif tekil olmaya doğru akıyordu. Daha İngiliz devriminde bile bu ifade devlet formlarına veya iktidar biçimlerine atıfta bulunmaksızın, müstakil olarak kullanılabilmişti. *'Constitution of this kingdom'* [Bu krallığın ...] veya *'of a Commonwealth'* [bir devletler birliğinin ...] veya *'of this government'* [bu hükümetin ...] demeksizin, ilişkilendirme belirlenimine gerek kalmadan, bir *'constitution'*dan söz edilebiliyordu. *'Constitution'* böylece öncelikle cumhuriyetçi bir anlam taşıyan yeni bir kavram olarak ortaya çıkıyordu – sonradan Amerikan Bağımsızlık Savaşı'nda tekrar kazanacağı anlamda. Yeni *'constitution'* kolektif tekilinin yanı sıra *constitutions*'un çoğul formları da varlıklarını sürdürmeye devam ettiler. Stourzh tek tek yasaların *–constitutions and laws–* bir iç bağlama nasıl oturtulduklarını, nasıl sistemleştirildiklerini ve bir *'constitution'*a dönüştürüldüklerini ayrıntılarıyla gösterir.

De Lolme, 1771 İngiliz Anayasası için yazdığı yüceltici anlatıda işin hülasasını çıkarmıştır.[6] *"Constitution de l'Angleterre"*

---

5 Gerald Storuzh, Staatsformenlehre und Fundamentalgesetze in England und Nordamerika im 17. und 18. Jahrhundert. Zur Genese des modernen *Verfassungsbegriffs: Herrschaftsverträge, Wahlkapitulationen, Fundamentalgesetze* içinde, yay. Rudolf Vierhaus, Göttingen 1977, s. 294-328. Krş. Heinz Mohnhaupt ile Dieter Grimm'in 'Verfassung' makalesi: *Geschichtliche Grundbegriffe* içinde, Stuttgart 1990, Cilt 6, s. 831-899.

6 De Lolme, *Constitution de L'Angleterre ou État du gouvernement Anglois*, Londra 1785, 2 Cilt (1. Baskı Amsterdam 1771), burada Cilt 1, s. 33, 175, 204, XXV.

birlik-bütünlüğüyle diğerlerinden ayrılıyordur. Kişi ve mülkiyet hakları genel olarak korunmuştur. Feodal çokluk yerine bir yönetici hüküm sürmektedir, yasama bölünmüştür, halk seçim hakkına ve yasa teklifi verme hakkına sahiptir. Son olarak da artık iç savaşa neden olmayan, yasalar çerçevesinde hareket eden partiler mevcuttur: De Lolme –modern dille ifade edecek olursak– bireyin özgürlüğünü, devletin halkının birliğini ve tüm yurttaşların düzenini güvence altına alan bir örgütlenme şeması tasarlar. Zümre devletine özgü ikici yapının veya feodal anarşinin yerini, anayasanın birliğini önkoşul olarak koyan kuvvetler ayrılığı alıyordur. *'Constitution'*un teşkil ettiği yeni kolektif tekilin yeni, ilerici olarak idrak edilen bir bulguyu kavramsallaştırdığı çok açıktır – en azından Fransızların kıskanç bakış açısından böyle görünmektedir.

Böylece *'Constitution'* kavramı da, bir süre sonra Almanya'da *'Verfassung'* kavramının yükleneceği gibi, giderek karmaşıklaşan bir gerçekliği daha yüksek bir soyutlama düzleminde toparlaması gereken kolektif tekiller silsilesine katılır. Bu kavramlar, sözcüğü kullananları bir sistem baskısı altına sokarlar. *Constitutiones*'in yerini *'Constitution'*, birer imtiyaz olarak özgürlüklerin yerini herkes için özgürlük, mahdut kardeşliklerin yerini evrensel kardeşlik almış, tarihlerin yerine *tarih*, ilerlemelerin yerine *ilerleme*, devrimlerin yerine *devrim* geçmiştir.

Getirdiği semantik yeniliklerin, zor belirlenebilir bir çerçevede, sosyal ve anayasal tarihe ait değişikliklere gönderme yaptıkları bir büyük dönüşüm çağında bulunuyoruz.[7] Sözü edilen yeni kavramlar her halükârda gerçekliğin heterojen unsurlarını bir arada düşünme eğilimindedirler. Brunner'in liberal ayırt ediçilik dediği düşünce, daha alt seviyede bir genelliğin kavramsal basamağında durur. Bu düşünce, ancak ikincil düzeyde farklılaştırılacak karmaşık tecrübe idrak içerikleri sistemlerini önkoşul olarak ortaya koyar.

Yazılı hale getirilen anayasaların ortaya çıkışı burada yol göste-

7 Krş. R. Koselleck, Sprachwandel und sozialer Wandel im ausgehenden Ancien régime, *Studien zum 18. Jahrhundert* içinde, Cilt 2/3, yay. B. Fabian vd., 1980. s. 15-30. Bu ciltte, s. 287-308.

rici bir rol oynar. Politik ve sosyal gerçeklik içinde kendilerini çoğaltmaları nedeniyle tüm kurumları ve örgütlenme tarzlarını tek bir içsel bağlama oturtmak ancak şimdi denenmektedir. Bir anayasanın tesis edeceği bu bağlam, özgürlüğü ve düzeni hem durumsal, hem de ilkesel olarak, herkes için aynı şekilde teminat altına alabilmek için, temel yasaları ve Suarez'in deyimiyle 'zaman yasaları'nı hiyerarşik olarak kademelendirerek düzenlenecektir.

Almanca dil kullanımında bu geçişi kavram tarihi açısından belgeleyen iki örneği ele alalım. Justi 1771 yılında *Devletlerin Doğası ve Yapısı* başlıklı yazısında henüz toplamsal çoğul kullanır. Şöyle demektedir: "Kendi iç anayasalarını iyi bir şekilde düzenleyebilmek için bir devlet üç tür yasaya ihtiyaç duyar: 1) Politik yasalar olarak adlandırılan temel yasa ve devlet yasaları, 2) polis yasaları ve 3) özel yasalar veya bir diğer deyişle yurttaşlık yasaları."[8] Bugün adlandırıldığı şekliyle anayasa hukuku, idare hukuku ve medenî hukuk, bu ifadeyi bir üst kavram olarak kullanmaksızın, her biri kendine mahsus bir 'anayasa'yla ilişkilendirilir. Tabii Justi tüm bu münferit anayasaların altında toplanabileceği 'temel anayasa' ifadesini de arada bir kullanır.[9]

Tüm düzeni tanımlayan üst kavram olarak yeni kolektif tekile geçiş ve yazılı bir anayasa belgesinin bu süreci nasıl hızlandırdığı Pölitz'de –neredeyse geçerken– konu edilir.[10] "Kuruluşlarında halklara yazılı belgeler halinde indirilen pozitif dinler,

---

8 J.H.G. von Justi, *Natur und Wesen der Staaten als die Quelle aller Regierungswissenschaften und Gesetze*, dipnotlarla birlikte yay. H.G. Scheidenmantel, Mitau 1771 (TB Aalen 1969), s. 90 vd.

9 Justi (Dip. 9), s. 124– ancak 'temel anayasa' bile karşımıza sık sık çoğul olarak çıkmaktadır, krş. s. 117, 148. Bunun ardında, üniter devlet teorisine uzanan yolda, zümrevi düzenin ampirik gerçekliği ve kişilerle ilgili sarahat/şeffaflık yatar. Belgelerimiz tarihsel kesinlik talebinde bulunan bir silsile sunmazlar. Örneğin Christian August Beck, 18. yüzyılın ortalarından hemen sonra 'yurttaş anayasası' ifadesini doğal durumunun genel karşıt kavramı olarak kullanır (*Recht und Verfassung des Reiches in der Zeit Maria Theresias*, yay. Hermann Conrad, 1964, s. 207). Johann Jacob Moser'in sicilinde de, tıpkı '*Constitution*' gibi bu ifade de yer almaz. Ancak Moser bütün imparatorluğu kapsayan bir 'Alman Devlet Anayasası'ndan söz etmektedir. *Neuse teutsches Staatsrecht*, 1766-1782 (TB Osnabrück 1968/1969), Cilt 1, s. 182.

10 K.H.L. Pölitz, *Das constitutionelle Leben, nach seinen Formen und Bedingungen*, Leipzig 1831, Önsöz.

o halkların ve o kutsal belgelerin yüzyıllar ve binyıllar boyunca çok farklı kaderlerle karşı karşıya kalmalarına rağmen nasıl bir daha dünya yüzünden silinmedilerse; yazılı bir anayasa belgesiyle politik açıdan gençleşen krallıklar ve devletler de içsel olarak güçlenirler, kalıcılıkları güvence altına alınır, dış ilişkilerinde daha yüksek bir kuvvete erişirler... Pozitif dinler halkların yaşam çevresine nasıl girdiyse, yazılı anayasa belgeleri halklarının ve çağın ihtiyaçlarına cevap verdiği oranda halkların ve devletlerin iç yaşamında kalıcılaşmakla kalmayacak, halkların ilerlemesini, politik olgunluğunu ve erginliğini temellendirecek ve güçlendirecektir." 'Anayasa' burada şimdiden, henüz tarihsel teolojiyle yüklü, ancak aynı zamanda tarih felsefesi süreci anlamında, daha önce dilsel olarak ifade edilmesi mümkün olmayan bir kapsayıcılıkla kullanılmaktadır. Yazılı olarak tespit edilmiş yeni anayasa kavramı, düzenlenmiş kavramların tüm semantik alanının değişmesine yol açmıştı.

Gördüğüm kadarıyla, *'Herrschaft'* [egemenlik], tüm meşrutî ve liberal anayasa öğretilerinden kaybolur. Artık tiranlıkla aynı anlamdadır. Bu ifade artık sadece günlük sosyal yaşam boyutunda –uşak ve hizmetçilerle ilişkili– yaşamaya devam eder ve 1816 ile 1898 arasında bu kelime artık *Brockhaus*'da yer almaz. Bu kavramın insanın insan üzerindeki egemenliğini ifade etmesinden ötürü gayrimeşru olduğunu, ancak, haksızlığı doğa kanunlarınca ispat edilebilen ve tarihsel açıdan geçmişte kalmış sayılan 'kölelik' maddesinden anlaşılır.[11]

Bugüne dek zümre geleneği içinde çok sayıda temel yasaya dayandırılan devletin hukuksal örgütlenmesi, artık Justi'nin ifadesiyle, bir monarkın yasa koyucu gücüne bile set çeken bir temel yasaya dayanmaktadır.[12] Bu tür bir temel yasanın değiştirilebilir olması isteniyorsa, Vattel'e göre bunun ancak devleti oluşturan halkın da katılacağı özel bir usulle gerçekleşmesi gerekir.[13]

---

11 Buna dair "Herrschaft" maddesi: *Geschichtliche Grundbegriffe*, yay. Otto Brunner vd., Cilt 3, 1982.

12 Justi (Dip. 8), s. 124.

13 E. de Vattel, *Le Droit des Gens*, Paris 1820 (1. Baskı Leyden 1758), s. 34, Kitap I, Böl. 3, §§31 vd.

Bu tarz aydınlanmış devlet teorilerinde geleneksel devlet formları öğretisi, anayasanın birliğini zaten varsayan kuvvetler ayrılığı öğretisine tahvil edilebilmek için *Herrschaft* tarzları öğretisini potansiyel olarak devre dışı bırakmıştır. Böylelikle 'cumhuriyet' ve onun eşliğinde 'demokrasi' yeni bir anlam ufku kazanır: Her iki kavram da, diğer tüm anayasa tiplerini haksız konumuna düşüren tek meşru anayasayı hedeflemektedir. Kant'ın Prusya monarşisine uyguladığı cumhuriyetçilik testinin anlamı da buradadır. Bu kavram oluşumlarında söz konusu olan, mutlaka, sosyal anayasa gerçekliği içinde uzun vadeli bir yapısal dönüşümün göstergeleri ve etkenleridir. Aydınlanma çağının bu kavram dönüşümü, sonrasında, 19. yüzyılın politik anayasa terminolojisinde yüzeye vurmuştur.

İçeriğine fazla girmeksizin, son olarak anayasa tarihi ile kavramlar tarihini ilişkilendiren bir analojiye işaret etmek istiyorum. Her iki araştırma alanı da öncelikle tekrarlanabilir olmayan eşsiz olaylardan söz etmezler. İkisi de tekrarları, yinelemeli yapıları ele alırlar, bunlar tarihin akışı içinde bir vadeyle sınırlı kalmış olsalar bile. *'Politeia', 'res publica'* veya 'anayasa' gibi bir kez formüle edilmiş kavramlar gerçi duruma bağlı olarak oluşmuşlar, ancak daima somut olarak kullanılabilir olmuşlar ve *in actu* bu şekilde kullanılmışlardır. Ancak aynı şekilde, kavradıkları durumlar gerçi özdeş olmasa da benzer biçimde rücu edebilir olmalarından ötürü tekrar devreye sokulabilecek olanakları da içerirler. Eskimeyen ve anlam içerikleri sadece kısmen değişen kavramlar vardır. 'Cumhuriyet' ve 'demokrasi', mantıken, hem antik çağa, hem de yeniçağa ait anayasa tarihlerinde kullanılmak zorunda olan bu kavramlar arasındadırlar. Aristo'ya ait kategorilerle modern totaliter diktatörlük fenomenlerinin de tasvir edilmesi mümkündür. Bunların artık yetmedikleri noktada, modern tecrübelerimizin/idraklerimizin farklılığını ve yeniliğini ifade edebilecek yeni kavramların oluşturulması ve kullanılması gerekir. Genel olarak şöyle diyebiliriz: Her anayasa tarihi sadece tarihsel veçhelere sahip olmakla kalmaz, sistematik ve yapısal sorular da içerir. Fakat bu sorular, kavramlar ve onların tanımları olmaksızın cevaplandırılamaz.

Asıl olarak anayasa tarihi için önerilen tanımın eleştirisiyle meşgul olan bir konuşmamdan,[14] *her biri biricik olan, bu anlamda değişime tabi olmayan kavram oluşumlarının sözcük tarihine ilişkisine dair katkımı aktaracağım yalnızca:*

Kavramın tarihsizliği tezime –Schleich tarafından– önemli itirazlar getirilmiş ve tarihsel kurumlarla bu kurumların meşrulaştırılmalarının zamanla kayıtlı bir kerelik durumlara bağlı olduğu fikrinin Carl Schmitt'ten kaynaklandığı tahmini yürütülmüştü. Bunun üzerine, kavram kavramı hakkında bilgi teorisi açısından yazdığım ilaveyi aktarıyorum:

İlk olarak, Carl Schmitt'e atfedilen karakteristiğin doğru olduğunu düşünmüyorum. Carl Schmitt, Brunner'in ilerlettiği kavram tarihini güçlü bir şekilde etkilemiştir. Politik-tarihsel yazılarında elbette geri dönüp sözcüğün kullanıldığı doğru zamanı ve doğru yeri arar. Bu bakımdan Carl Schmitt, bir sözcüğün somut kullanımının biricikliğine dayanan radikal bir tarihsel temel pozisyonu temsil eder. Ancak bu onun aynı zamanda diyakron 'kavram tarihi' ile meşgul olmasına engel değildir. Onun, geçici/temsilî diktatörlükten hükümran diktatörlüğüne doğru atılan adımı kavram tarihi açısından incelediği, diktatörlüğe dair kitabını hatırlatırım. Bu örnek, benim için bilgi teorisi açısından neyin önemli olduğunu da daha açıkça ortaya koyar. Geçici/temsilî diktatörlük ve hükümran diktatörlük, ortak özelliklere sahip olmaları ölçüsünde, daha yüksek bir genelleme düzleminde 'diktatörlük' başlığı altında biraraya getirilebilirler. Fakat eski hukukun kurtarılması için hukukun sınırlı bir süreliğine yürürlükten kaldırılmasını amaçlayan geçici diktatörlük kavramı, sınırsız bir süre için yeni –devrimci– bir hukuk oluşturmak için kendi kendisini yetkilendiren hükümran diktatörlük kavramından kökten ayrılır. Tarihsel ara yollara işaret edebilecek olmamıza ve her iki kavramın aynı sözcüğe yapışık olmasına rağmen, burada birbirlerini dışlayan farklı kavramlar söz konusudur.

Benim eleştirim, 'kavram tarihi' ifadesinde sessizce kabulle-

14 Krş. *Der Staat*'ın eki, H. 6, s. 22-45.

nilen, bilgi teorisi açısından özensiz tutumadır.[15] Elbette ki her şeyin tarihsel olduğunu, bütün durumların değiştiğini, sözcük kullanımın değiştiğini, her şeyin akıp gittiğini, durumların daima farklı olacağını söyleyebiliriz. Bugün yarın konuşacağımızdan farklı konuşuyoruz, belki dün bugünden farklı konuşmuştuk, on yıl öncesinden kesinlikle farklı konuşuyoruz. Bu tarihsel göreliliğe dair bir şüphe herhalde söz konusu değildir. Benim için burada önemli olan, durumların değiştiğini, ancak belli bir duruma ilişkin bir kavramın, sadece belli durumu ifade etmesi ve başka bir şeyi kast etmemesi halinde bir daha değişemeyeceğini ortaya koymaktır. Bunu bir kez daha *'Staat'* [devlet] teriminde gösterelim. *'Status'*, 17. yüzyılda, hukuksal, ekonomik, toplumsal ve politik belirlenimlerin birbirlerine yaklaştığı politik bir kurum veya bir sosyal örgütlenme türü olarak *'Stand'*ı [zümre] ifade eder. *'Stand'* kavramının bu ölçütleri 19. yüzyılda artık bir arada kullanılamaz, çünkü bir *Stand*ı 19. yüzyılda sosyal, ekonomik, hukuksal ve politik belirlenimlerin birbirlerine yaklaşmalarına artık aşina değildir; bu tanımlar kendilerini bağımsızlaştırmış, bugünün ifadesiyle "farklılaştırmışlardır". Öte yandan, *'Status'* sözcüğünden geliştirilmiş olan *Staat* kavramının 19. yüzyıldaki görüş alanında, 17. yüzyılda henüz var olmayan meşrutî anayasa devleti veya hukuk devleti gibi bir şey de vardır. Başka bir deyişle: Zümresel kurumların tarihi, bizi bu kurumların değişimini kavramaya götürür. Bununla birlikte dil kullanımı ve durumlardaki değişimlere uyum sağlayan sözcük anlamları da değişir. Ancak 17. yüzyılda zümrevi bir durumu belirtmek için kullanılmış olan bir kavram, tam da söz konusu durum artık eski kavramla ifade edilmediği anda ve o andan itibaren bir daha değişemeyecektir. Bu anlamda 17. yüzyılın *'Stand'* kavramı, bununla kavranan fenomenlerin artık var olmamasından ötürü eskimiştir.

Bir sözcüğün, sözcüklerin anlamlarındaki değişimi gösteren özdeşliğinden, kavramlardaki dönüşüm çıkarsanamaz. Bu ne-

15 Krş. Hermann Lübbe'nin farklılaştırıcı çıkış noktası, Wortgebrauchspolitik. Zur Pragmatik der Wahl von Begriffsnamen: Carsten Dutt (Yay.), *Herausforderungen der Begriffsgeschichte* içinde, Heidelberg 2003, s. 65-80.

denle ben de 17. yüzyılın eskimiş kavramını anlayabilmek ve açıklayabilmek için, '*Stand*' sözcüğü özdeş kaldığında bile sözcüğün 19. yüzyıldaki anlamından geriye doğru tercüme yapmak zorundayım. Bu yöntemsel işleme de 'kavram tarihi' diyebilirsiniz. Zümrelerin değiştiği, bunlara ilişkin sözcük kullanımının da değiştiği süreç, tarihsel bir süreçtir. Ancak 17. yüzyılın zümresel bir fenomenine ilişkin bir kavram artık değiştirilemez. Bu kavram artık tarihsel değişime tabi değildir ve ancak tarihsel-filolojik olarak yeniden eski haline getirilebilir, geri kazanılabilir.

Aynı şekilde Aristo'nın *politeia* kavramı da sadece 5. ve 4. yüzyılların Yunan anayasa gerçekliğiyle bağdaştırılabilir. Aynı sözcük ileride mutlaka daha farklı, belki benzer veya aynı fenomenlere de uyarlanacaktır. Ancak bir zamanlar Aristo'nun kavramı tarafından ifade edilen Atina anayasasının tarihsel gerçekliği, kavramsal olarak biricik kalacaktır.

(Muarızım, örneğin Aristo'nun politeia kavramının, dönemin tarihsel bağlamında ortaya çıkmış, kullanılmış ve –er ya da geç– değiştirilmiş, yani kavram tarihine dahil edilmiş olmasının gösterdiği gibi, bir kavramın asla sabitlenemeyeceği, kesinleştirilemeyeceği veya kesin hükme bağlanamayacağı üzerinde ısrar etmekteydi.)

Burada Bay Schaich çok önemli bir soru sormuştu. O, bütün durumların ve bütün dil kullanımlarının, dolayısıyla da bütün kavramların tarihselliğine atıfta bulunuyordur. Tarihsel koşulların ve etkilerin bağlamları içinde her şey değişmektedir. Ancak tam da bu önkoşul, bir kavramın belirli tecrübe ve idrak içeriklerini ne zaman tümüyle kapsayacağının, ne zamandan itibaren de bunu yapamayacağının anlaşılmasına imkân vermeyecektir.

Bunu yine bir örnek çerçevesinde ele alalım: "Genel Kanun" Prusya devletleri için çoğul olarak çıkartılmıştı. Bununla kast edilen ülkelerin –zümrelerin değil– toplamı idi. Bu ifade, elbette mevcudiyetini hâlâ sürdürmekte olan bölgesel zümreleri dikkate almaksızın, eski zümrelere göre düzenlenmiş eyaletlerle ilgiliydi. '*Staat*'ların toplamı, unvan açısından örneğin Ra-

vensberg veya Brandenburg veya Glatz veya Schlesien [Silezya] vb.'ni kapsar. Bu ülkelerin her biri *'Staat'* kavramının altında toplanmıştır. 19. yüzyılda bu kavram eskimişti. Yasanın başlığı gerçi hâlâ *'Staat'* olarak adlandırılan, zümrevi yapı bakımından farklı ülkelerin toplamıyla ilgiliydi, fakat unvanın kendisi *'Staat'*, kolektif tekilinde ortaya çıkan modern anayasa kavramını içermiyordu. Ülke Kanunu metninde ise durum farklıydı. Burada *'Oberhaupt im Staate'* [devlette reislik/devlet reisliği] veya –daha da soyut olarak– *'Staat überhaupt'* [mutlak devlet] zuhur eder. Bu, yasada belirtilmiş olan devletlerin toplamını biraraya getirmeyi, üniterleştirmeyi, bir tek devlet halinde birleştirmeyi hedefleyen yeni bir kavram oluşumudur. Politik dil kullanımında bu Prusya Devleti bir kolektif tekil olarak 18. yüzyılın erken dönemlerinde ortaya çıkmıştır. Ancak hukuk dilinin yükümlendiriciliği bakımından bu *'Staat'* kendisini tümüyle ancak *Prusya Devleti* için ilan edilmiş olan 31 Ocak 1850 anayasasıyla kabul ettirmiştir. "Prusya Devletleri İçin Genel Kanun" *(Das Allgemeine Landrecht für die preussischen Staaten)* başlığı o zamandan bu yana gelenekseldir, hâlâ o eski zümrevi ülke birimlerini kast eder. Bu anlamda eskimiştir, ancak bir kavram olarak kendi tarihi yoktur.

Başka bir türlü söyleyecek olursak: Genel Ülke Kanunu henüz bir devlet sınırı tanımaz. Tebaa veya yurttaş tanımını hâlâ eski zümre geleneği çerçevesinde yapan bölge mahkemeleri, henüz kavramsal olarak ele gelmeyen devlet yurttaşlığını da nitelemekteydi. Yani henüz devlete ait üniter bir toprak/ülke mevcut değildi. Yasa koyucular tarafından şüphesiz oluşturulmak istenilen devlet yurttaşlığına temel olacak hukuksal bir devlet tanımı henüz yapılmamıştı. Yani: Ülke Kanunu'nun başlığında belirtilmiş olan devletler toplamı her ne kadar ortak tebaaya sahip üniter bir ülkeye işaret ediyorsa da, ortaya çıkmakta olan *'Staat'* kavramı bu toprak için henüz kullanılamıyordu. Bir Prusya devletinin hukuksal kavramı kendisini kabul ettirdiği ölçüde toprak sahibi zümrenin anlayışı çerçevesindeki *'Staat'* kavramı eskimekteydi, ancak geleneklere bağlı olarak Genel Ülke Kanunu'nun başlığında bir yüzyıl daha yaşamaya devam edecekti.

Monarşist-toprak sahibi zümreye ait anlamiyla 'devletler'in meşrutî anayasa kavramı olarak 'devlet'e dönüşmesi tarihsel açıdan akıcıydı: Ancak çoğul 'devletler' kavramı tek 'devlet' kavramı tarafından, hukuk sistematiği bakımından dışlanır. İlk kavram –bugünkü dil kullanımında bir anlam ifade etmeyecek şekilde– eskimiştir, ikinci kavram ise tarihsel bir yeniliği kavradığı için nitel anlamda farklıdır. Çoğul devlet kavramından tekil devlet kavramına doğru bu nitel sıçrayış, sözcük aynı kaldığı için tabii sadece tanımsal olarak açıklanabilir. Ancak tarihin yapısal olarak sınırlandırılabilir bulguları hedefleyen kavramlarını ebedî değişimin bulanık sularına bırakmış olsaydık, onun önümüze koyduğu sistematik olma iddiasını feda etmiş olurduk.

Bir kavramda eskimiş olduğu için bugün uygulanabilir olmayanla, yapısal olarak benzer veya aynı koşulları taşıdığı için hâlâ aynı kavram tarafından kapsanmaya devam eden arasındaki farkı ortaya koyabilmek için tanım yapmamız gerekir. Yani kalıcı uzun vadeli yapılar, daha hızlı değişen orta vadeli yapılar ve politik açıdan biriciklik niteliğini koruyan olayların bağlamları arasında ayrım yapabilmemize imkân sağlayan anayasa tarihi ölçütlerine ihtiyacımız vardır. Politik ve sosyal dilimizin yüklülüğü, hangi düzlemlere göre farklılık gösterir. Ve bizim bilimsel-kategorik ayrım ölçütlerimiz, hepsi de bir anayasa tarihine dahil olmak zorunda olan farklı zamansal katmanları teorik olarak birbirlerinden ayırmamızı mümkün kılmalıdır.

EK II

(Aristo'nun eşsiz koşullarda oluşturulmuş yurttaş *(Bürger)** kavramlarının etki ve alımlanmalarının tarihine dair)

Bir kavram tarihinin görevinin sadece dilsel olarak eskiden eşsiz ve somut bir şekilde kavranan bulguları –tarihsel-filolojik açıdan doğru biçimde– yeniden oluşturmak mı olduğu, ya da kavram tarihinin sözcük anlamlarının, zorunlu olarak değişen durumlara

(*) "Bürger" kavramı, söz konusu Aristo olduğunda "yurttaş" ile karşılanmaktadır. Fransız Devrimi'nden sonra ise 'burjuva' ile karşılanacaktır.

işaret eden diyakron değişimleri kaydetmek anlamına mı geldiği sorusuna dair bazı düşünceler aktaralım. Bunların kaynağı Klaus Schreiner'le birlikte yayımladığımız Bürgerschaft *(Yurttaşlık) Toplu Cildi'nin*[16] *giriş kısmıdır. Bu kitap söz konusu kavramların yüksek ortaçağdan 19. yüzyıla kadar alımlanma ve yenilenme biçimlerini ele almaktaydı, bundan ötürü de 'Aristotelik' kavramların yarım bin yıllık seyriyle ilgilenmekten kaçınamamıştı. Bu toplu cilde katkıda bulunanlara teşekkür borçluyum; hem yaptıkları araştırmalar, hem de yürüttükleri tartışmalar sonucu ortaya çıkan, aşağıda aktaracağım argümanlar için. Eski Avrupa yurttaşlığından, Yeniçağ yurttaşlığına. Yurttaşlığın kavram tarihi, etki tarihi ve kabul tarihi bakımından geçirdiği politik-sosyal değişim.*

"Orta tabaka orta tabakayı güçlendirir" – yakınlarda Almanca bir dergide koyu harflerle yer alıyordu bunlar. Bu reklam metninin yazarı acaba –iki bin yıldan fazla zaman sonra– Aristo'nun izleri üzerinde yürüdüğünü biliyor muydu? Gerçekliği ıskalamadan, Aristo'nun kategorileriyle hâlâ veya yeniden kavranabilir olan nedir veya bu daha ne kadar kavranabilir? Ya da hiçbir şekilde aktarılamaz olan nedir? Değişmeden kalan nedir?

Zorunlu olarak karşı sorular da ortaya çıkar. Sürekli değişen burjuva toplumlarının hangi yanları Aristo'nun politik teorileri tarafından ele alınamaz? Örneğin kadınların hukuksal konumları –20. yüzyıla kadar– onları kamusal yaşama politik katılımdan dışlıyordu. Hangi yeni argümanlar kadınların hukuksal eşitliğini hazırlamıştı.

Alman dilinde 'yurttaşlık' genel kategorisi başlığı altında ele alınan politik eylem birimleri, ancak bir burjuva toplumunun geçmişte ve bugün ne olduğuna veya ne olması gerektiğine dair etki ve alımlamaların tarihi aracılığıyla yapılandırılabilirler.

Kavramsal verilerle, özellikle de Aristo'ya ait olanlarla gerçekler farklı ritmlerde değişir, gerilimler, hatta kavramlar ve

16 Reinhart Koselleck ve Klaus Schreiner (yay.), *Bürgerschaft, Rezeption und Innovation der Begrifflichkeit vom Hohen Mittelalter bis ins 19. Jahrhundert*, Stuttgart 1994 (Sprache und Geschichte, yay. Reinhart Koselleck ve Karlheinz Stierle, Cilt 22,) burada giriş kısmı, s. 11-20.

kavrananlar arasında çelişkiler, çarpıtmalar, öncelemeler ve geriye yönelik anlam değişiklikleri üretirler. Ancak dil ile durum arasındaki bu ayrımlardır ki, burjuva toplumunun tarihine dair –ve farklılıklarından ötürü– yanlış olmayacak hükümlere varmamızı olanaklı kılarlar.

'Bürgerliche Gesellschaft' [burjuva toplumu] kavramı sadece bir sözcük bileşimi olarak değil, bir kavram olarak da, antik polis'ten günümüze uzanan, bugün hâlâ *'Bürgerliche Gesellschaft'* olarak adlandırılan şeyin geçirdiği köklü ve devrimci dönüşümlere rağmen, asgari bir kalıcılık içerir. Burada, yurttaş niteliğine erişebilmek için kurallı seçimlere, ortak yasamayı ve yargıyı içeren politik düzene katılıma dayanan hür ve eşit insanlar toplumunun söz konusu olmasının gerektiği, bu genelleme boyutunda yüzlerce yıl boyunca tartışmasız kabul edilmiştir. Latince *societas civilis*'ten halk diline aktarılan *civil society, société civile* veya *'Bürgerliche Gesellschaft'* ve bu aracılıkla Aristo'nun *koinonia politike*'sine yapılan gönderme sözcüğe sadık bir tercüme olmaktan daha fazlasını içerir: Yunanca kavram, maddi-tarihsel bir sürekliliğe tabi olmaksızın tüm dönüşümlerde etkisini sürdürür. Erken yeniçağdan bu yana, Manfred Riedel'in "Temel Tarihsel Kavramlar" ansiklopedik sözlüğündeki yazılarında araştırdığı bir ortak Avrupa kavramsallığının milli-dilsel açılımı söz konusudur.

1989 dönümünden sonra *sivil toplumla* ilgili Almanca terminoloji, Anglosakson ve Batı Avrupa sözcük kullanımına katılmak suretiyle zenginleşmiştir. Bu yeni ifade hukuksal olarak düzenlenmiş liberal bir iktisat toplumunun uygarlaştırıcı gücünün altını çizer. Kavram, totaliter tek parti devletinin karşıtı olarak karşımıza çıkar ve polis ile asker gücünün demokratik olarak seçilmiş –ve geri çağırılabilir– temsilî hükümete tabi kılınmasını hedefler. Geleneksel Almanca *'Bürger'* –ve *'bürgerlich'*– kavramından böylece vazgeçilir, oysa Batılı 'sivil toplum' kavramında bunun varlığı bir zorunluluktur, çünkü *civis* Almancada 'sivil' değil *'Bürger'* anlamına gelir. Yeni moda 'sivil toplum' böylece semantik olarak Aristo'nun yurttaş kavramında içerilen, Avrupa'daki genel anlamına indirgenir. Aristo'nun

yurttaş kavramı, deyim yerindeyse dişsiz 'sivil toplum'un mahrum bulunduğu politik, hukuksal ve askerî bir gücü bünyesinde toplar. Anglosakson ve Fransız dil kullanımında *société civile* veya *civil society*'den söz edildiğinde, Aristo'nun yükü hem politik hem de sosyal, hem hukuki hem de askerî anlamda varlığını gösterir. *Polites, civis, cittadino, bourgeois, citoyen, citizen, burgher* veya *Bürger* kavramlarının milli bir dile tercüme edilmelerindeki zorluklar, sadece bunların ulusal olarak farklı ifade edilmeleriyle ilgili dilsel zorluklara değil, politik bir teorinin sistematik taleplerine de bağlıdır.

Bunun aksine Almanca *'Bürgertum'*un Batı dillerinde bir eşdeğeri yoktur. Almancada bu tasviri bir kategoridir, ancak aynı zamanda politik-hukuksal ve askerî anlamda devletin yurttaşlarının tümüyle örtüşmeyen, sosyal, kültürel ve ekonomik olarak tanımlanabilecek bir kitleyi hedefleyen kimlik belirlenimidir. *'Bürgertum', 'politeia'* ile aynı şey değildir. Buna bağlı olarak Almanca *'Bürgerliche Gesellschaft'* kavramı çift anlamlılığa kayar. Kısmen, daha dar ve sınırlandırıcı *'Bürgertum'* kavramının tohumunu taşıyarak.

'Bürgerliche Gesellschaft' bir yandan, bir zamanların soylularını, köylülüğü ve proleter alt tabakaları dışarıda bırakarak, sadece, halk dilinde –*'Bürgertum'*da olduğu gibi– *'bürgerlich'* olarak kavranan toplum katmanlarını işaret eder. Bu karşıtlık belirlenimleri 18. yüzyılın geç dönemlerinden kalmadır ve bugün bir 'orta sınıf toplumu' kavramında yaşamaya devam ediyor olsalar bile, sosyal-tarihsel açıdan çoktan aşılmışlardır.

Diğer yandan *'Bürgerliche Gesellschaft'* bugün de eskiden olduğu gibi, ister bir ulusal devlette, ister federal bir kademelenme içinde olsun; ister kendisini bir ulus devlet olarak kavrayan toplumun da yokluğunda varlığını sürdüremeyeceği ekonomik bağımlılıkların uluslararası ağına bağlı bulunsun, Fransız Devrimi'nden beri kendisini giderek gelişen hukuksal eşitlik koşullarında örgütleyen toplumun bütününü kast eder.

Yani, *'Bürgerliche Gesellschaft'* kavramının sadece sosyolojik, kültürel veya ekonomik olarak mı kavrandığına, yoksa devletin tüm yurttaşlarının kamu hukukunca belirlenmiş bütününü

mü kapsadığına bağlı olarak, kavram ve işaret ettiği durum başka bir boyut kazanır. Almanca *'Bürgerschaft'* bunların her ikisini de tanımlayabilir.

Bilimsel terminoloji açısından Almanca *'Bürgerschaft'* kavramıyla, yokluklarında hiçbir burjuva toplumunun bir eylem birimi olarak tasavvur edilemeyeceği o sosyal, kültürel ve ekonomik olarak, ancak aynı zamanda hukuksal, askerî ve politik olarak tanımlanabilen çekirdek anlatıma kavuşturulabilir. Bu terim –diyakron olarak– bir Yunan *polis*'inin yurttaş topluluğunu ifade edebileceği gibi, tüm Roma yurttaşlarını veya teorik uyarlamalarla zümre devletine özgü kurumları da kapsayabilir; yeniçağ burjuva toplumunun kendisini örgütlediği çerçeveyi oluşturan anayasa devletleri için de kullanılabilir. Yine kaynağa bağlı kalarak her halükârda bilim terminolojisi açısından da kullanılabilen *'Bürgerschaft'* kavramı, her toplumun kendisine ait öz/kimlik belirleniminde veya teşhiste bulunabilmek için teori dilinde ve anayasa dilinde her zaman tekrar başvurulabilecek tüm köklü yapısal değişikliklerden etkilenmemiş, teorik olarak tanımlanabilir asgari ortak noktaları hedefler. Yani, Almanca *'Bürgerschaft'* kavramı, son derece esnek biçimde, Aristo'nun hem *'politeia'*sını, hem de *'politeuma'*sını kapsar.

Aristo kavramsallığı Avrupa halk dillerinde tekrar canlanır. Aristo'nun 13. yüzyıldan beri alımlanışı ve dönemin anayasa gerçekliğine uygulanışına, salt semantik olarak bir süreklilik atfedilir. Bin beş yüz yıllık bir sıçrama –Cicero veya kilise babalarının Latince aracı metinleri hariç tutulmak koşuluyla– açıklanmaya muhtaçtır.

Dikkatli baktığımızda, Aristo'dan alınanlar ve uygulananlar kavramların kendileri değil, atıfta bulunulan sözcükler ve onların semantik kuvvetidir. Böylece, –onun sözcüğü üzerinden– Aristo'nun otoritesiyle rabıtadan vazgeçmeksizin, –görünüşte kesintisiz olarak– yeni durumlara uygun yeni kavramlar oluşturulabilir. Konu açısından süreklilik tabii ki hiçbir zaman var olmamıştı. Demek, bir kavram, *sözcüğünün* içinde bulunan ve sosyal veya politik açıdan yeni soruları cevaplandırabilmek için her zaman başvurulabilecek olan şey, dilsel kuvvet

veya semantik yüktür (Dietz Bering). Neyin yalın ve naif, neyin eleştirel ve düşünümsel, neyin coşkulu veya ironik olduğu, ya da Aristo'nun terminolojisinden el altından nelerin alındığı, her seferinde vakaya göre yeniden tespit edilmelidir.

Bütün olayların eşsizliğinden ve her politik-sosyal anayasal gerçekliğin tekrarlanamazlığından yola çıkan bir tarih teorisi ve tarih araştırması için, antik bir devlet teorisinin tümüyle farklı durumlara uyarlanmış olması daha başından saçma görünecektir.

Aristo'nun politika öğretisi Yunan şehir devletlerinin çokluğunun dolaysız temâşâsından ve komşu ülkelerdeki değişik monarşilerin bilgisinden besleniyordu. Ortaçağda da elbette şehir devletleri ve krallıklar vardı, bu nedenle Aristo'nun kavramlarının uyarlanması abes görünmüyordu. Ancak onların anayasa gerçekliği, antik çağa tümüyle yabancı unsurlar içermekteydi: ruhanî/kilisevî ve dünyevî kuvvetler arasındaki etkileşim, yani birlikte yaşamı şekillendiren iki *civitates*; sonra, Aristo'nun erdem öğretisince bilinmeyen, günah ve bağışlama üzerine kurulu bir teolojik ahlâk öğretisi. Bundan öte, Aristo'nun anayasa teorisine tümüyle yabancı olan zümreler, yani hem şehirlerde, hem de prensliklerde korporatif biçimde örgütlenmiş eylem birimleri mevcuttu. Ancak bu kadar temelden farklı bir anayasa gerçekliğini kavramak için bile Aristo'nun *Politika*'sına başvurulabiliyor olması, bir ölçüde Aristo'nun metinlerinin nevi şahsına münhasır niteliğinden de kaynaklanır.

Aristo'nun *Politika*'sı birbiriyle bağlantılı, kendi içinde tutarlı bir metin sunmaz, aktarımlarla biraraya getirilmiş çeşitli değinmeler içerir. Ancak Aristo farklı bakış açılarını, örneğin üç farklı iktidar türü olan monarşiyi, aristokrasiyi, demokrasiyi bir çiçek dürbünü gibi kat yerlerinden açmayı, birbirleriyle farklı şekillerde ilişkilendirmeyi, bazı kombinasyonları diğerlerinden üstün tutmak için –normatif– karma formlar oluşturmayı seviyordu. Bu nedenle okuyucuları görünüşte hiç zorlanmadan onun politika öğretisinden bazı parçaları alabiliyor, kendi sistemleri için tek yanlı olarak kullanabiliyor ve yeni düzenlemelere tabi tutabiliyorlardı.

Aristo'nun yurttaş kavramı *'politeia'* asıl olarak kendi kendilerini yöneten, aralarında eşit ve özgür insanlara yönelikti. Ancak anayasa formuna göre iktidar ölçütleri de kademelendiriliyordu. Kim seçilebilir, kim kökeni itibarıyla hükmetme yeteneğine sahiptir? Politik veya sosyal kararlara kim katılabilir, kim seçme hakkına sahiptir? Hükmedenleri kim denetleyebilir? Aristo 'sosyal' açıdan içerme ve dışlama ölçütlerini de koyuyordu, örneğin zanaatçılar ve tacirler hiçbir şekilde politik erke katılamazlardı, müstakbel aktif ve pasif yurttaş ayrımı da sistematik olarak Aristo'ya bağlanıyordu.

Ancak içerme ve dışlama ölçütleri Aristo'yla birlikte temellendirme yükümlülüğüne de tabi oluyordu. Bundan ötürü, onun teorisiyle çelişkiye düşmeden devamlı yeni içeriklerle tanımlanabiliyorlardı. Yurttaş kavramı artık sadece *'nobiles'*i (soylular) kapsayacak şekilde daraltılıyor veya sadece prensleri kast ediyor, dolayısıyla sadece *'principes'i cives* olarak kabul ediliyordu; aşağıda da Aristo'nun dışlamış olduğu zanaatçılar ve tacirler ortaçağda yine onun tarafından tanımlanmış yurttaş haklarına dahil edilebiliyordu.

Ve sonradan gündelikçiler veya ücretliler Aristo'nun köleleri rolüne büründükleri zaman bile, onun 'yurttaş ve yurttaş olmayan' karşıtlığı yürürlükte kalmaya devam etti. Aristo'nun formelleştirilebilir belirlenimleri farklı zaman dilimlerinde farklı içeriklerle doldurulabiliyordu ve bundan ötürü seçmeci bir tutumla teorisiyle bağdaştırılabiliyordu.

Yasaların egemenliği ile egemenlerin keyfiliği arasında bir derecelendirme yapan Aristo mümkün olan tüm iktidar türlerini ortaya koymuştu, bundan ötürü argümanları farklı politik ve sosyal bağlamlarda kullanılabiliyordu. Bu, aynı zamanda, Aristo'nun demokratik, aristokratik veya monarşik paylarına farklı ağırlıklar vererek, ampirik veriler çerçevesinde cevaplandırmaya eğilimli olduğu, en iyi anayasanın nasıl olabileceğine dair soru için de geçerlidir.

Mümkün olan en iyi anayasa bakımından, Aristo'nun fakir ile zengin arasına yerleştirdiği "ortadakiler" merkezî bir rol oynarlar. Aristo burada ampirik açıdan farklı anayasa bulgularına

farklı işlevler yüklenmesini mümkün kılan esnek bir ilişki sistemi belirliyordu. Sadece aşırılıkların doğurabileceği tehlikeler değişmiyordu; zenginlerin egemenliği keyfilik ve baskıya, yani adaletsizliğe neden olabilir ve iktidar –veya iktidarsızlık– fakirlerde kıskançlığı, çekememezliği, isyanı, yani yine adaletsizliği körükleyebilirdi. Orta halli yurttaşlar bu bakış açısından tüm anayasaların istikrar unsuruydular. Yani Aristo kendi –bu durumda sosyolojik olarak tanımlanabilecek– yorum çerçevesini parçalamadan, Yunan anayasal çeşitliliğinin hakkını verebilmek için kendisinin de başvurduğu esnek bir kategori ağı örmüştü. Hangi grubun zengin, fakir veya orta halli yurttaş kategorisinde sayılabileceği, somut şehir devletlerine bağlıydı, mutlak olarak sabitlenemezdi. Bu nedenle, kategorileri aktarılabilir nitelikteydi. Bundan ötürü de layıkıyla kullanılıyorlardı. Ortaçağda zanaatçıların ortadakilere dahil edilip edilemeyeceği, eğer edilecekse hangilerinin edileceği, ya da sadece tacirlerin mi ortadakilerden sayılacağı, eğer öyleyse de hangilerinin öyle sayılacağı tartışma konusuydu. Yeniçağdaki anayasa çatışmalarında ise ortadakilerin mesleklere veya –Aristo'ya tümüyle aykırı olarak– zümrelere veya sınıflara göre derecelendirilmeleri, sosyal istikrar faktörü olma mevkiini kendilerinde görebilmek için çatışan tüm taraflara ve çıkarlara hizmet ediyordu – ta bugünün hem tanımlayıcı, hem de taraflı ve onaylayıcı olarak kullanılabilen 'orta zümre toplumu' kavramına kadar.

Ampirik açıdan doymuş gözlemlerinden ve dolaysız temaşasından teori yüklü bir yurttaş kavramı oluşturmak ve soyutlama yeteneğine sahip ilişki belirlenimleri çıkartmak, Aristo'nun başarısıydı: yurttaş ile yurttaş olmayan arasındaki hukuksal karşıtlık ve sosyal açıdan önemli göndermeleri olan 'ortadakiler' – sonradan zümre toplumu ve yeniçağın burjuva toplumu için el atılmış iki merkezî politik sorunsal.

Şimdiye dek Aristo metinlerinden hareketle konan, onun kavramlarının aktarılabilir olduğuna dair önkoşul, yöntemsel olarak daha genel bir sorun içerir: tarihsel ve sistematik analizler arasındaki ilişkinin belirlenimi. İyi bir Aristoculukla burada iki uç nokta tanımlanır. Şayet onun *Politika*'sı sadece İ.Ö. 4.

yüzyılın Yunanlılarına dairse, kendisini o dönemin Yunan tarihiyle sınırlandırmayan her türlü araştırma beyhude olacaktır. Buna karşın Aristo sadece normatif bir teori sistemi geliştirmiş olsaydı, bu durumda herhangi bir tarihsel ilişki kurmak beyhude olurdu; sadece bir anayasanın normatif ön verilere uygunluğu, neredeyse zamandan kopuk bir şekilde araştırılabilirdi. Aristo'nun teorisinin etki gücü ve alımlanmaya elverişliliği ortadadır; bu teori aynı anda hem tarihsel olarak eşsiz hem de sistematik olarak aktarılabilirdir. Aristo'nun Yunan bulgularını analiz etmekten başka bir imkânı yoktu, ancak bunu yaparken, kendisinden sonra da yaşayacak yorum kalıplarını dile dökmüş oluyordu. Bir kereliğine kavramlaştırılmış durumlar değil –bunlar çoktan ortadan kaybolmuştur–,onun dilsel yaratımları (ve onlara bağlı tasvirler) Aristo'dan sonra da yaşamaya devam etmişlerdir. Bir zamanlar biricik olan bu dilsel yaratımlar (ve bunların metinsel bağlamları), tercüme yoluyla önce Latinceye, oradan Arapçaya, oradan tekrar Latinceye aktarılarak kendisinden çok daha uzun ömürlü olmuş, sonunda da çok sayıda halk dilinde, sonsuz anayasa değişikliklerinde ortaya çıkmışlardır.

Elbette sistematik bir okuma tarzıyla tarihsel bir okuma tarzı arasındaki ilişki zamanın akışı içinde köklü bir değişikliğe uğramıştır. Önceleri zaten böyle bir ayrım yapılmıyordu. Bu ayrımın Latin dilinde, Roma İmparatorluğu'nda ve yüksek ortaçağdaki ilk kabulünde, Aristo'nun kavramlarına gerçek ve kalıcı bir anlam gücü yüklenmişti. Bu kavramlar *per se* gerçekliğin kefiliydiler, bu nedenle alıntılanmaya ve her türden ampirik bulguya tatbik edilmeye uygundular. Yazarların büyük kısmı 18. yüzyılın sonlarına, hatta daha sonraki zamanlara dek, idraklerini/tecrübelerini Aristo'nun kavramları yardımıyla Aristo düşüncesine göre kaleme alınmış anayasa gerçekliğine tedricen uyarlamayı başarabildikleri oranda inançlı birer Aristocuydular. Bu her şeyden önce Almanya'da faaliyet gösteren Artistocu ekolü için geçerlidir. Tahsillilerin dili olan Latince kalıcı bir yardım sağlıyordu, ancak daha sonra halk dillerine yapılan –doğal olarak kendi özgül durumlarına daha yakın duran– tercümeler oldukça büyük zorluklar çıkarmışlardı. Belli ki bu

zorluklar Roman dilleri konuşulan bölgelerde, Almanca konuşulan bölgelere göre daha kolay çözülüyordu. Çünkü Latince sözcükler halk dilleri bünyesinde yaşamaya devam ediyorlardı, oysa aynı sözcüklerin Kuzey Avrupa'da yabancı sözcükler olarak sindirilmeleri veya yerlerini yeni sözcük oluşumlarına bırakmalarının sağlanması gerekiyordu.

Tımar hukukuna, şehir hukukuna, ülke hukukuna, zümre hukukuna, kilise hukukuna, Roma hukukuna ve sonunda kamu hukukuna ait verilerin Aristocu kategoriler ağına uyumlulaştırılması, giderek artan bir eleştiri altında gerçekleşiyordu. Ancak pragmatik bir politika teorisinin öğretmenleri veya erken yeniçağın doğa hukuku öğretmenleri de Aristocu kategorileri kullanmaya devam etmek zorundaydılar – o zaman da elbette Bodin, Hobbes veya Pufendorf'ta kullanıldığı şekliyle terminolojik gelenek oluşturan bir kavram cetveli olarak. Bu kavram cetveli onlara artık Aristo'yu eleştiren sistemlerini tasarmakta hizmet ediyordu.

Aristo'nun eskiden beri gerçekliğe kefil olan kavramları, yeni tanımlanmış bilimsel terimler olarak mutasyona uğrayarak yeni fenomenleri yeni kavramlara oturtabiliyordu. İngiliz devriminden, Amerikan devriminden ve Aydınlanma'dan bu yana Avrupa kıtasında da yeni kavramlar, giderek, kamusal bir etkiye sahip politik dile girmekteydi. 18. yüzyılın sonuna doğru 'orta sınıf' ve çok sayıdaki çeşitlemesinin de dahil olduğu bu yeni kavramlar, ister muhafaza edici, ister anayasayı değiştirecek bir etki yaratmayı hedeflesin, her halükârda güya Aristocu söylenen bir adil düzeni koruma veya oluşturma amacını güdüyordu. Artık polemiklere sebep olan ve sosyolojik olarak okunabilen 'ortadakiler'in, *mesoi*'nin dengeleyici işlevinin sistematik mevkii baki idi. Aynısı yurttaş ile yurttaş olmayan arasındaki farkı ortadan kaldıran ve her iki dünya savaşından bu yana – antropolojik olarak yeni önkoşullar altında– kadınların eşitliğini de sağlamış olan genel demokrasinin yerleştirilmesiyle ilgili de iddia edilebilir. Aristo'nun özgür insanlar ve hukuksal olarak kendi aralarında eşit olanlar kavramları genişlemiş, ancak anayasa sistemi açısından değişikliğe uğramamıştır.

Elbette, bir zamanlar *Polis* için kullanılan kavramların giderek karmaşıklaşan bir topluma uygulanmasından kaynaklanan sıkıntılar giderek artmaktaydı. Şehir cumhuriyetlerini ve erken-modern dönemin bölgesel devletlerini Aristocu anlamda kavramak mümkün olsaydı bile, yeniçağla birlikte, her halükârda Fransız Devrimi'yle birlikte, ülkeden ülkeye farklı şekillerde ortaya çıkan ve tümüyle yeni cevapları zorunlu kılan meydan okumalar zuhur etmişti. Büyük devletlerin temsilî anayasaları, sayıları milyonları bulan yurttaşlarının –eski tebaaları– egemenlikteki paydaşlığını ancak ölçülü bir oy hakkıyla veya genel oy hakkı koşullarında partiler dolayımıyla ayakta tutabiliyordu. Ekonomik koşullar da yavaş ve sürekli, ancak köklü bir şekilde değişmekteydi. Bütçeler ve buna bağlı olarak *oikos* öğretileri eskiden *polis*'e ve daha sonra da devlete bağlı ve tabi iken, yeniçağ ekonomisi tüm sınırları yıkmıştı. Aristo, *polis* içindeki ekonomik eşitsizlik ile hukuksal eşitlik arasındaki gerilimleri birbirine bağlayabiliyorken, bu çelişki 19. yüzyılda politik-devletsel ve ekonomik-sosyal kürelerin ayrışmasına yol açıyordu. Ampirik baskı ve ekonomik ihtiyaçların artışı ve tatmini önceliği devletleri giderek daha fazla reaksiyona zorluyordu. Devletin doğrudan yönetimine bağlı olmayan endüstrileşmenin olumsuz sosyal sonuçları giderek kabarmaktaydı. Böylece politika ile ekonomi arasındaki ilişki –elbette tümüyle olmasa da– pek çok açıdan tersine dönmüştü. *Politika*'nın kavramlarını statik veya ontolojik denebilecek bir biçimde yeniden kullanma hakkını kendilerinde gören Ranke, Roscher ve Treitschke'nin algılaması hilâfına, bunların tümü çoktan Aristo kavramsallığının dışına düşmüştü.

Daha 18. yüzyılda İskoçlar ticaret ve zanaatı –ekonomik ve toplumsal örgüsü içinde *commerce*–, yurttaşların öz örgütlenmelerinin hazırlığı, dahası önkoşulu sayılıyordu. O zaman hukuk düzeni işlev bakımından ekonomi ile aynı biçimde anlamlandırılabilir, bütün iyi politikaların asıl amacı olduğu eski görevinden soyunabilirdi. Böylece artık tarihsel oldukları ilan edilmiş olan ahlâk, ekonomi, politika ve hukuk arasında çelişkiler ortaya çıkıyordu; bütün toplumlar birer geçiş toplumu olarak görülüyor, köken basamaklarına, dahası geleceğe uzanan ucu

açık yollara dair tartışmalar bitmek bilmiyordu. Aristo'nun teorisinin statüsünü köklü bir şekilde sarsacak olan, geçmiş ile gelecek arasındaki ayrım, yani zamansallaştırmaydı bu.

Bu, yeni tercüme zorluklarına da neden oluyordu. Örneğin Almancada *'Bürger'*in hâlâ asalet ve köylülük karşıtı olarak mı kullanılacağı, yoksa *'Bürger'*in daha ziyade bütün zümrevi hukuksal farklılıkları ortadan kaldırmayı amaçlayan bir genelleme talebini mi yükseltmesi gerektiği tartışılıyordu. O zaman, şayet kendi geleceğine yansıtılabilecekse, Aristo'nun yurttaş ile yurttaş olmayan arasındaki –zümre toplumu öncesi– çelişkisinin yeniden okunması gerekecekti.

Böylece yeni tecrübelerin ve beklentilerin Aristo'nun kavramlarıyla örtüşmesinde karşılaşılan zorluklar, bizzat Aristo'nun metnini giderek tarihsel bir bakış açısına kaydırmaktaydı. Tarihsel-filolojik sorunsallarla sistematik sorunsallar arasındaki mesafe giderek açılmaktaydı. Aristo'nun metnine sistematik olarak başvurma –ve onu zorlama– eğilimi geriledikçe, tarihsel sorular salt yöntemsel olarak ön plana çıkmaktaydı: Aristo'nun biricik koşullarda, sadece kendi zamanı için, özgül Yunanca bağlamında neyi kavramsallaştırmış olduğu. Hümanizmden bu yana geliştirilmiş olan tarihsel-filolojik yöntem, antik çağ ile modern çağ arasındaki kapanması mümkün olmayan mesafeyi baştan varsayan, teorik olarak da düşünülmüş bağımsızlığını ancak şimdi –kısaca söylemek gerekirse İngiltere'nin 17. yüzyılından, Fransa'nın 18. yüzyılından, Almanya'nın 19. yüzyılına kadar uzanan süreçte– kazanabiliyordu. Bundan dolayı, *mesoi*, yani 'Ortadakiler'i, filolojinin izin verdiğinden daha fazla modernleştirmek ve günlük polemik diline uydurabilmek için dönemsel politik çıkarlarından ötürü orta sınıf kavramını devreye sokmuş olan Aristo tercümeleri, artık filolojiye dayanan eleştirilere de tabi tutulabilecekti. Bu yeni sınıf kavramı politik itici gücünü Aristo'nun *Politika*'sından değil, birincil olarak, Aristo'nun bilmesinin mümkün olmadığı sosyo-ekonomik belirlenimlerden alıyordu.

Aristo'nun toplum teorisinin sistematik genellik iddiasını İ.Ö. 4. yüzyıldaki biricikliğine yapılacak tarihselci bir indirge-

me ile yok saymak elbette yanlış olacaktır. Makasın iki parçasını, yani tarihsel ve sistematik yüzleri birbirlerinden ayırırsanız körleşir, etkisizleşirler. Ve 'yurttaş toplumu'nun öncelikli olarak politik, ancak aynı zamanda ayrışmış sosyal ve ekonomik alanları da kapsayan bir kavram olarak ayakta tutulmasına dönük Aristo'dan türetilen talep, –üç politik-tarihsel yazarı analım–, Roscher ve Treitschke tarafından, ya da 20. yüzyılda Hannah Arendt tarafından, güçlü argümanlarla savunulmuştur. Politik irade oluşumu ile sosyal veya ekonomik etkenler arasındaki karşılıklı bağımlılık üzerinde ısrar eden, yani politik sistemin doğrudan kontrol edilemeyen sonuçları için de politik sorumluluk talebinde bulunan biri, Aristo'nunkine benzer bir "yurttaş toplumu"na *[Bürger Schaft]* çağrıda bulunmaktan kaçınamayacaktır. Bunun ötesinde de Aristo'nun kavramları, elbette layıkıyla tercüme edildikleri takdirde, analitik güçlerini muhafaza ederler.

Aristo'nun kavramlarının tarihsel ve sistematik ağırlıklarının karşılıklı olarak birbirlerini genelleştiren soruları, bizi daha da genel nitelikli son bir bakış açısına sevk eder.

Eşsiz koşullarda oluşturulmuş olmak ve aktarılabilirliklerini mümkün kılıyor olmak, Aristo'nun kavramlarına has bir özellik değildir. Bu ikili veçhe tüm diller için geçerlidir: hem eşsizlikleri –*hic et nunc* [burada ve şimdi]– ifade edebilmek ve kavramsallaştırabilmek, hem de yokluğunda hiçbir şeyin kavranamayacağı tekrarlanabilirlikten beslenmek. Özel olarak her semantik çift taraflıdır, hem dilsel olarak tekrarlanabilir olasılıkların ifadesidir, hem de dolaysız, somut kullanım aracıdır. Semantiğin tekrarlanabilirliğinde onun sistematik kuvveti vardır, kullanımında ise tarihsel eşsizliği. Dilsel veriler diyakron olarak tüm tecrübe alanları boyunca uzanırlar – aynı zamanda senkron olarak bunlarla ilişkilidirler. Oluşturulan bir kavramın eşsizliğini ve kullanımı tekrarlanabilir, dolayısıyla daha kalıcı olan teorik içerikle birleştirmek, kavram tarihinin yöntemsel hedefidir. Dilin kendisi tarafından kotarılan, sistematik amaçlı bir düşünümsel tarihselciliğin söz konusu olduğunu da söyleyebiliriz burada.

Bu dilsel bulgu 'burjuva toplumu'nun sosyal tarihi için hatırı sayılır sonuçlar doğurmuştur. Durumun gerçekte ne olduğu ve neyin değişmiş olduğu ancak dilsel kimlik veya farklılık belirlenimleri tarafından tespit edilebilir. Çünkü kavramsallık sürekli tercüme ediliyor olması sayesinde, somut sosyal durumdan ya da anayasal çerçeveden daha kalıcıdır. Yunan şehir devletleri çoktan yok olmuşlardır, ancak üzerine oturtulmuş oldukları kavramlar varlıklarını sürdürmektedir. Bu kavramlar belki kullanım dışı kalabilir, yani eskiyebilirler. Aristo'nun kavramları zamanın üzerindeki fikirler değildir. Fakat yurttaşların kendilerini örgütlemelerinin tekrarlanabilir olanaklarını dilsel olarak kaydettikleri için, alımlanabilir ve etkili olmuşlardı. İtalyan şehir devletlerine uygulandıklarında, tercümeyle dahi olsa, gerçeğe yabancı düşmemişlerdi. Atina ile Floransa veya Siena arasındaki yapısal benzerlikleri kavrıyorlardı. Ve gerçeklik içindeki –belirgin– ayrımlar, farklılıkların ve değişimin kavranmasını sağlayan dilsel uyarlamaları, düzeltmeleri ve farklı yorumları zorunlu kılıyordu.

Kavramlarının bu yönde bir sistematik talebinin olması halinde edinilemeyecek tarihsel bilgiyi, ancak dilsel önkoşul niteliğindeki analojiler açığa çıkarabilir. Avrupa'nın haklı olarak 'burjuva toplumu' olarak adlandırılan politik eylem birimlerinin öz örgütlenmelerinde gerçekten de yapısal ortak noktalar mevcuttur. Daha önce de anmış olduğumuz gibi, seçim ve katılım hakları, öz yönetim, iktidar gruplarının dönüşümlü olarak veya hukuki bir düzen içinde birbirinin yerini alması, politik denetimi ve hukuk düzenlerinin iktidar erkine doğrudan katılamayanlara da koruma ve güvenlik sağlamak zorunda olan yasallığı, bunlara dahildir.

Kökeninde şehir devletlerinde geliştirilmiş olan kurallar artık etkili değilse, çünkü sosyal sistem içinde, yani büyük ülkelerde, krallıklarda ve modern anayasa devletlerinde yapısal ortak noktalar yitip gittiyse; o zaman Aristo'nun kavramları –şayet kullanılmaya devam ediliyorlarsa– işlevsel eşdeğerler talep ederler. Soylular sadece *cives* olarak kabul edildikleri yerlerde, hiç kimseyi dışarıda bırakmayan, yani yurttaşları sadece 'tebaa' olarak de-

ğil, aksine yurttaşlık haklarını talep edebilecek, her halükârda bu yasal hakka sahip bir tebaa olarak gören adaleti sağlama yükümlülüğü altındaydılar. Politik veya sosyal, ekonomik veya hukuksal koşullar ne kadar sefil olursa olsun –bu bakımdan tarihsel dönemler arasında sadece küçük farklılıklar vardır–, Aristo'nun kavram dili, asla eşsiz bir gerçekliği yansıtmakla tüketilemeyecek kendi tarihselliğine sahiptir. Çok farklı bakış açılarını açığa çıkaran esnek iç sistematiği sayesinde, Aristo'nun kavram dili, kendisini tekrarlar ve uyarlarken gerçeği bulmaya, bu gerçeği eleştirel olarak incelemeye ve hukuksal olarak düzenlemeye hizmet eder, bu esnada farklı sosyal konumlardan insanların güçlerini ve etkilerini de daima göz önünde bulundurur.

Aristo'nun kavramlarının alımlaıma tarihini, sınırlarını ve tercüme zorunluluklarını takip etmek; gerçek tarih olarak adlandırılan şeyin içinde yapısal ortak noktalar ve işlevsel eşdeğerler aramak demektir. Bu, tekrarlanabilirlikleri ve eşsizlikleri kendi içinde toparlayan metinlerin dilsel analizini yapmaksızın mümkün olmaz. Bunu yaptığımız zaman ise yeniçağa ait 'burjuva toplumu'nun bünyesinde çok sayıda uzun vadeli ön veriyi ve bunların risklerini barındırdığı ortaya çıkacaktır.

Yaklaşan değişiklikleri anlayabilmek için Aristo'nun kavramları üzerinde yeniden düşünmekten gelecekte de caymayacağımızın tanığı, göçmenlerin ve yabancıların giderek büyüyen akınıdır. Göçmenler ve yabancılar, bütün Avrupa'da giderek artan sayılarıyla, tarihsel perspektifte ancak –o da hızlandırılmış– kavimler göçüyle kıyaslanabilecek yapısal bir değişime neden olacaklar. Sistematik perspektifte ise Aristo'nun yurttaş ile yurttaş olmayan arasındaki sınırın nerede çizileceği sorusu yeniden karşımıza çıkıyor. Demokraside tanım gereği tüm yurttaşlar hukuksal statü bakımından eşittir, ancak böyle bir demokraside yaşayan bütün insanlar eşit değildir. Avrupa'nın yurttaşlık temelinde düzenlenmiş toplumları, yurttaş ile yurttaş olmayan arasındaki eski ayrım ölçütlerini esnek, ancak adil bir şekilde yeniden kullanmayı öğrenmekten kaçınamayacaklardır. Bu başarılamazsa, 'yurttaş toplumu'nun binlerce yıla dayanan değişken tarihinin sonu gelip çatacak demektir.

ÜÇ BURJUVA DÜNYASI?

Almanya, İngiltere ve Fransa'da Yurttaş Toplumlarının Karşılaştırmalı Semantiğine Dair

I. Teori Tarihi ve Yönteme Dair Ön Açıklama

Burjuvaziden söz eden biri, genellikle, kökeni Fransız Devrimi'ne ve Sanayi Devrimi'ne bakarak kavranabilecek gibi görünen, yeniçağa ait bir sosyal formasyonu düşünüyordur.[1] *Yurttaş toplumu* hakkında konuşan birinin hatırında da belki aynı bulgu vardır, ancak bin yıllık bir geleneğin kaypak zemini üzerinde durmaktadır. Çünkü *'Bürgerliche Gesellschaft', 'société civile'* veya *'civil society'*, sözcük tarihi bakımından, Latinceden yapılmış tercümelerdir. Bu ifadelerin tümü, esasen Yunanların *koinonia politike*'sini terminolojik olarak timsal almış olan Romalıların *societas civilis*'ine bağlanırlar. Yani salt sözcük tarihi bakımından şaşırtıcı bir süreklilik bulgusu karşısında bulunmaktayız ve Aristo veya Cicero'nun *'Bürgerliche Gesellschaft'*a dair söyledikleri, kesinlikle bütünüyle aşılmış değildir. Çünkü bir özgür politik öz örgütlenmenin bir kez bulunmuş olan ve Avrupa tecrübesinden silinemeyecek kavramları, sözcük tarihinde saklıdır. Yurttaşların kendilerinin kendi egemenleri olabilecekleri ya da olmaları gerektiği tasavvuru, kullanılabilir bir an-

1 Mütealkip bölümler, Reinhart Koselleck (I), Ulrike Spree (II) ve Willibald Steinmetz (III) tarafından birlikte tasarlanmıştır.

lam içeriği olarak hiçbir zaman 'burjuva toplumu' kavramından dışlanmamıştır. Bir *'societas civilis'*in *'cives'*inin teorik belirlenimlerinde, daima özgür yurttaşlar olarak ister kendileri üzerinde, ister başkaları üzerinde egemenlik kullanabilenlerin, ya da demokrasi örneğinde olduğu gibi bunu dönüşümlü olarak yapanların, yani egemen olanla egemenliğe tabi bulunanın teorik olarak örtüşen politik öz belirlenimleri öne çıkarılır. Avrupa'nın burjuva toplumlarının değişen politik ve sosyal durumlarından etkilenmeksizin, en azından teori tarihinde, kâh zenginleşerek kâh ihtilaflı kalarak varlıklarını sürdüren birtakım normatif unsurlar mevcuttur. Ancak politik sorumluluk taşıyanın yurttaş olabileceği – belediyede veya vilayette, bir zümrede veya bir loncada, bir bölgede veya bir ülkede veya bir soylu olarak– ve ancak egemenliği kullananın yurttaş olabileceği – kendi üzerinde veya başkaları üzerinde veya başkalarıyla birlikte dönüşümlü olarak–: Bir *polites*'in, bir civis'in, bir *citizen*'in, bir *citoyen*'in veya işte bir *yurttaş*ın Yunan *polis* anayasasından aktarılan bu formel genellikteki anlamı hiçbir zaman kaybolmamıştır. Bu bakımdan 'burjuva toplumu' ve eşdeğerleri, modern oldukları kadar gelenekseldirler de.

Kim modern yurttaş toplumundan söz ediyor ve görünüşe göre şimdiki zamana bağlı olarak onu 'burjuva toplumu' olarak adlandırıyorsa, bu kavramın geleneksel anlam izlerini terk edemeyecektir. Kanun egemenliği denen şey veya bir toplumda orta sınıfların istikrar kazandırıcı rolüne verilen yüksek sosyolojik önem, bir burjuva toplumunu tanımlarken tüm tarihsel dönüşümlerin arkasında daima zuhur eden Aristo önermelerindendir. Benzeri bir durum orta zenginliğin varlık koruyucu işlevi veya soyluluğun halk ile hükümdar arasındaki aracılık görevleri veya keza 'orta sınıflar'ın soyluluk ile alt tabakalar arasındaki aracılık görevleri için de geçerlidir: Bu tür pozisyon belirlenimleri her defasında Aristo'ya dayandırılmıştır.

Ancak artık 'burjuva' ve 'yurttaş toplumu' kavramları, normatif içeriklerini uzun vadede korumaları ve her an kullanıma hazır bulunmaları ile belirlenmiyorlar yalnızca; kavram oluşumları daha ziyade her defasında biricik nitelikli durum-

larla da ilişkilendiriliyor – yani, meselenin kullanılan kavramın somut olarak kavranılanı dilsel olarak kavraması olduğu durumlar. Aristo, *koinonia politike*'sini kendi tecrübesine uygun bir şekilde, doğal olarak yurttaş haklarına sahip olmayan köleler ve Metök'ler* üzerine kurmuştu. Çalışma, yeniçağdan çok farklı olarak, daha doğrusu, çalışmayı mülkiyetin önkoşulu, mülkiyeti de politik hakların önkoşulu olarak tanımlayan Locke'tan farklı olarak, politik erke katılabilmek için bir yeterlilik ölçütü değildi.

Üç dönemsel itki, yurttaş toplumu kavramının başlangıçtaki şehir cemaati anlamını değiştirmiş, zenginleştirmiş hatta şehir yurttaşlığının özgül bileşeninden yoksun bırakmıştır. Roma şehir yurttaşlığı hakkı İ.Ö. 1. yüzyıldan sonra giderek genişletilmiş, nihayetinde –İ.S. 212'de– Roma İmparatorluğu'nun tüm özgür sakinlerine verilmişti. Böylece, hem kendi yurdunun cemaatine, hem de büyük politik birliğe olmak üzere, o andan itibaren yapısal olarak bakıldığında daima tekrarlanabilir kalan bir çifte yurttaşlık hakkı mümkün olmuştu. Bu arka plan çerçevesinde Stoa öğretisi sadece tüm yurttaşları değil, tüm insanları bir *societas humana*'nın üyesi olarak kavrayan daha geniş kapsamlı bir anlam kazanmıştı.[2]

Daha dar bir yurttaş ve daha geniş bir insan toplumunu öngören Stoa öğretisinin de etkisiyle, Augustin'in iki *civitates* öğretisi ikinci bir dönemsel anlam değişimini gerçekleştirdi. *Civitas Dei*** cinsiyetine, yaşına, ırkına, sosyal veya politik konumuna bakmaksızın yurttaşlığı, bütün insanları kapsamalıydı. Tanrı Devleti'nin bir parçası olmak bir Hıristiyan'a dinsel veya politik durumuna bağlı olmaksızın yurttaşlığın mânevi nitelik-

(*) Metök: Antik Yunan'da bir şehirde yurttaşlık haklarına sahip olmayan, ancak genelde Yunanlı olan ve o şehirde daimi ikamet eden kişi – ç.n.

2 Kavram tarihi için M. Riedel, "Bürger" makalesi: j. Ritter (Yay.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Cilt 1 içinde, Basel 1971, Kısım 962-966; a.g.y., *a.g.e.*: O. Brunner v.b. (Yay.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, 1. Cilt içinde, Stuttgart 1972, s. 672-725: aynı "Gesellschaft, bürgerliche" makalesi: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* içinde, 3. Cilt, Basel 1974, Kısım 466-473; a.g.y., *a.g.e.*: *Geschichtliche Grundbegriffe* içinde, 2. Cilt, Stuttgart 1975, s. 719-800.

(**) Tanrı Devleti – e.n.

lerini tanıyordu. Almanca *'Bildungsbürger'** veya Intelligenz** kavramlarında bu politika dışı ruhsal veya manevi geleneğin unsurları halen saklıdır.

Benzer –üçüncü– bir köklü dönemsel değişiklik erken yeniçağda gerçekleşmişti. Bu değişim, burjuva toplumuna bugünkü anlamını kazandırmaya yardım etmişti. 18. yüzyıla kadar Avrupa genelindeki Latince dil geleneğinde sadece egemenliği kullananın *civis* olabileceği çok açıktı. "İçe" ve "aşağı" doğru mülke, kadına ve çocuklara, hizmetkârlara sahip olan bir hane reisi, 'dışa' karşı politik egemenlik yetisine sahipti. Bir belediyenin idaresinde ve yargısında söz sahibi olarak, zümrelerin üyesi veya temsilcisi olarak, nihayetinde ve en önemlisi bir ülkenin/toprağın soylu hükümdarı olarak. Zümre tecrübesine/idrakine uyarlanmış bu geleneksel teoriye göre özgür köylüler, şehir sakinleri, aşağı ve yüksek soyluluğun üyeleri hep *'societa civilis'in 'cives'*leriydi. Bu zümrevi egemenlik düzeninin yüksek ortaçağdan bu yana alametlerinden biri, ampirik açıdan bu alanların birbirinden ayrılamamasına rağmen, her zaman hem politik, hem sosyal, hem de hukuksal yönden belirlenmiş olmalarıydı. Bu durum erken yeniçağda ağır ağır, ancak köklü bir şekilde değişti.

Egemenlik zümreleri, soylu hükümdarın tüm politik karar erkini kendisinde toplaması sonucunda *politik* zeminlerini yitirmişlerdi. Zümreler öyle ya da böyle seslerini çıkarabildiği için Fransız Devrimi'nden önce bu pek başarılamamıştı, ancak eğilim artık eski zümrelere sadece hukuksal ayrıcalıklar ve sosyal liderlik pozisyonlarının bırakılması yönündeydi. Egemenliğin *King in Parliament*'te* bulunduğu İngiltere bir kenara bırakılacak olunursa, politik karar erki monarkın ve sarayının yetkisine geçmişti. Hükümdarın egemenliği bakımından, fakat sadece bu bakımdan, 'yurttaşlar' tümüyle bir teba birliğine dönüşüyordu. Yurttaş [*Bürger*], Zedler'in ansiklopedik sözlüğünde de yansıtıldığı üzere, aynı zamanda *tebaa, nesne* olmuştu: Ve

(*) Tahsilliyle, 'burjuva' statüsü ve itibarı kazanmış olanlar – e.n.

(**) Aydınlar – e.n.

(***) Parlamentodaki – Kral – e.n.

bu kimliğiyle artık politik iktidar haklarına sahip değildi. "Burada, cumhuriyet [*Republic*] kavramından, kamu refahının korunması ve geliştirilmesi için biraraya gelmiş hükümdar ve tebaadan oluşan yurttaş toplumu anlaşılmalıdır."[3] Bu tebaa örgütünden yavaş yavaş kamu yararını gözeten, ancak egemenliğin kullanılması anlamında apolitik bir yurttaş toplumu çıkacaktı – Schlözer'in kavram belirleniminin bir çeşitlemesine göre: bir *societas civilis sine imperio*.[4] Böylece, iktidarsız bir yurttaş toplumunun var olabileceği, ya da en azından düşünülebileceği gibi, o zamana dek tasavvur dahi edilemeyecek bir durum el yordamıyla kavramsallaştırılmış oluyordu. Burada, ütopya yüküyle, 18. yüzyılda yeşermeye başlamış bir semantik potansiyel söz konusudur.

Geleneksel zümre toplumunun basamaklandırılmış düzeni sadece politik olarak değil, *hukuksal* olarak da değişiyordu. Bilhassa imtiyazlı soyluluk ve ruhban zümreleri Fransız Devrimi'yle beraber sahip oldukları ayrıcalıkları bir anda yitirmişlerdi ve aynı şey birbiri ardına Avrupa'nın diğer ülkelerinde de gerçekleşmişti. O zamana dek soyluların yanı sıra şehirlerin burjuva ailelerinin de doğum hakkıyla güvence altına alınmış olan ayrıcalıkları, özel hukukun eşitlik ilkesine tabi kılınmıştı. Egemenlik, Fransız Devrimi'nden sonra artık kişisel bir hukuksal unvan olamıyordu; tabii ancak 1830 ve 1848 devrimleri sonrasında geçerlilik kazanan bir normdu bu. Sadece Lordlar Kamarası ile Senato'da eski egemenlik hakları yaşamaya devam ediyordu. Teorik olarak tüm egemenlik, bir soylu, bir parlamento, bunların ikisi tarafından temsil edilebilecek olan devletin hükümranlığı lehine gayrı-şahsileştiriliyordu.

Sadece *sosyal* açıdan bakıldığında, eski egemenlik zümreleri, Aristo'nun düşündüğü şekliyle bir *societas civilis*'in daima barındırdığı liderlik konumlarını koruyorlardı. Ünleri, ilişkileri, aile dayanışmaları, servetleri, hepsinden önemlisi top-

3 J. Zedler, *Großes vollständiges Universallexikon aller Wissenschaften und Künste*, Cilt 31, Halle 1742, s. 656 vd.

4 [Otoritesiz bir sivil toplum] A.L. Schlözer, *StatsAnzeigen*, Cilt 17, 1792, s. 354; buna dair Riedel, 'Gesellschaft, bürgerliche" makalesi. (Dip. 2), s. 754 vd.

rakları ve saraylara olan yakınlıkları, eski zümrelerin, öncelikle de soyluluğun, devlet erkinin politik kararları üzerindeki etkilerini devam ettirmelerini sağlıyordu. Eski zümreler, artık politik olarak eski burjuva toplum düzeni anlamında veya hukuksal olarak, eski imtiyazlar düzeni anlamında değilse de, sosyal olarak, yani 19. yüzyıldan bu yana politika dışı toplum anlamında, güçlü, nüfuzlu, etkili olmaya ve tarz yaratmaya devam ettiler.

Bu noktada artık salt *toplum* alanında, modern burjuva toplumundayız. Bu toplumun yurttaşları –biraz sivri söylenecek olunursa– politik iktidar sahibi olmayı değil, ekonomik –ve kültürel ve dinsel– çıkarlarını güvence altına almak için devlet erkinde paydaş olmayı istiyorlardı. Politik erki devlete aktaran veya devletin anayasasına bağlayan hukuksal eşitlik zemininde bu yurttaşlar, devlet güvencesinde bulunan, ancak devlet tarafından belirlenmemiş yaşam koşulları içinde hareket ediyorlardı. Bu artık hukuksal değil sosyal eşitsizliğin alanıydı; bireysel performans ilkesinin hüküm sürdüğü, çalışan ve ekonomik olarak aktif yurttaşın alanı. Burada artan ihtiyaçların günbegün karşılanması söz konusudur; bu ihtiyaçların karşılanması, herkesin herkese karşılıklı ve büyüyen ekonomik bağımlılığa girmesine neden olur. Bu anlamda *Brockhaus* yüzyılın ortasında kuru bir ifadeyle şu tespitte bulunmuştur: "Dilin yeni kullanımı artık devlet ile toplum veya burjuva toplumu arasında ayrım yapmakta ve sonuncu kavramdan insanların bir arada yaşamasını ve bu yaşam içinde devletin müdahalesi olmaksızın kendiliğinden ortaya çıkan ilişkileri, örneğin farklı zümreleri ve meslek zümrelerini, işveren ile işçi, üretici ile tüketici arasındaki çelişkiyi anlamaktadır."[5]

Bu, Hegel'in, gerçi devlete muhtaç olsa da, ekonomik yönden bağımsız bir alan olarak tanımlamış olduğu, bireysel çıkarlarıyla politika dışı bir konumlanmayla aile ile devlet arasına sokulmuş ve bu şekliyle 19. yüzyıldan önce var olmamış olan burjuva toplumudur. Ya da Marx'a göre sadece ekonomik koşul-

5 Brockhaus, Cilt 6, 10. Baskı, Leipzig 1852, s. 688 vd., Wolfgang Mager'in verdiği değerli bilgiye teşekkürler.

lar ve sosyal sınıf farklılıklarıyla tanımlanabilen, tüm politikanın sadece bunların üstyapısı veya gölge-fenomeni olduğu burjuva toplumudur. Bir Fransız cumhuriyetçisinin 1841 yılındaki polemikçi tanımlamasında burjuvazinin [*Bourgeoisie*] iktidarından söz edilir. Bu cumhuriyetçi, 'bir burjuva nedir?', diye soruyordu: Dün bir köle, bir hizmetkâr – bugün bir efendi. *"Un maître d'aujourd'hui. Qu'est ce que la Bourgeoisie? La réunion des maîtres qui vont travailler, au profit de qui travaillent les prolétaires. Où commence la Bourgeoisie? Où finit le prolétériat."*[6] (Günümüzün efendisi. Burjuvazi nedir? Proletaryanın uğuruna çalıştığı, çalışan efendiler birliği. Burjuvazi nerede başlar? Emekçi sınıf nerede biter?) İktidar artık politikayla değil, ekonomiyle, özellikle de sömürüyle tanımlanmaktadır; yazarımızın (Duclerc) amacı da, bu sömürünün ortaya çıkartacağı sosyal ve devrimci sonuçları hızlandırmaya çalışmaktır.

Eo ipso politik nitelikli eski burjuva toplumundan modern, ekonomik belirlenimli burjuva toplumuna doğru çağcıl değişimi anlaşılır kılmak için, kavram-tarihsel bir ipucunu ekleyelim. Burada, ilk olarak 18. yüzyıldan sonra teorik ehliyet kazanmış ve bununla birlikte yeni bilgilere ulaşmış olan ekonomi kavramının genişletilmesi söz konusudur. *Oikos* öğretisi Yunanlılardan 18. yüzyıla kadar ev idaresi ve bir hanenin iç iktidarıyla ilişkiliydi. Bu somut ve tecrübeye doymuş, etrafı çevrili ekonomi kavramı, 18. yüzyıldan bu yana, Adam Smith tarafından neredeyse dogmalaştırılarak sürekli genişlemekteydi. Ekonomi, salt çıkarlar tarafından yönlendirilen, artık modern olarak adlandırılan burjuva toplumu suretinde ayrışarak, Aristo'nun etik, ekonomi, politika üçlemesinden kopmuştur. 'Ekonomi' o zamandan bu yana ülkesel, devletsel, ulusal ve nihayetinde dünya çapındaki daha büyük ihtiyaç ağlarına ve sürekli ihtiyaç artışlarına bağlıdır: Bu, artık 'burjuva' olarak adlandırılan devletler üstü, sermayeye bağımlı, bilim ve teknolojinin ileri ittiği sanayi toplumunun alanıdır. Bu sanayi toplumunun dinamiği o zamandan beri tüm dünyayı kapsamaktadır ve

6 E. Duclerc ve Pagnerre, *Dictionnaire Politique*, 1. Baskı, Paris 1839, 7. Baskı 1868, "Bourgeois, Bourgeoise" maddesi, s. 165.

ilk defa bugün dışarıdan, ekonomi dışı, ekolojik –ya da dinsel– etkenler tarafından sorgulanmaktadır.

Teori tarihinin geçmişine dönük, elbette ciddi bir yenilenmeye ihtiyaç duyan muhasebemizi kesebiliriz. Bir burjuva toplumunun ekonomik koşullara bağlı olarak geminden boşanması her ne kadar yakın tarihimizin bir sonucuysa da, *koinonia politike*'nin kendi kendisine hükmeden bir yurttaş topluluğu olduğunu söyleyen Aristo tarafından kavramsallaştırılmış olan eski anlamı, hiçbir zaman yitmemiştir. Tam aksine. Eskiden *Polis*'le ilişkili olarak kavranan yurttaşlığa ya da Roma Cumhuriyeti'nin hür yurttaşların oluşturduğu bir topluluk olduğu kabulüne dayanan model, Fransız devrimcilerine, Alman idealistlerine, hatta İskoç ahlâk felsefecilerine bile kılavuzluk yapmıştı. Stoacı yurttaş etiği ve Hıristiyanlığın tanrı devletinde tüm yurttaşların manevi eşitliği ilkesi de, bir miras olarak varlığını sürdürmektedir. Ancak bunlar dönüştürülmüş ve bugünün dünyası içinde erimişlerdir. Daha sanayileşmenin sosyal etkilerinin öncesinde, yani Aydınlanma Çağı'nda, tüm insanların yurttaş olarak politik erke katılmalarını, genel olarak kendi kaderlerini belirlemelerini talep eden anayasa taslakları biçimlenmeye ve etki gücü kazanmaya başlamışlardı. Böylelikle, şimdiye kadar teori tarihi tarafından yönlendirilen semantiğimizi, artık somut eylemlerin bağlamına kaydırıyoruz. Bu bakımdan, izin verirseniz sosyal tarihe ait bazı ipuçları aktaralım.

Pragmatik taleplerini dile getirmek ve politik kavgada üstün gelebilmek için yurttaş terminolojisini kullanan somut, mahdut eylem birimleri her zaman var olmuştu. Liberalleştirilmiş bir rekabet toplumu koşulları altında da, politik güç ve devlet erki üzerinde nüfuz mücadelesi, yani politik iktidar uğruna verilen mücadele devam ediyordu. Çünkü ekonominin yurttaşları da devleti kendi çıkarlarına uydurma ve itaatkâr kılma arayışındaydılar. Bu nedenle tek tek bütün Avrupa devletleri kendilerini *Bürger, citoyen* veya *middle classes** olarak tanımlayan grupların hedefi olmuşlardı. Ve bu gruplar politik olarak örgütlenmiş

(*) Orta sınıflar (İngilizce) – e.n.

bütünsel bir topluma dair teorik tasarımdan hareketle, modern burjuva toplumunun çekirdeği olarak tanımlandığı takdirde dar anlamda bu toplumsal nüfuzun ülkeden ülkeye farklılık gösterdiği ve 19. yüzyılın son üçte birlik kısmından önce hiçbir yerde baskın olmadığı görülecektir. Almanya, İngiltere ve Fransa'yı *Bürgertum*'un veya *middle classes*'in veya *bourgeoisie*'nin kendisini kabul ettirdiği üç ülke olarak ele aldığımız takdirde, böyle bir hüküm ancak büyük çekincelerle verilebilir. Bu ülkelerin üçünde de orta sınıfların söz hakkını pragmatik olarak sınırlandıran veya muhtelif zorluklarla belli bir ölçüde tutan servete dayalı ve dolaylı seçim düzenleri vardı. Toprak mülkiyeti politik baskınlığını koruyordu: *"Hors de la propriété foncière point de salut."*[7] (Toprak sahipliğinden dışlananlara kurtuluş yok.) *Ancien régime*'in bir kalıntısı olarak toprak mülkiyeti mevzuatı arkasına saklanmış olan soyluluk, burjuva (özel hukuka ait) eşitliğine aykırı olmayan bir liderlik konumunu güvenceye almayı başarmıştı. Örneğin Büyük Britanya'da soyluluk aile ilişkileri üzerinden "burjuva" tabakalara olan geçirgenliğini korurken, *middle classes*'in saray nezdinde itibar kazanmamasına, *de facto* parlamentoya sınırlı giriş imkânı bulmasına, kısacası orta sınıf olarak kalmasına özen göstermişti. Toplumsal hiyerarşi sert bir şekilde korunuyordu, sadece zengin olmak saygınlık ve bundan ötürü de politik nüfuz sağlamaya yetmiyordu. –Yüksek soyluluğun ve saray soyluluğunun toplumsal baskınlıklarını sürdürdükleri ve burjuvazinin sadece memur konumunda, ya da memuriyet yoluyla elde edilmiş asalet unvanlarıyla politikada önde gelen konumlara adım atabildiği Almanya'da durum böyleydi. Zümresel ve parlamenter nüfuz imkânı ancak belli yollardan sağlanabiliyordu. – Devrim öncesinin eski soyluluğu ile Napoleon döneminin yeni soyluluğunun, 1848 yılına kadar yüksek vergi eşikleri nedeniyle, daha sonra da Üçüncü Cumhuriyet'in sonlarına kadar büyük toprak sahibi sıfatıyla burjuvaziden ve burjuvazinin altında yer alan halkın kesin bir şekilde üstünde ülkenin ileri gelenlerinin büyük kısmını oluşturdukları Fransa'da da durum böyleydi.

7 *Dictionnaire Politique*, "Election" maddesi, s. 360.

İngiltere'de radikal olmak; Fransa'da cumhuriyetçi olmak; Almanya'da "*Bürger*" olmak hâlâ eskinin yönetici tabakaları tarafından kabul edilmenin yeterli bir ölçütü değildi. Soyluluk yavaş yavaş, –Fransa'da Avrupa'nın geri kalanından biraz daha hızlı şekilde– arka plana düşüyordu, ancak bundan ötürü dolaylı nüfuzundan veya toplumu şekillendirme gücünden bir şey kaybetmiş değildi. Ancak 19. yüzyılın sonlarına doğru, çalışan alt tabakalar sadece kendilerini ifade etmeyi değil, yavaş yavaş politik kararlar üzerinde de etkili olmayı öğrendiklerinde, dengeler değişmeye başladı. Artık bu ülkelerin üçünde de "*Bürgertum*" denen şey, günlük konuşma dilinde "burjuva toplumuna" dahil edilmeyen halk katmanlarının baskısı altına giderek daha fazla girmekteydi.

Sosyal tarihe ait bu değinmeler, devrim öncesi iktidar düzeninin ancak çok yavaş değiştiğine işaret eder. Toplumu başarıya, zenginliğe ve kişisel hizmete göre ekonomik olarak sınıflandırmaya çalışan liberal düzen modeli politik olarak hâlâ büyük toprak sahiplerinin lider grupları tarafından şekillendirilmesine rağmen, giderek genişleyen ücretli alt tabakaların yeni 'sosyalist' talepleri, bu sözde burjuvaların liderlik iddialarını kemirmeye başlamıştı. Demek ki 19. yüzyılın yurttaş toplumu, en başından bu yana, sınıfsal geçmişi ve demokratik geleceği tarafından giderek artan bir değişim baskısı altına sokulan bir geçiş toplumu olarak belirlenebilir.

Teori tarihine bakış ve sosyal tarihe ait değinmeler, diyakron olarak dönemsel ilerlemeleri ve senkron olarak Avrupa'nın tamamındaki meydan okumaları görünür kılan bir genelleme düzleminde yer alıyordu. Böyle bir düşüncenin ne kadar kuşkulu ve geçici olduğu, müteakip bölümlerde yöntemli olarak açıklanacaktır. Kendisini 'yeni' olarak tanımlayan burjuva toplumunun sosyal ve politik taleplerini formüle etmesini sağlayan somut dilsel eylemleri dolaysız bağlamına oturttuğumuzda, genel bakışımızı çok daha geniş ve köklü biçimde gözden geçirmemiz gerekecektir. Çünkü mukayesemize konu olan dillerin, Almanca, İngilizce ve Fransızcanın üçü de, farklı sosyal koşullarını kendi tarzlarında işlemiş ve buna uygun olarak

politik postülalarını farklı üsluplarda dile getirmişlerdir. Çok farklı tecrübeler dilsel olarak çok farklı şekillerde birbirlerinden açık seçik ayırt edilebilen kavramlara kavuşturulmuşlardır. Tam olarak söylemek gerekirse, yeni burjuva toplumu, ancak dilsel olarak kendinden emin olduğu sürece var olmuştur. Bunun ötesinde her şey, *ex post* bir tipolojik veya tarihsel tefsirdir. *Societas civilis*'in Avrupa'nın genelindeki teorik geleneği, erken yeniçağda ulusal diller tarafından giderek daha fazla kesintiye uğratılmıştır. Sadece pratik farklı değildi –her zaman olduğu gibi– o zamandan bu yana teori de ayrışarak gelişmiştir. Ortak geleneğin büründüğü ulusal kendine özgülükler, ampirik açıdan, Aydınlanma sonrasında Almanya, İngiltere ve Fransa'da oluşan üç farklı burjuva dünyasının söz konusu olduğu yönünde bir hipotezi akla getirir. Bu üç ülkedeki *"Bürger"* kavramlarının semantiğine kısaca bir göz attığımızda da bunu göreceğiz.

Fransa'da Aydınlanma'dan kaynaklanan, retorik keskinliğe izin veren ve itici güç sağlayan, ancak tüm pragmatik çözümlerin karşısında engel teşkil eden polemikçi ve ikici bir kavramsallık hüküm sürüyordu. Bir *'grand bourgeois'* [büyük burjuva] ile *'petit bourgeois'* [küçük burjuva] arasında ayrım yapılabilirdi, ancak bir büyük *'citoyen'* ile küçük *'citoyen'* arasında değil. Fransız Devrimi'nin herkesin kullanabileceği genel yurttaşlık hakları ile bireysel temelde süzülmüş ekonomik burjuva çıkarları arasında, semantik olarak kalıcı bir uzlaşma mümkün değildi. 1830 ve 1848 devrimleriyle 1871 komün ayaklanması, sanki dilsel olarak önceden programlanmıştı.

Almanya'da sadece bir kavram *(Bürger)* vardı, ancak bu kavram bünyesinde şehirlerle ilgili devletsel ve bölgesel o kadar farklı çağrışımlar veya hak talepleri barındırıyordu ki, somut eylem durumlarında homojenleştirici, devrimci bir itici güç yaratmaya uygun değildi. 1848 yılında devrimin yoğunlaşmasını sağlayacak bir coğrafi merkez nasıl yoktuysa, yeni *'Bürger'*lerin taleplerini billurlaştıracak semantik bir çekirdek de mevcut değildi. Almanca Bürger kavramı her zaman çok-değerli kaldı; ancak nispeten zayıf bir politik itici güç geliştirebildi.

Büyük Britanya'da –Kıta Avrupası'ndan bakan birini belki de

şaşırtacak bir şekilde– demokratik-doğal hukuksal çağrışımlı bir beklenti kavramı olarak *'citizen'* tümüyle marjinal bir rol oynadı. Burada daha ziyade, ortaçağın somut, bireysel ve örgütsel hukuk kavramlarıyla, orta sınıfların taleplerini –örneğin parlamentodaki ihtilaflı durumlarda– teori yüklü postülalara göre çok daha iyi meşrulaştırabilecek sosyal tanımların tecrübeye doymuş kelime hazinesi arasında 19. yüzyılın ortalarına dek süren bir rekabet söz konusuydu. Ancak *'middle classes'* sözcüleri devamlı hem çatışmaları engelleyen, hem de ölçülü iyileştirmeleri mümkün kılan semantik uzlaşmalara zorlanıyorlardı.

Avrupa'nın "burjuvazileri"nin karşılaştırmalı bir analizi bakımından, eğer tasviri bir dökümle yetinmek istemiyorsak, bu bulgular ciddi zorlukları ortaya koyuyor. Bütün toplumsal durumların ve bunların geçirdiği değişimlerin araştırılması, bunlara şahitlik edebilecek dilsel kaynaklara bağlı kalıyor. O zaman her karşılaştırma çift hatlı olmalıdır: Semantik olarak karşılaştırılabilir olmaları için dilsel belgelerin tercüme edilmesi gerekir. Ancak bunlardan çıkarsanan sosyal, ekonomik ve politik gelişmelerin kendilerinin de karşılaştırılabilir kılınması gerekir – bu da dilsel veriler ve tercümeleri olmaksızın mümkün değildir. Bu bakımdan her tür karşılaştırma dilsel olarak farklı kaydedilmiş tecrübelerin her birinin tercüme edilebilirliğine bağlıdır, öte yandan bunlar birer tecrübe olarak kaçınılmaz biçimde söz konusu dilin biricikliğine bağlı kalacaktır. O halde yöntem açısından aporetik* bir durumla karşı karşıya bulunuyoruz. Dilsel verilerin çokluğunu dil-dışı bulguların çeşitliliğiyle bir dolayımlamak, büyük bir dikkat ve özen gerektirir.

Kavramsallaştırılmış olan tüm tecrübeler, başka dillerin görünüşte kendilerine tekabül eden kavramlarıyla yeniden üretilmeye izin vermezler. Her tercüme, somut kavramların tecrübe içeriklerinin kaybına yol açar. Kavramların ilişkili oldukları durumların karşılaştırmalı bir analizi, buna göre, yöntemsel olarak ancak ulaşılamayan dilsel farklılıklarının da düşünüme tabi tutulması durumunda denetlenebilir olacaktır. Yani bura-

(*) Bir tartışmanın sonuca varamaması – e.n.

da aslında ülkelerüstü karşılaştırmaları mümkün kılabilecek sosyal-tarihsel bir üst teorinin yanı sıra, bir de bu farkları ortaya koyacak bir üst dile ihtiyaç duyulmaktadır. Ne var ki böyle bir üst dil mevcut değildir. – 19. yüzyılın yurttaşlar toplumu sadece bir geçiş toplumu değildi; bu toplum ancak diller arası ve diyakron bir tercümeyle analiz edilebilir ve anlaşılabilir.

II. Sözlüklerde "Bürgertum" – "middle class" – "bourgeoisie"

"L'Europe moderne a seule connue la bourgeoisie, et, en Europe, c'est la France qui a vu le plus complet développement de cette institution ... L'Allemagne a eu ses villes libres, l'Angleterre sa Chambre des Communs; mai la France entiére est devenue bourgeoise et tiers état..."[8] (Sadece modern Avrupa burjuvaziyi tanıdı ve Avrupa'da da Fransa bu kurumun en gelişkin halini gördü... Almanya'nın özgür şehirleri, İngiltere'nin Avam Kamarası oldu, Fransa ise tümüyle burjuvalaştı ve üçüncü sınıfa dönüştü...)

Dictionnaire universel du XIXe siècle'deki bu değinme, karşılaştırmalı bir *Bürgertum* araştırmasının önemli sorularına işaret eder. Şayet Avrupa'nın bütününe özgü bir *"Bürgertum"* varsa, ortak noktaların hangi düzlemde konacağı ve farklılıkların nerede aranacağı sorusu ortaya çıkmaktadır. Bunların bir şekilde sözcüklerde, kavramlarda ve tanımlarda dilsel olarak ifade edilmiş olmaları gerekir. Karşılaştırmalı bir kavram tarihi denemesi kendini burada ilk elde bir tercüme edilebilirlik sorunuyla karşı karşıya bulur. Burada iki ya da daha fazla dilli lügatlardan faydalanmak gerekecektir. 18. yüzyılla birlikte uzun diziler halinde kullanıma sunulmuş olan sözlükler ve ansiklopediler, senkron enine kesitler ve diyakron boyuna kesitler almaya izin verirler. Tarihsel birer kaynak olarak sözlükler, sosyal gerçekliğin dilsel yansımasını değil de, bu gerçekliğin toplum tarafından kabul edilmiş şeklini sunmaları bakımından, tanımlayıcı taleple normatif talep arasında bir konumu tutarlar.

8 P. Larousse, *Dictionnaire universal du XIXe siècle*, Cilt 2, Paris yak. 1870, s. 1125.

Bu alıntı, 19. yüzyılda tüm Avrupa'da yayınlanmış olan ansiklopediler arasında karşılaştırmaların giderek daha fazla önem kazandığına ve yazarların maddelerinde karşılaştırılabilirlik sorunlarını yansıttıklarına işaret eder. Yabancılık tecrübelerinin işlenmesi tek tek maddelerde önemli bir yer tutmaktaydı.

1. Almanya

Stadtbürger, Staatsbürger, Bürgerstand. *Bürger* kavramsallığındaki *Stadbürger* bileşeni Almanya'da 19. yüzyıla dek varlığını korumuştur. Bu yan anlamıyla söz konusu kavram toplumsal gelişmelerin taşıyıcısı olabilmiş ve aynı zamanda geçmişle gelecek arasındaki bağlantı noktası olarak kalabilmiştir. "*Stadtbürger*" anlamındaki '*Bürger*', zümresel sözcük dağarcığından çıkmış, bulunduğu yere göre değişebilen bir hukuksal konumu tespit eden bir terimdir. Bunun temel karşıt kavramları soyluluğa, köylü nüfusa ve burjuva olmayan şehirli alt tabakalara işaret ederler. Zedler (1733) *Bürger* maddesine bu sözcüğün *Burg*'la (kale, etrafı surlarla çevrili şehir) ilişkisinden söz ederek başlar, hemen ardından *Stadtbürger* ile tebaa arasındaki gerilimin açıklamasına geçer.[9] Burada '*Bürger*'in hem zümre tarafından oluşturulmuş, hem de zümre düzenini parçalama eğilimindeki bir kavram olarak, özel bir niteliğe sahip olduğu gösterilmiştir.

18. yüzyılın bütün sözlüklerinde zümresel bir toplum tasavvuru (*societas civilis*) ile, giderek kendisini kabul ettiren tebaasının hukuksal olarak eşit birliğine dayalı, yeni devletin zaman zaman yan yana var olduğunu görürüz. *Bürger* kavramı da aynı şekilde hem eşitliği hem de eşitsizliği meşrulaştırmaya eğilimlidir. 18. yüzyıl boyunca *Bürger*'in zümre haklarıyla belirlenen hukuksal farklılıkların devamlılığının yanı sıra, dışarıya karşı sınırlandırma da önem kazanır. '*Bürger*'in hem belirli bir homojenleştirmeye, hem de içe dönük bir derecelendirmeye mahsus bir kavram olduğu belirginleşir. '*Bürgerliche Nahrung*'a* ve

9 Zedler, Cilt 4, Halle 1733, s. 1876.

(*) Küçük ticaretle ya da bir sanatla meşgul olma hakkı, ayrıca özellikle bira, alkollü içkiler ve kahvenin yanı sıra, şehri ziyaret eden kişilere belirli besin maddelerini satabilme hakkı – ç.n.

Bürger'in devletteki konumuna dair tartışmalar, 1820'li yılların ortalarına kadar önemli bir rol oynar. *Bürger*, karmaşık bir haklar ve yükümlülükler ağıyla devlete bağlanır. Bir yandan bireyin devlete bağlandığı, diğer yandan sosyal kökleri zümre toplumuna dayanan aydınlanmacı-mutlakıyetçi devletin programı etkisini göstermeye başlamıştır. Ekonomik gelişmenin koşulu olarak devlet, *Bürger*'ine, onun bizzat belirleyebileceği bir alan açmak zorundadır. Bu argümantasyonun mantığında, ilke olarak soyluğa eleştirel yaklaşan bir değişim ve tahsillileri *Bürger* zümresine dahil etme yoluyla, '*Stadtbürger*' ile '*Bürger*'in eş tutulmasını aşmak da vardır. Bu anlamdaki *Bürger* kavramında, Fransa'da oluşan *Staatsbürger** teriminin etkisi altına girdiğinde bile devleti eleştiren bir işlev yoktur ve bu kavram 'memur'un bir karşıt kavramı olmayacaktır.

1820 yılının *Brockhaus*'undaki '*Bürger*' maddesiyle *Bürger* kendisini 'çalışanlar zümresi' *(Leistungsstand)* olarak tanımlar. '*Bürger* zümresi', 'esnaf zümresi'nin eşanlamlısı olarak kullanır, ancak bu tanımın içine sadece 'ileri gelenler', 'zengin yurttaşlar', 'tahsilliler' ve 'tacirler' girer.[10] El zanaatçıları artık bu tanıma dahil edilmemektedir. Ancak çalışanlar zümresinin öz belirleniminden devlete politik katılım talebi türetilmez. Sadece resmî görevlere kabul edilmeyi ve belli bir sosyal itibarı (onur ve saygınlık) talep etmektedirler.

Yaklaşık 1830'lardan sonra *Stadtbürger* bileşeninin yanı sıra, bilhassa eğitim veçhesi belirleyici bir önem kazanmıştır. Bir çalışanlar zümresi üyesi olarak *Bürger*'in soyluluk karşısındaki üstünlüğü eğitimle temellendirilir. Eğilimsel olarak kavramın karakteri değişmiştir. Artık öncelikli olarak bir hukuk terimi veya bir zümre aidiyeti tanımı değil, bireyin kendisinde topladığı belirli özellikleri ve meziyetleri tanımlayan bir kavramdır bu. 'Eğitim ve yararlılık', 'gayret', 'yetenek', 'sebatkâr çalışkanlık'.[11] Eğitim, *Stadtbürger Wirtschaftsbürger** olarak

(*) Devlet yurttaşı – ç.n.

10 *Brockhaus, Allgemeine Deutsche Real-Encyclopädie für die gebildeten Stände*, 2. Cilt, 5. Baskı, Leipsiz 1820, s. 164.

11 *A.g.e.*, s. 165.

(*) Devletin teminat altına alan maddî ve malî koşulları sağlayan yurttaşlar – ç.n.

devlette makam sahibi olma talebinde bulunduğunda, belirleyici ölçüt olur.

Sözlük yazarları kimin *'Bürger'* olarak tanımlanabileceğine dair pozitif bir tanım vermezler. Buna karşılık kimin *'Bürger'* olmadığı üzerine ve *Bürger* zümresi içindeki farklılıklar hakkında fikir sahibidirler.

Yaklaşık 1830'lardan sonra yazılan maddelerde tarihsel bir yaklaşım tarzı tipiktir. Bu bakış açısında *Patrici** aileleri ilk gerçek *Stadtbürger* olarak tanımlanırlar. 19. yüzyılda ise bunların yerini "tacirlere, sanatçılara, fabrikatörlere" bıraktığı tespitinde bulunur. El zanaatkârları her ne kadar tarihsel tasvirde *Stadtbürger*'liğin bir parçası olarak tanımlanıyorlarsa da, yazarlar kendi bugünlerinde, yani 19. yüzyılda, "aşağı *Bürger*" ile "asıl, yüksek *Bürger*'lik" arasında bir ayrımı zorunlu görmektedirler.[12]

Sözlük maddelerindeki *Stadtbürger*'in gelişimine dair tarihsel geri bakışlar, 19. yüzyılın politik tartışmaları çerçevesinde kimlik teklifleri olarak okunabilir. İdeal-tipik olarak burada üç farklı versiyon ayırt edilebilir. Birincisi: *anayasal-liberal versiyon.*[13] Bu bakış açısında Ortaçağ şehirleri ticarette, zanaatlarda ve bilimlerdeki ilerici gelişmelerin çıkış noktası olarak görünürler. Ancak bu "tarihsel başarılar" sadece *Stadtbürger*'lerin gayretine mal edilmez. Daha çok soylular ile *Bürger*ler arasındaki ittifak, bu gelişim sürecinin zorunlu önkoşulu olarak değerlendirilir. 19. yüzyılda yaşanan tartışmalar bağlamında bu versiyon ile anayasal monarşi seçeneği birleşirler; bu arada şehirlerin kendini yönetme hakkına çeşitli sözlük yazarları tarafından farklı derecede önem atfedilir. İkincisi: *demokratik versiyon.*[14] Ortaçağda şehirlerin kurulmalarından bu yana yaşanan ilerici gelişmeler

(*) Roma İmparatorluğu'nda egemen sınıf – ç.n.

12 J. Ersch ve J. Gruber, *Allgemeine Encyclopedie der Wissenschaften und Künste*, Bölüm 1, Kısım 13, Leipzig 1828, s. 369.

13 Burada özellikle krş.: *Brockhaus*, 5. Baskı 1820, Cilt 2, s. 164 vd.; C.V. Rotteck ve C.T. Welcker, *Staats-Lexikon oder Encyclopädie der Staatswissenschaften*, Cilt 3, Altona 1836, s. 153 vd.; J. Bluntschli ve K. Brater, *Deutsches Staatswörterbuch*, 2. Cilt, Stuttgart 1957, s. 305 vd.

14 R. Blum, *Volksthümliches Handbuch der Staatswissenschaften und Politik. Ein Staatslexicon für das Volk*. Cilt 1, Leipzig 1848, s. 172 vd.

sadece "*Bürger* gücüne ve bağımsızlığına"[15] bağlanır. Şehirli-*Bürger* tabakaların bir başarı öyküsüdür sunulan. 19. yüzyılın politik çatışmalarında bu tarih anlayışı öncelikli olarak *Bürger*'lere özgüven kazandırmaya ve onları belirli değerlere bağlamaya hizmet etmiştir. Burada kullanılan merkezî sözcükler '*Bürger* bilinci', 'toplum bilinci' ve 'vatan sevgisi' olmuştur. Geleceğe yönelik somut bir anayasal form taslağından ise imtina edilir.

"*Bürger* bilinciyle donatılmış gerçek bir *Bürger*, eğer buna hakkı varsa, belediye meclisi ve eyalet meclisi temsilcileri seçimlerine katılmayı, hemşerilerinin güveniyle kendisine layık görülen resmî görevleri kabul etmeyi ... gördüğü istismarları ve uygunsuzlukları dile getirmeyi, kamu yararına olan kuruluşları geliştirmeyi, mazlumlara yardım etmeyi, özellikle de bağımsızlık çabaları ve hür bir *Bürgertum* için verdikleri mücadele yüzünden baskı görmüş ya da takibata uğramış erkeklere ve ailelerine destek olmayı kesinlikle ihmal etmez."[16]

Üçüncüsü: *yeni zümresel-muhafazakâr versiyon*.[17] Ortaçağın *Stadtbürger* toplumu eski '*societas civilis*'in "organik" bir parçası olarak görünür. Eski zümre yapısına ait *Bürger* kavramı, "eski milli yapının parçalanması"na[18] öncülük eden modern *Staatsbürger* kavramının karşısına konarak olumlanır. Bu versiyon, eski zümre gruplarının her alanda tekrar canlandırılması seçeneğiyle ittifak halindedir.

Farklı politik akımların temsilcileri aslında kavramın kendisi üzerinde tartışmamaktadırlar. *Stadtbürger*'e atıfta bulunmakta, ve eski '*civis*' geleneğinin[19] reddinde, bütün politik akımlar birleşirler. Kavram her bir politik gelenek için anlamını belirli bir tarihsel bağlama oturtularak kazanır.

---

15 A.g.e.

16 A.g.e.

17 H. Wagener, *Staats- und Gesellschaftslexikon*, Cilt 4, Berlin 1860, s. 674 vd.

18 Wagener, Cilt 1, 1859, Önsöz, s. 1.

19 Burada 17. yüzyıl boyunca hükümdar egemenliği teorileri tarafından arka plana atılmış olan skolastik-Aristocu kavram anlayışı kast edilmektedir. Bu tasavvur çerçevesinde tek tek '*cives*'ler (aile babası olarak) politik toplumun bağımsız birer üyesi olarak görülmektedirler. Krş. Riedel, '*Gesellschaft, bürgerliche*" maddesi, s. 729-746.

Vormärz'de özellikle *Brockhaus* yayınevinin yayımladığı eserlerde asıl önem verilen mesele, *Bürger*'in devlet görevlerine getirilme hakkının soyluluğa kabul ettirilmesidir. Soyluluğun sultasına karşı koyarken, devletin aslî taşıyıcı unsurları *Bürgerler* değil, memurlar olurlar. Tahsillilerin memur statüsüne kabul edilebilecek tek zümre sayılmaları, zümrelerin mesleki çıkarlarının sözlükteki ifadesi olarak değerlendirilmelidir. Sözlüklerin birçoğunda, devletin eğitim beratlarının talepkâr kıldığı *Bürger*, memur sıfatıyla soyluluğun ve *Wirtschaftsbürger*'lerin önünde yer alır.

Staatsbürger. Kavram oluşumları ve bunların çıpasının geleneğe bağlanması aracılığıyla bir '*Bürger* kimliği' kurmaya çalışan yazarların *Stadtbürger* modeline yönelimleri, *Staatsbürger* kavramının bile *Stadtbürger* kavramından türetilmesine neden olacak kadar güçlüdür.

"Ortaçağın tüm zümre oluşumları arasında modern hukuk anlayışına en yakın olanı *Bürger* zümresidir. Bundan ötürü de ortaçağdan yeniçağa geçişi teşkil eder. Bugünün *Staatsbürgertum*'unun kökleri bilhassa ortaçağın *Stadtbürgerschaft* kavramındadır."[20]

Kant'ın alımlanışında '*Staatsbürger*' sadece kısa bir süre için 'tebaa'nın karşıt kavramı olmuştur. *Staatsbürger* kavramı, çok kısa bir süre zarfında anlamı açık seçik bir teknik terime dönüşmüştür. Aktif ve pasif *Staatsbürger* arasında ayrım yapıldığı takdirde, tebaa ile *Staatsbürger* arasındaki açıklanması güç ilişkiye dair sorulardan da kaçınılmış olur. 1865 yılında Bluntschli '*Staatsangehöriger*"[21] (tabiyet, uyruk) ile üst kavram olarak yansız bir terim bulmuştur.

Böylece yerli ile yabancı arasındaki, şimdi devlet tarafından düzenlenen eski ayrımla içsel yatay farklılaşma arasındaki karşıtlık, neredeyse belli belirsiz bir kaymaya uğramıştır. Yine de Almanya'da belirli grupların *Staatsbürgertum*'a alınmaları veya alınmamaları, genel seçim hakkı kabul ettirilene kadar kavram belirleniminde kalıcı bir sorun teşkil edecektir.

20 Bluntschli, Cilt 2, 1857, s. 325.

21 *A.g.e.*, Cilt 9, 1865, s. 649.

Vormärz'de belirli erdemlerin sözcük alanını ve genel bağlayıcı kültürü sınırlandırma eğilimi ön plana çıkar. Herkes için geçerli olacak bir davranış kuralları dizisi hazırlanır. *Bürger*'ler artık "istisna zümresi" değil, "asıl zümre"dir.[22] Çok önemli oldukları belirtilen erdemler, artık sadece *Bürger*lere özgü erdemler olmaktan çıkmışlardır. Sadık bir tebaadan beklenecek olan davranış tarzları, daha *Vormärz*'de *Bürger*lere ait erdemler olarak görülmektedir.

Bürgertum. Bağımsız bir anahtar kelime olarak *'Bürgertum'* 1860'tan önce görülmez. Bu sözcük, bu tarihten önce bir sosyal tanımlama kavramı olarak değil de, bazı maddelerde belirli özelliklerin tanımlaması için kullanılır. Bailey, 1801 yılında *"das Bürgerthum"*u İngilizce *"civism"*in tercümesi olarak *"Bürger bilinci"*nin eşanlamlısı olarak sunar.[23]

Kavramın Alman diline girme imkânı bulduğu diğer basamak da yapı olarak benzerdir. Bu birincil olarak *Staatsbürgertum* kavramı üzerinden: sosyal bir grup olarak değil, bir nitelik olarak gerçekleşir. Bununla sadece belirli hukuksal nitelikler kast edilmez; bu kavram aynı zamanda bir "vatan" düşüncesini ve devlete karşı belirli yükümlülüklerin (vergi, kamu hizmetlerini üstlenmek, askerlik) yerine getirilmesini hatırlatır. İlk olarak muhafazakâr bir sözlük *'Bürgertum'*u bağımsız bir anahtar kelime olarak alır.[24] *"Bürger, Bürgerstand, Bürgerthum"* başlıklı maddesinde, Wagener, *Bürger* kavramını zümreye özgü ikincil anlamlarına bağlar, yani *'Bürgertum'*u artık fazla özgülleştirilmemiş bir grubun sosyal tanımını yapmaya dönük bir kavram olarak kullanır. Wagener, halihazır topluma artık uygun olmayan eskimiş *'Bürgerstand'* kavramıyla aradaki farka dikkat çekebilmek için, henüz ender olarak kullanılan *'Bürgertum'*a başvu-

22 Buna dair krş. "Adel und Bürgerstand in der neusten Zeit" maddesi: *Brockhaus, Concersations-Lexicon der Gegenwart*, Cilt 1, Leipzig 1838, s. 55 içinde: "Tanrı korkusu, soylu bir yaşam, vatana ve hükümdara sadakat, Hıristiyanca bir aile düzeni, iyi çocukların yetiştirilmesi ... bütün zümreler için gereklidir ve soyluluğun değil, çalışkan bir *Bürger*'in anlayışını ortaya koyarlar."

23 N. Bailey, *Dictionary English-German and German-English*, 10. Baskı, Leipzig 1801, Cilt 1, s. 126.

24 Wagener, Cilt 4, 1860, s. 672-75.

rur.[25] "Kendi içinde pek çok bölümlere ayrılmış" bir nüfus grubuna dair bu yeni sosyal tanım kavramının önemli bir ideolojik işlevi vardır: Soyluluk ile proletarya arasında aracılık yapmak. Bu anlamda *'Bürgertum'*, *'Bourgeoisie'*nin eşanlamlısı değildir – Wagener'de bu kavram politik liderlik iddialarını kendilerine uygun gören sermaye sahiplerinden, bankerlerden ve fabrikatörlerden oluşan küçük bir sınıftır.

'Bürgertum' sözcüğü veya kavramı sözlüklere genellikle yerleşen dil kullanımına rağmen, 1850 sonrasında bile bir sosyal tanım kavramı olarak sadece istisnai durumlarda kullanılmıştır; bireylerin bir gruba aidiyetlerini ifade eden bir öz tanımlamaya daha da ender rastlanır. Kavramın sözlüklerdeki ideolojileştirmelerinin hepsinde karakteristik olan, toplumun ayrışan değil de uyumlu unsurlarına dönük arayışın merkezi olmasıdır. *'Bürgertum'* bu anlamda bir *language of class*'ın* bir parçası değil, toplumu sınıf kavramlarıyla algılamayı reddedişin ifadesidir.

2. İngiltere

Ranks, orders and classes: Bir sosyal bir merdiven olarak toplum. İngiltere'de toplumu tanımlayan sözcük hazinesi, zamanın İngiltere seyyahlarının da belirttiği üzere, hukuk karşısındaki formel eşitliğin yanı sıra, sosyal mertebe basamaklarına anlam kazandıran farklılaştırıcı bir unvan sistemiyle bilinir.[26] Almanca

25 *A.g.e.*, s. 675: "Tarafımızca tasvir edilmiş olan *Bürgerthum*'un varlığının ve anlamının ancak, gerek çalışma onurunun temsili gerekse yukarısı ile aşağısı arasındaki organik aktarımın, bilinçli ve canlı bir faaliyet halinde devam etmesi durumunda korunabileceğini; ve bundan ötürü, kulağımıza yabancı gelmesine aldırış etmeksizin İngilizce *Gentry* ... kelimesini Alman *Bürgerthum*'unun en temel düşüncesinin ve çekirdeğinin en iyi temsilcisi saymamız gerektiğini anlamaktayız."

(*) Sınıf dili – e.n.

26 F. Wey, *Les Anglais chez eux*, Paris 1856, s. 50: "*L'Angleterre est le pays de l'egalité légale; mais ce genre d'équilibre n'atteint pas jusqu'au mœurs, et bien que Notre penchant pour les distinctions semble puéril aux Anglais, il est aisé de démontrer qu'ils n'en sont pas exempts. Ils n'ont pas comme nous, l'amour des uniformes ... mais les règles de l'étiquette, par rapport aux titres qui marquent les degrés hiérarchiques établis entre les diverses classes, sont d'une rigeur et d'une rigeur et d'une intolérance inconcevables.* (İngiltere yasal eşitliğin olduğu bir ülkedir, fakat bu tür bir eşitlik bir ahlâk düzeyine erişecek ölçüde değildir; bizim rütbe-

çoğu anlamlı *'Bürger'* kavramının İngilizce dilinde tam bir karşılığı bulunmaz. İşlevsel bir eşdeğeri yerine, farklı bağlamlarda kullanılan bir dizi sözcük vardır. 1801 yılına kadar *'Bürger'*in İngilizceye tercüme olanakları için yapılan önerilerde sadece *Stadtbürger* bileşeni dikkate alınmıştır. *"A freeman of a town, a burgher, burgess, citizen, cit or eid* [şehir sakini], *a portman* [liman sakini]."[27] Bir zümresel tanımlama olarak *'Bürger', Stadtbürger* bileşeninden daha da zor tercüme edilir. Almanca *'Bürger* zümresi'nin ya 'Üçüncü Zümre' anlamıyla köylüleri de kapsayabileceği, ya da kırsal nüfusun karşıt kavramı işlevini de görebileceği gerçeği karşısında, Ludwig'in *'commons, the commonalty"*[28] ([umum, avam] tercümesi yetersizdir. Özellikle *Stand* [zümre] başlığı altında yapılan kayıtlar, zümre kavramları dünyasının tümüyle farklı yapısına işaret ederler. Burada söz konusu olan, büyük ölçekli sosyal yapılanmaları tanımlamaktan ziyade, zümreler arasındaki derece farklarını ortaya koymaktır, ki bu da karşılaştırmaların tercih edilmesiyle açıklık kazanır.

Citizen. 'Citizen' sözcüğü ilk olarak 1700'lerde tek dilli İngilizce ansiklopedik sözlüğe alınmıştır. Ancak bu sözcüğün kullanılmadığına dair bir bulgu değil, aksine görece fazla bilindiğinin kanıtıdır, çünkü eski İngilizce sözlükler bütün dilin bir dökümü değil, sadece zor sözcüklerin bir listesi niteliğindeydi. Almancada *'Civis'* terimi kesinlikle Latince kökenli bir sözcük olarak kalır ve sadece belirli uzmanlık dillerinde kullanım alanı bulurken, *'citizen'* Fransızca üzerinden İngilizceye kabul edilmiştir. Johnson'a (1755) kadar yapılan kayıtlar, aynı içerikle 1740 tarihli *General English Dictionary*'den alınmadır: *"A freeman or inhabitant of a city."*[29]* Yani birincil olarak bir *'city*'nin hür sakin-

---

lere olan eğilimimiz İngilizlere çocuksu görünse de onların da bundan muaf olmadıkları kolayca gösterilebilir. Onların bizim gibi üniforma aşkı yoktur... ama farklı sınıflar arasındaki hiyerarşik dereceleri belirten unvanlara göre onların törensel davranış kuralları akıl almaz sertlikte ve hoşgörüsüzlüktedir)"

27 C. Ludwig, *Teutsch-Englisches Lexikon*, Leipzig 1716, s. 230.

28 *A.g.e.*, s. 1716.

29 T. Dyche ve W. Pardon, *A New General English Dictionary*, Londra 1740, *"citizen"* (sayfa numarası belirtilmemiştir).

(*) Özgür kişi veya şehir sakini – e.n.

leriyle ilgili bir hukuk terimi söz konusudur, ancak bir *'city'*nin bütün sakinleri de kast ediliyor olabilir.

Almanca *'Bürger'*den farklı olarak *'citizen'* meslek sahibi nüfus gruplarının bir temsilcisini tanımlamak üzere kullanılmaz. Bunun bir sebebi, Roma'nın *Bürger* kavramı için yapılan ayrıntılı tartışmada ortaya çıktığı gibi, aristokrat bir modelin çağrışımı olabilir. *Encyclopaedia Britannica*'da (1771) bulunduğu şekliyle *"good citizen"* tasavvuru vesilesiyle sözcüğe kısmen coşkulu bir anlam da yüklenir. *'Citizen'*, kazandığı şöhret ve ölümsüzlükle toplum içinde sivrilen karakteristik vasfı, toplum için bir timsal teşkil etmek olan bir birey anlamını kazanır.[30]

Toplumun modernleşmesinin ve demokratikleşmesinin şehirlerden başlamış olduğu tasavvuruna –Almanca sözlüklerde 'Bürger' maddesinde saklıdır– İngiltere'de de rastlanır, ancak bu düşünce burada *'city'* maddesinde tartışılır. Fakat uygarlaştırıcı ilerleme sadece *Stadtbürger*'lere özgü bir kazanım olarak değerlendirilmemez.

Burgher, burgess. *'Burgher'* ile *'burgess'*de, *'citizen'*den çok daha belirgin olarak birer hukuksal uzmanlık terimi söz konusudur. *'Burgher'* genel olarak *"townsman"* [şehirli, hemşehri] anlamında ve daha ender olarak *"one who has a right to certain privilegs in this or that place"** (orada veya burada ayrıcalıkları olan kişi) gibi daha özgül bir tanımla kullanılır.[31] Başlangıçta *"an inhabitant of o burgh or borough"*** tanımının eşanlamlısı olarak kullanılırken, *'burgess'* anlamı kısa bir müddet sonra *"one who serves in a parliament for a burgh"**** olarak sınırlandırılmıştır.[32] Her iki sözcük de *'rotten boroughs'*un*****

30 Encyclopaedia Britannica, Cilt 1, Edinburgh 1771, s. 295.

(*) Belirli bir yerin özel imtiyazlarında hak sahibi kişi – e.n.

31 S. Johnson, *A Dictionary of the English Language*, Cilt 1, Londra 1755, "burgher" (sayfa numarası belirtilmemiştir).

(**) Bir kent sakini.

(***) Bir parlamentoda bir kente hizmet eden kişi – e.n.

32 N. Bailey, *Dictionarium Brittanicum*, Londra 1730, "burgess" (sayfa numarası belirtilmemiştir).

(****) Çürümüş kentler. Nüfusu çok azalan, dolayısıyla ulusal meclisteki temsilci sayısını artık haketmediği düşünülen kentler – e.n.

1832 yılında parlamento reformuyla feshedilmesiyle birlikte anlamını yitirmişler ve artık eskimiş oldukları kabul edilmiştir. Bu kavramlar elbette yeni sosyal fikirleri taşımaya uygun değildiler.

Commoner, commons, commonalty. *'Commoner'*, *'commons'* [avam, umum] kavramsallığı, parlamenter sistemin *'upper house'* [üst meclis] ve *'lower house of parliament'* [parlamentonun alt meclisi] veya *'house of commons'* [avam kamarası] ayrımına yakından bağlıdır. Chambers 1741 yılında *'commons'*ları *'one of the three estates of the kingdom'** olarak tanımlamakla, bu ilişkiyi bir ölçüde zümresel olarak görür.[33] 1797 tarihli *Brittanica*, *'commons'*lar arasında *'proprietors of land'* [toprak sahipleri] ile *'mercantile or supposed trading interest'*** olmak üzere ekonomik bir ayrım yapar.[34] Ancak bunlar parlamentoda sadece "çıkar" temsilcisi olarak değil, *commonwealth**** sorumluluğuyla bulunurlar. 1815'ten itibaren *"lower of the two divisons of the civil state"*[35] (sivil devletin iki bölümünden aşağıda olanı) ikiciliği sürdürülürken, iç ayrışma eğilimi belirginleşir. Mamafih ilk kez *'commonalty'* orta tabakalarla özdeşleştiriliyordur.[36]

1832 reform hareketinin kazandığı başarı *Penny Cyclopaedia*'daki *"Commons, House of"* maddesinde sadece *'middle classes'*in gösterdiği çabaya değil, genel eğitim seviyesine bağlanır. Sınıf sınırlarını aşan ifadeler, *'middle classes'* ile *'working classes'* arasında zaman zaman gerçekleşmiş olan, eylem birliğini göste-

---

(*) Krallığın üç zümresinden biri – e.n.

33 E. Chambers, *Cyclopedia, or Universal Dictionary of Arts and Sciences*, Cilt 1, Londra 1741, "commons" (sayfa numarası belirtilmemiştir).

(**) Ticari veya muhtemel iktisadi çıkar – e.n.

34 *Britannica*, Cilt 5, 3. Baskı, 1797, s. 219.

(***) Yurttaş devletinin alt/ast bölümü – e.n.

35 *Encyclopaedia Perthensis or Universal Dictionary of the Arts, Sciences of the Arts, Sciences, Literature*, Cilt 6, Edinburgh 1815, s. 202.

36 A. Rees, *The Cyclopaedia or Universal Dictionary of the Arts, Sciences of the Arts, Sciences, Literature*, Cilt 9, Londra 1819, "commonality'yi *"middle rank of the King's subjects, such of the commons as are above the ordinary sort"* (sıradan insanların üstünde özelliklere sahip olan, kralın orta sınıf tebaası) olarak tanımlamaktadır.

rir.[37] Nihayet, 1890 yılında *Chambers Encyclopaedia*'nin *"Parliament"* maddesinin yazarı, tedricî parlamento reformlarının *"House of Commons"*un [Avam kamarası] demokratik temelini genişletmiş ve 1832'de ilk olarak *'middle classes'*a, 1867/84'te de *'working classes'*a seçim hakkı vermiş olduğunu geriye bakarak tespit ediyordu. Sınıf dilinin sözcük hazinesi artık yerleşmişti. Ancak *'working classes'*den farklı olarak, bir *'middle classes'* için maddesi bulunmamaktadır.[38]

'Commons' [avam] veya daha ender olarak *'commoner'* [halktan kişi] birer uzmanlık terimi olarak *"House of Commons"*un üyelerini tanımlar ve böylece *'gentry'*, mülk sahipleri ve –1867'den sonra– işçi aristokrasisi için bir üst kavram teşkil eder. Bu nedenle yeni oluşmakta olan sosyal tabakaları tanımlayıcı kavramlara dönüşmeye uygun değildirler. *'Commoner'* ve *'commonalty'*nin uzmanlık terimleri olarak kullanılmalarına rağmen, *'old society'*yi[39] [eski toplum] aşağılayıcı bir anlama da sahip olmaları nedeniyle, pozitif kimlik kavramı mertebesine çıkmaya uygun değildirler.

Gentry, gentleman. Bilhassa 19. yüzyılın ilk yarısında bir Rönesans yaşamış olan *"aristocratic ideal"*[40] içinde, küçük soyluluğu tanımlayan *'gentry'*, 18. yüzyılın eski Alman orta zümre kavramının eşanlamlısı olarak iş görür. 1816'da *Perthensis*'te şöyle denir: *"Class of People above the vulgar; those between the vulgar and nobility."**[41] Ancak bir anahtar kelime olarak *'gentry'*ye pek ender olarak rastlanır. *'Gentry'*, yavaş yavaş eskiyerek kelime hazinesinden kaybolan ve yeni anlamlar da üstlenmeyen *'old society'*nin bir kavramıdır.

Bir uzmanlık terimi olarak *'gentleman'*, *'gentry'* içinde en dü-

37 *The Penny Cyclopaedia of the Society for the Diffusion of Useful Knowledge*, Cilt 7, Londra 1832, s. 407 vd.

38 *Chamber's Encyclopaedia. A Dictionary of Universal Knowledge*, Cilt 7, 3. Baskı Londra 1890, s. 774.

39 H. Perkin, *Origins of Modern English Society*, Londra 1969, s. 17 vd.

40 *A.g.e.*, s. 237.

(*) Adi/bayağı düzeyin üzerindeki halk sınıfı; soylularla kaba ahali arasında yer alanlar – e.n.

41 *Perthensis*, s. 237.

şük mertebe için kullanılan, fakat aynı anda 18. yüzyıldan sonra da genel olarak bir soyluya hitap ederken başvurulan bir unvandı. Ancak en geç 1810'dan sonra *'gentleman'* bir onur unvanına dönüştü.[42] Aşağıdaki *'labouring classes'*a bir ayrım koyacak bir anahtar kelime olarak *'gentlemen'* 1862 yılında nihaî olarak yerleşti.[43] Burada belirli davranış kuralları ve eğitim seviyesi belirleyicidir. O dönemin insanları Almanca *'gebildet'* sözcüğüyle benzerlikler kurar, fakat aradaki farkı da vurgularlar. *'Gentlemen'* orta tabakalarla aristokrasi arasındaki tarihi uzlaşmaya dayalı İngiliz *'Sonderweg* Mitosu'nun* en önemli sözcüklerinden biri olmuştur.

Middle class. "Money confounds subordination." (Para, hiyerarşiyi ortadan kaldırır) (Johnson, 1755). İncelenen İngilizce uzmanlık sözlüklerinin hiçbiri *'middle class(es)'*i bağımsız bir anahtar kelime olarak almaz. Almanya'daki *'Bürgertum'*a benzer bir şekilde *'middle class'* eğitim kurumları alanında yaşar.[44] *'Education'* [eğitim] maddelerinde sosyal ayrımla ilgili önemli ifadeler bulunur. *'Middle class'* söz konusu maddelerde bir ilerleme eğretilemesi çerçevesinde anahtar kavram olarak zuhur eder.

"But if such a society contains a class, properly and truely denominated a middle class, a class neither envercated by excessive wealth and indolence nor depressed by poverty; a class, that is characterized by industry and activity unexampled; a class, that considers labour as the source of happiness, and free inquiry on all subjects as

---

42 *Encyclopaedia Londinensis; or Universal Dictionary of arts, Sciences and Literature*, Cilt 8, Londra 1810, s. 336: "There is said to be a gentlemen by virtue of Office and in reputation, as well as those that are born such." (Görev erdemi ve şöhretiyle, doğuştan buna sahip olanlar kadar bir beyefendi.)

43 *The Populer Encyclopaedia; or, Conversations Lexicon, being a General Dictionary of Arts, Sciences, Literature, Biography, History, Ethics and Political Economics*, Cilt 3, Londra 1826, s. 390.

(*) "Özel Yol" – Almanya'nın kendine özgü tarihsel-toplumsal şartlarının modernleşme sürecine kazandırdığı "yukarıdan aşağı" veçheyi vurgulayan kavram – e.n.

44 "Middle class examination" uzmanlık terimi ile 1859'da Oxford'a giriş sınavları tanımlanıyordu: *The Family Cyclopaedia. A Complete Treasury of Usefull Information* ..., Londra 1862, s. 318.

the best privilege of a free man – such a society may exist and continue to be indefinitely in a state of progressive improvement."[45] [Ama eğer böyle bir toplumda bir sınıf, uygun ve doğru ifadesiyle bir orta sınıf varsa; ne aşırı zenginlik ve uyuşuklukla şişmiş ne de yoksullukla bastırılmış bir sınıf; belirgin özelliği benzersiz bir endüstri ve çalışma olan bir sınıf; emeği mutluluk kaynağı olarak, talep serbestisini her şeyden öte özgür bir insanın sahip olabileceği en iyi ayrıcalık olarak gören bir sınıf varsa, böyle bir toplum varlığını sürdürebilir ve sürekli gelişebilir.]

1789'dan bu yana aksi yönde iki gelişme görürüz. *'Patronage'* [patronluk] ve *'property'* [mülkiyet] müktesebatı, giderek daha fazla *'learning'* [tahsil] koşuluna bağlanır. *'Civilisation'* [uygarlık] ve rekabet anlamında ilerleme, *'influence'*in [nüfuz] yanı sıra önem kazanmaktadır. Öte yandan *'liberal education'* tartışması çerçevesinde bunun *'middle stations of life'*,* yani *'merchants'* [tüccarlar] ve *'manufacturers'* [imalatçılar] için de faydalı olduğu belirtilir.[46] Bu grup, iş hayatından çekildikten sonra rahat bir yaşam sürmeye olanak sağlayan *'liberal education'*ın önerildiği bir *'leisure class'** idealine yönlendirilir. Zanaat ve ticaretle uğraşan orta tabakaların bir *'Gentlemen'* idealine kavuşturulmaları, bunun bir de başarı etkeniyle desteklenmesi halinde, toplumsallaşmanın başarılı bir biçimi olacaktır. *'Inferior ranks of society'*** veya daha sonra *'laboring people'*ın [emekçi halk] varlığı ve bunların daha yüksek *'education'*ın dışında tutulmaları, tüm dönem boyunca bütün yazarlar tarafından kaçınılmaz bir zorunluluk olarak görülmüştür. Üstelik bunun sebebi bazı nüfus gruplarının eğitim alabilecek yetenekten yoksun olmaları değil; toplum için zorunlu olan, ancak *'education'*ın bunları üstlenme isteğini zayıflatacağı bazı işleri yapmaları gerektiği içindir.

Başka bağlamlarda, örneğin politik ekonomi teorisi alanında *'trader'* [tacir, aracı], *'manufacturer'* [imalatçı], *'producer'* [üreti-

45 Penny Cyclopaedia, Cilt 9, 1832, s. 282.

46 *Perthensis*, Cilt 8, 1816, s. 44.

(*) İktisaden orta halli olanlar – e.n.

(**) Boş zamanı olan sınıf – e.n.

(***) Toplumun iç sınırları – e.n.

ci] ve *'consumer'* [tüketici] gibi somut işlev tanımları ağırlık kazanır.[47] Güncel konularla ilgilenen ve bir *"aristocratic ideal"* [aristokratik ideal] ile *"entrepeneurial ideal"*ın [girişimcilik ideali] çarpışacağı beklentisini yaratan maddeler de (*"free trade"*, *"corn laws"*, *"Reform act"*, *"municipal reform"*)* serbest ticaret lehine veya aleyhine net bir tavır belirtmekle yazarların politik tercihlerinin hakkını verirler; ancak 1830'lu yıllardan bu yana yerleşmiş olmasına rağmen, *'middle class'* kavramını neredeyse hiç kullanmazlar. Bu kavramın sosyal erişim alanı *(£ 10-householders)*,** görünen o ki, örneğin tarım ile sanayi grupları arasındakine benzer çıkar çatışmalarını tasvir edemeyecek kadar büyüktü. Mesleklere ve ekonomi formlarına dayanan somut kategoriler (*'manufacturers'*, *'capital'*, *'landed interest'* [toprakla ilgili çıkar], *'monied interest'* [parasal çıkar]) bu amaca daha uygundurlar.

3. Fransa

Bourgeois mi, *Citoyen* mi? Hukuk unvanı mı, zümre veya sınıf tanımı mı? Almanca 'Bürger'in eşdeğeri olan sözcük alanı Fransa'da bütün araştırma dönemi boyunca *'bourgeois'* ve *'citoyen'* sözcük çifti tarafından yapılandırılmıştır. Bu ikicilik kavram oluşumuna ne kadar açıklık getirmiştir? Eşanlamlı olarak kullanılmaya devam eden bu iki sözcük arasındaki, en geç 1680 yılında Richelet tarafından zımnen belirtilen anlam farklılığı, 1751 yılında *Encyclopédie* tarafından programatik olarak açıklığa kavuşturulmuştur. *"le bourgeois est celui dont la résidence ordinaire est dans une ville; le citoyen est un bourgeois considéré relativement à la société dont il est membre."*[48] (Burjuva, asıl ikâmetgâhı şehirde olandır; yurttaş ise üyesi olduğu topluluğa göre itibar gören bir burjuvadır.)

47 Krş. "Political Economy" maddesi: *The Popular Encyclopaedia*, Cilt 5 içinde, 1862, s. 611.

(*) Serbest ticaret, Hububat satışını düzenleyen, yasalar, Reform senedi, belediye reformu – e.n.

(**) Geliri 10 Pound olan haneler – e.n.

48 D. Diderot ve J. le Rond d'Alembert, *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers ...*, Cilt 2, Paris 1751, s. 370.

Bourgeois: 18. yüzyıl boyunca *'bourgeois'*nın öncelikle birbirini etkileyen iki tanımı yerleşmiştir. *'Bourgeois'* ya bir şehrin belirli ayrıcalıklarla donatılmış sakinini, ya da şehirle ilgili kelime hazinesinde soyluluk ile ruhban dışında kalan üçüncü zümrenin bir üyesini tanımlamakta kullanılır.[49] Bir zümre tanımlaması olarak 'bourgeois' soylu bir kişiyi karakterize eder. 1783'e kadar sözlüklerde *'peuple'* [halk] ve *'paysan'*dan [köylü] ayırt edilmez. *'Bourgeois'* daha ziyade *'roturier'*nin* bir eşanlamlısı olmaya devam etmektedir. "*Bürger*– veya köylü zümresi" 1780'e kadar *'roture'* diye tercüme edilir.[50]

1680 yılından itibaren *bourgeoisie* bir şehrin sakinlerini temsil eden bir kolektif tekil olarak ortaya çıkar. 18. yüzyılda *bourgeois* zanaatkârlarda çırağın karşısında usta anlamında billurlaşır. Burada loncaya özgü dil kullanımı çerçevesinde, işçilerin karşısında duran bir işveren sınıfı anlamında *language of class*'a aktarımı kolaylaştırıcı bağlantı noktaları buluruz.[51] *Bourgeois* kavramının iktisadi anlamda burjuvaziyle bileşeni üzerinde, devrimin bir etkisi olmamıştır. Yine de, *'bourgeois'*nın zümresel-hukuksal sınırlandırmadan kesin olarak çıkması bakımından birlikte bir dönüm noktası teşkil etti devrim. 19. yüzyılın sözlük yazarları bu dönüm noktasını, 1789'da bir anlamın radikal bir şekilde yerini bir diğerine bıraktığı varsayımıyla, *ex post* bir rekonstrüksiyonla dramatize etmişlerdir.

1800'e kadar *'bourgeois'* kavramı Fransız sözlük yazarları için ikincil bir öneme sahiptir. Kavram 18. yüzyıl boyunca kazan-

49 *Dictionnaire de Trévoux. Dictionnaire universal français et Latin*, Cilt 1, 2. Baskı Paris 1721, s. 1068: "Bourgeois, *se dit aussi pour marquer les gens du tiers État, à la distinction des Gentil-hommes et des ecclésiastiques, qui jouissent de plusieurs dont le peuple ne joult pas.* (Burjuvalar, Tiers État'ı [Üçüncü Sınıf] tanımlamak için, soylular ve ruhbanlardan farklı olarak, onların dünya nimetlerinden keyif alan insanlar olduklarını söylerler.)"

(*) Soylu veya ruhbandan olmayan, esnaf – e.n.

50 *Nouveau Dictionnaire Allemand-François et François-Allemand à l'usage des deux nations*, Cilt 1, 2. Baskı, Viyana 1780, s. 177.

51 Bu anlam bilhassa devrim esnasında yeniden güncellik kazanmıştır: "Dans les différent Métiers les Garçons appellent Leur Bourgeois, le Maître chez lequel ils travaillent. (Farklı mesleklerden hizmetkârlar, yanında çalıştıkları burjuvalarını efendi diye çağırırlar.)" *Dictionnaire de l'Académie Française*, Cilt 1, Paris 1799, s. 163.

mış olduğu zümresel ve *stadtbürgerlich* yan anlamları muhafaza eder. *Peuple, tiers état ve citoyen*,* bu dönemde anahtar kavramlara dönüşür, politik mücadele kavramları ve kimlik kazandırıcı kavramlar haline gelirler. *'Citoyen'*, pozitif olarak, zümrenin olumsuz anlamını barındıran *'bourgeois'*nın karşısına çıkar. *"Le titre insignifiant de bourgeois doit tomber comme ceux de noble, de comte, de marquis, &c. devant celui de citoyen, qui rappella à tous les hommes les droits qu'ils ont également, et qui n'établit entr'eux aucune distinction."*[52] [Bütün insanlara eşit olarak sahip oldukları hakları hatırlatan ve insanlar arasında hiçbir ayrımcılık yaratmayan yurttaşlık unvanı karşısında, değersiz burjuva unvanı, tıpkı soyluların kont, marki ve benzeri unvanları gibi, düşmelidir.] *'Bourgeoisie'* giderek daha fazla *'tiers état'*ın eşanlamlısı olarak kullanır, ancak kişiyi politik konumu bakımından değil, sadece sosyal durumu bakımından ele alıyordur. Bu anlamda bu sözcük belirli bir refah düzeyini ima eder. *'Bourgeois'* için özellikle belirleyici olan, kavramın neredeyse her zaman negatif veya pozitif değer hükümlerine bağlanmasıdır. Kavramla ilgili anlaşmazlıklar özellikle bu değer hükümleriyle, ikincil olarak da hangi kişi gruplarının içerildiği veya dışlandığı ile ilgilidir.

1800 yılı dolaylarında sözlük yazarlarının *'bourgeois'*ye ilgileri yine artar. Geniş bir cephede kavramın değerini artırma, hatta rehabilite etme eğilimi tespit edilebilir; ve kavram belirli bir yurttaşlık bilincinin ileri sürülebilmesi için işlevselleştirilmiştir.[53] Zümresel yan anlamlarından giderek daha fazla kurtulan *'bourgeoisie'*, güçlenerek *'classe moyenne'*in [orta sınıf] eşanlamlısı olmuştur, ancak *'moyenne'*in bir Yukarı'yı ve bir Aşağı'yı ko-

(*) Halk, üçüncü zümre, yurttaş – e.n.

52 P. Gautier, *Dictionnaire de la Constitution et du Gouvernement Français*, Paris 1791, s. 50.

53 C. Jacques, *Dictionnaire Néologique*, Cilt 1, Paris 1800, s. 269: *"Si la Révolution n'a pas instruit ceux-ci du rôle doivent jouer désormais avec leurs anciens Laquais ou leurs anciens Commis, ce sont des imbéciles qui méritent leur sort et qu'il ne faut pas plaindre.* (Eğer devrim onlara eski uşakları ve eski tezgâhtarlarına karşı hangi rolü oynamaları gerektiğini öğretmemişse, bunlar sonlarını hak eden aptallardır ve onlara acımamak gerekir.)"

şullamasından ötürü, bu tanım denemesi aynı zamanda sorunlu bulunuyordu.

"Chez les nations où l'aristocratie de la naissance tient le premier rang il y a entre le peuple et la noblesse une classe intermédisire, composée des négociants, des marchands, des artisans aisés, des propiétaires, des hommes de loi et de finance. C'est cette classe intermédiaire qu'on nomme bourgeoisie."[54] [Doğuştan aristokratlığın ilk sırayı aldığı uluslarda halkla soylular arasında maliyeciler, kanun adamları, mülk sahipleri, hali vakti yerinde zanaatçılar, tacir ve aracılardan oluşan bir ara sınıf vardır. Burjuvazi olarak adlandırılan, işte bu ara sınıftır.]

Belirli sosyal grupların kesin olarak *'bourgeoisie'*ye dahil edilmeleri istisna olarak kalır, aidiyeti esas belirleyen mülkiyet üzerindeki tasarruftur. Sözlük maddelerinin ortaya koyduğu belge birikiminden, devrim esnasında *'bourgeoisie'*nin giderek kendisini yalnızca aşağıya doğru sınır koyan bir sınıf tanımı olarak kabul ettirmeye başladığı anlaşılır. Karşı devrimci *Extrait d'un Dictionnaire inutile* [Yararsız Bir Sözlük Denemesi] daha 1790 yılında *"bourgeois"*in karşıt kavramı olarak kökleri antik gelenekte bulunan *"prolétaire"* kavramını kaydeder.[55] Buna karşın *"bourgeois"* maddesinin editoryal kısmında yazarlar 1850'den sonra ucu açık bir toplum kavramı oluşturmuşlardı. *'Bourgeois'* açık seçik bir hukuk terimi ya da tabakalaşmayı tasvir eden bir kavram olarak değil, tarihsellik yüklü bir gelişme tasarımı olarak önem kazanır.[56] *'Bourgeoisie'*nin tarihsel rolünü *"émancipateur"* [özgürleştirici] olarak tasvir etmek ve onu ulusla aynılaştırmak, ancak tarihselleştirme ile mümkün olabilmiştir.[57] Henri Baudrillart'a (1853) göre *'bourgeoisie'* görünüşteki çıkar karşıtlıklarıyla birbirlerinden ayrılan farklı gruplara bölünür.[58] Gerçekte ise *"éco-*

54 M. Duckett, *Dictionnaire de Conversation à l'usage des Dames et des jeunes Personnes*, Cilt 3, Paris 1841, s. 62.

55 *Extrait d'un Dictionnaire inutile, composé par une société en commandit, & rédigé par un homme seul*, Paris 1790, s. 250.

56 Krş. *Encyclopédie des gens du monde. Répertoire universel des sciences, des lettres et des arts*, Cilt 6, Paris 1836, s. 62.

57 M. Block, *Dictionnaire général de la politique*, Cilt 2, Paris 1863, s. 253.

58 M. Goquelin, *Dictionnaire de l'economie politique*, Cilt 1, Brüksel 1853, s. 218.

nomie politique" üzerinden bir çıkar topluluğu oluşturuluyordur. *'Bourgeoisie'* ile 'ulus'un özdeşleştirilmesiyle *'bourgeoisie'*ye o günün Fransız toplumunda öncü bir rol biçilebilmiştir, ancak kavram aynı zamanda o kadar zamansallaştırılmıştır ki, kendi tasfiyesini zımnında taşır.[59] Bunun karşısında ise *'bourgeoisie'*nin tarihsel görevini yerine getirdiğinden ve ortadan kaldırılması gereken bir sosyal azınlığa dönüştüğünden yola çıkan, erken dönem sosyalizmden etkilenmiş bir pozisyon vardır.[60] Yani 1848 sonrasında kavramın tarihselleştirilmesi ve ulusallaştırılması eğilimi kendini gösterir. Eleştirmenleri bile Fransızca *'bourgeoisie'*nin tarihsel olarak eşsiz anlamını, *'bourgeois'*nın baskın olduğu devletin "özel durumunu" kabul ederler.[61]

Citoyen. Pierre Rétat, *'citoyen'*in *'sujet'*nin [tebaa] tamamlayıcı kavramından karşıt kavramına nasıl dönüştüğünü göstermiştir.[62](62) Her şeyden önce *'citoyen'* ile *'bourgeois'* arasındaki kavramsal gerilim aydınlatılmalıdır. Daha 17. yüzyılda bile Latince *'civis'*in tercümesi işleviyle, *'citoyen'* birey ile devlet arasındaki ilişkiyi tasvir eder.[63] *Encyclopédie*'de bu ilişki Aydınlanmacıların tasavvur ettiği şekilde açıklığa kavuşturulur: *"C'est celui qui est membre d'une société libre de plusieures familles, qui partage les droits de cette société, & qui jouit de ses franchises."*[64] [Bu toplumun hukukunu benimseyen ve onun muafiyetlerinden yararlanan bir kişi, birçok farklı cemaatten oluşan özgür bir toplumun üyesidir.] Özgürlük, hukuk karşısında eşitlik ve seçim hakkı, *'citoyen'* kavramıyla birleştirilir. Bununla birlik-

---

Baudrillart *"haute, moyenne et petite bourgeoisie, bourgeois fonctoionnaires publics, bourgeois exercants des professions libres, bourgeois capitalistes, fabricants, commercants"*dan (büyük, orta ya da küçük burjuvazi, devlet memuru burjuvalar, serbest meslek sahibi burjuvalar, sermaye sahibi burjuvalar, imalatçılar, tüccarlar) söz etmektedir.

59 Krş. Block, Cilt 2, 1863, s. 254.

60 *P. Larousse*, Cilt 2, tarih belirtilmemiş [yak. 1870], s. 1126.

61 *A.g.e.*, s. 1125.

62 P. Rétat, "Citoyen-Sujet, Civisme": R. Reichardt ve E. Schmitt (Yay.), *Handbuch politischer-sozialer Grundbegriffe in Frankreich 1680-1820*, H 9, Münih 1988, s. 69-105.

63 Krş. P. Richelet, Dictionnaire François, Cenevre 1680, s. 141.

64 Encyclopédie, 1751, Cilt 3, s. 409.

te toplumun gerçekten de bireylerden oluştuğu değil, Aristocu anlamda aile babalarının meydana getirdiği bir birlik olduğu düşünülmüştür. Eşitsizliğin kabulü, hatta zorunluluğu, bu tasavvurla birleşir. İlgili madde, devrimci coşkunun bilinçli bir şekilde etrafından dolanarak, *'citoyen'*leri sistemin korunması için bir şeyler yapanlar olarak stilize eder. Yine de aynı maddede, bir kargaşa anında eşitlik ve özgürlük için savaşacakları vurgulanarak, *'citoyens'*in devrimci potansiyeline de göz kırpılır.[65] 18. yüzyılın ortalarında *'citoyen'* kısa bir süreliğine daha fazla *'commerce'* [ticaret] ile ilişkilendirilmiş ve bu rolüyle toplumsal gelişmelerin değiştiricisi rolüne terfi etmişti. Devrimin öncesinde de, ancak asıl olarak devrim esnasında *'citoyen'*, *'égalité'* ve *'vertu'*nun [erdem] politik değerleriyle özdeşleştirilmişti. Karşı devrimci tarafın bu tasavvura getirdiği eleştiri, sosyal belirlenimlerden koparılan, *ucu* açık bir *'vertu'* tasarımına bağlanan bu kavramın, içi boşaltılmış bir formüle dönüşme tehlikesine işaret eder. Ancak polemiğin yoğunluğu, aynı zamanda *'citoyen'*in artık eşitlik ilkesi temelinde kurulacak bir toplumun gerçekleştirilebilirliğine inananlar tarafından bir kestirme formül, bir sembol kavram olarak kullanılabileceği imkânına da parmak basar.[66]

Haklarının yanı sıra *'citoyen'*in yükümlülükleri de girer görüş alanına. Farklı politik kampları kapsayacak bir şekilde, daha 1791'den bu yana *'citoyen'*in *'Français'*nin eşanlamlısı olarak kullanılması eğilimi dikkat çeker. 1830'a kadar *'citoyen'* önemini giderek yitirir, sadece 1830 ile 1848 arasında kısa süreliğine tekrar canlanır. Devrimci bir anlamla yüklü olduğu gerekçesiyle dil kullanımından uzaklaştırması için 19. yüzyıl boyun-

---

65 A.g.e., "*Dans les tems des troubles, le citoyen s'attachera au parti qui est pour le sisytème établi; dans les dissolutions de systèmes, il suivra le parti de société, s'il est unanime; & s'il y a division dans la cité, il embrassera celui qui sera pour l'égalité des membres et la liberté de tous.* [Kargaşa zamanlarında, vatandaş yerleşik düzenin partisine bağlanacak, sistemin bozulması durumunda hallan partisini takip edecek, oy birliğine varıldığı veya kentte bir bölünme söz konusu olduğu takdirde, üyelerin eşitliğini ve herkesin özgürlüğünü savunanı benimseyecektir.]"

66 Krş. *Extrait*, 1790, s. 47.

ca yapılan çeşitli girişimlere rağmen,[67] kavramın, her şeyden önce hukuk karşısında eşitliğe sahip olan, devletin oluşturulmasına aktif katılım hakkına sahip olmanın (seçim hakkı) yanı sıra, belirli yükümlülükleri (vergi) yerine getirmesi de gereken *"Staatsbürger"* anlamı pekişecektir.

4. Karşılaştırmaya Dair Düşünceler

1700 ile 1860 yılları arasında Almanya, İngiltere ve Fransa'da sözlük yazımı alanında, orta tabakaların kendilerini ve yabancıları tanımlamalarına dair, birbirlerinden belirgin bir şekilde ayırt edilebilir ulusal özellikler taşıyan kavramsallıklar geliştirildi. Bu durum, daha o dönemde tercüme zorluklarını beraberinde getirdi. Her ülkedeki somut tarihsel gelişme, kavramların işlevsel eşdeğerlerinin genellikle sadece tekil anlam bileşenleri için bulunabildiğini gösteriyor.

Üç ülkede de zümresel hukuka dayanan kategorilerin, yerini yavaş yavaş ekonomik ilişkileri ve politik hedef tasavvurlarını grup oluşumlarının bağlantı noktası mevkiine yükselten bir kavram dünyasına bıraktığını gözleriz. Ulusal dilde kendisini kabul ettiren tanımlama kavramları, orta tabakaların toplumsallaştırılması için ideolojik bir işlev de görüyorlardı. Anahtar kavramlar olarak, anılan grupların içlerindeki tüm farklılıklara rağmen kendilerini bir birlik-bütünlük olarak yapılandırmaya ve diğer gruplara sınır koymaya çalıştıklarını aydınlatırlar.

Almanca *"Bürgertum"* kavramı ancak 19. yüzyılın ortasından itibaren toplumu yatay olarak tabakalaştıran bir bakış açısına uyum sağlamıştı. Ancak *'Bürgertum'* ile kast edilen ve ne yukarıya ne de aşağıya doğru katı bir şekilde sınırlandırılmış olan bu grup, kendisini o zaman bile öncelikle sınıflar çatışmasının öznesi olarak tanımlamıyordu. Daha ziyade karşıtlıklar arasında bir arabulucu olarak görmekteydi kendisini *Bürger* bilinci, kendi başarılarından duyulan gururdan ve toplumun bütünündeki

67 Block, *Dictionnaire*, Cilt 2, 1863, s. 356: *"Ce titre, alors encore, est une faveur que briguent les révoltes, qui vont devenir les conquérants et les maîtres."* [Bu sıfat, fatih ve efendi olmak üzere bir ayaklanmaya can atanlara lehdardır.]

ılımlılaştırıcı nüfuzdan türetiliyordu. 1848 sonrasında bu kavram neredeyse bütünüyle kurulu düzene saygı talebine hizmet etti. Liberallerin politik liderlik talepleri için *'Bürger'* etrafındaki sözcük alanı artık işe yaramıyordu. Liberallerin politik taleplerine sözlüklerde başka bağlamlar ve başka kavramlarla geçerlilik kazandırılıyordu.

İngilizce *'middle-class'* kavramı *"£10-householders"*a yayılması nedeniyle görece büyük bir gruba özdeşleşme imkânı sağlıyordu. *'Middle class'* tasarımı için belirleyici olan, toplumun geçirgenliğinin vurgulanmasıydı, Almanya'da olduğu gibi aşağı ile yukarı arasında aracılık değil. *'Middle class'*a aidiyet, ilkesel olarak herkes tarafından yerine getirilebilir belirli niteliklere bağlıydı; öyle ki kavram her şeyden önce, sosyal hareketliliğin vakıa olduğu bir toplum imgesini canlandırmaktaydı. Yine de, sosyal mertebe basamaklarının çok sayıdaki farklı ifadesi, 1830'dan sonra yerleşmeye başlayan *'middle class'* kavramının yanı sıra varlığını sürdürmeye devam etti.

Fransa'da *'bourgeoisie'* kavramı devrimden itibaren açık bir sınıf kavramı olarak yavaş yavaş kendisini kabul ettirdi. Mülk sahibi gruplar bu kavramla özellikle aşağıya karşı sınır koyuyorlardı. Kavram, bir toplumsal liderlik iddiasını yürürlüğe koymaya ya da fiili bir liderlik rolünü savunmaya hizmet ediyordu.

19. yüzyılın ortasından sonra her üç ülkede de sözlük yazarları normatif tanımlarla yetinmediler. Bunun yerine kavramların tarihten aktarılmaları ve ulusallıkla yüklenmeleri yönünde bir eğilim kendisini gösterdi. Orta tabakaların kendilerine dair kavrayışları, esas kimliklerini *ulusal* orta tabakalar olarak buldukça birbirlerine yaklaşmaya başlamıştı.

III. Seçim Hakkı Tartışmalarında Bürger*lerin Konum Alışları*

1. *'Bürgertum'*un Dilsel Özgürleşimi

Avrupa ülkelerinin orta tabakaları, politik mücadelelerin başka hiçbir alanında, 18. yüzyılın geç dönemlerinde başlayan seçim

hakkı tartışmalarındaki kadar sık ve tekrar tekrar kendilerini savunmaya dönük bir meydan okumayla karşı karşıya kalmamışlardı.[68] Kendini savunma burada hem geleneksel anlamıyla, hem de sözcük anlamıyla ele alınmalıdır. 'Bürger'ler katılım veya iktidar taleplerini politik olarak kabul ettirmek ve kanun metinlerinde tespit etmek istiyorlardı. Bunda ancak taleplerini dilsel olarak da savunabildikleri takdirde başarılı olabilirlerdi. İktidardan pay kapma savaşında *'Bürger'* grupları temsilcilerinin toplumsal bir eylem birimi sıfatıyla kendilerini sözlü ve yazılı olarak devamlı yeniden tanımlamaları ve bununla diğer gruplara ayrım koymaları kaçınılmazdı. Aktif bir Bürger'in statüsünün nasıl somutlaştırılacağını, ne zaman seçme/seçilme hakkı kısıtı talep edileceğini, *'Bürger'*ler bizzat tanımlamalı ve arzu edilen imtiyazı sınırlandırıcı ölçütlerle –örneğin ekonomik bağımsızlık gibi– meşrulaştırmalıydılar. O dönemin yazarları 'Bürger'i bir tüzel kişi, kimi sosyal özelliklerin taşıyıcısı ve devlet felsefesine ilişkin spekülasyonların nesnesi olarak tanımlamaktan geri duramıyorlardı. Bundan ötürü İngiltere, Fransa ve Almanya'da seçim hakkına dair tartışmalar, *'Bürger'* etrafındaki sözcük alanının karşılaştırmalı kavram tarihi için ideal bir araştırma alanıdır.

Söz konusu tartışmalarla ilgili analizimizde sözlüksel bulguları semantik açıdan tamamlayacak ve dil pragmatiği açısından genişleteceğiz. Burada özellikle orta tabakalar için kullanılan tanımlamaların çokluğu ve menziliyle ilgili sorular ilgi çekicidir. Araştırma konusu ülkelerde yapılan politik tartışmalarda, mülk sahipleriyle tahsillileri toplumsal bir güç olarak biraraya toplayan bir kavram kullanılıyor muydu? Yoksa farklı *'Bürger'* grupları arasındaki ayrım mı vurgulanıyordu? Han-

68 Zur vergleichenden Sachgeschichte des Wahlrechts: D. Sternberger ve B. Vogel (Yay.), *Die Wahl der Parlamente u. andere Staatsorgane*, Cilt 1: Europa, Berlin 1969; J. Kohl, Zur langfristigen Entwicklung der politischen Partizipation in Westeuropa: Steinbach (Yay.), *Probleme politischer Partizipation im Modernisierungsprozeß*, Stuttgart 1982 içinde, s. 473-503. Buradaki ilgili veçheyi karşılaştırmalı olarak Fransa'daki gelişmeyi odağa koyarak ele alan bir çalışma: F. Ponteil, *Les classes bourgeoisies et l'avènement de la démocratie. 1815-1914*, Paris 1968.

gi halk grupları *'middle class'*, *'classe moyenne'*, *'Mittelstand'* gibi kavramlarla entegre edilebiliyor, hangileri kesin olarak dışarıda bırakılıyordu? Seçim hakkı tartışmaları bu sorulara dair malumat verirler.

Bu soruların cevaplandırılması bir zorunluluktur, çünkü *Bürgertum* kavramını yeniden inşa ettiklerinde tarihçilerin aslında neden söz ettikleri ancak bu yolla anlaşılabilir. Kaynaklarda bir taraftan sadece hukuksal statülerini doğuştan edinen zümrelerden, tek tek mülk sahibi kategorilerinden, eğitimlilerin mesleklerinden, ekonomik çıkarlardan, diğer taraftan tüm *Staatsbürger*'lerin bütünlüğünden söz ediliyorsa, o zaman söz konusu devir ve ülkelerde *'Bürgertum'*dan ideal-tipik olandan farklı bir şekilde söz edildiğinden şüphelenmenin yeridir.[69] Her halükârda Almanya'da 1830'lu yıllara kadar *'Bürger'*in ya zümrelerle çevrelenmesi ya da evrenselci *"Staatsbürger"* anlamıyla görünmesi belirleyicidir. Bütün bileşik sözcükler ve *"bürgerlich"* sıfatı daima bu iki yan anlamdan birini taşıyordu.[70] Eski

69 Krş. M.R. Lepsius, Zur Soziologie des Bürgertums und der Bürgerlichkeit: J. Kocka (Yay.), *Bürger und Bürgerlichkeit im 19. Jahrhundert*, Göttingen 1987 içinde, s. 79-100, burada s. 80: "*Bürgertum* eğer orta sınıfın farklı bir ifadesinden daha fazla bir anlama sahip olacaksa, *Bürgertum* kavramı, 'orta sınıflar'ın belirli ekonomik, sosyal, kültürel ve politik süreçlerin taşıyıcısı olabileceği bir özgül sosyal birim olarak toplumsallaşmasını kavramaya yönelmelidir." Burada dikkate alınması gereken nokta, *"Bürgertum"* kavramının 1840'lı yıllardan önce Fransızca *"bourgeoisie"*yle kıyaslanabilecek bir sosyal tabakayı tanımlamadığıdır. Bu işlevi o zamana kadar *"Bürgerstand"*, *"Mittelstand"* vb. ifadeler üstlenmiştir. Buna mukabil *"Bürgertum"* ister şehirde olsun, ister *societas civilis* içinde – burada belki *"Staatsbürgertum"* formunda –*Bürger*'in öncelikli olarak hukuksal-politik belirlenimli "varoluş şekli"nin tanımıydı (Krug, *System der praktischen Philosophie*). Krş. Belgeli açıklamalarla: Riedel, "Bürger" maddesi, burada s. 713-716. Buna dair ayrıca: L. Gall, "...Ich wünschte ein Bürger zu sein". 19. yüzyılda Alman *Bürgertum*'unun kendisini kavrayışına dair: *Historische Zeitschrift* (=HZ), Cilt 245 içinde, 1987, s. 601-623. Meselenin bütününe, bilhassa kavramların karşılaştırılabilirliği sorusuna dair: J. Kocka, Bürgertum und bürgerliche Gesellschaft im 19. Jahrhundert. Europäische Entwicklungen u. deutsche Eigenarten: A.g.y. (Yay.), *Bürgertum im 19. Jahrhundert*, Münih 1988 içinde, Cilt 1, s. 11-76, burada bilhassa s. 14-26: "Demek, *Bürgertum* kavramının tutarlı bir tarihselleştirilmesi zorunludur." (s. 26)

70 *"Bürgerlich"*, *"Bürgerstand"* ismine atıfta bulunduğunda, diğer zümrelere (soyluluğa, ruhbana) olan karşıtlığı vurguluyordu. *"Bürgertum"* kutbuna bağlanıldığındaysa, *"bürgerlich"* ile şehirdeki veya devletteki *Bürger*'in hukuksal-politik nitelikleri tanımlanıyordu.

hukuk ile *'Bürger'* semantiğinde bulunan ütopik eşitlik talebi arasındaki daimî gerilim, zümresel olmayan büyük grupların kesin ve bir derece sabit tanımlarının kullanımına pek az hareket alanı bırakır. Bu, aralıklarla da olsa devrim öncesi Fransa için de geçerlidir.[71] İngiltere'deki gelişme bir istisna teşkil eder, çünkü burada henüz 17. yüzyıldan itibaren, politik seçim hakkının eski hukuka dayalı belirlenimlerini yatay kesen farklı *'interests'* ve *'middle orders'* [orta zümre] *'middling people'* [orta halli halk] vb. tanımlanmıştır.[72] Fakat İngiltere'de de toplum tasvirinin hâkim tarzı mesleki veya hukuksal olarak sınırlandırılmış kısmî grupların tabakalaştırılması idi, öyle ki tekil bir *"Bürgertum"*un yeniden inşası için semantik bağlantı noktaları 18. yüzyılın sonundan önce yeterli gelmiyordu.

Ancak zamanın farklı kökenden "bürgerliche" aktörleri, "sınıfsız bir *Bürger* toplumu"[73] içinde erimeyi düşünmeden, zümreler ve çıkarlar ötesinde daha büyük birimler içinde tutarlı bir birleşmeye yöneldiklerinde, nitel olarak yeni bir evreye girildi. Tek tek uluslar açısından, çağdaş dil kullanımının ancak bu ev-

71 Devrim arifesi Fransa'sında sosyal tanımlama kavramlarının semantiğine dair krş. R. Robin, *La Société Française en 1789*: Semur-en-Auxois ve Paris 1970.

72 Britanya'nın politika ve ekonomi teorisinde *'interest'* kavramının bir özeti için krş. A.O. Hirschman, *Leidenschaften und Interessen. Politische Begründungen des Kapitalismus vor seinem Sieg*, Frankfurt am Main 1980, bilhassa s. 40-51, s. 57-61. Kendisini politikada etkin kılmak isteyen dinsel ve ekonomik tanımlı bir grup olarak *"interest"*in 17. yüzyıldan beri kullanılan anlamı, Hirschman'da bireysel anlam içeriği lehine gölgede bırakılmıştır. 18. yüzyıldaki genel gruplandırma kategorileri için, çok sayıda belgeyle birlikte: P.J. Clorfield, Class by Name and Number in Eighteenth-Century English Social Terms and Theories of Production: *Journal of the History of Ideas* 47 (1986), s. 409-431. *"Middle sort of people"*, *"middling rank"*, *"middling people"* vb. tanımlamalar 19. yüzyılın erken dönemlerine kadar pek çok durumda mülk sahibi şehirli ve köylü müstakil grupları kapsıyordu. William Beckford 1761 yılında şu tanımlamayı yapıyordu: *"the middling people of England, the manufacturer, the yeoman, the Merchant, the country gentleman"* (İngiltere'nin orta sınıfı imalatçılar, çiftçiler, tacirler, taşra centilmenleridir), alıntı için: L. Sutherland, The City of London in Eighteenth Century Politics: R. Pares v.b. J.P. Taylor (Yay.), *Essays Presented to Sir Lewis Namier*, Londra 1956 içinde, s. 49-74, burada s. 66. Krş. ayrıca: D. Nicholls, The English Middle Class and the Ideological Significance of Radicalism, 1760-1886: *Journal of British Studies* (=JBS) 24 (1985) içinde, s. 415-33, burada özellikle s. 422 vd.

73 L. Gall, Liberalismus und "bürgerliche Gesellschaft". *Zu Charakter und Entwicklung der liberalen Bewegung in Deutschland*: HZ 220 (1975) içinde, s. 324-356.

resinde bilinçli bir eylem birimi anlamında bir *"Bürgertum"*un varlığından söz etmek anlamlı görünür. *"Bürgertum"*un kendisini bulmasından önce zümresel-hukuksal sınırlandırmalardan, mesleki ayrımlardan ve ütopik aşırılıklardan dilsel olarak kurtulması gerekiyordu. Oluşan kavram sadece bir sınıf oluşumunu işaret etmekle kalmıyordu, aslında bunun gerçekleştirilmesinin esaslı bir ön koşuluydu. Bu biçimlenme evresi İngiltere'de, Fransa'da ve Alman devletlerinde 1830/32 ve 1850 arasında birbiri ardına ve farklı yoğunluklarda sonuca ulaştı. Seçim hakları konusundaki kavgalar da orta tabakaların özgül şekillerde entegrasyonunu kolaylaştırdı.

Ulusal dillerde seçme hakkına sahip *'Bürger'* ile orta tabakaları tanımlamakta kullanılan kavramlar, seçim hakkı tartışmalarından olduğu kadar, sözlüklerden ve yayınlanmış metinlerden de okunabilir ilke olarak. Ancak bir diyalog türü olarak tartışmalar, kendine ve yabancılara ilişkin tanımlamaları pratik kullanım değeriyle birlikte ortaya koymak gibi bir üstünlüğe sahiptir. Konuşma ve karşı konuşma, katılımcıların, nasıl başarılı bir argümantasyonda bulunulabileceğini doğrudan görmelerini sağlıyordu (bugün de sağlamaktadır). Hangi anlam atıflarının tartışmalı olduğu genellikle derhal deşifre edilirken, doğallıkla kabul edilen formülasyonlar, kimsenin itirazıyla karşılaşmamalarıyla temayüz ediyordu.

Farklı *Bürger* tanımları zor kullanılarak çözülen çatışmalarda bile belirli bir pragmatik anlam taşımaya devam ediyordu. Barikatlarda kazanılan askerî zaferler, darbeler ve zorla dayatmalar, sadece kısa süreli bir iktidar mevkii sağlıyordu. Güçlü devlet aygıtlarına dayanma imkânı olmayan *'Bürger'* grupları, *Bürger* haklarını ve seçim yasalarını sabitlemek ve tüm taraflarca kabulünü sağlamak için devrimci yollardan kazanılan uygun tartışma zeminlerini mümkün olduğu kadar çabuk kullanmalıydılar. Bunun için bir yandan *'Bürger'* statüsünü yanlış anlamalara meydan vermeyecek şekilde tanımlayan bir hukuk terminolojisine ihtiyaç vardı. Bu tanımlama kesin olmalı fakat büyük halk gruplarının dışlanması vakıasını fazla açık ve saldırgan bir dille ifade etmemeliydi. Çünkü öte yandan, bilhassa bu

tartışmalar büyük kamuoyunun önünde danışma toplantılarında yapıldığında, meslek gruplarını veya çıkarlara bağlı sınırları aşacak ittifaklar kurabilme yeteneğine sahip bir sözcük dağarcığını gerektirmekteydi. Üzerinde anlaşılmış olan politik imtiyazların dar bir tabakayla sınırlı kalacağının, dışarıya karşı fazla vurgulanmaması gerekiyordu.

Dolayısıyla, "orta sınıflar" lehine seçim hakkı reformlarının savunucuları, retorik açıdan daima ip üzerinde yürümenin zorluğunu yaşıyorlardı. Hem anayasal monarşinin Fransız yandaşları, özellikle Orleanistler, hem de İngiliz Whig'ler ya da liberaller, bütün bu zorlukların üstesinden, *Vormärz* meclislerindeki ve Paulskirche'deki Alman *Bürger* politikacılarına kıyasla çok daha kolay gelmişlerdir. Ancak bu *Bürger* politikacıların bu evredeki politik başarısızlıklarını "Alman *Sonderweg*"iyle açıklamadan önce, *'Bürger'* grupları sözcülerinin içinde yer almak zorunda oldukları kurumsal çerçeve koşullarını ve dilsel verileri bir kıyaslamaya tabi tutmak anlamlı olacaktır.

2. *Bürger* Orta Tabakalarının Meşrulaştırma Stratejileri 1780-1850

İngiltere. Kesintisiz parlamento geleneği ve anayasanın yerleşikliğinin verdiği gurur, seçim sisteminin büyük kısımlarının uzun zaman münakaşa kabul etmez görülmesine neden oldu. "İngiltere'ye uygun olmadığı" gerekçesiyle değiştirilmeleri *eo ipso* gerçekleştirilemez kabul edilen, haklarında yapılan spekülatif tartışmaların 1860'lı yıllara kadar pratik olarak sonuçsuz kaldığı kutsal alanlar arasında *House of Lords*'un [Lordlar Kamarası] varlığı, ülkenin *countries* ve *boroughs*'lara* bölünmesi, basit çoğunluk yöntemi ve doğrudan, sözlü oylama bulunuyordu.[74]

(*) İl-ilçe tasnifine tekabül eden idari bölümleme – e.n.

74 1832'ye kadar olan reform hareketlerinin tarihine dair: J. Cannon, *Parliamentary Reform, 1640-1832*, Cambridge 1973. Gizli oylama için verilen uzun mücadeleye dair: B.L. Kinzer, *The Ballot Question in Nineteenth-Century English Politics*, New York 1982. 1867 yılında henüz "İngiltere'ye uygun görülmeyen" reform önerilerine karşı gösterilen tahammülsüzlüğe, ileride başbakan Lord

İlaveten hâlihazır kurumlar[75] lehine yapılan hukuk yorumlarıyla desteklenen bu durum, olası reform girişimlerinin hareket alanını ciddi bir şekilde sınırlandırıyordu. *"Bürger"* katılımı talebinin temsilcileri için buradan hem olumlu, hem olumsuz sonuçlar çıkıyordu. Kıta Avrupası koşullarına kıyasla, soyluluğun devlet yönetimindeki mevkiinin kesin olarak belirlenmiş olması ve *'commonalty'* veya *'people'*ın en geniş yetkilerle tartışılmaz temsilcisi olan *House of Commons* [Avam Kamarası] gibi bir organın zaten mevcut bulunması, büyük bir kolaylıktı. Zorluklar ise *'Commons'*ların hukuk geleneği uyarınca bireyleri değil de kurumları temsil ediyor olmasından kaynaklanıyordu. Bireylerin doğal olarak seçim hakkına sahip oldukları veya çalışarak bunu elde edebilecekleri tasavvurunu, bununla bağdaştırmak zordu.

*'Franchise'** kavramı, zaten farklı bir yorumu mümkün kılıyordu. Buna göre Westminster'e milletvekili göndermek *'counties'*, *'cities'*, *'boroughs'* ve *'universities'*lere tanınmış bir ayrıcalıktı, çünkü bunlar önemli ekonomi dallarını, merkezî görevleri ve en önemlisi: ulusun finansal gücünü temsil ediyorlardı. Halihazır parlamento anayasasını savunanlar için milletvekili sayısının *'constituencies'*lerin [seçim bölgeleri] nüfusuyla orantılı olup olmaması ikinci derecede önemliydi. Bölgelerin nüfus sayısının parlamentonun bileşimine yansımasına gerek yoktu. En

Salisbury olacak Viscount Cranborne'ın John Stuart Mill'in ulusal düzeyde listelere seçime girme hakkı tanınması için yaptığı öneriye verdiği tepki örnek gösterilebilir: *"They all instinctively felt that it was a scheme that had no chance of success. It was not of our atmosphere – it was not in accordance with our habitis; it did not belong to us."* (Bu projenin başarı şansı olmadığını, hepsi içgüdüsel olarak anlamıştı. Bizim ortamımıza, yapımıza uymuyordu. Bizim değildi.) Cranborne, 30. 5. 1867, Hansard 3rd ser., Cilt 187, Kısım 1357.

75 Krş. W. Blackstone, *Commentaries on the Laws of England*, 4 Cilt, Londra 1783, Cilt 1, s. 70: *"The doctrine of the law then is this; that precedents and rules must be followed, unless flatly absurd or unjust: for though their reason be not obvious at first view, yet we owe such a deference to former times, as not to suppose that they acted wholly without consideration."* (Bu yasanın ilkesi şu; kesinlikle saçma ya da haksız olmadıkları sürece, emsal ve kurallar izlenmeli: ilk bakışta amaçları belirgin olmasa da, önceki dönemlere göre var olan büyük farkı göz önünde bulundurmalıyız. Bütünüyle düşünmeden hareket ettiklerini farz edemeyiz.)

(*) Oy verme hakkı; veya imtiyaz – e.n.

önemli toplumsal güçler *(interests)* ağırlıklarına tekabül eden oranda parlamentoya girebildikleri sürece, bölgeler arasındaki aşırı eşitsizlikler bile hoşgörülebilirdi.[76]

Interest'ler arası dengeden söz edilmesi, seçim sisteminin saldırılara bağışıklığını artırmaya gayet uygundu. Bu, bir yandan, toplumdaki değişikliklere esnek tepkiler gösterilebilmesine izin veriyordu, zira örneğin *'manufacturing interest'* gibi yeni oluşan *'interest*'ler, teoriye görece sorunsuz yerleştirilebiliyorlardı. Diğer yandan, dikkatleri *kimin* seçebileceği sorusundan uzaklaştırarak, seçim sonuçlarına ve ülkenin yönetilebilirliğine yönlendiriyordu. İsterse *'rotten boroughs'* üzerinden olsun, fabrikatörlerinin çıkarlarının bir şekilde parlamentoda yankı bulması yeterliydi; bu, sistemi işlevsel olarak meşrulaştırıyordu. Sonradan başbakan Lord Liverpool olacak olan Robert Jenkinson, 1793'te işin püf noktasını koyuyordu: *"The end was, a House of Commons that was to produce certain effects. The means of obtaining that House were the electors. We ought not then to begin first, by considering who ought to be elected; but we ought to begin by considering who ought to be the elected, and then constitute such persons electors as would be likley to produce the best elected."*[77] [Kesin te-

76 18. yüzyıldaki reform hareketleri bilhassa milletvekili dağılımında görülen bölgesel haksızlıklara karşı birer protesto olarak başladı. Ağırlık noktaları Yorkshire ve Londra'ydı. Londra'da hareketin başını epey evvelden beri çıkarlarının yeterince temsil edilmediğini düşünen zanaatkâr ve esnaf grupları çekiyordu. Krş.: The Representative of London and Westminster in Parliament, examined and considered; ... by wich it appears that Middlesex is found to be represented but one Tenth Part of its due Proportion; ..., By a Gentleman broşürü, 1702; *Somer's Tracts*, Cilt 12, 2. Baskı içinde, Londra 1814, s. 399-416.

77 Jenkinson, 6. 5. 1793, *Parliamenty History*, Cilt 30, Kısım 810 vd. Müteakip pasajlar "*interest*" doktrininin klasik bir örneğini ortaya koymaktadır. Jenkinson burada Blackstone'un "*Commentaries*"inin yanı sıra Britanya anayasasına dair en etkili el kitabı metinlerinden biri olan W. Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy* (1785), YB New York 1978, s. 463-496, burada s. 487 vd. içindeki öğretiyi neredeyse kelimesi kelimesine yeniden üretiyordu. Cambridge'de 19. yüzyılın ikinci yarısına kadar Britanya anayasası hakkındaki sınavlar Paley'in eserine göre yapılıyordu. Krş. s. Collini vb., *That Noble Science of Politics. A Study in Nineteenth-Century Intellectual History*, Cambridge 1983, s. 344; I. R. Christie, *Stress and Stability in Late Eighteenth-Century Britain*, Oxford 1984, s. 159-164. 1770 ile 1830 arasında muhafazakârların temsiliyet anlayışı için: A. Wirsching, *Parlament und Volkes Stimme. Unterhaus und Öffentlichkeit im England des 19. Jahrhunderts*, Göttingen 1990, s. 42-49.

sirli bir Avam Kamarası meydana getirilmeliydi. Bu kamaranın varlığını sürdürebilmesi ise seçmenlere bağlıydı. O nedenle işe ilk önce kimin seçilmesi gerektiğiyle değil, seçmenin kim olması gerektiğiyle başlamalı; sonra en iyi seçilmişleri ortaya çıkartacak bir seçmen grubu oluşturmalıyız.]

Britanyalı muhafazakârlar sadece eski hukuka ait –kıta Avrupa'sındaki zümresel imtiyazların eşdeğeri– *'franchise'*lerin dokunulmazlığına dayanmıyorlardı. Bunun yanı sıra daha 18. yüzyılda bile faydacı argümanlar ileri sürüyorlardı. Toplumsal grupların katılım taleplerini, bu taleplerin dikkate alınmasının devletin yönetimi açısından faydalı olup olmayacağına göre değerlendiriyorlardı.

Seçim hakkı reformunun radikal ve Whig'ci savunucuları uzun bir süre bu meydan okumaya bir çözüm bulamamışlardı. Eski hukuka dayalı *'franchise'* – sahipleri tanımının hür doğmuş tüm *'Englishmen'* [İngiliz (erkek)] için seçim hakkı anlamında yeniden yorumlanması için, *Levellers*lerden *Chartist*'lere* kadar pek çok girişimde bulunulmuştu.[78] İlkesel olarak, *'freeholder'* [mülk sahibi], *'freeman'*, *'citizen'*, *'commonalty'* ve *'people'* terimleri, demokratikleştirilebilir yan anlamlar taşıdıkları için bu tür yorumlamalara uygundular. Ancak parlamentoda re-

(*) Levellers (Düzleyiciler, eşleyiciler): 17. yüzyılda İngiltere'de koşulsuz din ve ifade özgürlüğü ve zümre haklarının ilgası için mücadele eden parti. Chartists: 19. yüzyıl başında İngiltere'de sendika ve işçi hakları için mücadele eden hareket – e.n.

78 Geç 18. yüzyıl Britanya radikallerinin seçim hakkı taleplerine dair tipik bir örnek: Declaration of those Rights of the commonalty of Great Britain without which they cannot be free (1782), printed and distributed free by the Society for Constitutional Information: H.T. Dickinson (Yay.), *Politics and Literature in the Eighteenth Century*, Londra 1974 içinde, s. 167. *A Letter from His Grace the Duke of Richmond to Lieutenant Colonel Sharman* (1783), *with notes, by a Member of the Society for Constitutional Information*, Londra 1792. Radikal toplulukların sosyal yapısına ve konuşma tarzlarına dair: G. Lottes, *Politische Aufklärung und plebejisches Publikum*, Münih 1979; I. Hampsher-Monk, Civic Humanism and Parliamentary Reform: The Case of the Society of the Friends of the People: *JBS* 18 (1979) içinde, s. 70-89; E.P. Thompson, *The Making of the English Working Class*, Harmondsworth 1984, burada bilhassa s. 90-96. Chartistlerin radikal konuşma tarzından kurtulmakta karşılaştıkları sıkıntılar için: G. Stedman Jones, Rethinking Chartism: A.g.y., *Languages of Class, Studies in English Working Class History* içinde, Cambridge 1983, s. 90-178.

formcuların dil duygusu değil, bu kavramların anlamlarına dair sunulan örnek vakaların hukuk tarihine dayanan yorumları önem taşımaktaydı ve buradan da bütün hür İngiliz erkeklerinin bir vakitler seçim hakkına sahip olmuş oldukları sonucuna ulaşılamıyordu. Tarihsel araştırmalar derinleştikçe, bu yöndeki iddialar giderek abesleşti. Seçim hakkı taleplerinin gerekçelendirilmesi ve bunun için gerekli kavramların tanımlanması söz konusu olduğunda, Thomas Paine'in sözde Britanya'ya ait *'constitution'*a atıfta bulunulmasına şiddetle karşı çıkmasının nedeni buydu. Paine'de ve ondan esinlenen bazı broşür ve dilekçelerde, *'citizen'* kavramını Fransız devrimcilerinin *'citoyen'*i anlamında, yani doğal hukuk temelinde tanımlayan yegâne tutarlı yaklaşımı görürüz.[79] Ancak İngiliz *Bürger* kavramını politikleştirme denemesi, 1790'lı yılların bir epizotu olarak kaldı. İki etkenden dolayı başarısızlığa uğradı: Parlamentonun çok uzaktan da olsa *'french principles'*i [Fransız ilkeleri] hatırlatan tüm formülasyonlara karşı dilsel barikatlar kurması;[80] ve Britanyalı radikallerin alışkın oldukları konuşma tarzlarından sapmakta yaşadıkları sıkıntı. Radikallerin başarısızlığa uğrayan kavram işgalleri, sonrasında Britanya orta sınıflarının seçim hakkı mücadelesini kolaylaştıracaktı. Fransızların *"citoyen"*ine benzeyen dayanıklı, belirli halk gruplarının dışlanmasını meşrulaştırmaya zorlayacak karşılaştırılabilir kavramsallıkların bulunmayışı, onların işine yarıyordu.

Foxçu Whig'lerin, bilhassa sonra başbakan olan Lord Grey'in 1792'den bu yana mücadelesini verdikleri geniş kapsamlı bir parlamento reformunun koşulları, bu şekilde tasvir edilebilir. Hedefleri başta sanayileşmiş kuzey olmak üzere, ülkenin yeteri kadar temsil edilemeyen bölgelerinin milletvekili çıkarmasını ve seçim hakkının vasıflı *'householder'*lara doğru çizgisel olarak

79 T. Paine, *Rights of Man* (1791/92), ed. H. Collins, Harmondsworth 1969, s. 165, 213, 243. Paine'den esinlemelere örnek olarak: 2. 5. 1793 tarihinde *House of Commons* tarafından "terbiyesiz ve saygısız dili" nedeniyle geri çevrilmiş olan *Sheffield Petition for a Reform in Parliament: Parliamentary History*, Cilt 30, Kısım 775-786.

80 Bu bakış açısına dair krş. O. Smith, *The Politics of Language, 1791-1819*, Oxford 1984, burada bilhassa s. 29 vd.

genişletmesini sağlamaktı. 1832'nin reform paketi, bu programın uygulanmasını olanaklı kıldı. Whig'lerin taleplerinin altını doldurmak için *'middle classes'* kavramını kullanmaları tesadüf değildir.[81] Çünkü bu tanımlama aynı anda birden fazla retorik işlevi yerine getiriyordu. En büyük üstünlüğü, kullanılan *'interest'* kategorilerini enine kesmesiydi. Mesleklerine ve gelir kaynaklarına bağlı olmaksızın orta halk tabakalarının biraraya getirilmesini sağlıyordu. Maden ocağı sahipleri ve maddi durumları iyi *'copyholders'*,* şehir bankerleri ve taşradaki mağaza sahipleri, tekstil sanayicileri ve küçük zanaat ustaları: bu zamana dek birbirlerinden ayrı tutulmuş şehirli ve taşralı gruplar, ilk defa, inkâr edilemez bir mali güce, zekâya, saygınlığa vs. sahip olmalarına rağmen, temel özellikleri *'House of Common'*da yeteri kadar temsil edilmemek olan bir bütün olarak tanımlanıyordu. Kavramın politik tahrip gücüyse, eski *'middle class'* kavramının sosyografik muğlâklığında yatıyordu. *'Middle class'*ın ülkenin politik tartışma ortamına girmesi bir kez başarıldı mı, muhafazakârların [Tory'ler] *'interest'*ler üzerine kurulu savunma stratejilerinin dayanması mümkün değildi. Öyle ya; toplumun en önemli tabakası olan *'middle class'*a yer vermeyen bir halk temsilciliğinin, görevini layıkıyla yerine getirmesi mümkün olabilir miydi? – Whig'lerin 1831/32 tartışmalarında başarıyla kullandıkları standart izlek işte buydu.[82] *'Middle class'* kavramının görevlerine artık bir yenisi daha eklenmişti. Çünkü *'middle class'*ın bir bütün olarak politika yapma yeterliliğine sahip olduğu ve buna uygun bir temsili hak ettikleri kabul ettirildiği takdirde, onlara sadece birkaç seçim çevresi ayrılmak istenmesini gerekçelendirmek çok zor olacaktı. Başlangıçta sade-

81 Genel seçim hakkını reddeden ve *"middle classes"*a, "bu hiçbir çıkarı olmayan bağımsız adamlar"a seçim hakkı verilmesini öneren erken döneme ait bir belge: *Wyvill Papers*, 6 Cilt, York 1794-1806, Cilt 2, 1794, s. 628. *"Middle classes"* olarak burada "nezih hane reisleri ve illerdeki toprak sahibi kişiler" biraraya getirilmiştir, *a.g.e.*, s. 617. Krş. ayrıca A. Cobban (Yay.), *The Debate on the French Revolution*, 2. Baskı, Londra 1960, s. 139.

(*) Çalışma karşılığı feodal beyden toprak alanlar – e.n.

82 Örn.: Althrop, 1. 3. 1831, Hansard 3rd ser., Cilt 2, Kısım 1141 vd.; Palmerston, 3. 3. 1831, *a.g.e.*, Kısım 1327; Brougham, 7. 10. 1831, *a.g.e.*, Cilt 8, Kısım 251.

ce *'boroughs'* için olsa bile, bireysel temsil ilkesi böylece deyim yerindeyse arka kapıdan Britanya seçim mevzuatına sızdırıldı. Standart 10 Pound'luk vergi bunun görünür ifadesiydi. Politik hakların tanınmasında kamu yararı ölçütü, ilke olarak herkes için ulaşılabilir olan pozitif vasıfların arkasına geçmişti.

1832'den sonra vergi eşiği *'middle classes'*ın, bilhassa hâlâ temsil edilmeyen *'working classes'* [emekçi sınıflar] ile arasındaki sınırı tanımlayan temel işaret oldu. Kavramın anlamı ancak şimdi açıkça şehirli, ticaretle veya zanaatkârlıkla-sanayiyle uğraşan grupları kapsayacak şekilde daralıyordu.[83]

Fransa. Sosyal tarih araştırmalarında belki de haklı nedenlerden ötürü *"bourgeoisie d'ancien régime"* [eski rejim burjuvazisi] ile devrim sonrasının seçkinleri arasında yaşam koşulları bakımından bir süreklilik vurgulanıyorsa da,[84] devrimin, gerek genel sosyal ve politik sözcük dağarcığı, gerekse orta tabakaların ortaya koymak için kullandıkları politik dil açısından önemli değişiklikleri beraberinde getirdiği bir vakıadır.[85] Seçim hakları sorunsalı bakımından ilk devrim yıllarının iki sonucu önemliydi: bütün zümresel-korporatif unsurların temsil organlarından bir anda uzaklaştırılması ve *'citoyen'*, *'français'*, ayrıca *'peuple'* ve *'nation'* kavramlarının, egemenliğe aktif katılım tasavvuruna geri dönülmez bir şekilde katılan bir çağrışımla yüklenmeleri.

Muhtelif belediye dairelerinin ve zümresel seçim organların kesin ilgasından sonra, büyük toplumsal grupları tanımlayacak sağlam hukuksal dayanak noktaları ortadan kalktı. Zümresel terminoloji de böylece sosyal ayrıştırma gücünü kısmen

---

83 A. Briggs, *The Language of Class in Early Nineteenth-Century England*: a.g.y. ve G. Saville (Yay.), *Essays in Labour History*, Londra 1960, s. 43-73, zannımca Wirtschaftsbürger tabakalara daraltılmasını vaktinden önceye tarihlendirmektedir. E.J. Hobsbawm'un kavram tarihine dair az sayıda notu için bkz. Die englische middle class 1780-1920: Kocka (Yay.), *Bürgertum*, Cilt 1, s. 79-106, burada s. 80 vd., 1830 öncesi erken dönem için haklı olarak ihtiyatlıdır.

84 Krş. W. Magner, Von der Noblesse zur Notabilité: H.U. Wehler (Yay.), Europäischer Adel 1750-1950, Göttingen 1990 içinde, s. 260-285.

85 Krş. buna dair R. Reichardt ile B. Schlieben-Lange'nin temel düşünceleri, Die Französische Revolution als Revolution der Kommunikation und der Sprache: *Guilhaumou, Sprache und Politik in der Französischen Revolution*, Frankfurt am Main 1989 içinde, s. 9-19. Burada diğer literatür verileri de bulunmaktadır.

yitirdi: *Tiers état* o andan itibaren *nation* ile aynılaştı ve böylece 1788/89 zümreler savaşında geliştirdiği pragmatik işlevi kaybetti. Örneğin seçim hakkı gibi, iktidar konumları etrafında kısa bir süre sonra başlayacak olan tartışmalarda *Tiers état* bir kimlik kavramı olarak da işe yaramıyordu, çünkü işte herkesi kapsayan bir anlam kazanmıştı. Ancak eski zümresel kavramlar, kısmen de olsa bir sosyal sınırlandırma gücü kazanmışlardı: *'Bourgeois'* ve *'bourgeoisie'* 1789 sonrasında, artık sadece temelde ekonomik-kültürel tanımlanmak üzere, şehir hukukunun dar bağlamından kesin olarak kopmuştu. Bu noktada *'bourgeoisie'* ne kol gücüyle, ne entelektüel, ne de politik liderlik etkinliği içinde olanları ayırt edecek bir işaret olmaya çok uygundu. Uzun süredir var olan ve bilhassa *'bourgeois'* sıfatı üzerinden aktarılmış olan,[86] doygun ve rahatına düşkünlük, tutumlu çalışkanlık gibi yan anlamları, sosyal düzenin temelleri, özellikle de mülkiyet ciddi bir tehdit altına girmediği müddetçe, kavramın "apolitik" kalmasını sağlıyordu. Yeni *'municipalités'*de [belediyeler] ve bunun ötesinde bütün ülkede en önemli mevkilerde görev yapan kişilere genel olarak *'notables'* [eşraf seçkinler] adı veriliyordu[87] – zümrelerüstü niteliği ile *Ancien régime*'de de *'bourgeois'*e karşıt olarak kullanılan,[88] son-

86 Krş. *"bourgeois"*in değişen anlam içeriklerine dair: A. Daumard, *Les bourgeois et la bourgeoisie en France depuis 1815*, Paris 1987, s. 30-44.

87 Krş. Décret de l'Assamblée nationale, concernant la constitution des municipalités, 14. 12. 1789 tarihli: *Archives Parlementaires* (=AP), Cilt 10, s. 565: "Art. 30. Les citoyens actifs de chaque communauté nommeront, par un seul scrutin de liste et à la pluralité des suffrages, un nombre de notables double de celui des membres du corps municipal, le conseil général de la commune. [Her belde topluluğunun aktif vatandaşları, belediye meclisi üye sayısının iki katı kadar eşraftan kişiyi, liste usulü ve oy çokluğuna göre yapılan bir seçimle belediye genel meclisi üyeliğine atayacaklardır.]"

88 Krş. örneğin *"artisan"*ların Pont-l'Abbé defterindeki talepleri: "ue désormais il soit pris pour former les douze délibérants de la communauté de Pont-l'Abbé, savoir quatre d'entre les plus notables artisans et quatre d'entre les plus notables d'entre les laboureurs; que ces hommes forment le corps politique de Pont-l'Abbé ... Car la chose est indigne et injuste de priver d'honnêtes citoyens des charges municipales de leur paroisse, comme l'ont fait les bourgeois de Pont-l'Abbé" [Bundan böyle Pont-l'Abbé cemaatinin 12 müzakerecisini oluşturmak için burjuvalardan dört kişi, en hatırı sayılır dört zanaatkâr, en soylu dört çiftçi kabul edilsin ve bu insanlar Pont-l'Abbé'nin politik yapısını

ra da *'Bürger'* eşitliği ilkesiyle bağdaşabilir olduğu ve sözcük anlamında politik otorite icrasının fahri karakterinin altını çizdiği için korunan bir tanımlamaydı bu.

Uluslararası mukayese açısından, öncelikle Fransa'daki seçim hakkı tartışmalarında zümresel-korporatif kategorilerin en başından itibaren önemsiz olduğunu tespit etmek gerekir. İngiliz ve Alman liberallerinin 19. yüzyılda büyük mücadeleler sonucunda kazandıkları, kafa sayısına göre temsiliyet ve milletvekillerinin ödenen vergilere ve nüfus yoğunluğuna göre eşit bölgesel dağılımı, Fransa'da 1789'dan bu yana doğal bir koşuldu zaten. 1789'da zümreler meclisiyle ilgili seçim hakkı kararlarında pek çok ayrıntıyla, en belirgin olarak da Necker tarafından kabul ettirilen *doublement du tiers*[89] ile, bireysel temsil anlayışı benimsenmişti. Mutlak monarşinin temsilcileri böylelikle, 18. yüzyılda gerçekleşmiş olan, kendilerinin de ister birer Aydınlanmacı olarak, ister mali saiklerle katılmış oldukları, *'citoyen'* ve *'nation'* kavramlarını politikleştiren sürecin, mantıki sonuçlarını çıkartıyorlardı. Örneğin Calonne tüm toprak sahipleri için tek tip vergi önerisini, devletin giderlerini üstlenmeyenlerin ne birer tebaa olarak korunmayı bekleyebileceklerini, ne de *'citoyen'* şeref unvanını kullanabileceklerini söyleyerek temellendiriyordu.[90]

'Citoyen' kavramının, devrim öncesi neşriyattan, egemenliğe aktif politik katılım düşüncesiyle insan ve yurttaş hakları-

---

oluştursun... Zira Pont-l'Abbé burjuvalarının daha geçen yıllara kadar yaptığı gibi, dürüst vatandaşları oturdukları yerin belediye yükümlülüklerinden yoksun bırakmak, çok kötü ve adaletsiz bir şeydir]; alıntı için: R. Remond, *La vie politique en France depuis 1789*, Cilt 1, Paris 1965, s. 116.

89 [Üçüncü Zümre'nin, diğer ikisinin toplamı kadar sandalyeye sahip olması – e.n.] Krş. F. Furet, The Monarchy and the procedures forthe Elections of 1789: *Journal of Modern History* 60 (1988) içinde, s. 58-74; R. Halévi, The Monarchy and the Elections of 1789, *a.g.e.*, s. 75-79.

90 Calonne, 23. 2. 1787, *Rede vor der Notabelnversammlung: AP*, Cilt 1 içinde, s. 204: *"qu'enfin le droit de n'être pas sujet aux charges publiques serait le droit de n'être pas protége par l'autorité publique, le droit de ne pas lui être soumis, de n'être pas citoyen."* [Sonuçta halkın yükümlülüğündeki bir sorun olmayan hukuk, halkın otoritesi tarafından korunmayan, onun egemenliği altında olmayan ve topluma ait olmayan bir hukuk olacaktır]

nın ilanına nasıl bağlandığını burada tekrar anlatmayacağız.[91] Burada önemli olan tek nokta, devrimin *'citoyen'* kavramıyla, mülk sahibi sınıfların diğer grupları seçme hakkından dışlama çabalarını baştan meşruiyetini ispat etme baskısı altına sokan bir talebin formüle edilmiş olmasıydı. *"Lal loi est l'experession de la volonté générale. Tous les citoyens ont droit de concourir personellement, ou par leurs représentans à sa formation"*[92] [Kanun, genel iradenin dışavurumudur. Bütün yurttaşlar kişisel olarak veya temsilcileri aracılığıyla onun oluşumuna katkıda bulunma hakkına sahiptirler] denildiğinde veya daha açık olarak *"le peuple souverain est l'universitalé des citoyen français"*[93] [egemen halk Fransız yurttaşlarının oluşturduğu bütünlüktür] ifadesiyle, aksini ispat yükü başkalarının politik haklarını engellemek isteyenlerin sırtına bindiriliyordu. Fransa'daki seçme hakkı tartışmalarının temel sorusu, 1789'dan bu yana, parlamentonun en iyi şekilde çalışabilmesi ve toplumdaki tüm 'çıkarları' temsil edebilmesi için nasıl bir bileşime sahip olması gerektiği değil, *kimin* seçebileceği veya seçilebileceği idi.

Bu meydan okumaya verilebilecek çok sayıda cevap vardı. Bunların ilki, seçme edimini ve seçilebilirliği *'citoyen'* statüsünden tanımsal olarak ayırmak, ayrıca Aralık 1789 seçim yasasında ve 1791 anayasa metninde gerçekleştiği üzere, belirli ek koşullara bağlamaktı. Burada *'citoyen passif'* [pasif yurttaş] ile *'citoyen actif'* [aktif yurttaş] arasında ayrım yapılıyordu.[94] Ancak bu kavramlar hem neşriyat, hem de *Constituante* ve *Législative* [Anayasa yapıcı ve yasama] tarafından giderek daha fazla ateş altında bırakıldığı için, sonuçta bir dil politikası başarısızlığına dönüştüler.[95] 1792 sonrasının anayasalarında ve seçim ya-

---

91 Bkz. yukarısı, ayrıca kısa açıklamalar için: Réat, "Citoyen" maddesi, s. 83-98.

92 *Déclaration des droits de l'homme et du Citoyen du 26 août 1789*, 6. Madde: J. Godechot (Yay.), *Les Constitutions de la France depuis 1789*, Paris 1979 içinde, s. 34.

93 La Constitution de 1793, 7. Madde: Godechot, *Constitutions*, s. 83.

94 Krş. H. Kläy, *Zensuswahlrecht und Gleichheitsprinzip*, Aarau 1956.

95 Örn. Robespierre, 25. 1. 1790, AP, Cilt 11, s. 318-25: *"les monstrueuses différences qu'établisent entre eux les décrets qui rendent un citoyen actif ou pasif, moitié actif ou moitié pasif, suivant les divers degrés de fortune"*. [Çeşitli dereceler-

salarında bu ayrım artık görülmüyordu; seçme hakkının vergiye bağlı olması vakıası *'citoyen'*le aynı nefeste anılmamalıydı. İkincisi, dolaylı seçim mekanizmaları düşünmek ve ikinci ve üçüncü basamak seçmenler için gelirle ilgili ek nitelikler tespit etmek mümkündü. 1848'e kadar yapılan bütün anayasalarda, 1793 anayasası istisna olmak kaydıyla, bu doğrultuda belirlemeler bulunuyordu.[96] Bu belirlemelerin argümanlara dayalı savunusu daha kolaydı, çünkü *'électeur'* [seçmen] veya daha yüksek dereceli *Collège électoral* [seçmenler topluluğu] üyeliği statüsü, belirli yetenekleri gerektiren –milletvekilliği gibi– bir makam olarak tanımlanmıştı. Birinci seçmenlerin reel politikadaki acizlikleri prosedür kuralları ve teknik sözcükler arkasına gizlenebiliyordu; gerçek iktidarın mülk sahiplerine ait olduğunu bilhassa herkesin gözüne sokmak gerekmiyordu, ancak bu onların iktidarını hiç de etkisizleştirmiyordu. Üçüncü yol, Fransız *'citoyen'* statüsünü kimi vasıflara (cinsiyet, yaş, sabit ikametgâh, geçimini sağlama kabiliyeti, vergi ödeme, okur yazarlık) bağlama imkânı vardı. Böylece *'citoyen'* kavramının ilkesel olarak politik katılımı öngördüğü teslim ediliyor, ancak yine de geniş çevrelerin aktif seçim hakkından mahrum bırakılması sağlanıyordu. Jakobenler bile 1793'te ellerinde kalan ve Direktörler anayasasında genişletilen bu son tahdit fırsatından vazgeçmek istemiyorlardı.[97] Ancak bu yapı temel haklar beyan-

deki serveti talkiben, pasif veya aktif, yarı aktif ya da yarı pasif arasındaki canavarca farklılıkları yaratan kararnameler, Fransızların aktif ya da aktif olmayan vatandaş olarak ayrıştırılması ortadan kaldırılacaktır.] Krş. buna dair Guilhaoumou, *Sprache*, s. 84-87; B.-J.-B. Buchez ve P. C. Roux, *Histoire Parlementaire de la Révolution Française*, Cilt 6, Paris 1834, s. 336 vd. (Marat ve Loustalot belgeleri, Temmuz 1790); Robespierre, 27.4. 1791, AP, Cilt 25, s. 370. Décret sur le mode de la convocation de la Convention nationale, 11. 8. 1792, AP, Cilt 48, s. 29 içinde, 2. Madde'de şöyle demektedir: *"La distinction des Français en citoyens actifs et non actifs sera supprimé; et, pour y être admis, il suffira d'être Français, âgé de 21 ans, domicilié depuis un an, vivant de son revenu o udu produit de son travail, et n'étant pas en état de domesticité."* [21 yaşında olmak, bir yıldır aynı yerde ikâmet ediyor olmak, gelir sahibi ya da emeğiyle geçiniyor olmak ve hizmetçi olmamak koşulu, vatandaş sayılmak için yetecektir.]

96 Fransız seçim sistemlerine genel bir bakış için krş. P. Campbell, *French Electoral Systems and Elections since 1789*, 2. Baskı, Hamden/Conn. 1965.

97 Krş. karşılık gelen belirlenimler: Godechot, *Constitutions* içinde, s. 83 vd., 104 vd.

namesinin yeniden yazımı için belirli bir formülasyon becerisini gerektiriyordu, çünkü burada ilan edilen kanunlar karşısında eşitlik ve özgürlükler, Fransız halkının bütünü için geçerli olmalıydı. *'Français'* [Fransızlar] ve *'peuple'* [halk] kavramları, arada bir de basitçe *'tous'* [biz] bu işlevi yerine getiriyordu.

Devrimin üzerinden geçen sürenin uzamasıyla birlikte, tanımlanan bu üç yöntem kullanılarak nüfusun çoğunluğunun fiilen dışlandığı gerçeğinin üzerini dilsel olarak kapatmak, giderek bir zorunluluk olmaktan çıktı – 1830'a kadar *'citoyen'* kavramı ciddiye alınacak bir meydan okuma teşkil etmediği gibi, dahası çok defa gülünç bile oluyordu.[98] İmtiyaz sahibi eşraf 1790'lı yıllarda bilhassa Jakoben ve Sankülot eleştirmenler, yani dışarıdakiler tarafından bir kolektif özne olarak tanımlansa da –onlar da *'riches'*, [zenginler] *'aristocrates'* [aristokratlar] gibi aşağılayıcı, daha ender olarak da *'propriétaires'*[99] gibi nispeten tarafsız ifadeler kullanıyorlardı–, iktidar taleplerini 1815'ten sonra giderek gizlemeye gerek görmeden temsil edebildiler. Buna karşın mülk sahipleri dilsel olarak henüz bir bütün oluş-

98 Krş. Rétat, "Citoyen" maddesi, s. 102 vd.

99 Krş. örn. Defermon, 22. 10. 1789, AP, Cilt 9, 479: *"La société ne doit pas être soumise aux propriétaires, ou bien on donnerait naissance à l'aristocratie des riches qui sont moins nombreux que les pauvres."* [Toplum özel mülk sahiplerinin, ya da, doğmasına yol açtığımız, fakirlerden daha az sayıda olan zenginlerin aristokrasisin egemenliği altında olmamalıdır.] Defermon burada Turgot'un eski çalışma arkadaşı Dupont de Nemours'un şu sözlerine karşılık vermektedir: *"Pour être électeur il faot avoir une propriété, il faut avoir un manoir. Les affaires d'dadministration concernent les propriétés, les secours dus aux pauvres, etc. Nul n'y a intérêt que celui qui est propriétaire; les propriétaires seuls peuvent être électeurs. Ceux qui n'ont pas de propriétés ne sont pas encore de la société est à eux."* [Seçmen olmak için bir özel mülke sahip olmak gerekir, küçük şato sahibi olmak gerekir. Yönetim işleri, fakirlere yardım ve benzeri işler özel mülk sahiplerini ilgilendirir. Özel mülk sahiplerinden başka kimseyi ilgilendirmez, sadece özel mülk sahipleri seçmen olabilir. Özel mülk sahibi olmayanlar toplumdan sayılmazlar fakat bütün toplum onlarındır] (*a.g.e.*). Krş. ayrıca Robespierre, 25. 1. 1790, AP, Cilt 11, 322: *"Mais le riches, les hommes puissants ont raissonne autrement. Par un étrange abus des mots, ils ont restraints à certains objets l',dée générale de propriété; ils se sont appelés seuls propriétaires, ils ont prétendue que les propriétaires, ils ont prétendue que les propriétaires seul étaient dignes dun om de citoyens."* [Ama zenginler, güç sahibi kişiler başka türlü akıl yürüttüler. Tuhaf bir kelime oyunuyla, mülk sahipliği genel fikrini bazı nesnelerle sınırlandırdılar; sadece kendilerini mülk sahipleri olarak adlandırdılar, vatandaş olmayı sadece mülk sahiplerinin hak ettiğini iddia ettiler.]

turmuyorlardı; restorasyon döneminde seçme hakkının maddi koşullarının tedricen ağırlaştırılması bunu engellemekteydi. Bu düzenlemeler, sözcülerinin *'classes supérieures'* veya *'chef de la propriété'* [mülkiyetin patronu], diye tanımladığı toprak sahibi soyluluğu[100] aşırı desteklemekle, seçkinler topluluğunu –seçimlerle ilgili teknik uygulamalarla da bağlantılı olarak– ikiye bölüyorlardı. "Kral Toprak Sahibi" hükmünü sürmekteydi.[101] Bu kısıtlamalara karşı verilen ortak mücadele, kendisini en geniş anlamıyla sanayide veya entelektüel alanda faal olarak tanımlayan şehirli grupların, biçimlenmeleri ve bütünleştirici bir güç kazanmaları için gereken koşulları hazırladı. Bu görev için *'classe moyenne'* tanımlaması, *'bougeoisie'*den daha uygundu.[102]

Böylece kısa bir an için Fransa'daki kavramsal cepheler, İngiltere'deki duruma yaklaştı; tüm *"bourgeoisie"* güçlerinin geniş bir ittifakı, Temmuz Devrimi'yle birlikte iktidarı almış gibi görünüyordu. Ancak Mart ve Nisan 1831 seçim kanunlarının söz sahibi olmak isteyen pek çok *"Bürger"* grubunu hayal kırıklığına uğratmasıyla birlikte, bu ittifakta çatlaklar oluşmaya başladı. Temmuz monarşisinin seçme hakkının maddi şartlarında mütevazı bir genişlemeye gitmesi, küçük bağımsız işyeri sahiplerini imtiyazlı *'classe moyenne'* altında toplamaya yetmedi. *'Capacités'* [yetenekli, yetkili kişiler] olarak da adlandırılan, devlet hizmetindeki eğitimli memurların da sadece kısmen seçme hakkına kavuşturulmaları, yeni çatışmalara neden oldu. Politika yapabilmeyi sadece seçme hakkına sahip olanlara uygun gören çoğunluk fraksiyonu tarafından kullanılan formülasyonlar, daha az varlıklı grupların haklı olarak bunların kendileri için de uygulanması talebinde bulunmalarına yol açmakla malûldü: Bu gruplar mülk sahibiydiler, karar ehliyetleri vardı ve ulusal muhafız olarak rejimin temellerini oluşturmaya fiziksel katkıda bulunmuşlardı. Yani seçme hakkı *'classe moyenne'*in *('bour-*

100 Alıntı için Ponteil, *Classes bourgeoises*, s. 78 (burada kaynakça belirtilmeden).

101 H.-G. Haupt, *Sozialgeschichte Frankreichs seit 1789*, Frankfurt am Main 1989, s. 117. Sansürcü monarşinin karmaşık seçim yasalarına dair en iyi genel bakış için: Rémond, *Vie politique*, Cilt 1, s. 276-310.

102 Krş. M. Fischer, *Mittelklasse als politischer Begriff in Frankreich seit der Revolution*, Göttingen 1974.

geoisie', 'propriétaires') iddia edilen birliğini pek çok noktada delmekteydi. İngiltere'de olduğu gibi orta sınıfları birleştirmek yerine, parçalıyordu.[103] Bu bölünme semantik yönden kendisini çok sayıda sıfatsal tabakayla (*'grande', 'moyenne', 'petite bourgeoisie'* [büyük, orta, küçük burjuvazi] vd.) ifade etmekteydi. Dil politikası açısından ise belirleyici olan, bütünleştirici grup tanımlarını ne egemen olan, ne de dışlanan *'bourgeoisie'*nin kendi tekeline almayı başarabilmiş olması idi. 1840'lı yıllarda uğrunda verilen mücadelenin giderek yoğunlaştığı seçim hakkı reformu geciktikçe, dışlananlar radikal demokrat düşüncelere giderek daha açılıyorlardı. İçinde *'citoyen'* kavramının da bulunduğu devrimci terminoloji tarihin içinden günlük politik dil kullanımına geri dönmeye başlıyordu ve 1848'de hiç olmadığı kadar güncelleşmişti. Orleancı rejimin ılımlı savunucuları, orta sınıfları İngiliz örneğindeki gibi proletaryaya karşı bir müttefik olarak kazanabileceklerini, ancak iş işten geçtikten sonra anladılar.[104] Böyle olunca, şehirli ya da köylü, tüm mülk sahiplerinin kendilerini bir birlik olarak kavramaya hazır olmalarından önce, tarihin tekrar edilmesi icap ediyordu; ancak bir fars olarak değil de, Parisli işçilere karşı amansız bir imha savaşı olarak.[105]

Fransız orta sınıf politikacılarının harekete geçmiş olan şehir proletaryasını seçim hakkından mahrum bırakmak için 31 Mayıs 1850 tarihli kanunla gösterdikleri son çaba,[106] devrimin ye-

103 Krş. Ponteil, *Classes bourgeoises*, s. 63.

104 Krş. örn. V. Cousin, Des Principes de la Révolution Française et du Gouvernement Représentatif: *Revue des Deux Mondes, nouvelle période*, Cilt 10, 1851 içinde, s. 5-46, bilhassa s. 34 vd., 43; A. de Tocqueville, *Souvenirs*, yay. J.P. Mayer, Paris 1978, s. 39 vd., 46-57, 84 vd.

105 Fransız burjuvazisinin kazandığı "başarı"ya yeteri kadar sevinmediğini, aksine Haziran olaylarını kısmen üstünü örterek, kısmen de farklılaştırarak nakledebilmek için on yıllara ihtiyaç duyduğunu, şu edebiyat incelemesi ortaya koymaktadır: D. Oehler, *Ein Höllensturz der Alten Welt. Zur Selbstforschung der Moderne nach dem Juni 1848*, Frankfurt am Main 1988.

106 Buna dair detaylı bilgi: P. Raphaël, La loi du 31 mai 1850: *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, Cilt 13 içinde, 1909/10, s. 277-304; a.g.e., Cilt 14, 1910, s. 44-79, 299-331; R. Balland, *De l'organisation à la restriction du suffrage universel en France (1848-1850)*: J. Droz (Yay.), *Réaction et suffrage universel en France (1848-1850)*: J. Droz (Yay.), *Réaction et suffrage universel en*

niden canlandırılmış sembollerine ve sözcüklerine başarıyla hitap etmeyi bilen III. Napoleon'un popülarite ihtiyacı karşısında başarısızlığa uğradı. Avrupa'nın başka hiçbir yerinde *'régime de la classe moyenne'* [orta sınıfın rejimi] bu kadar göz kamaştırmıyordu, fakat kredisini de başka hiçbir yerde Fransa'da olduğu kadar erken tüketmemişti.

Almanya. Kendilerini birleşik bir eylem birimi olarak kavramak ve politik iktidar meselelerinde söz sahibi olabilmek için Alman orta tabakalarının aşmak zorunda olduğu engellerin ne kadar yüksek olduğu, ancak yapılan kıyaslamalarla açıklık kazanacaktır. Ulusal sorun bir kereliğine yok alındığında ve 1848'e kadar dil politikasındaki çabalar üzerinde Britanya parlamentosu gibi birleştirici bir etkide bulunabilecek merkezi bir eylem sahnesinin yokluğu dikkate alınmadığında bile geçerlidir bu. Tek tek devletler için de Alman *"Bürgertum"*unun İngiliz veya Fransız örneklerindeki gibi politik iddiasını başarılıyla ortaya koymasını muhtemel olmaktan çıkartan yeteri kadar etken sayılabilir.

1830'lu yılların İngiliz *'middle classes'*inin ve Fransız *'classes moyennes'*inin yüzyıllar süren bir evrimin sonucu veya geri döndürülemez devrimci kazanımlar olarak buldukları şeylerin pek çoğunun, Alman devletlerinde nispeten kısa süre zarfında, reform ile devrim arasında kalarak, büyük zorluklarla savaşarak elde edilmesi ve amansız bir şekilde savunulması gerekiyordu. Ekonomik gelişme özgürlüğü ve medeni hukuksal eşitlik, temel haklar ve anayasa – bunların hiçbiri doğal olarak güvence altına alınmış görünmüyordu.[107] Güney Almanyalı bürokratlar, ancak zamanla yarışmak suretiyle, Metternich'in toprak sahibi zümreye ait sınırlandırıcı koşullarını dayatmasına izin vermeden, kendi liberal düzenlemelerini yerleştirme imkânı bulmuşlardı.[108] Prusya'nın Ren kıyısındaki eşrafı,

---

France et en Allemagne (1848-1850), Paris 1963, s. 67-180.

107 Genel bir bakış için krş. D. Grimm, *Deutsche Verfassungsgeschichte 1776-1866*, Frankfurt am Main 1988.

108 Krş. P. Nolte, *Staatsbildung als Gesellschaftsreform. Politische Reformen in Preußen und den süddeutschen Staaten 1800-1820*, Frankfurt am Main 1990.

Napoleon'un yerel yönetim nizamını ve *code civil*'den [medeni kanun] miras kalan *'Staatsbürgertum'*u, Berlin hükümetinin restorasyoncu müdahalelerinden ancak büyük bir taktik beceriyle korumayı başardılar – ta ki 1840'lı yıllarda eyalet meclislerinde saldırıya geçene kadar.[109] Temsil organlarının zora dayalı olarak tesis edildikleri veya üzerinde mutabakat sağlandığı yerlerde, yetki genişletme arzusu, (bütçe hakkı ve bakanların sorumluluğu), seçim hakkı reformlarıyla 'orta sınıflar'ın ağırlığını artırma girişimiyle birçok noktada çelişiyordu. Her ikisini aynı anda kabul ettirmek –devrimci yollar dışında– mümkün değildi. Ne de olsa Almanya'da Baden alt meclisi dışında (neo)-zümresel ilkelere göre örgütlenmiş olmayan bir halk temsilciği mevcut değildi.[110] Bu da liberalleri strateji çatışmalarına soktu. Zümresel eklemlenme çerçevesinde nispi temsilde iyileştirmeler için mi mücadele edileceğine, yoksa vergiye bağlı seçme hakkı temelinde yapılacak değişikliklerin veya yeniden yapılanmanın mı daha iyi olacağına dair sürekli kararlar vermek gerekiyordu.

Bu bilinen kurumsal koşulları burada sıralamamızın nedeni, bunların, Almanya'daki liberal reform politikacılarının içinde hareket etmek zorunda oldukları argümantasyon çerçevesini uygunsuz bir tarzda şekillendirmiş olmasıdır. Mevcut hukuk ve onda yerleşik bulunan çelişkiler, sözcük seçimini, politik iktidar mücadelelerinde "burjuvazinin" kendini kabul ettirmesine müşkülat çıkartacak bir tarzda belirliyordu – tezimiz budur.

Vormärz öncesi liberalleri, taktiksel duruma göre, ya restorasyon yanlısı monarklar ve bakanlarla anlaşmalar yapabilmek için "zümresel" lügata başvuruyor, ya da bundan vazgeçip, devletin zaafa düşmesi durumunda veya reformcu memurlarla başarı va-

---

109 Krş. K.-G. Faber, *Die Rheinlande zwischen Restauration und Revolution. Probleme der rheinischen Geschichte von 1814 bis 1848 im Spiegel der zeitgenössischen Publizistik*, Wiesbaden 1966; E. Fehrenbach, Rheinischer Liberalismus und gesellschaftliche Verfassung: W. Schieder (Yay.), *Liberalismus in der Gesellschaft des deutschen Vormärz* içinde, Göttingen 1983, s. 272-294; buna dair R. Boch'un anılan toplu eserdeki yazısı ve orada verilmiş olan literatür.

110 Baden'e dair: M. Hörner, *Die Wahlen zur badischen zweiten Kammer im Vormärz*, Göttingen 1987.

at eden ittifaklar olası göründüğünde, Fransız dil kullanımına dayalı "*staatsbürgerlich*" terminolojiye dönüyorlardı.[111]

Öncelikli muhataplar her zaman bakanlık bürokrasisi, monarkın kendisi, ya da saray *kamarillası*ydı.* Görüşmelerin aleniyet kazanmasındaki yetersizlik nedeniyle,[112] Whig'lerin 1831/32'de '*middle class*' kavramıyla yaptıkları gibi, entegre edici grup tanımlarıyla kamuoyuna harekete geçme çağrısı yapmanın faydası yoktu. Bu tür denemeler için uygun ortam basın yayındı,[113] eyalet meclisi tartışmaları değil. Oradaysa bunu yapmak yerine bütün taraflar *Bürger* kavramının çok anlamlılığını, '*Stand*'la ilgili sözcük oluşumlarını, hatta 'nüfus sınıfları' gibi ifadeleri bile kendi amaçları doğrultusunda kullanmak uğruna, küçük semantik savaşlarda birbirini yiyordu.

Bürger statüsü ve temsil sistemiyle ilgili neredeyse tüm kavramların yorumlanabilirliği, sürekli bir uyanıklığı zorunlu kılıyordu. '*Bürger*' hem bir '*Staatsbürger*' ('*citoyen*'), hem de *Bürger*lere özgü mesleki faaliyet yürüten, politik bakımdan imtiyazlı bir şehir sakini olabiliyordu. İlk durumda Prusya'nın Ren vilayetinde olduğu gibi bir köylü de kendisini '*Bürger*' olarak adlandırabiliyordu, diğer durumda ise '*Bürger*' Prusya'nın geri kalanında olduğu üzere, şehirlerle sınırlı kalıyordu. Başlangıçta zümresel-bölgesel temelde tanımlanmış olan *Bürger* statüsü, sonradan politik-hukuksal olarak nitelendirilmişti. *Bürger* statüsü kendisini medeni hukuk karşısında eşitlikle sınır-

111 L. Camphausen'de 1845 yılındaki 'stratejik" sözcük seçimlerine örnekler: J. Hansen (Yay.), *Rheinische Briefe und Akten zur Geschichte der politischen Bewegung 1830-1850*, Cilt 1 (1919), YB Osnabrück 1967, s. 759 vd., 835 vd.

(*) Kralın danıştığı, politik sorumluluğu olmayan kabine – e.n.

112 Bu özellikle sadece bir tek "zümre içi neşriyat"ın bulunduğu Prusya için geçerliydi; krş. H. Obenaus, Anfänge des Parlamentarismus in Preußen bis 1848, Düsseldorf 1984, s. 401-418, 539-551; alıntı s. 549.

113 Krş. örn. C. v. Rotteck, "Census" maddesi: *Staats-Lexikon*, Cilt 3, 2. Baskı içinde, Altona 1846, s. 145-158, burada s. 155: "Ondan sonra orta sınıf seçimlerde üstün gelecektir ..., bu da her yerde arzu edilir bir durumdur, çünkü genel kural olarak beceriklilik ve güvenilirlik orta sınıftadır..." Vormärz öncesi liberal yayınlarda "Mittelstand" ve benzerlerine dair yorumlu belgeler için: M. Botzenhart, *Deutscher Parlamentarismus in der Revolutionszeit 1848-1850*, Düsseldorf 1977, s. 68, 77-82. W. Conze, "Mittelstand" maddesi: *Geschichtliche Grundbegriffe*, Cilt 4, s. 49-92, 62-81.

landırabiliyor (Rheinland) ya da temel talep olarak politik katılım hakkını içerebiliyordu (Prusya şehirleri).[114] Bu dört seçenek tek tek Alman devletlerinin yasalarında ve anayasalarında çok çeşitli karışımlar ve ince ayrımlarla gösteriyordu kendini. Bilhassa Prusya'nın Ren vilayetlerinde olduğu üzere, eski zümre hukuku geleneğiyle mutlakıyetçi veya Napoleoncu kanunnamelerin üstü üste bindiği yerlerde, yasal olarak tespit edilmiş *Bürger* kavramlarındaki kargaşa işin içinden çıkılamayacak nitelikteydi. Burada *Bürger* kavramı ve bileşkeleri sonradan ortaya çıkabilecek istenmeyen tanım değişiklikleriyle ilgili o kadar yüksek bir risk taşıyorlardı ki, liberal eşraf, 1843-1845 arasında yeni belediyeler kanunu tartışılır ve kimin seçim hakkına sahip olacağı tespit edilirken, bu tür formülasyonlardan uzak durmaya gayret etmişti. Vergiye bağlı düzenlemelerle ilave olarak güvence altına alınmış "üç sınıf seçim hakkı"yla, mülk sahibi *Bürger*ler (*Besitzbürger*) iktidar taleplerini kabul ettirebiliyorlardı.[115] Kanunda *Bürger* kavramının yerine hukuk tekniğine ait sözcükler (*'Meistbeerbte'*)* kullanılıyordu.[116] Ren liberalleri, ayrıcalıklı olarak tanımlanan 'orta zümre'nin belediye meclislerindeki iktidarını güvence altına almak için, *'Staatsbürgertum'* iddiasını savunmaktan vazgeçmişlerdi.[117] Bu kesin sınırlandır-

---

114 Bürger kavramının Prusya kanunlarında gölgede bırakılmasına, bilhassa genel ülke kanunundaki değişkenliğe dair krş.: R. Koselleck, *Preußen zwischen Reform und Revolution*, 3. Baskı Stuttgart 1981, s. 52-61, 87-91, 570-585, 660 vd.

115 Krş. H. Boberach, *Wahlrechtsfragen im Vormärz. Die Wahlrechtsanschauung im Rheinland 1815-1849 und die Entstehung des Dreiklassenwahlrechts*, Düsseldorf 1959, burada bilhassa s. 92-103. Beledi düzen üzerine tartışmalar, Bürger kavramının değişik vaz'edilişlerinin yol açabildiği kafa karışıklığına birinci sınıf örnekler sunarlar: O.v. Wenckstern (Yay.), *Des Siebenten Rheinischen Provinzial-Landtages Verhandlungen*, Barmen 1844, s. 52-237.

(*) En zengin, en varlıklı, bundan ötürü de diğerlerine göre imtiyazlı kişi – ç.n.

116 Metin: C. Engeli ve W. Haus (Yay.), *Quellen zum modernen Gemeindeverfassungsrecht* in Deutschland içinde, Stuttgart 1975, s. 284-309.

117 1830 tarihli memorandumunda: Hansen (Yay.), *Rheinische Briefe*, Cilt 1, s. 11-81, David Hansemann "orta sınıf"ın çekirdeği olarak: "tacirleri ve fabrikatörleri", genel olarak "şehirlileri", "konusu ne olursa olsun büyük çapta faaliyetleri ya kendisi yürüten, ya da borç sermaye vermek suretiyle dolaylı olarak yaptıran" kişileri tanımlıyordu. "Ulusun" bu "gücü" veya "gerçek çoğunluk", "servet", "becerikdilik", "bilgi", "nüfuz" (alıntılar s. 16, 21 vd., 51, 54) tarafından belirleniyordu. Orléancıların *"classe moyenne"* kavramına olan yakınlık çok açıktır.

ma politikası, (asıl olarak Güney Almanyalı) liberallerin ulusal alanda daha güçlü bir şekilde *'Mittelstand'*, *'Mittelklassen'*, *'Bürgerstand'* –daha ender durumlarda da– *'Bürgertum'* kavramlarını kullanarak, küçük mülk sahiplerinin de dahil olacağı geniş ittifaklar telkin ettikleri bir dönemde yürütülüyordu.[118]

Ren liberallerinin belediye düzleminde ve kamuoyunu dışlayarak elde ettikleri başarı, 1848'de ne Berlin'de ne de Paulskirche'de* tekrarlanabildi. Gerçi *Bürger* kavramı her iki parlamentoda yapılan temel haklar ve seçim hakkı tartışmalarında, içerilecek kişi gruplarını fraksiyonlardan herhangi biri içinde tatminkâr biçimde tasnif etmekte her zamankinden daha yetersiz kalıyordu; tek tek devletlerdeki *Bürger* hakları kavramlarını uyumlulaştırma girişimi, eşi benzeri olmayan bir kavramsal kaosa neden oldu.[119] Yine de devrimin başlangıç aşamasında, 'Prusyalı' ve 'Alman' ifadelerinin halk gruplarının bütünüyle seçim hak-

---

118 Krş. D. Langewiesche, *Liberalismus in Deutschland*, Frankfurt am Main 1988, s. 23 vd., 27-34.

(*) Frankfurt'taki Paul Kilisesi, 1848 devriminde Alman liberal burjuvazisinin önderliğinde ulusal meclisin toplandığı yerdir – e.n.

119 Krş. 3./4. 7. 1848 tarihinde temel hakların 1. Maddesi üzerinde yapılan tartışma, anayasa yapıcı Alman Ulusal Meclisi'ndeki tartışmaların stenografik raporları, yay. F. Wigard, Cilt 1, Frankfurt am Main 1848, s. 681-749. İki tasvir edici alıntı (aynı zamanda *"Bürgertum"* kavramı için bir belge) için: Grävell, 4. 7. 1848, s. 736: "Burada *'das volle Staatsbürgerrecht'* (tam vatandaşlık hakkı) ifadesi, benim için en az *'Deutsch'* (Alman) ifadesi kadar karanlıkta kalmıştır. Karanlıkta kalmıştır, çünkü burada *Staatsbürgerrecht*'in (vatandaşlık hukuku) bir uygulaması olarak seçim hakkı gösterilmektedir ki, buradan çıkarttığım sonuç, *'das volle Staatsbürgerrecht'* [tam vatandaşlık hakkı] ile aslında politik haklar kast edilmekte, daha sonra ise genelde sadece asıl *Bürger* haklarından söz edilmektedir, bu ikisinin arasında da büyük bir fark vardır. ...Bundan ötürü de, *Bürger*'le koruma altında olanı, sadece *Bürger* haklarına sahip olanla, bunların yanı sıra politik haklara da sahip olanı birbirinden ayırt edebilmek için, *Bürgertum*'un çeşitli basamakları arasında mutlaka bir ayrım yapmak gereklidir." – Giskra, *a.g.e.*, s. 739: "Bunun ötesinde Güneybatı Almanya'da kullanılan terminoloji nedeniyle *'Staatsbürger'* ifadesi de tercih edilemez, çünkü burada *Ortsbürger* [hemşehri] ile *Staatsbürger* arasında bir ayrım yapılmaktadır. Ayrıca *'Bürger'* ifadesine de izin veremem, çünkü Güney Almanya'da *Bürger* ile *Staatsbürger* arasında yaygın olarak yapılan ayrım nedeniyle, burada söz konusu olan hakların sadece *Staadtbürger*'lere [!] verileceği gibi yeni bir yanlış anlamayla karşılaşılacaktır." Krş. ayrıca: H.A. Strauss, *Staat, Bürger, Mensch. Die Debatten der Deutschen Nationalversammlung 1848/1849 über die Grundrechte*, Aarau 1947.

kından mahrum edilmelerini ciddi bir meşrulaştırma zorunluluğuna bağlayan '*citoyen*'in eşdeğeri olarak kullanılmaya başlanmasıyla, durum artık değişmişti. Demokratik sol bu argümantasyon avantajını kullanmayı biliyordu,[120] hatta '*Staatsbürger*'e karşı sonradan gerçekleştirilebilecek her türlü hukuksal veya hatta zümresel sınırlandırmanın önünü şimdiden almak için, onu bilinçli bir şekilde güvence altına almaya çalıştığına dair işaretler dahi vardır.[121] İmtiyaz sahibi kılmak istedikleri toplum tabakası için tek tip tanımlama veya sıfatların bulunmaması, bilhassa Casino fraksiyonunda* temsil edilen yüksek vergi eşiği savunucuları için bir dezavantaj olarak ortaya çıkmıştı.[122] Gagern ve başkala-

120 Krş. örn.: Ziegert, 15. 2. 1849, Alman Ulusal Meclisi'nin stenografik raporları, Cilt 7, s. 5233: "Nasıl? Biz hâlâ bir müddet önce ... temel hakların ikinci okunmasında adaletin ve insanlığın büyük temel ilkelerini ilan ettiğimiz Paulskirche'de mi bulunuyoruz: 'Zümrelerin tüm imtiyazları lağvedilmiştir', 'Kanun önünde zümreler arasında ayrım yoktur', 'Almanlar kanun karşısında eşittir' ... Ve şimdi de aynı Paulskirche'de bu temel ilkeleri inkâr ederek, Almanların yarısından fazlasını hak sahipleri topluluğundan dışlayacak mıyız?" 'Halk' kavramı da 'Alman' kavramıyla benzer bir işlevde kullanılmıştır; krş. örn. Wigardi 5. 1. 1849, Verhandlungen des Verfassungsausschusses: R. Hübner (Yay.), *Aktenstücke und Aufzeichnungen zur Geschichte der Frankfurter Nationalversammlung aus dem Nachlaß von Johann Gustav Droysen*, YB Osnabrück 1967 içinde, s. 379: "Nihayet temel soru: Bir halk temsilcisi istiyoruz; halk nedir ki? Bütün herkes. Bundan ötürü de bütün herkesin temsil edilmesi gerekmektedir, bundan ötürü de zaten imtiyazlı olanları bir kez daha imtiyazlandırmaya gerek yoktur."

121 Krş. Prusya Devleti'nin anayasasını oluşturmakla görevlendirilen meclis görüşmelerinin stenografik raporları, Cilt 3, Berlin 1848, s. 1812-1820, 1866-1873: 26. 10. ve 30. 10. 1848 tarihlerinde anayasa taslağının II. Başlığının 3. ve 4. Maddeleri (Prusya *Staatsbürger* hakkına ve kanun karşısında eşitliğe dair) üzerinde yapılan görüşmeler. Hükümet taslağında II. Başlık "Prusya *Staatsbürger*'inin haklarına dair" üst başlığını taşıyordu; Waldeck başkanlığındaki komisyon ise "Prusyalı" formülasyonunda ısrar ediyordu, "çünkü Bürger ve *Staatsbürger* hakları arasında fark vardı ve burada ele alınan haklar tüm Prusyalılara aitti". K.G. Rauer (Yay.), Prusya Anayasası'nın hazırlanmasıyla görevlendirilen anayasa komisyonunun tutanakları, Berlin 1849, s. 121 (17. 7. 1848 tarihli oturum). Genel kurul çoğunlukla bu görüşü benimsedi.

(*) Frankfurt/Paulskirche ulusal meclisindeki en etkili grup olan milliyetçi-liberaller – e.n.

122 Anayasa Komisyonu'nun çalışmalarında, Hübner (Yay.), *Aktenstücke*, s. 307-405, sık sık *Gemeindebürger* hakları ile tek tek devletlerin gelir vergisi kanunlarının birbiriyle bağdaşamaz nitelikte olduğundan, bundan ötürü de politika yapma yeterliliği için kullanılabilir bir pozitif kriter bulunmadığından şikâyet edilmektedir.

rı tarafından ilan edilen 'orta sınıflar'ın[123] iktidar talebini herkesin ulaşabileceği pozitif özelliklere bağlamak yerine, belirleyici 'müstakillik' ölçütünü, tek tek belirtilmiş meslek gruplarını dışarıda bırakarak, negatif olarak tanımlamışlardı. Bunu yapmakla da, bu Almanların politik olarak olgunlaşmamış olduklarını kanıtlama yükünü kendi sırtlarına yıkmışlardı. Ancak bu tür popüler olmayan sınırlandırmaları artık oluşmuş bulunan kamuoyu karşısında ilan etmek, (örneğin) 1843 yılının Ren eyalet meclisinin yalıtılmış ortamında gösterilenden daha fazla cesaret gerektiriyordu. Ancak devrimcilerin seslerinin kesilmesinden sonra, Prusya liberalleri, Ren liberallerinin belediyelerde uygulamaya koymayı başardıklarını, ülkenin tümü için kabul ettirebildiler: üç sınıflı seçim hakkı.[124] 'Orta Sınıf'ın Prusya'da seçim hakkını geç de olsa alması, seçilecek olan organın yetkilerinin düşüklüğü pahasına ve sol ile sağın ikisinin birden kullandığı yabancı *'bourgeoisie'* tanımlamasında ifadesini bulan bir toplumsal yalıtılma pahasına gerçekleşebilmişti.[125]

3. *Bürger* Orta Tabakalarına Karşı Genel *Staatsbürgertum*'un Kendini Kabul Ettirişi: 1850-1917

Yaklaşık 1840'tan bu yana –zamansal kaymalarla– *"Bürgertum"*-un kendini oluşturması, işçi sınıfıyla kendisi arasındaki karşıtlığın giderek büyümesiyle, *Bürger* mesleklerini, "çıkarlarını" ve

123 v. Gagern, 19. 2. 1849, Alman Ulusal Meclisi'nin stenografik raporları, Cilt 7, s. 5303.

124 Prusya-üç sınıf seçim hakkına dair: G. Grünthal, *Parlamentarismus in Preußen 1848/49-1857/58*, Düsseldorf 1982, s. 66-95. Burada diğer literatür verilmiştir.

125 Muhafazakâr soyluluk temsilcilerine karşı savunma konumu ve hoş olmayan *"Bourgeoisie"* tanımlamasından kurtulma denemesi, örneğin v. Beckerath'da çok açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır, 25. 10. 1849, *Stenographische Berichte über die Verhandlungen der durch die Allerhöchste Verordnung vom 30. Mai 1849 einberufenen* 2. Kammer, Cilt 2, Berlin 1849, s. 854: "Barnim-Angermünde milletvekili, *Bourgeoisie*'ye duyulan önyargıya, onların aşağı doğu muhafazakâr, yukarı doğruysa radikal olduklarını söyleyerek karşı çıkmaktadır. Bu sayın milletvekiline, söz konusu bu *Bourgeoisie* içinde geçen yıl Berlin ve Frankfurt parlamentoları esnasında devrime karşı savaşmış olan büyük orta sınıfın temsilcilerinin de bulunması konusunda ne düşündüğünü; bunların da yukarı doğru radikal mi olduğuna inandığını sormak isterdim".

diğerlerini gölgede bırakacak ve bunun yerine orta tabakaların ortak özelliklerini ön plana çıkartacak şekilde hızlanmaktaydı. "Mülk sahibi olmayanlar" sınıfına karşı artık baskın olan muhalefet, her üç ulusta sosyal tabakalaşma semantiğinin basitleşmesine ve istikrar kazanmasına neden olmuştu.[126] Buna bağlı olarak tercüme sıkıntıları da azalmıştı. *'Middle class', 'classe moyenne / 'bourgeoisie', 'Mittelstand' / 'Bürgerstand' / 'Bürgertum'* kavramları, yüzyılın ortasından itibaren her türden mülk sahibini tanımlıyordu. Uluslara özgü olmayan ekonomik bağımsızlık ölçütü, bilhassa uluslara özgü yan anlamların, özellikle de Almancadaki *'Bürger'* ve *'Stand'* sözcük unsurlarının ideolojileştirilmiş içeriklerinin pratik-politik önemini yitirmelerinden ötürü, dil sınırlarının ötesinde bir mukayeseyi kolaylaştırıyordu.[127]

Böylece, ne zaman "aşağı doğru" sınır hatlarının çekilmesi gerekse, toplumu yatay kesen genel tanımlama kavramları kendini kabul ettiriyordu. Bu, bilhassa, henüz Napoleon Fransa'sında olduğu gibi *'suffrage universel'* [evrensel oy hakkı] anlamında kabul edilmemişse, seçim hakları meselesiyle ilgiliydi. Her biri farklı bir şekilde biraraya getirilmiş ekonomik ve kültürel ölçütler demeti (vergi performansının türü ve yüksekliği, ev sahibi olmak, bir yerde ikâmet süresi vb.) kimin 'orta sınıfa' ait olduğunu tayin ediyor ya da en azından değerleriyle ve yaşam tarzlarıyla tahminî bir bağ kurarak, politik hakların verilmesini savunulabilir kılıyordu. Burada asıl belirleyici olan test sorusu, muhataptan mülkiyet kurumuna saygı beklenip

126 Krş. L. v. Stein, *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage*, 3 Cilt, Darmstadt 1959, Cilt 3: *Das Königtum, die Republik und die Souveränität der französischen Gesellschaft seit der Februarrevolution 1848*, s. 284-313, burada s. 308. Stein "mülk sahibi", "mülk sahibi sınıf", "*Bürgerstand*", "gerçek *Bürgerstand*", "sanayi orta sınıfı", "*classe* bourgeoisie" terimlerini aynı anlamda kullanmaktadır. "*Bürgertum*" kavramı, ender de olsa, mülk sahiplerinin bütünü için bir grup tanımlaması olarak Stein'da ortaya çıkmaktadır (örn. Cilt 2, s. 466 vd.) – bilhassa Temmuz monarşisinde paranın dışlayıcı egemenliğine karşı seçim reformu çabaları bağlamında.

127 Krş. örn. Nisard, Les Classes en Angleterre et la Bourgeoisie en France: *Revue des Deux Mondes, nouvelle période*, Cilt 4, 1849 içinde, s. 968-997. İngiliz "*classes moyennes*" veya "*bourgeoisie*" burada politik zekâları ve sosyal davranışları nedeniyle işçi sınıfına karşı timsal gösterilmektedir.

beklenemeyeceğiydi. İster seçmenlerin vergi dilimlerine dair karmaşık bir gruplandırma biçiminde olsun, ister malî performans yeteneğine dair basit, ancak katı sınırlar biçiminde olsun, vergiye bağlı oy hakkı, liberallerin, *"Bürger"* müvekkillerini salt sayılara dayanan çoğunluk oluşumlarından korumak için başvurdukları bir araçtı. Aktif seçim hakkı belirlenimleri ve seçilecek organın yetkileri dikkate alındığında, 1867'ye kadar iktidar taleplerini savunmayı en iyi başaranın İngiliz *'middle class'* olduğuna kuşku yoktur. İngilizce *'citizen'* kavramının, Fransızca *'citoyen'* ve Almanca *'Bürger'* kavramlarına göre fazla politikleşmemiş olmasından ve seçim hakları taleplerinde bir kırılma noktası oluşturmamasından yararlanıyorlardı. *'Middle class'* sözcüleri, 1831/32 yıllarında kendilerinin başarıyla karşı çıktığı kanıtlama yükümlülüğü dağılımı konusunda belli bir başarıyla ısrar ediyorlardı. Bu başarı modeli, seçim hakkı kurallarındaki eşitsizliğin oyalayıcı bir savunusunun meşrulaştırılmasını mümkün kılıyordu. İngiltere'de işçilere sosyal olarak yükselerek *'respectability'*lerini [saygınlık] kanıtlama ve böylece seçim hakkına sahip olabilme çağrısı yapıldığında, bu, coşkuyla ilan edilmiş olan ilkelerin inkârı anlamına gelmiyordu. Buna karşın Kıta Avrupa'sının katı vergi eşiği savunucuları, sızlayan vicdanlarıyla devamlı mücadele etmek zorundaydılar. Fransız ve Alman liberallerinin *"enrichissez-vou"*su [zenginleşin], onları daha 1840'lı yıllarda *'citoyen'* ya da *'Bürgertum'* ideallerinin asıl sözcük anlamlarına ihanet etmek ve bunun yerine bir 'para aristokrasisi'ne tapmak ithamıyla karşı karşıya bırakıyordu. 1848 sonrasında Legitimistler, Bonapartistler ve muhafazakârlar da liberal ayrıcalık talebinin eleştirisine katılmaya başladılar. Bunu yaparken Almanya'da –Karl Marx'la mutabık olarak– tercihen bir yabancı sözcüğe *'bourgeoisie'*ye kendilerinin geride kalan on yıllardaki devrimci retorikleri ve rakiplerin güncel ithamları, kıta Avrupası liberallerinin genel seçim hakkına karşı fikrî direnme gücünün Britanyalı örneklerinden daha çabuk pes etmesine neden olmuştur. Bununla beraber, III. Napoleon (1851) ile Bismarck'ın genel seçim hakkına dair o zamana dek edindiği tecrübeler, –1867'de Tory Disraeli gibi– ev sahibi ai-

le babalarının seçme hakkıyla yetinmelerine hacet bırakmayacak kadar davetkârdı.

Yatay eşikler boyunca uzanan argümantasyon karşısında, 1848 sonrasının seçim hakkı tartışmalarında 'halk' tarafından seçilmiş olan başlıca temsil organlarının meslek zümrelerine veya çıkarlara bağlı ölçütlere göre yeniden örgütlenmesi yolundaki tüm girişimler sararıp soldu. Gerçi Prusyalı ve Britanyalı muhafazakârlar verdikleri ideolojik nutuklarda *'interest'* kategorileri gibi neo-zümresel bir terminoloji kullanıyorlardı, ancak bunlar somut seçim hakkı veya temsiliyet oranları gibi konularda sınırlı olarak işe yarıyordu. Burada Prusya'nın soylu büyük toprak sahiplerine veya Britanya'nın *'landed interest'*ine [toprak sahiplerinin çıkarları], sayılarının ve ekonomik potansiyellerinin izin verdiğinden fazla sandalye oranı sağlayacak retorik bir savunma stratejisi söz konusuydu. 'Zümreler', 'meslekler', 'çıkarlar' çeşitlemelerinin savunucuları sadece bu amaçları bakımından kısmi yasama başarıları elde edebilmişlerdi; zümresel veya bölgesel ekonomi temelinde ayrıcalık ilkesi, Prusya Senatosu'nun bileşiminde ve 1867 reformunda Britanya seçim bölgelerinin belirlenmesinde karşılığını bulmuştu.[128] Ancak bir bütün olarak ulusun temsiliyeti tartışma konusu olduğunda, reel politik zihniyete sahip muhafazakârlar bile *Patrici Bürger*'lerin Ortaçağ zümreler devletine, *'Tiers état'* tarihine, eski İngiliz *'constitution'*unda kişilerin oluşturduğu cemaatlere dair romantikleştirici anlatılarla artık iş göremiyordu. Bu tür düşünceler 1867 sonrasında giderek alimlerin tetkiklerine, ansiklopedilere ve neşriyata kaydı. Bunlar seçim hakkının pratik uygulamasına da müsait değildi, çünkü vaz'ettikleri "organik" sözcük dağarcığı *bürgerliche* toplumun belirleyici güçlerini ve dinamiğini uygun bir şekilde kavramada kullanılamıyordu. "Modern ekonominin tipik figürlerini, ortaya çıkacak grupların *halkın* genel temsiline elverişli *seçim* birimleri olarak iş

128 Krş. Prusya'daki Pairie meselesine dair: Grünthal, s. 150-74, 226-316. Büyük Britanya'daki ikinci seçim hakkı reformuna dair: F.B. Smith, *The Making of the Second Reform Bill*, Cambridge 1966, bilhassa s. 214-225 sandalye dağılımına dair.

görebileceği şekilde *mesleklere* göre gruplandırmaya kalkışacak olsanız, daha ilk denemede", Max Weber'in 1917'de alışılmadık bir polemiksel tutumla tespit ettiği üzere, "mükemmel bir saçmalıkla" karşı karşıya kalırdınız.[129] Bunun ötesinde, muhafazakâr politikacılar, Birinci Dünya Savaşı'ndan çok önce, liberal "*Bürgertum*"un iç politik iştiyaklerini frenlemek için, seçim birimlerini '*interest*'lere göre bölmekten veya parlamentodaki sandalye oranlarını mesleklere göre belirlemekten daha kolay yöntemler bulunabileceği tecrübesini edinmişlerdi.

Birinci Dünya Savaşı'nın, kadınlar da dahil, halkın bütün sınıflarından pek çok kurban almasından sonra, genel ve eşit seçim hakkından herhangi bir dönüş tümüyle imkânsız olmuştu. Müelliflerinin beklentisinin aksine –uluslar birbirleriyle savaşırken– '*citoyen*' ideali gerçekleşiyordu. Eşit politik haklara sahip olma talebi, evrensel insan ve yurttaş hakları temelinde değil, "modern devletin tüm yurttaşlarına gerçekten kalıcı ve şüpheye mahal bırakmayacak bir şekilde sunduğu eşitliklerin, yani salt fiziksel güvenlik ve asgari yaşam koşulları, ve savaş alanına ölmeye gitmenin"[130] telâfisi olarak kabul ettirmiştir kendisini.

129 M. Weber, Wahlrecht und Demokratie in Deutschland (1917): a.g.y., *Gesammelte Politische Schriften*, 5. Baskı Tübingen 1988 içinde, s. 255.

130 *A.g.e.*, s. 268.

BEŞİNCİ BÖLÜM

Kavram Tarihinden Kavranan Tarihe

ZÜMREVÎ BİR İKTİDAR BİRİMİ OLARAK HANENİN ORTADAN KALKMASI

Fransız Devrimi ile 1848 Arasında Prusya'da Hane, Aile ve Hizmetkâr Hukukunun Değişimine Dair Notlar

1793 Fransız anayasasının 18. Maddesi kısa ve öz bir şekilde aile reisinin egemenliğinin sonunu ilan etmiştir: *"La loi ne reconnaît point de domesticité."* (Kanun, hiçbir türden hizmetkârlığa izin vermez.) Bundan böyle ev hizmetkârlığı kalkacak, sadece çalışanla ona iş veren arasında imzalanan bir sözleşme olacaktı. Ev hizmetleri artık ilkesel olarak eşit ve hür insanlar arasında hür iradeyle yapılan sözleşmelere dayanarak yürütülebilecekti. Bir insan sadece zamanını ve işgücünü satabilirdi, birey olarak kendisini değil.

Görünüşe göre koşullar açıklığa kavuşturulmuştu. Bu zamana dek zümresel tahakküm altında hane içinde kurulan düzen, bundan böyle serbest emek piyasasının kanunlarına göre sağlanacaktı. İnsanın insan üzerindeki egemenliği yasalara aykırıydı. – Prusya Kraliyet Yüksek Mahkemesi Başkanı von Greveniz, söz konusu maddeyi "feodalizmin sonu" olarak yorumluyordu.[1] Greveniz 1808 yılında *Code Napoléon* ile, 1806/07 yenilgisine kadar Batı eyaletlerinde geçerli kalan ve o zamandan

1 F.A.F. Von Greveniz, *Unterricht zur Kenntnis der vorzüglichsten und wichtigsten Abweichungen der gesetzlichen Vorschriften des Code Napoléon von den in den neuerlich abgetretenen preußischen Provinzen sowoh den deutschen, als polnischen, bisher gültig gewesenen*, Leipzig 1808, s. 5.

bu yana Fransa yasamasına açık olan Prusya yasaları arasındaki uyuşmazlığa dair bir yorum kaleme almıştı. Feodalizmin sonundan, bütün egemenliklerin sonunun geldiği sonucunu çıkarmanın büyük bir yanılgı olduğunu da derhal ilave ediyordu. Çünkü zengin ile fakir, varlıklı ile varlıksız arasındaki uçurum varlığını koruyordu; Greveniz, bu uçurumdan doğan egemenliğin ebedi olduğunu söylüyordu. O, yapısal kalıcılık taşıyan bu ifadesini, sanayi öncesi koşullarla, yani toprak sınırlı olduğuna göre çalışanların her zaman efendilerine bağımlı kalacağı tarımsal mülkiyet ilişkileriyle gerekçelendiriyordu. Her halükârda, aile reisinin haklarına yapılacak müdahalelerin uzun erimli sonuçlar doğuracağını görmüştü. Bu sonuçlar bir ülkenin sosyal ve çalışma düzeniyle ilgiliydi. Prusya için kesindi bu, aynı zamanda Fransa için de geçerliydi.

'*Domesticité*'nin, yani ev hizmetkârlığının sonuyla, ilk anda görülenden çok daha fazlası ilan edilmişti. Yüz yıl önce, 1690'da, Furetière,[2] ev hizmetkârlarına evin hanımını, çocukları, misafirleri, ebeveynleri ve hizmetçileri de dahil ediyordu: Bunların tümü '*Chef de Famille*'ye [aile reisi] boyun eğmekle yükümlüydü. Burada aile, yani hane, geniş ölçüde bağımsız bir üretim ve tüketim topluluğunu teşkil eden zümresel bir kurum, bir *oikos* olarak görülüyordu. Aile reisinin egemenliğinin 1793'te ilan edilen sonu sadece hizmetkârları ilgilendirmekle kalmıyor, ailenin düzeninin sosyal statüsünü de sessizce değiştiriyordu. Bundan ötürü bir sonraki, yani 1795 Fransız anayasasının, andığımız 18. Maddeyi değiştirmiş olması şaşırtıcı değildir.[3] Burada '*domesticité*'nin sonundan artık söz edilmiyordu. Ve her iyi burjuva hanesinde, Fransız Devrimi'nden sonra da, küçük veya büyük bir hizmetkâr topluluğu bulunmasının âdetten olduğu bilinir. Hizmetkârlar, tıpkı hane ve aile gibi, Fransız Devrimi'nden sonra da varlıklarını muhafaza ettilerse neyin değişmiş olduğu sorusu gelecektir akla. Bu sorunun

2 Antoine Furetière, *Dictionnaire universel* ..., Den Haag ve Rotterdam 1690, Cilt 1, s. v. "domestique".

3 Constitution du 5 Fructidor an III (22. Ağustos 1795), Mad. 15, alıntı için: M. Duverger, *Constitutions et documents politiques*, 4. Baskı, Paris 1966, s. 40.

cevabını Prusya örneğinde vermeye çalışacağız. Bunu üç adımda yapacağım:

1. 1794 yılında çıkarılan Prusya Genel Ülke Kanunu'nun hane ve aileyi nasıl bir hukuksal norma oturttuğunu göstereceğiz.

2. Devletin, bir hanenin üyelerini birer birey olarak özgürleştirmek için, eski bir zümresel kurum olan haneye ne kadar köklü bir şekilde müdahale ettiğini göstereceğiz. Burada izlenen yol, haneden modern anlamda aileye uzanan yoldur.

3. Buna rağmen Prusya devletinin eski hane reisi yetkilerine tekrar başvurmaktan kendisini nasıl alıkoyamadığını göstereceğiz. Zümresel hukuk düzeni, sadece kalem oynatmakla, hukuksal yollardan değiştirilemiyordu. Ekonomik ve sosyal koşulların da değişmesi gerekiyordu, bu da ancak yavaş ve uzun vadede gerçekleşiyordu.

I

Büyük Friedrich hükümranlığı altındaki devletler için her şeyi kapsayan bir kanunname hazırlanmasını emrettiğinde, hukukçuları yerine getirilmesi neredeyse imkânsız bir görevle karşı karşıya kalmışlardı. Çok sayıda teamülden, Roma hukukundan, doğal hukukun ilkelerinden ve kraliyet buyruklarından hareketle, yaşamın tüm alanlarını genel olarak düzenleyecek bir kanunname hazırlamaları gerekiyordu. Medeni hukuk, ekonomi hukuku, toplum hukuku, kilise hukuku, ceza hukuku ve –bütünüyle modern– devlet hukuku normlara oturtulmalıydı. Bu farklı alanların her birinde yapılacak düzenlemelerin, eski zümresel hane düzenine müdahale etmek zorunda kalacağı çok açıktı.

Buna başka bir zorluk daha ekleniyordu: Herkes için aynı şekilde bağlayıcı olan genel hukuka, aynı anda çok sayıda zümresel imtiyaz ilave edilecekti. Yani tüm köylüler, tüm *Bürgerler*, soylular ve nihayetinde devlet tarafından imtiyaz sahibi kılınan memurlar için ayrı ayrı özel bir hukuk oluşturulacak ya da yasallaştırılacaktı. Genel Ülke Kanunu, çok eleştirilen çift anlamlılığını, genel haklar ve yükümlülükler ile zümresel imtiyazlar

ve özel yükümlülükler arasındaki gerilim alanında kazanmıştır. Kanun, gelenekçilik ile modernlik arasında gidip geliyordu. Bu, bir çağın yerini diğerine bıraktığı, Robespierre'in başının vurulduğu sene yürürlüğe konulmuş bir kanunnamedir.

Genel ve özel haklar arasındaki yasal karmaşa, dönemin sosyal ve politik gerçekliğine tümüyle uygundu. Bu gerçek, eski zümresel sistemin çoğulcu toplumuna genel yasalarla giderek daha fazla nüfuz etmeye çalışan modern yönetim devletine şahitlik ediyordu: Kanunnamenin en önemli başarılarından biri, bizzat zümresel çeşitliliğin bile normlaştırılmasıydı. Bunun anlamı, bütün *Bürger*ler ve köylüler için olduğu gibi, bütün soylular için de aynı hakların ve yükümlülüklerin geçerli olacak olmasıydı. Zümrelerin kendileri de, bölgesel hukuk farklılıkları pahasına, memurların hukuksal statülerine benzer bir şekilde devlet zümrelerine dönüştürüleceklerdi. Bu da elbette gerçekleştirilmesi hayli güç bir programdı.[4]

Eşitlere eşit, eşit olmayanlara eşit olmayan bir şekilde muamele edilecekti. Bununla birlikte ortaya atılan soru pek kolay cevaplandırılır türden değildi, çünkü zaten var olan zümresel eşitsizlikleri yasalaştırmak söz konusu iken, kimin ve neyin eşit olarak değerlendirileceği kesinlikle belirsizdi. Daha somut sormak gerekirse: Kişiler hukuku, kişileri ne ölçüde eşit birer *Staatsbürger* olarak kavrıyordu? Kişiler zümresel olarak: soyluluğun tebaası olarak, köylü olarak, *Bürger* olarak, *Eximierte** olarak vs. ne ölçüde ayrı muameleye tabi tutulacaklardı? Herkes için geçerli bir genel hane düzenini tasarlamanın da güç olacağı daha burada açıkça ortaya çıkmaktadır. Çünkü bir köylünün, bir zanaat ustasının, bir tacirin veya bir toprak sahibi soylunun hane hukukları, geleneksel olarak birbirinden çok farklıydı. Genel hukuk kurallarıyla zümresel hukukların çeşitliliği arasındaki bu çelişki, hukukçuların redaksiyon aşa-

4 Krş. Reinhart Koselleck, *Preußen zwischen Reform und Revolution. Allgemeines Landrecht, Verwaltung und soziale Bewegung von 1791 bis 1848*, 2. Baskı Stuttgart 1975, Böl. 1.

(*) Eximierte: Yüksek bir eğitim seviyesine ulaşmış, bundan ötürü belirli vergilerden muaf tutulan ve belirli bir ölçüde dokunulmazlığı olan ileri gelenler, bunların eşleri ve başka zümreden birisiyle evlenene kadar kızları – ç.n.

masında ortadan kaldırmayı umdukları büyük zorluklara neden oluyordu.

Yasa yapıcılar ilk olarak o dönemin Prusya'sında, veya seksenli yılların Almanya İmparatorluğu'nda, yani devrimin öncesinde, kamusal tartışmaya sundukları bir taslak metin hazırlayıp bastırdılar. Böylece, üzerinde çalışabilecekleri eleştiriler ve itirazlar duymak istiyorlardı. Vakıa, kanunun taslak halinden uygulama aşamasına kadar, zümresel hane hukuku önemli bir değişime uğramıştır.

Başlangıçta kişilerin haklarının üç basamakta ele alınması öngörülmüştü: İlk olarak hane halkının, ikinci olarak farklı meslek sahiplerinin, üçüncü olarak da devletin yurttaşlarıyla olan ilişkilerindeki hakları ve yükümlülükleri belirlenecekti. Hane halkı/zümreler/devlet üçlemesi, çok açık bir şekilde, ekonomi öğretileri ve doğal hukuk üzerinden Aydınlanma'ya kadar etki etmiş olan Aristocu ve skolastik geleneğin bir parçasıydı. *Oikos*, yani hane, taslakta toplumu oluşturan ek küçük sosyal birim olarak tasarlanmıştı.

Hukuk terminolojisi bakımından yasa yapıcılara elbette dikkat çekici bir tereddüt hâkimdi. Kanunname taslağında, sadece haneden söz etmek yerine, 18. yüzyılda Almanlaştırılmış olan modern aile *(Familie)* kavramı giderek daha fazla kullanılıyordu.

"Kamunun esenliği için biraraya gelen aileler, yurttaş toplumunu *(Bürgerliche Gesellschaft)* oluşturur" deniliyordu, planlanan genel kanunnamenin bir temel ilkesinde.[5] Peki 'hane'den *(Haus)* 'aile'ye *(Familie)* doğru bu sözcük değişimi ne anlama geliyordu? Aile, haneyle aynı şeyi mi ifade ediyordu? Bu durumda bile bu yeni kavramla sadece çekirdek ailenin mi, yoksa kan bağına dayanan akrabalığın mı, yoksa eski zümresel anlamda hane halkının ekonomik ve yaşam topluluğunun, yani hizmetçilerden mürebbiyelere ve kâhyalara kadar, hizmetkârlar arasında katı bir hiyerarşi oluşturan ne kadar mertebe varsa, bunların tümünün mü kast edildiği sorusu cevapsız kalıyor-

5 *Entwurf eines allgemeinen Gesetzbuchs für die Preußischen Staaten*, Berlin ve Leipzig 1785, Erster Theil, Zweyte Abteilung, s. 4.

du. Başlarda modern 'aile' sözcüğünü kullanmakla, hanenin arkasında gizlenmiş olan çok anlamlılığın farklı bir şekilde ifade edilmesinden başka bir şey başarılmış olmuyordu.

18. yüzyılın içlerine kadar Alman dili bugünkü anlamıyla çekirdek aile bir yana dursun, genel olarak aileyi tek kavram altında toplayacak bir ifade'ye sahip değildi.[6] Luther yan zarf, yarı fiilsel "Bir evlilik ve ev yaşamı",[7] tarifiyle, ortak bir kavrama oturtulmamış bu olguyu kast ediyordu. Sosyal gerçeklikte ise elbette evlilik, çocuklar, hizmetkârlar ve bunların tümünü kapsayan ev ekonomisi, ya da Luther'in dediği gibi "karı ve çocuk, uşak ve hizmetçi, hayvan ve yem" de vardı ve bunların tümü hane reisine tabiydi.[8] Ancak en küçük yaşam biriminin üretim ve tüketim topluluğu olarak tanımlayan bu gibi tarifler, hukuksal olarak pek bir işe yaramıyordu. Aile (*Familie*) ve hane (*Haus*), Fransızcadaki eşdeğerlerinde olduğu gibi, şunların tümünü birden kast edebilirdi: Ebeveyn, çocuklar, kan bağına dayalı akrabalık ve evlilik yoluyla akrabalık, miras hakkı, hatta tımar hakkı, erkek üyeler, soy ve hizmetkârların tümü. Elbette ki hane ve aile kavramları, bunların her birini tek tek de ifade edebilirdi, örn. sadece hizmetkârları, bir hanedanı, ya da bir köylünün veya zanaatkârın üretim araçlarını. Yani dil kullanımı da zümresel çeşitliliğe uyum sağlıyor ve bu şekilde birbirinden çok farklı hukuk alanlarını kapsıyordu.

Yasa koyucuların bu zorluklara nasıl tepki gösterdiklerini izlemek heyecan vericidir. Genel bir kanunname hazırlama zorunluluğu, hukukçu planlayıcıları genel tanımlara zorluyordu. Hukukta kullanılabilir ve sarih olması gereken bir dil kullanmak zorundaydılar. Bu nedenle yasa koyucu ilk versiyondan son versiyona doğru giden yolda hane kavramını kullanmaktan kolayca vazgeçti. Bunun yerine modern bir aile kavramına başvurdu. Bu tanım değişikliğinin arkasında hukuk politikasına ait niyetler giz-

6 Devamı için Dieter Schwab, "Familie": *Geschichtliche Grundbegriffe*, yay. Otto Brunner v.b., Cilt 2, Stuttgart 1975 içinde, s. 253-301.

7 M. Luther, Der 127. Psalm ausgelegt an die Christen zu Riga (1524), *WA*, Cilt 15, 1899, s. 364.

8 *A.g.e.*

lidir; çünkü aynı zamanda aile kavramının kapsamı daraltılıyor, eski zümresel anlam alanını büyük ölçüde yitiriyordu. Bu yüzden Goethe'nin eniştesi Schlosser, Prusya yasasını şiddetle eleştirmiştir. Ona göre hane reisi tüm sorumluluğunu yitiriyordu ve her hanede bir devlet içinde devlet gören o güzel eski Roma kanunu, gereksiz bir korku yüzünden lağvedilmişti.[9] Bonn'lu devlet hukukçusu Perthes, yarım yüzyıl sonra, Prusya Ülke Kanunu'yla devletin, "sanki bir kışla ya da hapishaneymişçesine hane ve aile ilişkileri üzerinde söz sahibi olmasıyla"[10] alay ediyor ve anneleri çocuklarını bizzat emzirmekle yükümlendiren madde gibi hep dalga geçilen noktaları hatırlatıyordu. Ona göre devlet, aydınlanmacı ve paternalist geleneğiyle, bizzat bireylere, potansiyel *Staatsbürger*'lere ulaşabilmek için hanenin içine dalıyordu.

Kelime anlamına göre, Genel Ülke Kanunu'nda da bir hukuksal kurum olarak aile değil, bireyler arasında ailevi ilişkiler vardı. Evli kadın ile erkek, ebeveyn ile çocuk, kan bağına dayanan akrabalar ile evliliğe dayanan akrabalar arasındaki ilişkiler bir norma bağlanıyordu. Cemaat içi aile hukukunun, yani örneğin tımar gelirlerinin paylaştırılmasının veya meşruta kurumunun söz konusu olduğu durumlarda, sadece soylu aileleri ilgilendiren fıkralar vardı.

Bu aile ilişkilerinde artık ortak üretime, tüketime ve yaşama dayanan bir topluluk söz konusu değildi. Örneğin Avusturya'nın aynı dönemde çıkarılan genel kanunnamesinde kadına erkeğin çalışma hayatına katılma ve onunla birlikte çalışma görevi yüklenmişken, Prusya'da bu belirlenim kaldırılmıştı: Kadın sadece erkeğin sosyal durumuna ve konumuna uygun olarak ev işlerini yönetmekle görevlendirilmişti.[11] Gerisi sadece kişi hukukunun düzenleme ve taleplerine aitti.

---

9 J.G. Schlosser, *Briefe über die Gesetzgebung überhaupt, und den Entwurf des preußischen Gesetzbuchs insbesondere*, Frankfurt am Main 1789, s. 284.

10 C. Th. Perthes, *Das deutsche Staatsleben vor der Revolution*, Hamburg ve Gotha 1845, s. 273.

11 *Allgemeines bürgerliches Gesetzbuch für die gesamten deutschen Länder der österreichischen Monarchie* (1811), §§ 91 vd., ve *Allgemeines Landrecht für die preußischen Staaten* (1794), Böl. 2, Baş. 1, § 194. Buna dair Schwab, "Familie", (Dip. 6), s. 274.

Bu bireyselleştirici yönelimde belirleyici olan, içeriği tespit edilmiş ve bugün bilinen şekliyle çekirdek ailenin, asla bu adlandırma altında ortaya çıkmamasıdır. Özellikle anne, baba ve çocuklar bir aile olarak değil, "hane halkı" *(häusliche Gesellschaft)* olarak tanımlanırlar. Burada yasa yapıcının özellikle hedeflediği zümre karşıtı espri belirginlik kazanır. Hane halkı kavramının ardında sözleşme modeli durmaktadır. Böylelikle geleneksel zümresel çeşitliliğin nasıl aşılacağının temeli de genel olarak formüle edilmiştir. Hane halkı olarak aile son kertede kendisini oluşturan üyelerinin hakları temelinde yapılandırılmıştır. Burada hak taleplerinin katı bir bireyselleştirilmesi söz konusuydu. Her bir kişi, toplumun insan haklarıyla donatılmış, serbest ve bağımsız bir üyesi olmalıydı. Velhasıl 'hane'den 'aile'ye, oradan da 'hane halkı'na uzanan semantik çok anlamlılığın arkasında, zümre karşıtı bir hukuk politikası bulunuyordu.

Elbette burada ilerde bizi meşgul edecek bir istisnaya da değinelim: Ev hizmetlilerinin hukuku. Hizmetkârlarla ilgili olarak da sözleşme hukukuna dayalı bir düzenleme getirmiş olan yasa yapıcı, bir şerh düşerek hizmetkârları da hane halkına dahil sayar. Prusya Kanunnamesi de, 1793 Fransız Anayasası gibi, artık zorunlu çalışmaya değil, karşılıklı anlaşmayla imzalanan sözleşmeye dayalı genel bir hizmetkârlık nizamnamesi öngörmektedir. Ancak burada yine de 19. yüzyıl sosyal tarihine tümüyle damggasını vuracak olan, eski zümre düzenin bir çıkıntısı söz konusudur.

II

Peki Ülke Kanunu'nun yasa yapıcısının '48 devrimine kadar öngördüğü –kesinlikle kararlıktan da uzak– uzak hedefi neydi? Burada, eski hane düzenini, bireyleri potansiyel birer *Staatsbürger* ve devlet yasamasının bireysel alıcıları olarak açığa çıkartacak şekilde delecek bir hukuk politikası söz konusudur. Hane, artık en alttaki neredeyse özerk egemenlik birimini teşkil etmeyecekti. Hane, artık – zümresel egemenlik erkinin son iki

kalıntısı olan– polis gücü veya taşradaki düşük dereceli mahkemeler gibi devlet kurumları arasında yer almayacaktı. Prusya reform politikasının soluğu yettiği takdirde, tek tek tebaanın topunun birden doğrudan devlete bağlanması hedefleniyordu.

Bu bireyselleştirme eğilimi, her ne kadar zümresel yapı sosyal gerçeklikte etkisini korumaya devam ediyorsa da, çok sayıda belirlenimde ispat edilebilir.

Örneğin evlilik hukukunda kadının servet hakkı ve bu servet üzerinde tasarruf yetkisi, komşu *Code Napoléon*'a[12] göre çok daha fazla korunuyordu. Aynısı, komşu Fransa'ya göre çok daha geniş haklara sahip olan evlilik dışı çocuklar için de geçerliydi. Evin hanımının artık eski geleneksel ekonomi öğretilerinde talep edildiği gibi kocasının işlerine iştirak etmek zorunda olmadığına, daha önce değinilmişti. Henüz baba erki altında bulunan genç aile bireylerine istedikleri dini seçme özgürlüğü veriliyordu ve meslek seçiminde bir anlaşmazlık durumu ortaya çıktığı takdirde, mahkemelere başvurabiliyorlardı. Her ne kadar ebeveynlerin onayı –Fransa'da da olduğu gibi– zorunlu tutulmaya devam etse de, genç aile bireyleri evlenmeye zorlanamıyordu. Boşanma hakkı da nihayet daha makul bir şekilde tanımlanmıştı: Evlilik bir kez bir akit hüviyetine büründüğünde, Hıristiyanlığa ait tüm evlilik kavramlarını yasal olarak yürürlükten kaldıran boşanma hükümleri de devreye giriyordu. Her ne kadar devletin çıkarları nüfusun artmasında bulunuyorsa da, sonuç olarak, boşanma ve yeniden evlenme arzusuna, kilisenin veya komşu Batılı yasa yapıcılarının hoşlandığından, daha fazla değer veriliyordu.

Aile üyelerinin birer birey olarak genel geçer insan haklarına sahip olmalarını öngören belirlenimlere, Prusya'nın yenilgisinden sonraki büyük reform kanunlarında da kararlı bir şekilde yer verildi. Serbest bir mal ve işgücü piyasasıyla, ticaret ve

12 Devamı için Greveniz (Dip. 1); H. Conrad, Die Grundlegung der modernen Zivilehe durch die französischen Revolution. Ein Beitrag zur neueren Geschichte des Familienrechts: *Zeitschrift für Rechtsgeschichte*, Alm. Böl., Cilt 67, 1950 içinde, s. 336-372; D. Schwab, *Grundlagen und Gestalt der staatlichen Ehegesetzgebung in der Neuzeit bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts*, Bielefeld 1967, s. 193-248.

girişim özgürlüğünün yürürlüğe konulması, Prusya'da her ne kadar eski zümresel imtiyazları tümüyle ortadan kaldırmadıysa da, bir hedefe her halükârda ulaşılmıştı: Herkes kendi haklarına sahip olmak üzere kişisel serbestiye kavuşmuştu. Zorunlu hizmetkârlık ve toprağa bağlı ikâmet zorunluluğu kaldırıldı, seyahat özgürlüğü getirildi, evlenme hakkı toprak sahibinin iznine bağlı olmaktan çıkartıldı, loncaya üye olma zorunluluğu sona erdirildi – tek cümleyle söyleyecek olursak: Liberal bir ekonomi hukukunun oluşturulması için, eski zümresel egemenliğe dayanan hane hakları ve yükümlülükleri bertaraf edildi. Bağları çözülmüş ellerin gücü harekete geçirilecek, iş ilişkileri artık yalnızca özgürce imzalanan sözleşmelerle düzenlenecekti.

Bu yasamanın ardında –hane reisinin eski haklarının aleyhine olmak üzere– öncelikle devletin maliye ve askerlik politikasına bağlı çıkarları söz konusuydu. Devlet, Napoleon'la yaptığı savaşların ezici, muazzam masraflarının altından kalkabilmek için paraya ulaşmak zorundaydı ve Napoleon'un egemenliğini ortadan kaldırmak için askerlere ihtiyacı vardı. Yeni askerlik kanunu, hanedeki veya ailedeki zümresel konumunu dikkate almaksızın, tüm erkek bireyler için geçerliydi. Keza, vergi kanunu da, devletin derdinin, tüm bireylere tek tek ulaşabilmek için, hane yapısına nüfuz etmek olduğunu gösterir. 1820 yılında sınıf vergisi yürürlüğe konulduğunda uygulanan tarh etme tarzı, genel eğilimi gösterir. Gerçi vergilendirilen hane idi, ancak hane artık en dar anlamıyla aile kavramıyla sınırlandırılmıştı. Sadece evin erkeği veya şayet çalışıyorsa evin hanımı ve aynı evde bulunan sair-efrad vergilendiriliyordu. "Pansiyonerler ve ücret veya maaş karşılığı hizmete alınmış olan kişiler"[13] hanenin dışında tutulacaktı. Böylece hizmetkârlar vergi hukuku açısından devletle doğrudan ilişki içine giriyorlardı. En fazla gelir getiren en alt vergi dilimi artık haneye bağlı olarak değerlendirilmiyordu, onlar için sınıf vergisi kelle vergisine dönüşmüştü. Eski zümresel anlamıyla bir hane kuramayanlar, bi-

13 Bir sınıf vergisinin konulmasıyla ilgili 30. 5. 1820 tarihli kanun (GS 140), §§ 4-6.

rey olarak vergilendiriliyordu. Yasanın esas amacı, alt tabakaların sadece dolaylı olarak devlete ait oldukları yanılgısını ortadan kaldırmaktı. Eski zümresel hane birimi, vergi hukuku bakımından parçalanmıştı.[14]

Şehir ve belediye kanunlarındaki politik haklarda da durum benzerdir. Politik haklar köy belediyelerinde genel kanunname taslağına göre aile reislerine bağlanıyordu, ancak ülke kanunu bakımından belediyeyle ilgili politik haklardan sadece köylerde arazi sahibi olanlar yararlanacaktı. Aynı şekilde yeni şehir kanunları da hane reislerine ayrıcalık tanımıyor, aksine açık bir şekilde ev sahiplerini tercih ediyordu. Böylelikle eski bir zümresel hukuk öznesi, –ikincil olarak– politik hakların türetildiği ekonomik bir aidiyet ilişkisine dönüşmüştü. Seçilecek belediye meclisi üyelerinin üçte ikisi ev sahibi olmak zorundaydı. Stein'in şehir nizamnameleri tarafından açılan bu yol, zümresel-politik temelde tanımlanmış hane babasından, ekonomik temelde tanımlanmış ev sahibine uzanıyordu.[15]

Bu liberalleştirici kanunların arka planında, hizmetkârlık nizamnamesi de o tuhaf çift anlamlılığını kazanır. Her ne kadar 1810'da zorunlu hizmetkârlık tazminatsız lağvedildiyse de, 1794 Genel Ülke Kanunu temel alınarak hazırlanan yeni hizmetkârlık nizamnamesi, yüzlerce yıllık bir geleneğin sürdürücüsü olan çok sayıda eski zümresel hukuk kuralını içermekteydi. Şekil yönünden yeni hizmetkârlık hukuku da hür sözleşme tarafları arasında yapılan sözleşmeye dayanıyordu. Ancak içerik yönünden burada bir tabiyet sözleşmesi söz konusuydu. İmzalanan sözleşmenin müddeti boyunca hizmetkâr işverenine tümüyle tabi olmak zorundaydı. Hizmetkârlar sıkı bir şekilde denetleniyor ve sebep oldukları her zarardan sorumlu tutuluyorlardı; ahlâk denetimi de onların yaşam alanını alabildiğine daraltıyordu. Anlaşmazlık durumlarında, şayet mahkeme konusu olabilecek bir tazminat meblağı söz konusuysa, işveren hizmetkârlara göre daha fazla hak sahibiydi. Hizmetkârların işveren değiştirmesi polis tarafından hizmetkâr tescil def-

14 Tümü için Koselleck, Preußen (Dip. 4), s. 69 vd., 532 vd.

15 *A.g.e.*, s. 68 ve 560 vd.

terleri aracılığıyla takip ediliyordu. Nihayet işveren zecri tedbirlere başvurabilme ve kaçmış olan bir hizmetkârı polis marifetiyle geri getirebilme hakkına sahipti; hatta hafif fiziksel şiddet kullanma izni bile vardı. Yani işveren ile hizmetkâr arasında kesinlikle tek taraflı bir ilişki söz konusuydu. Hizmetkârlar her ne kadar vergi hukuku ve askerlik hukuku bakımından doğrudan devletin tebaası olmuşlarsa da, hane hukuku açısından eski zümresel egemenlik sisteminin bir halkasıydılar. Evin içine nispeten az dokunulmuştu ve sözleşme taraflarının şekilsel-hukuki eşitliği, gerçeklik tarafından yutulmuştu.[16]

19. yüzyılın ilk yarısına dair bir resim çizebilmek için, birkaç veri sunalım.

Kabaca bir tahminle, köylülerin kurtulduğu söylenen dönemde, hizmetkârlık yapan yaklaşık bir milyon insan vardı. Prusya'nın 10 milyonluk nüfusu (1815) dikkate alındığında, her on kişiden biri hane egemenliğine tabi idi. Bu rakam kesinlikle nüfusa paralel olarak büyümedi. 19. yüzyılın ortasında Prusya'nın nüfusu yaklaşık 16 milyona ulaşmış, ancak hizmetkârların sayısı aynı oranda artmamıştı. Demek, kendilerini hane egemenliğine tabi gören insanların sayısında bir azalma eğilimi buluruz. Tarım alanında çalışan işçilerin ve gündelikçilerin sayısı ise bununla kıyaslanamayacak büyüklükte bir artış göstermişti; keza, hizmetkâr tutacak güce sahip olmayan çekirdek ailelerin sayısı da. Bu anlamda tarım piyasasının ekonomik açıdan liberalleşmesi, hizmetkârlık işinin yaygınlaşmasının aleyhineydi.[17]

Öte yandan, bu sayılar bölgelere göre ele alındıklarında, dikkate değer farklılıklar gösterirler. Hizmetkârların açık ara büyük kısmı büyük çiftliklerin bulunduğu doğu eyaletlerinde idi; Batıdaki eyaletlerde, yani Vestfalya ve Rheinland'da ise azalma eğilimindeydi. Fransız hukukuna bağlı olan Rheinland, örneğin Doğu Prusya'daki hizmetkâr sayısının ancak yarısını ba-

16 8. 11. 1810 tarihli hizmetkârlar kanunu ve bu kanunun idarî hukuk ve mahkemeler tarafından yorumlanışı için bkz. H. Gräff vd., *Ergänzungen und Erläuterungen der Preußischen Rechtsbücher durch Gesetzgebung und Wissenschaft*, Cilt 3, 2. Baskı Breslau 1843, s. 467-511.

17 Krş. Koselleck, *Preußen* (Dip. 4), s. 643-652.

rındırıyordu. Yani zamana bağlı gerilemenin yanı sıra, mekânsal bakımdan bir düşme eğilimi görürüz: Elbe hattından Batıya doğru uzaklaşıldığı oranda, katı hane egemenliği de sayısal bakımdan geriler.[18]

Her ne kadar şehirde kadın, kırda erkek hizmetkârlar sayıca fazlaysa da, hizmetkârlar şehir ve kır arasında eşit oranda paylaştırılmışlardı. Bu da bizi bir başka önemli noktaya götürür: Prusya istatistikleri, hizmetkârları verimlilik ölçütlerine göre ayırma çabası içindedir. Salt efendilerinin rahatı ve lüksü için çalışan hizmetkârları, üretim sürecinde, yani zanaat veya tarım alanlarında çalışanlardan ayırarak tanımlamaya çalışır. Böyle bakılınca, bu bağımlı nüfusun büyük bölümünün doğrudan ev hizmetlerinde çalışmayıp, genel üretim sürecine dahil olduklarını ortaya çıkar. Salt ev hizmetlerinde çalışan hizmetkârların zanaatta çalışanlara oranı, 1848 devrimi öncesinde ortalama 2'ye 8'di. Böylece, eski zümresel hane egemenliği, liberal ekonomi kanunlarına göre aslında erkek veya kadın işçiler, çıraklar ve gündelikçiler için mahfuz olması gereken sözleşme özgürlüğü alanlarına derinlemesine müdahale etmiş oluyordu. Rakamlar, tüm hane halkı tarafından müştereken gerçekleştirilen üretim ve tüketimin, eşit olmasa bile, bir paylaşıma tabi tutulduğu geleneksel hane biriminin kesinlikle bertaraf edilmemiş olduğunu ortaya koyar. Hane içi egemenlik böylece zanaata, küçük ve büyük çiftlik ekonomisine el atıyordu. Eskiden zorunlu çalışmaya tabi tutulan hizmetkârların alışıldık görevlerinin birdenbire sahipsiz kalmaması için, 1810'da buna bilhassa izin verilmişti. Yine liberal ekonomik yasama devrine sarkan çok sayıdaki eski zümresel kalıntıdan biridir bu.

Hizmetkârlık nizamnamesi sözleşmeyle istihdam edilen emek gücünü daha katı bir şekilde denetlemeye ve istendiğinde, daha yoğun bir sömürüye tabi tutmaya yasal izin veriyordu. Bu, Engelsing'in de gösterdiği üzere, hizmetkârların 19. yüzyılın ikinci yarısında daha sık iş değiştirmelerinin nedenlerinden

18 Buna ve devamına dair P. Kollmann, Geschichte und Statistik des Gemeindewesens in Deutschland: *Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik* 10 (1868) içinde, s. 237-301.

biri olabilir.[19] Sözleşme süreleri giderek kısalıyor, nihayetinde genellikle bir yıldan az bir süreyi kapsıyordu. Öte yandan, ücretli özgür işçilerin statüsüne kıyasla, zümresel denebilecek bir yapıdaki hizmetkârların, örneğin bir hastalık ya da kişisel bir talihsizlik durumunda, daha iyi bir korumaya sahip oldukları da görmezden gelinmemelidir.

Bundan ötürü eski zümrelerin, çiftlik sahiplerinin, tacirlerin ve lonca ustalarının, artık özgürleşmiş emek güçlerini genel olarak ev hizmetkârlığı nizamnamesine tabi tutmaya gayret etmeleri şaşırtıcı değildir. Bilhassa Doğu Elbe eyaletlerindeki eski zümrelerin temsilcileri, bilhassa köylülerin özgürlüklerine kavuşmalarından ve lonca zorunluluğunun kaldırılmasından sonra doğrudan devletin tebaası olan hür insan gruplarına hizmetkârlık nizamnamesini uygulaması için Prusya hükümetine baskı yapıyorlardı. Başka bir deyişle, eskinin egemen zümreleri, yitirdikleri haklarını geri almaya çalışıyorlardı. Ellerinde kalmış olan eski zümrevi hane düzenini ve egemenliği, şehirde ve kırdaki tüm iş ilişkilerine yayma peşindeydiler. Bu, tam olarak, işverenin artık cezalandırma yetkisine sahip olmadığı hür tarım işçilerinin ve hür fabrika işçilerinin sefil hizmetkâr seviyesine indirilmesi ve böylece eski hane düzeninin erkine tabi tutulması anlamına geliyordu. Bunun temellendirilmesi ise gelenekseldi: Giderek daha hızlı çoğalan alt tabakaların artan yabaniliğine ve ahlâksızlığına dair yüzlerce yıllık sızlanmalar, 1848 öncesinde de son bulmuş değildi. Sanayileşme *öncesinde* yaşanan ve eski zümre düzeninin kurallarıyla önü alınması düşünülen proleterleşmenin sonuçlarıydı söz konusu olan.

Bu esnada –ne kadar muhafazakâr olarak değerlendirilse de– Prusya idaresi ve –liberal eğilimli– Prusya hukuku taviz vermez bir tutum takınmışlardır. Hizmetkârlar nizamnamesine bile insanları sadece çalışmaya isteklendirmekle kalmayıp, aynı za-

19 R. Engelsing, Das häusliche Personal in der Epoche der Industrialisierung: A.g.e., Zur Sozialgeschichte deutscher Mittel- und Unterschichten (*Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft*, Cilt 4), Göttingen 1973 içinde, s. 225-261 ve temel oluşturacak öneme sahip K. Tenfelde, Ländliches Gesinde in Preußen. Gesinderecht und Gesindestatistik 1810 bis 1861: *Archiv für Sozialgeschichte* 19 (1979) içinde, s. 189-229.

manda hür ve bağımsız da kılmayı amaçlayan bir eğitici misyon yüklemişlerdi. Yeni ve farklı meslek gruplarının geleneksel hane reisi erkine tabi kılınmasına dair her türlü talep ve şikâyet reddediliyordu. Şüpheli durumlarda ise yargı, hane reisliği erkinin başka alanlara yayılmasını engelliyordu. Örneğin Magdeburg Yüksek Eyalet Mahkemesi, 1835 yılında evde idari işlerde çalışanlar (ev memurları) ile mürebbiyelerin, meşguliyetlerinin sadece ev içinde olmasından ötürü, hane halkından sayılması gerektiğine karar vermiştir. Ancak evin dışındaki her türden iş artık hizmetkârlık nizamnamesine tabi değildir: "Tacir kalfasının haneyle, hane reisinin ailesiyle bir rabıtası yoktur; onun faaliyet alanı işvereninin işliğidir, yükümlülükleri de burayla bağlantılıdır, bunun ötesinde kalfa, işvereni ve ailesi için kesinlikle yabancı kişidir."[20] Bu mahkeme kararı, ev hukukuyla aile hukukunu mümkün mertebe birbirinden ayırma politikasını ortaya koyar. Bireylerin hukuksal olarak bağımsızlaşması haneyle işliğin, haneyle fabrikanın, çiftlikle tarım işletmesinin birbirlerinden ayrılmasından geçiyordu. Bundan ötürü, zanaatkâr çıraklarının, tacir yamaklarının, kalfaların, kapıcıların, gündelikçi köylülerin veya tarım işçilerinin hizmetkârlar kanununa tabi kılınması istekleri her defasında reddediliyordu. Nihayet, 1838 yılında, İçişleri Bakanlığı, yazılı bir iş sözleşmesinin yapıldığı yerde hizmetkârlık statüsünün *eo ipso* mümkün olmayacağını ilan etti.[21] Okuma yazmanın ve okul eğitiminin yaygınlaşması da sözleşme hukuku, çalışma özgürlüğü, iş bölümü, idare ve adaletle aynı istikameti gösteriyordu: Bütün etkenler hane reisi erkini geriletmeye çalışıyordu. Yasama ve yargı artık eski haneye değil, çekirdek ailenin bireysel üyelerine hitap ediyordu.

Eski hane düzeninin ayakta kaldığı yerlerde ise Prusya hükümeti onu giderek daha fazla ev sınırları içine hapsetmeye çalışıyordu. Bu bakımdan, izlenen hukuk politikası, alt tabakalarda yaşanan patlamanın onları serbest piyasa ekonomisinin baskısına, yani kapitalist sisteme tabi kıldığına dair istatistiksel bulguyla uyum içindeydi.

20 Gräff v.b., Ergänzungen (Dip. 16), Cilt 3, s. 474.

21 *A.g.e.*, s. 475.

Ancak karşılıklı anlaşmayla imzalanmış olan bir sözleşme hüviyetine bürünmüş olan eski zümre hakları, hizmetkârlık nizamnamesinin izin verdiği ölçüde, liberal ekonomiye de nüfuz etmekteydi. Gerileme eğiliminde olsa da, hizmetkârlar kısmen tarımda ve zanaatta da çalıştırılıyordu; 'hane'ler de kısmen kendi *iç hiyerarşilerini* muhafaza ediyordu.

Nitekim lâlettayin hizmetkârlar arasında şunlar da vardı: Sığırtmaçlar, çobanlar, aşçılar, faytoncular, bahçıvanlar, kapıcılar. Bu meslek grupları tümüyle soyluların ve yeni büyük burjuva hanelerinin hizmetinde bulunuyorlardı. Bunların üzerinde ise çiftlik kâhyaları, vekilharçlar, muhasebeciler, eyer ve koşum ustaları, saray kâhyaları veya kâhya kadınlar gibi 'ağalar', –1851'den sonra– ayrıca, zenginlere mahsus içki imalathanelerinin başındaki ustalar yer alıyordu. Bu tür "memurlar", 1842 tarihli bir yargı kararında belirtildiği üzere, "ailenin birer üyesi" kabul edilecekti. Böylesi hükümlerin iki yüzü vardı; çünkü aile üyesi sayılmanın avantajları, hizmetkârlar nizamnamesine benzer daha ağır koşullara tabi olmanın dezavantajlarını da beraberinde getiriyordu.

Nihayet, yasal açıdan artık hizmetkâr sayılmasalar bile: özel sekreterler, özel rahipler, noter kâtipleri ve elbette çocukların özel öğretmenleri haneye aittiler. Bunların tümü "kelimenin en geniş anlamıyla aileye", 1835 yılında empatiyle söylendiği üzere, "bütünlükleri içinde birlik olarak tasavvur edilmesi" gereken hane halkına dahildiler.[22]

Böylece eski zümrevi hane düzeninin daha ziyade üst tabakalarda sürdürüldüğü, alt tabakaların ise zümrevi hane düzeninden hızla ve giderek artan ölçekte çıktıkları, eğilim olarak tespit edilebilir.

III

Buraya dek bireyleri potansiyel birer *Staatsbürger* olarak özgürleştiren istatistiksel gidişat ve hukuk politikasındaki eğilim dile getirilirken, elbette sadece bir tarafı görünür kıldık. Tebaanın

22 *A.g.e.*, s. 474.

eski hane egemenliğinden ani ve hızlı bireysel kurtuluşu, eski hane ile modern devlet arasında bir hukuksal boşluk oluşturmuştur. Çünkü devlet aile babalarından oluşan eski hanenin ve cemaatlerin düzeni sağlayıcı görevlerini üstlenecek yeterliliğe hiçbir şekilde sahip olmadığı gibi, bunu karşılayacak mali güçten de yoksundu. Bilindiği üzere, idari reformlar ve adalet reformları, Doğu Elbe bölgelerinde, en alt seviyede polis gücü ve mahkemelere varana dek tüm mercileri devletleştirmeye yetecek kadar geliştirilememişti.[23] Çiftlik sahipleri de, ekonomi hukuku bakımından çiftlik cemaatinden ayrılmış olan eski tebaaları üzerinde hüküm sürmeye devam ediyorlardı. Polis gücü ve adalet, bazı yerlerde daha fazla, bazı yerlerde daha az olmak üzere, birincil merciler olarak, kapitalistçe üretim yapan çiftlik sahiplerine mahsus konumdaydılar. Devlet, 18. yüzyıldan bu yana kudretini giderek budadığı hane reisliğinin iç erklerine de rücu etmek zorunda kalıyordu.

Eski zümresel toplumdan bir serbest ekonomi toplumuna geçiş döneminde kırılması çok zor bir çember oluşmuştu. Devlet, polis gücünü tek başına finanse edemeyecek kadar fakirdi. Berlin, 1814 yılında 150.000 nüfusa ve 127 polis memuruna sahipti. 1848 yılında nüfus 400.000 sınırını çoktan aştığında, polis gücü, 204 memurla görece daha da azalmıştı. Jandarmaların kırsal alandaki dağılımıysa iyice seyrekti. 1820 yılında Prusya'da Saarbrücken'den Memel'e kadar 1336 jandarma vardı. Örneğin Rhein-Mosel idari bölgesinde Fransız egemenliği altında 280.000 nüfusa 130 jandarma hizmet verirken, mali sıkıntı içinde bulunan Prusya egemenliği esnasında 400.000 nüfus için sadece 63 jandarma mevcuttu. Silezya'nın bütününde 2 milyondan fazla nüfusa sadece 226 jandarma düşüyordu.[24] Günlük hayatta devletin etkili bir polis denetiminden söz etmek, hiçbir yerde mümkün değildi. Sanayi öncesi proleterleşmenin zor zamanlarında işlenen çok sayıda suça, sık sık alevlenen küçük ve orta öl-

23 Krş. buna dair Monika Viyanafort'un farklılıkları açıklayıcı doçentlik tezi, Patrimonialgerichte in Preußen, ländliche Gesellschaft und bürgerliches Recht 1770-1848/49, Göttingen 2001.

24 Koselleck, *Preußen* (Dip. 4), s. 70.

çekli huzursuzluklara karşı Prusya devleti polis marifetiyle zecri tedbirler alma imkânından mahrumdu. Bundan ötürü devletin sık sık aceleci ve ölçüsüz bir sertlikle askerî kuvvetlerine başvurması şaşırtıcı değildir. Sanayileşme öncesinde, asgari ölçüde bir düzeni güvenceleyecek polis gücünü finanse edecek kadar vergi toplanamıyordu. Prusya, 1848 devrimi öncesinde kesinlikle bir polis devleti değildi ve bunun beraberinde getirdiği pek çok olumsuz sonuç vardı. Zümresel özdenetim ve askerî disiplin, bu nedenle sisteme içkin bir şekilde birbirlerine muhtaçtılar. Hiçbir kanunla doğrudan etki edilemeyecek olan sosyoekonomik durum, modernleşmenin önündeki asıl engeli oluşturuyordu.

Devletin hukuk politikası itibarıyla hane reisliği erkini zayıflatmak istemesine rağmen, neden tekrar bu erke başvurmak zorunda kaldığı da bu nedenle açıklanabilir. Örneğin çiftlik sahipleri, genellikle kendi istekleri hilafına, çiftliklerinin bulunduğu bölgede bulunan ve çiftlik cemaatindeki çocukların gitmek durumunda olduğu okulların masraflarını üstlenmek zorunda bırakılıyorlardı. Devlet, ilköğretim görevinin mali yükünü üstlenemeyecek kadar fakirdi. Şövalye tımarı sahiplerini arazi vergisinden muaf tutmaya devam etme karşılığında, onları, gündelikçilerinin çocuklarının okula devam edebilmeleri için bir hane reisinin yükümlülüklerini üstlenmeye zorluyordu.

Sürekli alevlenen sosyal huzursuzlukları yatıştırmak gerektiğinde, hane reisliği erkine rücu eğilimi daha belirginleşir. Daha Fransız Devrimi'nde bile, yayımlanan emirnamelerle, hane dışında oluşabilecek çeşitli olayları engellemeleri için işletme sahipleri işçilerinden, ustalar çıraklarından, öğretmenler öğrencilerinden, hane reisleri de hane halkından sorumlu tutulmuştu. Yani devlet lağvetmeye çalıştığı hane reisliği erkine rücu etmekteydi. Devletin hane reisliği erkinden kurtulmakta ne kadar başarısız olduğu, kişilerin tebaa konumlarının kaldırılmasından ve lonca zorunluluğunun bertaraf edilmesinden sonra bile sık sık yayınlanan ve hatta 1835 yılında devletin tümü için normlaştırılan polis emirlerinde de kendisini gösterir.[25] Devlet

25 *Novum Corpus Constitutionum, Prussico-Brandenburgensium*, yay. Ch. O. Mylius, Berlin 1751-1806, Cilt 10, s. 1851, Verordnung vom 30. 12. 1789 ve Ge-

burada da işletme sahiplerini ve ustaları, çalışanları üzerinde artık doğrudan erk sahibi olmamalarına rağmen, eski hane reisliği hukuku anlamında işçilerinden ve çıraklarından sorumlu tutuyordu. Devlet, ölmekte olan eski zümre toplumu ile yeni oluşmakta olan modern hür *Staatsbürger* toplumu arasında oluşan boşluğu doldurmak için, eski zümresel hukuk yapısını kullanmaktaydı. Devlet erkinin bireylere doğrudan ulaşamadığı ve onları denetleyemediği her yerde, zorunlu olarak *'pater familias'*ı el atıyordu.

Bu, hane reisinin eskiden sahip olduğu zümresel rolü, modern ev sahipliğine tahvil ettiği durumlarda da kendisini gösterir. Ev sahibi, bu kişilerin kendi ailesinin bireyleri mi olduğuna, yoksa sadece kiracı olarak mı bulunduklarına bakmaksızın, evinde ikâmet eden tüm kişilerin vergi durumlarından sorumlu oluyordu. Liberal mülkiyet kavramıyla belirlenen modern mülk sahibi tabaka, böylece kişisel olarak kendisiyle ilgisi bulunmayan insanlar üzerinde bile devlet adına gözetim uygulamak için, eski zümresel görevlerini yeniden üstleniyordu. Evinin odalarını kiralayan bir kimse –ve bunların sayısı giderek artıyordu– sadece bir ev sahibi değil, devletin polis yetkilerini elinde bulunduran bir hane reisiydi hâlâ.[26]

Bununla mukayese edildiğinde, 1831 yılında tayfaların, gemici yamaklarının, hizmetkârlık nizamnamesi uyarınca kaptana tabi olmaları pek şaşırtıcı değildir. Bununla, öteden beri dünyanın tüm denizlerindeki "Batılı", Hıristiyan gemi yolculuklarının bir parçası olan katı ve acı alışkanlıklar meşrulaştırılıyordu. Ceza verme hakkı olmadan hiçbir kaptanın gemisini mümkün olduğunca güvenli bir şekilde yönetmesi mümkün değildi. Elbette 1835 yılında Prusya'da hizmetkârlık hukuku, nehir taşımacılığındaki gemici yamaklarına da uygulanmaya başladı.[27]

---

setzesammlung *für die königlich Preußischen Staaten*, Berlin 1835, s. 170, Verordnung vom 17. 8. 1835. Buna dair Koselleck, *Preußen* (Dip. 4), s. 126 vd., 607, 643.

26 Koselleck, *Preußen* (Dip. 4), s. 70.

27 Gräff v.b., Ergänzungen (Dip. 16), Cilt 3, s. 473.

Nihayetinde devlet, liderlik mevkileri için yetişenlerin denetimini sağlamak için de hane reisliği erkine rücu etmek zorundaydı. Düşük rütbeli subaylarına ve memurlarına yeterince maaş veremeyecek denli fakir olan devlet, soylu ve büyük burjuva aileleriyle işbirliğine muhtaçtı. Burada da devlete ve zümrelere ait erklerin simbiyozu [ortak yaşarlığı], bir kalem darbesiyle yok edilecek gibi değildi. Stajyer memurlar ve teğmenler o kadar az para alıyorlardı ki, ancak babalarının veya kayınpederlerinin desteğiyle zümrelerine uygun bir yaşam sürdürebiliyorlardı. Bu nedenle bu meslek gruplarında, ya da en azından soylu ailelerde, binbaşılıktan sonra bile babanın hane reisliği hakları yürürlükte kalıyordu.

Burada görünüşe göre bir paradoksla karşı karşıyayız. Ekonomi politikası bakımından toplumun liberalleşmesini gözle görülür bir şekilde ileri itmiş olan devlet, dönüp dönüp eski zümrevi hane erkine başvuruyordu. Bu tespit, devletin soylu ailelerin çıkarlarını gözettiği şeklinde de yorumlanabilir. Böyle bir yorum kısmen doğrudur ve reform döneminden sonra ortaya çıkaran restorasyon ideolojisini belirler. Ancak bu yorum yalnızca tek bir veçheyi işaret eder. Prusya devletinin, eski zümrelerin tüm itirazlarına rağmen sürdürdüğü liberal ekonomi programı, bir anda devreye sokulacak gibi değildi. Bireylerin özgürleştirilmeleri ve feodaliteden arındırılmış mülkiyet oluşumu, pratikte uzun ve sıkıntılı bir süreçti. Bu süreç hukuksal yönden sıklıkla birden fazla merciin müdahil olduğu bir tazminat sistemi üzerinden, ekonomik açıdan müteredditve hantal bir şekilde yürüyordu. Mali açıdan fazlasıyla zayıf ve iç politikada fazlasıyla güçsüz olan devlet, ortadan kaldırmak istediği hane reisliği güçlerinden tümüyle kurtulamıyordu. Liberal ekonomi politikası ile geleneksel zümre politikasının bu görünüşte paradoksal karışımı, kapitalist topluma uzanan sosyoekonomik sistem değişiminin beraberinde getirdiği tüm zorluklara da şahitlik eder.

Bizzat hizmetkârlık nizamnamesi de buna şahitlik eder. Bu nizamname, Ülke Kanunu'nun da yaratıcısı olan Suarez tarafından tasarlandığında, zümresel gerçekliğin önünde gidiyordu:

1794 yılında, 1848 devrimci parlamentosunun bile lağvetmeyi reddettiği nispeten liberal bir kanundu. Ancak liberal ekonomi düzeni kendisini kabul ettirdiği ölçüde, aynı hizmetkârlık nizamnamesi giderek gericileşmeye başladı. Politik konumunun değeri, sosyal ve ekonomik düzendeki dönüşümle birlikte değişiyordu. Nihayetinde artık ne cemaatte, ne toplumda, ne de devlette izi görülen, sadece hanenin kendisinde varlığını sürdüren eski zümresel erkin son sığınağına dönüştü. Hizmetkârlık talimatnamesi, 12 Kasım 1918 tarihinde Halk Temsilcileri Konseyi tarafından yürürlükten kaldırıldı. Monarşinin yıkılışıyla birlikte, hane erkini giderek zayıflatan yüz yıllık bir süreç, aynı zamanda hâlâ bir "efendiliğe" tabi olan en alttaki tabakalara da ulaşmış oldu. Her erkek ve her kadın, içinde bulundukları eskiden zümresel, şimdiyse sınıfsal koşullara ya da zorunluluklara halel gelmeksizin artık doğrudan devletin yurttaşıydılar.

ULUSAL DEVLETİN BU YANI

Alman Tarihinde Federal Yapılar

Paris'te federal yapıları ele almak, şüphesiz iki yanı keskin bir bıçaktır. "Federalizm, yabanıllar tarafından kullanılan politik yapılardan biriydi" demişti Chateaubriand ve bu, Jirondenlerin başlarına mal olan kavramdı. Komüncülerin* de durumu farklı olmamıştı – onlar da birer *fédérées* [federal] idi. Bu kavram devrimden bu yana Fransızcada, dikkatli bir ifadeyle, çift değerli bir miras içerir. Bugün yapılara atıfta bulunan birisi, kendisini birbirlerini hızla geride bırakan çok sayıda post'lu kavramla (post-tarih, post-yapısalcılık) karşı karşıya bulur. Bundan ötürü, sadece Alman tarihindeki federal yapılardan söz edeceğimi söylersem belli bunun sakinleştirici bir etkisi olacaktır. Her iki kategorimize dair önceden iki kısa açıklama yapmak istiyorum.

Fédération'un Almanca versiyonu olan *Bund*, evlilikten çok sayıdaki dernek ve örgüte, tanrıyla bağıta ya da Birleşmiş Milletler'e kadar hemen bütün insanî biraraya gelişleri kapsar. Aşağıda yalnızca, anlamlarını veya karşı-anlamlarını devlete, yani Fransa'da timsali geliştirilmiş olan devlete bağlılıklarından veya karşıtlıklarından alan kurumları ele alacağım. *"Bund"*lar, *"fédération"*lar daima devlet-öncesi, devlet-içi, devletler-arası

(*) 1871 Paris Komünü'ne katılanlar – e.n.

veya devletler-üstü olarak tanımlanabilir – başka bazı ülkeler dışında, Almanya'da ağırlıklı bir özel vaka olarak gelişen *Bundesstaat** da hesaba katılmak kaydıyla. 19. yüzyılda gelişmiş olan *confédération versus fédération*** karşıtlığı Almancada daha açık bir tanıma sahiptir, çünkü devletin *(Staat)* kendisi tanımda mündemiçtir. Devlet *(Staat)* ya çoğul olarak ortaya çıkar –*Staatenbund, fédération des états*–,*** ya da tekil olarak belirleyici sözcüktür: Yani *Bundesstaat* birincil olarak sadece federatif düzlemde örgütlenen bir devleti tanımlar.

Empatiyle yürütülen sonsuz hukuksal politik tartışmaya rağmen elbette mantıksal karşıtlık fazla zorlanmamalıydı: Her iki halde de, yani hem bir konfederasyon, hem de bir federasyon durumunda, eyleyebilmek için bir asgari müşterekte birleşen heterojen eylem birimlerinin biraraya gelişi söz konusudur. Eşit olmayanlar da hukuksal ve politik olarak eşitlenir, yani eylem yeteneği kazandırılmak üzere, asgari bir homojenlikte biraraya getirilirler.

Bunun böyle kalabilmesi için, şüphesiz başka bir bileşene daha ihtiyaç duyulur. Her federasyon, eylem yetisini güvence altına almak için, aşamayacağı alt ve üst sınırları bulunan azami bir yayılıma ihtiyaç duyar. Montesquieu'nun sözleriyle: "Her büyüklük, her güç, her erk görecedir. Gerçek büyüklüğü yükseltmeye çalışırken, görece büyüklüğü azaltmamaya dikkat etmek gerekir." Bu cümle şimdi Alman tarihindeki federal yapıların dönüşümünü açıklamakta bize yardımcı olacaktır.

Tekrar ve Yapı

Peki, bizim bağlamımızda yapılar nedir? Yapılar, insanların eylemlerine dahil olan ve tekrarlanmak suretiyle bu eylemleri mümkün kılan koşullardır. Politikada ve toplumda tüm eylemler, birbirlerini tekrarlayan çok sayıda koşula dayanırlar. Ancak Fernand Braudel'in bize çok güzel gösterdiği üzere, bizatihi ya-

(*) Federal Devlet – ç.n.

(**) Konfederasyon karşısında federasyon – e.n.

(***) Devletler birliği, federasyonu – e.n.

pılar kaynaklarda çok zor bulunurlar: Çünkü kaynaklar birincil olarak münferit vakaları, yani şaşırtıcı olanı ve günden güne değişeni yansıtırlar.

Yapıların bizim burada ele aldığımız anlamda kendilerini tekrarlamaları, bunu dairevi bir şekilde gerçekleştirdikleri anlamına gelmez. Çünkü Polybios'tan bu yana sayısız çeşitlemesiyle öğrendiğimiz üzere, bir çember de hedefe yöneliktir. Kendilerini tekrarlayan yapılar, akışları ve yönleri çizgisel ve neredeyse teleolojik olarak yorumlanabilecek konjonktürel eğrileri de hedefliyor değildir. Bu tür kalıcı etkenler de kendilerini tekrarlayan koşullara dahil olmakla beraber, insan doğasının zamandan azade denebilecek etkenlerin de hedef teşkil ettiği söylenemez.

Kendilerini tekrarlayan yapılar –belirleyici olan da budur– bütün münferit vakalarda ve onların sonuçlarında, bunları mümkün kılmak ve sınırlandırmak suretiyle dolaysızca, doğrudan mevcutturlar. Yani aynı anda hem diyakron, hem de senkrondurlar. Hep yeniden zuhur edişleri, ancak münferit vakada mündemiç olmalarından ötürü gerçektir. Gündelik deneyimizin, tekrarlanabilirlikleri ile, konumuzu teşkil eden federasyonu koşullamış olan birkaç tabakasına değinmeme izin verin.

İlk olarak, konuşma esnasında kendisini tekrarlayan dili anmak gerekir. Konuşma esnasında birbirlerini tekrar eden dilsel ön veriler olmaksızın ne anlaşma, ne de buna bağlı olarak eylem mümkün veya anlamlı olabilir. Somut olarak: Almanca *'Bund'* kavramının oluşumunu ve bileşenlerini bilmeden, Alman tarihini anlamak mümkün değildir. Alman *'Bund'*larının, *'Einung'*larının, *'Gesellschaft'*larının, *'Liga'*larının, *'Union'*larının ve *'Allianz'*larının* silsilesi, dilsel algılamada kendini sürekli tekrar eder. Bir kereliğine oluşturulan, genellikle kısa süreli birliklerin ardında, güncel politik olayların birbirlerini izlemesinden daha yavaş değişen, tecrübeye doymuş bir algılama kalıbı sürüklenir. Dilin koşulladığı algılama tarzı –ve kavram oluşumu–, yani aynı zamanda zihniyet daha dayanıklıdır, ayağı-

(*) Federasyon, birleşme, toplum, lig, birlik, ittifak – e.n.

nı sürüye sürüye değişir ve çoğunlukla tökezleyerek izler yenilikleri.

Hukukun tekrarlanma yapıları da bununla bağlantılıdır. Hukuk, ancak tekrarlanabilir bir şekilde uygulandığında hukuk olabilir. Hukuk uzun vadede –ya da hızlı– değişse bile, hukuksuzluğa dönüşmemesi için, asgari bir tekrarlanabilirlik zorunludur. Bundan ötürü de, Alman tarihinde hukuk oluşturmak, ortaya koymak ve muhafaza etmek, *Bund*'ların daimi görevlerinden biri olmuştu. Federal birliklerin –ileri ortaçağdan sonra– en zor görevlerinden biri ülke hukukunun, şehir hukukunun ve tımar hukukunun heterojen hukuk tabakalarını uyumlulaştırmak, bu arada zümresel töre hukukunu ve imparatorluk hukukunu da göz ardı etmemekti. Bu sorun kendisini bugüne dek tekrar etmiştir; çünkü yeniçağın liberal hukuk devleti de devrim öncesi köklere sahiptir. Alman politikasında yasallık ve usul meselelerinin bugüne dek bu kadar hassas ve birbirlerini engelleyici bir şekilde eklemlenmesinin nedenlerinden biri bu yapısal analojide bulunabilir.

Üretici güçlerin ve üretim koşullarının tekrarlanma yapıları hukuksal düzenlemelerle hem iç içe geçmiştir, hem de bunlardan bağımsızdır. Asgari bir ekonomik gücü biraraya getiremeyen hiçbir *'Bund'* eylem yetisine sahip olamazdı. Bunu yapmakla, bir *Bund*'un paydaşlarının tek tek ortaya koyabileceklerinden fazlasını meydana getirebiliyordu. Bir *Einung*'un [birleşme] vergi gelirleri, mali performansı ve bunlara bağlı olarak askerî gücü, biraraya getirdiği bölgelerin kendilerini tekrar eden ve böylece hesaplanabilir olan üretici güçlerine dayanıyordu.

Son olarak ama önemsiz sayılmamak kaydıyla, tüm değişimlere inat yüzyıllar boyunca alışkanlık halini alarak tekrarlamış olan kurumsal koşulları belirtmek gerekir. Heterojen tarafların bir asgari müşterek üzerinde nasıl anlaştıklarını, *'Bund'*ların anayasaları gösterir. Baştakilerin kimler tarafından ve ne sıklıkta seçildiği, meclisin nasıl oluştuğu, eşit oy hakkı mı yoksa çift oy hakkı mı bulunduğu, kimin yasal olarak veya *de facto* veto hakkına sahip olduğu, karar yeter sayısının oyçokluğuna mı yoksa oybirliğine mi dayandığı, *Bund*'un bölgesel alt birimleri-

nin olup olmadığı, tek tek paydaşların özel hakları olup olmadığı –Alman tarihinde bütün bu sorular ortaçağdan günümüze kadar büyük bir kuralsallıkla tekrar tekrar sorulmuştur. Bu bakımdan Alman tarihi 1500 dolaylarında veya 1800 dolaylarında bir dönüm noktası tanımaz: Mesele daima, eşit olmayan tarafları, asgari düzeyde kurumsallaştırılmış bir eşitlik çerçevesinde hukuksal ve ekonomik olarak biraraya getirmek, böylece mali ve askerî eylem yetisine sahip kılmaktı.

Tezimi şimdiden sunmama izin verin: Alman tarihi, aradaki bütün benzerliklere rağmen, federal yapılarıyla komşularının tarihinden ayrılır. Bu, –Alman tecrübesini şekillendiren– bir imparatorluk içindeki çok sayıda hallkın, Alman anayasa tarihinin federal nitelikli ana çizgisini hükümsüz kılmayı amaçlayan ve –on iki yıllığına– hükümsüz kılmış olan şu telafici slogana dek uzanan bir tarihtir bu: "Tek millet, tek devlet, tek lider". Federalizm Almanların bir başarısı veya kazanımı değildir, aksine, Alman tarihi gibi bir şeyi mümkün kılmış olan çerçeve koşullarından ortaya çıkmıştır. Almanlar bu noktada hem Batılı devlet oluşumlarından, hem de Doğulu komşularımızın 20. yüzyıla kadar devlet öncesi kalmış örgütlenme biçimlerinden ayrılırlar. Sadece Alplerin üzerinden kuzeye etki eden bir timsal oluşturan olan İtalya şehir birlikleriyle tarihi, yapısal bir analoji arzeder; İtalya'nın politik öz örgütlenmesi, papa ile imparator arasında, şehir birliklerinin karşı koymaya çalıştığı bir gerilim alanına sıkıştığı için ve öyle olduğu oranda. Friedrich Barbarossa'nm da mücadele ettiği, ancak yine de varlıklarına tahammül etmek zorunda kaldığı İtalyan şehir birlikleri örneğiyle, farkına varmadan, ampirik alana gelmiş oluyorum.

Teorik düşüncelerimi tarihsel olarak serimleyebilmek için, iki adım atacağım. İlk olarak tarihsel semantiğin bir taslağını çizeceğim.[1] Bu tarihsel semantik hem Avrupa'nın müşterek-

1 Krş. buna dair "Bund, Bündnis, Föderalismus, Bundesstaat" başlıklı yazım: O. Brunner, W. Conze ve R. Koselleck (Yay.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Cilt 1, Stuttgart 1972 içinde, s. 582-671 ve 'Föderale Strukturen in der deutschen Geschichte" başlığı altında, Pforzheim 1975, YB: *Pforzheimer Reuchlinpreis* 1955-1993 içinde. *Die Reden der Preisträger*, Heidelberg 1994, s. 145-161. Fransa için He-

lerine, hem de yokluklarında Ren'in doğusundaki tarih tecrübesinin anlaşılamayacağı özgül Alman çeşitlemelerine şahitlik eder. İkinci olarak dikkatleri politika ve anayasa tarihine çekeceğim ve tekrarlanma ritminde neyin değişmiş olduğunu soracağım. Semantik ile gerçek tarih denen şeyi sadece argümanlarımızı oluşturmak için analitik düzeyde ayırdığımızı belirtmeye gerek yok. Tecrübe edilen tarih, aynı zamanda daima dilsel olarak algılanan ve dilsel olarak etkileyen olduğu gibi, salt dilsel tasarrufa sığmayan bir etki bağlamıdır.

Kurumsal Rutin, Teolojik Coşkunluğa Karşı

İlk olarak "*Bund*"un semantik tarihine değinelim. Almanca dil hazinesinde *Bund* semantiği hem teolojik, hem de hukuksal bir doğaya sahiptir; zaten başka türlüsünü bekleyemezdik. Anlamları yavaş yavaş birbirlerinden uzaklaşmış olsa bile, teolojik ve hukuksal boyut 19. yüzyıla kadar yakın bir ilişki içinde olmuştur. Önce sözcüğün hukuksal açıdan önem taşıyan kullanımını ele almak istiyorum.

Latince dilinde *foedus*, *liga*, *unio*, *confoederatio* gibi çok sayıda kavramın el altında bulunuyor olmasına rağmen, Almancaya özgü *'Bund'* –*'Einung'* gibi– tercüme bir kavram değildir. *'Bund'*, daha ziyade, iki ya da üç kuşak boyunca birlikmiş tecrübelerin bir sonucudur. Sözleşmeler önceleri, madde madde, tek tek her anlaşma, sözlü ve şahsen yemin altına alınarak hukuksal bağlayıcılık kazanıyordu. Anlaşmaların kalıcılığı görüldükten sonra, münferit *'Verbündniss'*lerin [bağlaşma] toplamı, bireysel uzlaşmaların tümünü biraraya getiren yeni kolektif tekil *'Bund'*a dönüşüyordu.

14. yüzyılın ortalarından sonra, *'Bund'*, yeni bir *Bund* kuru-

---

dwig Hintze'nin çığır açıcı vazgeçilmez çalışması, *Staatseinheit und Föderalismus im alten Frankreich und in der Revolution*, Berlin ve Leipzig 1928, YB Rolf Reichardt'ın girişiyle, Frankfurt am Main 1989. Anayasa politikası hakkında ve dilsel mücadele tarihinin eleştirel özeti, Mona Ozouf, *Federalism and Federation: Critical Dictionary of the French Revolution*, Yay. François Furet ve Mona Ozouf, çeviren Arthur Goldhammer, Cambridge (Mass.) ve Londra 1989 içinde, s. 54-73.

lacağı zaman başvurulabilir ve tekrar tekrar kullanılabilir olan bir kurum kavramına dönüştü. Başlangıçta eylem özneleri henüz tekil belediyeler –şehirde veya kırsal alanda– iken, yani bir "*Bund der Städte*"den (Şehirler Birliği) söz ediliyorken, bu durum zamanla değişti. Bir *Bund* daha yüksek derecelendirilmiş bir düzlemde kurumsal bir güç kazandığında, artık (1377'de *Schwäbische Städtebund*'da [Süebya Şehirler Birliği] olduğu gibi) "*Bund*'un şehirlerinden" de söz edilebiliyordu. Böylece eylemin asıl taşıyıcısı sadece tek tek katılımcıları değil, *Bund*'un kendisi oluyordu. Terimin kendisi de ancak ondan sonra devlet hukuku için teorileştirilebilme yetisi kazandı.

Devlet hukuku çerçevesinde bir *Bund*'un anlamı neydi? İster köylüler, ister şehirliler, şövalyeler veya soylular, ya da iki şehir arasında kurulmuş olsun, her '*Bund*' çift anlamlıydı. Tahammül edilen yasallık ile entrika arasında gidip geliyorlardı. Çünkü sözleşme tarafları arasında, yukarıdan aşağı doğru olan hukuk düzenini, hiyerarşiyi reddeden bir eşitlik oluşturmakla, gitgide tımar hukukundan ve imparatorluk hukukundan uzaklaşıyordu. Bu, *Deutscher Orden*'e* karşı birleşmiş olan İsviçre Konfederasyonu üyeleri ile Prusya Şehirler Birliği (*Städtebund*) için de geçerlidir. Keza, Büyük Friedrich'in Habsburg imparatorluk sülalesine karşı oluşturduğu Alman Prenslikleri Birliği (*Deutscher Fürstenbund*) için de geçerlidir. Tarafların ilkesel eşitliği imparatorluk anayasasında daima cumhuriyetçi bir unsurun barınmasını sağlıyordu; ilk bakışta görülmüyordu ama mevcuttu. Sadece Kurfürstlerin *Einung*'u imparatorluk temel kanunu statüsü kazanmıştı, nitekim bundan ötürü Bodin imparatorluğu bir aristokrasi olarak yorumlamıştı.

'*Bundesrepublik*' ifadesi ancak 18. yüzyılın sonlarına doğru, Fransız Devrimi'nden hemen önce oluştu. Bu ifade, o zamanlar yeni bir politik beklenti ufku çizen çok sayıdaki yeni kavramdan biridir. Aslında tam anlamıyla geleceği önceliyordu. Muhtemelen Montesquieu'ya ait *république fédérative* ifadesinin tercümesi olarak, '*Bundesrepublik*', Alınan aydınlanmasının yeni

(*) Haçlı seferleri sırasında kurulan, daha sonra Doğu'da Baltık'ta Alman iskânını gerçekleştiren şövalye misyonu – e.n.

bir hedef kavramıydı. İmparatorluğu genel *Bürger* haklarına sahip eşit zümrelerin cumhuriyetine dönüştürebilmek için *Bund* tecrübelerini, devletle ilişkilendirmeden yeniden düzenlemek gerekiyordu. İmparatorluğun bir *Bund*'a tahvil edilmesi konusuna tekrar döneceğim.

Bu arada *'Bund'* sözcüğü elbette Reformasyon nedeniyle sert bir değer dönüşümü yaşamıştı –böylelikle teolojik semantiğe geçiyorum.– Çünkü Luther bu görece yeni kavramı, tanrının [ümmetiyle] halkıyla kurmuş olduğu *'Bund'*u tanımlamakta kullanmıştı. Bu *Bund*, Luther'in "İki Krallık" öğretisine uygun olarak, beşerî tasarruf erkine tabi değildir. Bunun, sözcük ve kavram tarihi bakımından müthiş sonuçları olmuştur. *'Bund'* o günden sonra birincil olarak teoloji diline, en azından Protestanların teoloji diline mahsus kaldı. Kavram, apolitikleştirildi. Protestan mezhebinin korunması maksadıyla kurulmuş olan Schmalkalden Birliği *(Vereinigung)*, bundan ötürü kendisini (tarih kitaplarında yazılanın aksine) hiçbir zaman bir *Bund* olarak tanımlamamıştır. Sadece tanrı bir *Bund* oluşturabilirdi.

Bund kavramının bu bilinçli apolitikleştirilmesinin ardında elbette acı bir tecrübe yatıyordu. Çünkü bir *'Bund'*un ışığı altında toplananlar, isyancı köylü kitleleri ve "Yeniden Vaftiz"cilerdi: Kurdukları *Bund*, Luther'in dünya krallığı ile göksel krallık ayrımına karşı, göksel erkle dünya erkini birleştirmeyi hedefliyordu. Aldıkları kararlar hem dinsel hem de politikti, patlayıcı devrimci güçlerini –17. yüzyılın İngilizce *covenant*'ına benzer biçimde– buradan ediniyorlardı. Köylülerin ve radikal tarikatların mağlup edilmesiyle Alman tarihinde *Bund* kavramının devrimci yan anlamları birer tabuya dönüştü, salt teolojik, ruhsal anlam baskın hale geldi. *Bund* kavramındaki teoloji yükünün ne kadar güçlü olduğuna, 19. yüzyılda Marx ile Engels şahitlik ederler. Onlardan bir *'Glaubensbekenntnis des Bundes des Kommunisten'* (Komünistler Birliği Şahadetnamesi) yazmaları istendiğinde, önce başlığı değiştirdiler. Bunun yerine *Komünist Parti Manifestosu*'nu kaleme aldılar. Bu dinsel perdeyi yırtmak, Luther geleneğinin devlet dışı ve politika öncesi *Bund* kavramını kavram politikası bakımından bertaraf etmek istiyorlardı.

Ancak bunu kısmen başarabildiler, çünkü yarı dinsel beklentiler ve umutlar, o zamandan bu yana, tarihin eskiden beri teolojik mahiyet taşıyan *'manifestatio Dei'*sinde ve yeni devrimci parti kavramında billurlaşmıştır.

Marx ile Engels'in apolitik, dinsel *Bund* kavramından kurtulmaya çalıştıkları dönemde, salt hukuksal *Bund* kavramının politik dildeki yeni kariyerine başlamış olması, dil tarihinin bir ironisidir. Alman İmparatorluğu'nun tüm ardıl örgütlenmeleri kendilerini *'Bund'* olarak adlandırdılar: *confédération rhénane* [Ren Konfederasyonu] kendisini *'Rheinbund'* [Ren Bund'u Birliği] olarak vaftiz etti; 1815 yılında kurulan devletler *Bund*'unun adı *'Deutscher Bund'* idi; sadece 1867 ile 1871'de yeni kurulan Prensler *Bund*'u, duyurusunda da yazılı olduğu üzere, kendisine *'Deutsches Reich'* adını verdi. Fakat hukuksal olarak da bu imparatorluk, tıpkı Weimar Cumhuriyeti ve *Bundesrepublik Deutschland* [Almanya Federal Cumhuriyeti] gibi bir *Bundesstaat* idi.

Tüm bu zaman zarfında Almanya'nın politik yapısının bir temel ortak noktası vardır: Anayasal olarak –Hitler dönemi müstesna– Alman devletlerinin veya eyaletlerinin federal bir öz örgütlenmesi söz konusudur; ilk olarak ortak Reichstag (1867) için genel seçim hakkıyla, sonra da ortak hükümetin parlamenter sorumluluğuyla (1918) yeni bir yapı unsuru olarak ulusal ve demokratik meşrulaştırma buna eklenmiş olsa bile, böyledir. Yeni *'Bundesrepublik'* unvanı her iki kanadı: yani Alman tarihinin uzun vadede kendisini tekrar tekrar aktaran federal temel yapısı ile kendisini ilkin 1918'de, ardından İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra, kesin olarak da ancak 1990'dan bu yana tümüyle kabul ettirmiş olan Avrupa geneline ulusal cumhuriyeti tam olarak birleştirmektedir.

Semantik Geriye Bakış Bize Ne Öğretiyor?

Hukuksal açıdan bakıldığında *Bund* kavramı modern devlet oluşumundan daha eskidir, ondan öncedir ve sonradan onu kanalize etmiştir. Teolojik anlamının değişmesiyle birlikte kav-

ram manevileşmiş ve bu bakımdan, toplumsal birlikleri coşkuyla *–Bund*'u birleşikliği sıfatlaştırarak: *bündisch*– adlandırmaya dönük sekülerleşmiş kullanımı dışında, özgül anlamıyla apolitik kalmıştır. Ancak hukuk dilinin yeniçağdaki kullanımında, barındırdığı tüm coşkuyu yitirmiştir.

Tocqueville bir defasında *Bund* egemenliğinin yapay, devletlerin egemenliğinin ise doğal olduğunu söylemişti. Ona göre *Bund*'un ifade ettiği ortaklıklar soyut, ulusun ortaklıkları ise duygu yüklüydü. Bu tabii modern Fransız bakış açısı ve bir Fransız tecrübesidir. Bu, çekince kaydıyla, Almanlar için de geçerlidir. Onların coşkulu öz tanımlamaları halk veya ulus, keza devlet ve –en azından 1945'e kadar– imparatorluktu. Federal bir öz örgütlenmenin zengin bir geleneğe dayanan, tunçtan hukuksal yapısı daima teknik-pragmatik bir vurguyu korudu. Politik açıdan merkezi ve kaçınılmaz bir kavram olan *'Bund'* Fransız Devrimi'nden sonra hiçbir zaman coşkuyla kullanılmadı. Bu söz bugün günlük dilde –yarı ironiyle– orduyu tanımlar.

'Bund' kavramı hiçbir zaman kendine kimlik kazandırmanın sembolü olmadı. Bir ayılmanın sonucu olan bu kanaatkârlığı, Avrupa'nın federal meydan okumalarına da yansıyan pragmatik politikasının bir teminatı olarak görmek de mümkündür. Demokrasi fikirlere veya birlik sağlayıcı sloganlara ihtiyaç duyar, asgarî federal homojenliğin ihtiyacı ise serinkanlı bir hesaplamadır. Almanya'daki politik oluşumların tecrübe tarihi de buna şahitlik eder. Böylece ikinci kısma gelmiş oluyorum.

Zümreler ile Devlet Arasında

Almanya imparatorluk anayasası, tarihi boyunca sayısız tanıma yol açmıştır. Kesin olarak sadece eski imparatorluğun hiçbir zaman kendisine ait bir orduya, her yerde aynı şekilde çalışan bir yönetime ve sabit sınırlar arkasında aynı hukuka sahip politik eylem birimi niteliğinde bir devlet olmadığı yolunda olumsuz bir ifadeye cüret edebiliriz. Politik irade oluşumu hiçbir zaman, örneğin Britanya'daki *King in Parliament* örneğinde olduğu gibi, imparator ve parlamentodan oluşan ikili zirve-

de yoğunlaşmadı. İmparatorluk, sanayi öncesi toplum koşulları altında, devlet olamayacak kadar büyüktü.

Devlet boşluğu, bölgesel *Bund*'lar tarafından telafi edildi. Alman zümrelerinin ve egemenlerinin mücadeleyle elde ettikleri anayasa gerçekliğini, *Bund* oluşturma özgürlüğü olmadan düşünmek mümkün değildi. İmparatorluk, yer değiştiren koalisyonlar için açık bir eylem alanına dönüşmüştü. İmparatorluktaki farklı zümreler, sık sık değişen kümelenmelerle, *Bund* bağları kurarak, kendilerini birbirlerine göre yeniden düzenlemekteydiler. İmparatorluk hakları ile imparatora karşı yükümlülükler arasında bir çatışma söz konusu olduğunda, zümrelere görece bağımsızlıklarını sağlayan bir federal direniş hakkı gündeme geliyordu. Birlikler *(Einungen)*, katılan hükümdarların sayısına göre, dar veya geniş boşluklu bir ızgara gibi ülkeyi kaplıyordu. Yine hangi hükümdarların katıldığına bağlı olarak, birlikler *(Einungen)* az çok iç içe geçmişti. İmparatorun onayıyla, onayı olmaksızın ya da ona karşı kurulmuş olan birliklerin sayısız çeşidi vardı. Kurfürst'lerin zaten tartışma konusu olmayan ittifaklarından *(Verein)* başlayıp, soyluların kurduklarını birliklere *(Einung)* ve şövalyelerin oluşturdukları topluluklara *(Gesellschaften)* –tümü de bireysel olarak oluşturulmuş birliklerdir *(Union*'lar)–, oradan birer korporasyon olarak şehirlerin oluşturduğu *Bund*'lara ve benzer bir *Bund* kurma serbestisi edinmeye çalışan köylü *Bund*'larına kadar uzanan bir yelpaze söz konusuydu. Nafile; köylüler diğer bütün zümreler tarafından eziliyordu.

Bütün birlikler *(Einung)* başlangıçta aynı zümreler tarafından kuruluyorlardı, bu bakımdan zümre-içiydiler. Bunların en bilinen örneği başlangıçta sadece tacirlerin kurduğu bir birlik olan, ancak 14. yüzyıldan itibaren imparatorluk sınırlarının çok ötesine taşarak, Kuzey Avrupa'da büyük bir güç oluşturan Hanse şehirleri birliğidir. Ancak zümre içi birliklerin yanı sıra, zümreler arası birliklerin sayısı da giderek artmaktaydı. Sonra da bu ızgara, tüm hâkim zümreleri biraraya getirerek her bölgeyi sık veya seyrek bir dokuyla kaplayan *Bund*'lara dönüştü. İster ekonomik çıkarları gözetmek, ister barışı sağlamak, ister

hukuki ihtilafları kontrol altında almak, ister politik güç çatışmalarını bir sonuca bağlamak üzere olsun –hepsinin aynı anda hedeflenmesi de mümkündü–, egemenler giderek daha üst düzey eylem birimleri halinde biraraya gelmeye başladılar. Sonra da, daha sınırlı bir alanda olmak kaydıyla, imparatorluğun politik düzenleyicilik işlevini de yerine getirmeye başladılar. Neredeyse bir devlet oluşumuna yaklaştılar. Örneğin birbirleriyle eşdeğer olmak üzere üçte biri soylulardan, üçte biri şövalyelerden, üçte biri de din adamlarından ve şehirlerden teşkil edilmiş olan Süebya *Bund*'u, 1500 dolaylarında birkaç on yıllığına bir Avrupa'da büyük bir güç olmuştu. 12000 kişilik ordusuyla köylü devrimini kanla sona erdirmişti, ki imparatorluğun gücü bunu yapmaya yetmezdi. Bu tür bir birlik, ilke olarak eşit haklara sahip katılımcıların, tımar sisteminden ve imparatorluk parlamentosundan ayrılan bir politik öz örgütlenmesiydi. Hangi alanların düzenleneceğine ortaklaşa karar veriliyor ve çoğunluğun alacağı kararlara önceden boyun eğiliyordu. Bu şekilde bazı soyluların ve zengin şehirlerin görece hegemonyal konumları da söz konusu birliğe (*Union*) bağlanıyordu. Bu tür bir *Bund* kesinlikle tek tek egemenleri bir bütün haline getirmiyor, sadece belirli alanlarda onların yetkilerine ve haklarına müdahale ediyordu. Bunu, bir *Bund*'un dağılmasını engelleyecek asgari kurumsallık olarak tanımlamak mümkündür.

Bu asgari koşulu tehlikeye atmamak için, zümreler arası ittifaklar genellikle zamansal olarak sınırlandırılıyordu. Böylece birliği hukuku zedelemeden uzatma, büyütme veya dağıtma imkânları açık tutuluyordu. Pratik uygulanabilirliğin içinde hareket edilmekteydi. Asgari kurumsallığın kurulduğu ve mekânsal kapalılığın tesis ettiği yerde, birleşmeler bağımsızlaşabiliyordu. Her biri birer devlet olabiliyor, bu yüzden federal anayasalarından vazgeçmek zorunda kalmıyorlardı. Nitekim, her ikisi de imparatorluğun kıyısında bulunan İsviçre Konfederasyonu ve Birleşik Hollanda Birliği'nde, bu çok başarılı olmuştu.

Fakat federal yapılar başka sürprizler de barındırıyorlardı. Alman reformasyonunun sonucu, genellikle kiliseye ait hakları ve mülkleri kendilerine maletmek suretiyle bölgesel güçlerini ar-

tırmanışı başaran toprak beylerinin zaferi olarak anlatılır. Bu doğrudur, ancak sadece mülklerini ortaklaşa korumak için kurdukları mezhepsel savaş *Bund*'ları sayesinde mümkün olabilmiştir. Dahası: Almanya'nın –neredeyse tüm diğer Avrupa ülkelerinin aksine– mezhepsel bakımdan ikiye bölünmüş kaldığı, bu ikiye bölünmüşlüğün anayasal olarak da kesinleştirildiği gerçeği, din savaşlarına Almanların bulduğu bu çözüm; ancak, imparatorluk hukukunun elinde uzun bir süredir uygulanan federal anayasa formunun bulunmasıyla mümkün olabilmiştir. Barışın ve hukukun korunması için kurulan birlik formu zaten mevcuttu, tek yapılması gereken, içinin mezhepsel temelde doldurulmasıydı. Bunu da sadece doğrudan imparatorluğa bağlı, yani geleneksel *Bund* oluşturma özgürlüğüne sahip zümreler yapabilirdi. Tebaadan herkesin istediği yere sığınabilmesi ve hükümetlerin imanı koruma adı altında başkalarının tebaasına müdahale etmesi durumunda, Luther'e göre, "tüm egemenler tek bir egemen olacaktır ve kargaşa yaşanacaktır."

İmparatorluğun dinî düzeni için tam otuz yıl boyunca devam eden, sonunda Avrupa devletleri arasında bir savaşa varan dinî saikli iç savaşın iniş ve çıkışları nasıl değerlendirilirse değerlendirilsin – bütün bu süreç devlet-öncesi, ancak imparatorluk hukukuna dayalı bir meşruiyet ihtimalini barındıran federal hukuk formları çerçevesinde gelişmişti: Özellikle de imparatorun merkeziyetçi taleplerine karşı. Alman tarihi, bu noktada Fransa veya Britanya'daki dinsel iç savaşların yapılış şekillerinden temelli olarak ayrılır. Bu iki ülkede diğer büyük mezhep baskı altında tutuluyor, devlet bölgeselleştirilebilir bir iç hukuka izin vermiyordu. Almanya'da ise sonuç bütünüyle farklıydı. *Bund*'lar ve birleşmeler imparatorluğun altını oymuş, ancak aynı zamanda korumuşlardı da: Yani imparatorluk mezhepsel olarak bölünmüş, ancak zorla elde edilmiş hoşgörüsü geleceğin Avrupa'sına örnek teşkil edecek anayasal birliği korunmuştu. Ve bir uzak etki daha: Katolik Habsburg ile Protestan Prusya arasındaki müstakbel ikiliğin uzun vadede etkili bir koşulunun kaynağı da burasıydı.

Peki, imparatorluğun kendi içindeki *Bund*'ların bir bütün olarak tek bir *Bund*'a, bir devletler *Bund*'una dönüşmesine ka-

dar yapısal olarak ne değişmiştir? İmparatorluğun, daha etkili bir *Bund* örgütlenmesi temelinde yeniden düzenlenmesi, tekrar tekrar denenmişti. Örneğin İmparator Maximilian, Süebya *Bund*'undan, sınırlı kapasitesine rağmen, imparatorluğunun kendisine başvuran tüm zümrelerini kabul etmesini beklemişti. Ancak bu sonuçsuz kalmıştı. – V. Karl da Lutherci Schmalkalden Birliği üzerinde kazandığı zaferden sonra, *divide et impera* anlayışı çerçevesinde, imparatorluğu bir Saksonya Kuzey *Bund*'u ve Süebya Güney *Bund*'u olarak ikiye ayırma girişiminde bulunmuştu. Ancak bu sonuçsuz kalmıştı. İsveçliler Heilbronn Konfederasyonu vasıtasıyla (1633) imparatorluğu soğurmaya çalıştılar. Alman-olmayan bir gücün, üstelik yönetimin başı olarak yasal biçimde *Bund* üyeliğine eklemlenmesinin gerekeceği ilk vakaydı bu. Sonuçsuz kaldı. – Mazarin, ilk Ren *Bund*'u aracılığıyla, imparatorluğu içinden yönlendirmek istemişti. Bu da sonuçsuz kalmıştı. XIV. Ludwig'in yayılmacı savaşları bir Alman konfederasyonuyla anayasaya uygun her türlü işbirliği ihtimalini ortadan kaldırmıştı. Sadece bazı soyluları geçici olarak yanına çekebilmişti. Büyük Friedrich de kendi Soylular *Bund*'unu, imparatorluk hukuku çerçevesinde, Kuzey Almanya'daki çıkarlarını korumakta kullanıyordu sadece.

Bund'ların hiçbiri imparatorluğu ikame etmeyi başaramamıştı. Bunu engelleyen dört etken vardı. Birincisi, *Bund*'ların asgari kurumsallığı gerilemişti. *Bund*'lar, eski *Einung*'larda [birlik] sahip oldukları, fakat mezhep saikli *Liga*'lardan ve *Union*'lardan da tanıdıkları ortak anayasa organlarını giderek daha az hedefliyorlardı. Ortak yasamadan ve yürütmeden vazgeçilmişti. Maliye idaresi artık sadece savaşlara hizmet ediyordu. Modern bir şekilde ifade edecek olursak: Birer anayasa formu olarak *Bund*'lar birer *Allianz*'a, yani sadece dış politikaya ilişkin ve askerî çıkarları güvence altına alacak olan *Bündnis*'e [ittifak] dönüşmüşlerdi. Tüm bunlar, Alınan prenslerine, Alman olmayan devletlerle bir *ius foederis** imkânı sağlayan 1648 Vestfalya Barışı ile güvence altına alınmıştı.

(*) Başka ülkelerle bağımsız anlaşmalar imzalayabilme hakkı – ç.n.

İkincisi, bununla birlikte, meşrulaştırıcı unvanlar da kayıyordu. Bir zamanlar ilk olarak ülke barışının korunmasına, sonra da dinin kurtarılmasına hizmet eden imparatorluk içi, zümreler arası birlik hukuku, bölgesel hükümdarlıkları sadece imparatorluk hukuku açısından değil, devletler ve milletler hukuku bakımından da sınıflandıran bir ittifak hukukuna dönüşüyordu. Bölgesel hükümdarlıkların muhafaza edilmesi, yani *conservatio* (muhafaza) ve *securitas* (güvenlik), doğal olarak en önemli hak olarak görülüyordu. Kudreti zümreler, küçük bölgesel hükümdarların boyun eğerek kabul etmek zorunda kaldıkları üzere, imparatorluk hukukundan ziyade, sadece bu doğal duruma atıfta bulunuyorlardı. İmparatorluk, devlet aklının çalışmalarının deneme tahtasına dönüşmüştü.

Kurumsal koşulların asgarileştirilmesine, *üçüncü olarak*, mekânsal bakımdan genişlemeler karşılık geliyordu. Bir *Bund* sadece imparatorluk sınırları içinde, bir *Bündnis* [ittifak] ise her devletle kurulabiliyordu. Luther, Danimarka'yı veya Güney Almanya şehirlerini Schmalkalden Birliği'ne dahil etmeye direnmişti. Mekânsal genişleme, çatışma ihtimalini de büyütüyordu. Bu durum, 17. yüzyıldan bu yana değişmekteydi. İmparatorluğun sınırları geçirgenleşiyordu. Oluşmakta olan büyük bölgesel devletler ya sınırlarının dışına taşıyor, ya da bu sınırları aşarak Almanya'ya nüfuz ediyorlardı. İsveç –Pomerenya, Hannover-Büyük Britanya, Schleswig-Holstein-Danimarka, Brandenburg-Prusya, Saksonya-Polonya, Avusturya-Macaristan, *mutatis mutandis* Fransa-Lothringen ve Elsas bağları ya imparatorluğa nüfuz ediyor, ya da imparatorluktan ayrılarak Avrupa devletleri şekillenmesine dahil oluyorlardı. Buna bağlı olarak da soyluların sabit federal örgütlenmelere katılma isteği azalırken, imparatorluktan bağımsız *Bündnis*'ler kurma arzuları güçleniyordu. Avrupa kabine politikası, devlet öncesi *Bund*'ları uluslararası *Bündnis*'lere dönüştürüyordu.

Bu da bizi *dördüncü* bakış açısına götürmektedir. Bir *Bündnis* hukukunu *de facto* uygulayabilmek için aşılması gereken mali eşik giderek yükseliyordu. Kalıcı bir orduyu ayakta tutabilmek, yeterli sayıda topa sahip olmak, piyadeyi tüfeklerle teçhiz

etmek, tüm bunlar giderek daha fazla sayıda vergilendirilebilir insanı ve buna uygun büyüklükte bir ülkeyi gerektiriyordu. Süebya Birliği 12.000 kişilik ordusuyla bir büyük Avrupa gücü olabilmişken, şimdi XIV. Louis 350.000 kişiyi harekete geçirebiliyordu. O zamandan sonra *Bündnis* hakkı *de facto* ülkelerini malî bakımdan güçlü birer devlet haline getirmeyi başaran bölgesel hükümdarlıklara mahsus oldu. Muhtemel *Bündnis* üyelerinin sayısı azalırken, anayasal politik homojenlikleri bununla orantılı olarak artıyordu. İmparatorlukta prensler baş başa kalmışlardı. İlk olarak köylüler, sonra şövalyeler, nihayetinde de şehirler *Bündnis* kurma serbestisini yitirmişlerdi. Artık sadece soylularla *Bund* kurmak suretiyle, –şayet kurabilirlerse–, politik güce sahip olabiliyorlardı. 1648 yılında Hanse'nin milletler hukuku bakımından *Bündnis* kurma hakkına sahip eylem özneleri arasına katmanın artık mümkün olamaması, bu konuda belirleyicidir. Neredeyse bütün Hanse şehirleri, bölgesel devlet yapıları tarafından yutulmuştu.

Bu eğilimin sağlamasını *imparatorluğun yönetim birimleri* üzerinden yapabiliriz. 16. yüzyıldan bu yana imparatorluk, yani kayzer ve parlamento, imparatorluk topraklarını bölgesel olarak ayırmaya çalışıyordu. Başarılı *Bund*'lar örnek alınarak oluşturulan on yönetim birimi (*Kreis*) dikey değil, yatay düzende imparatorluk idaresini örgütleyecek, vergi toplayacak, imparatorluk ordusunu silah altına alacak, para basma işlerini, ekonomiyi, hukuki ve idarî düzeni yürütecekti. Bu yönetim birimleri kısmen çok etkili olmuştu, ancak sadece büyük bölgesel devletlerin etki alanına girmedikleri yerlerde. Parçalanmış imparatorluğun sadece batısında ve güneyinde göreli bir politik önem kazanıyor, hukuklarına dayanarak aralarında birlikler kuruyor, Habsburg ile Bourbon arasında "yansız-pasif"[2] bir bağımsızlık kazanmaya gayret ediyorlardı. Fakat bu girişimlerinde başarılı olamamışlardı.

İmparatorluğun bir Alman *Bund*'una dönüşmesi, ancak bağımsız devletlerin oluşmasından sonra gerçekleşti. Bu, bilindiği üzere, Napoleon'un müdahalesinin bir sonucudur. Napole-

2 Buna dair Carl Schmitt, *Land und Meer* (1942), 2. Baskı Stuttgart 1954, s. 48.

on, imparatorluktaki 300'den fazla egemenlik birimini yaklaşık 30 bağımsız devlete indirmişti. Ancak bu devletler de, kendi kendilerine yeten bağımsız eylem birimleri anlamında hiçbir zaman egemen olamamışlardı.

Napoleon da derhal bir *Bund*, Ren *Bund*'unu oluşturmuş, ancak tabii bu *Bund*'un anayasasını hiçbir zaman yürürlüğe koymamıştı. Bu devletleri sadece para ve asker toplamakta kullanıyordu. Ancak Alman *Bund*'unun oluşması için gereken hukuksal koşulu yaratmıştı: eylem yeteneğine sahip olmayı sürdürebilmek için bir federasyon asgari müştereğinde anlaşmaları gereken, kendi aralarında eşit olmayan devlerin eşit haklara sahip olması idi bu koşul. Viyana Kongresi'nden önce yapılan ilk Paris Barışı'nda belirlendiği gibi: *Les Etats de l'Allemagne seront indépendants et unis par un lien fédératif** Bağımsız ancak yine de birbirine bağımlı; gerçek durumu kesin olarak kavrayan mantıklı bir çelişki. Bu *Bund* bir Alman ulus devletinin kurulmasına engel olacak, ancak asgari bir ortak kimliği muhafaza edecekti. Bu nedenle Frankfurt Meclisi, katılımcı devletlerin çıkarlarının politik olarak ele alındığı ve bürokratik olarak yürütüldüğü, bugünün Brüksel'deki [Avrupa Birliği] Bakanlar Kurulu'yla karşılaştırılabilir bir idarî merciiydi. Bu anayasa varlığını yarım yüzyıl boyunca korumayı başarmış ve asla kendisini tek bir süreçte birleştirememiş olan 1848 Devrimi sonrasında da hayatta kalmıştı. Montesquieu'nun yapısal olarak doğru öngördüğü üzere, federasyona dahil olan devletler arasında lime lime edilerek parçalandı.

Yine de Alman Devletleri *Bund*'u içinde, eski imparatorluktaki özel *Bund* oluşumlarına benzer bir şekilde tekrarlanan tümüyle farklı bir süreç gelişmekteydi: artık mezhepsel ya da birincil olarak politik değil de ekonomik olarak meşrulaştırılan bir birliğin giderek genişlemesi. Bu, ortak kazancı artırmak için geri kalmış ve ilerlemiş devletleri biraraya getiren Gümrük Birliği'ydi *(Zollverein)*. Gümrük Birliği, daha yüksek yoğunluklu bir eylem birimi olarak ekonomi-politik eylem yeteneğine

(*) Almanya devletleri bağımsızdır ve aralarında federal bir bağ vardır – e.n.

sahip olabilmek için asgari homojenlik eşiğini yükseltmiş, küçük Alman İmparatorluğu'nun kuruluşunu önceleyen ilk parlamentoyu –1867– kurmuştu. Yeni homojenlik ölçütü artık *cuius regio, eius religio* [kimin bölgesiyse onun dinidir] değil, *cuius regio, eius oeconomia* [kimin bölgesiyse, onun ekonomisidir] idi. Ve azami mekâna da ancak Avusturya'nın dışarıda bırakılması durumunda ulaşılabilirdi. Prusya bunu sağlamaya çalışıyordu, fakat Avusturya da güneydoğuya uzanan Almanya-dışı bölgeleriyle, Prusya'nın ekonomik çıkarları icabı katı bir şekilde uyguladığı serbest ticaret ilkelerini kabul edecek durumda değildi. Gümrük Birliği ekonomik bir koşuldu, ancak gevşek Alman devletleri birliğinin 1866 yılında yaşanan savaşta dağılmasının ve daha dar, ancak daha yoğun bir federal devlet (*Bundesstaat*) olarak yeniden şekillenmesinin politik sebebi kesinlikle değildi.

Küçük Alman İmparatorluğu da ilk başta asgari sayıda merkezi merciyle yetiniyordu; formel egemenlik ise üye ülkelerin temsil organı olan federal meclisteydi ve Bismarck da bunun böyle olmasını sağlıyordu, çünkü o bir Prusyalı olarak, kesinlikle bir Alman milliyetçisi değildi. Alman ulus devletinin gelişimi *Reichstag*'ın giderek büyüyen gücü ve Birinci Dünya Savaşı'nın patlak verdiği anda bile hâlâ "Alman milletlerine/halklarına" hitap eden imparatorun sembolik kişiliği üzerinden gerçekleşiyordu. Alman tarihine bakışımı burada kesiyorum.

Ulus Devletin Ötesi?

Bir tarihçi, tarihten dolaysız olarak kullanılabilecek öğretiler çıkarmayı kendine hak görmez. Ancak politik hükümlere izin veren, rasyonel olarak işlenmiş bir tecrübe bilgisine sahiptir. Yeraltında kaleme aldığı, bilimsel tutumla politik ahlâkın tümüyle örtüştüğü son iki yazısıyla Marc Bloch bunu bize görülmedik bir mükemmellikle göstermiştir.[3]

Bizi neyin beklediğini önceden tahmin etmek mümkün de-

3 Marc Bloch, *Die seltsame Niederlage: Frankreich 1940. Der Historiker als Zeuge*, Frankfurt am Main 1992.

ğildir. Ancak yeni olanın hangi tekrarlanan koşullar altında oluşacağını formüle etmek pekala mümkündür. Şayet başta federasyonların sadece birer devlet örneğine göre tanımlanabileceklerini ve ölçülebileceklerini düşündüysek, Alman tarihinde yaptığımız gezinti bize bunun tek bakış açısı olmaması gerektiğini göstermiştir. Tüm zorluklarıyla birlikte, Avrupa'nın bugünkü durumuyla benzerlikleri ortadadır. Eylem alanımızın ucu sonsuz açık değildir. Federalizmin imkânlarının kullanılması gerekir.

Ulusal devlet tarihin *telos*'u değildir, belirli bir *Bund*'un da öyle olmadığı gibi. Tarihin hiçbir hedefi yoktur, ancak tarihte genellikle yavaş yavaş, ender olarak da aniden değişerek tekrarlanan çok sayıda yapı vardır.

Federal yapılar da bunların arasındadır. Kutsal Roma-Cermen İmparatorluğu içindeki Alman halklarının tarihi ile Alman halkının çeşitli federal devletlerindeki tarihi en azından bir noktaya şahitlik eder: devlet ve egemenlik her zaman tümüyle yakınsamayabilirler. Bölünmüş bir egemenlik kavramı, sadece, tümüyle homojenleştirilmiş bir ulus devletin son mercii olarak konması durumunda kendi içinde bir çelişkidir. Federal çözümler, katılımcılarının azami özerkliğini güvence altına almayı mümkün kılan, asgari bir ortak hukuk ve ortak politika üzerinde anlaşmayı sağlama avantajına sahiptir. Avrupa her ne demek olursa olsun, sadece ekonomik olarak değil, politik olarak da ulaşılması mümkün olan ve bu kıta üzerinde yaşamayı sürdürmeyi istiyorsak muhafaza etmemiz gereken bir asgari federallik mevcuttur.

BÜRGERLER VE 1848/49 DEVRİMİ

Arzu edilebilir olanlarını, özellikle de kaçırılmış fırsatların tarihini yazmak, geriye bakan hangi gözlemciye cazip gelmez ki? Biz Almanlar bu alanda hiç de idmansız sayılmayız. '48 Devrimi de ülkemizde kimilerinin 1849'dan ve 1871'den, 1918'den veya 1933'ten ve 1945'ten (ve bu arada 1989'dan) sonra birbirine yeniden bağlamaya çalıştığı olaylar dizisine aittir. Değişen her duruma göre yeni bir politik bilinci şekillendirmeye yardım etmesi beklenen suç isnatlarını bilmez miyiz?

Değişen idraklerle geçmişi yeniden görmek, tarihi yeniden yazmak, gerekli olduğu gibi, yeniçağın hızlandırılmış süreçleriyle birlikte kaçınılmazdır da. 1848'in başarısızlığa uğramış yurttaşlarından biri olan Georg Weerth'in yeniden keşfi de, yeni bir bakış açısının sonucudur. Demokratik veya sosyalist timsaller arayışındadır bu bakış açısı. Weerth de hiç şüphesiz açıklığı ve nüktesiyle sempati uyandıran, ne var ki sefalete ve gönüllü sürgüne uzanan yolları, bizzat Weerth'in nafile üzerini örtmeye çalıştığı bir hüzne boğulmuş olan insanlardan biridir. Weerth'in yazılı mirasını, aydınlanmış ışıltısını ve kaba ajitasyonunu, iyimser eğilimini ve romantik edasını anmak, Alman tecrübesini hatırlamak demektir biraz da. Bugün bizi daha dikkatli kılan, ancak geçmişte kalmış tarihsel yapıların dirençlili-

ğinin de artık değiştirilemez olduğunu bize anlatan tecrübenin/idrakin bir parçasıdır bu. Seçtiği yola ne kadar cesurca başlamış olsa da, bu tecrübe Weerth'i kırmıştı. Alman Bürgerleri 1848'de bir devrim başlatacak kadar güçlüydüler – ancak onu kazanacak kadar değil.

Weerth'in metinleri bu durumun heyecan verici bir belgeliğidir. Güncellikleri geçmiş olmalarına rağmen, hâlâ bize doğrudan hitap ederler. Bu metinlerin ahlâksal ve toplumsal-eleştirel itkisi, onu doğuran vesilenin ötesinde bir etki yaratmıştır. Onu ciddiye almak istiyorsak, Bürgerleri devrimlerinde başarısız kılan sosyoekonomik ve politik etkenlerin bir analizini yapmalıyız. Çünkü tarihten çıkartılabilecek en kötü öğreti, ahlâkçı bir didaktiktir, bilindiği üzere.

1848 Devrimi, onu başlatmış veya gerçekleştirmiş olan Bürgerler bakımından neden başarısız olmuştur? Her tarihsel harekette, başlatıcılarının veya katılımcılarının tasavvur ettiğinden daha farklı bir şeylerin ortaya çıkması alışıldık bir durumdur. Ancak 1848'de devrimci Bürgerlerin düşlediklerinden çok daha az şey çıkmıştı. Weerth'in Mart 1848'de Paris'ten yazdığı gibi: "Böyle bir şeyi anlatmak kabil değildir, sokak ortasında sevinçten nasıl ağlanabileceğini kavrayabilmesi için, insanın orada olması gerekir!" Peki, 1851'de nasıl bir sonuç çıkartıyordur? "Devrim hakikaten tüyler ürpertici bir şekilde mahvetti insanları; kaybolan binlerce canın dışında, yürekler öyle bir cesaretsizliğe ve boşluğa kapıldı ki, insan arkadaşlarını bile tanıyamaz oldu."[1] Başlangıçtaki ütopik coşkuyu ve sondaki acı boyun eğişi, kimse Weerth'in yaptığı kadar berrak karakterize edememiştir.

İki devrim yılının saatleri, günleri, haftaları ve ayları geçtikten sonra, olayların akışı içinde bütün sosyal ve politik güç ilişkileri, Mart 1848 öncesi halleriyle tekrar istikrar kazanmışlardı. Kaybedenlerin ve takibata uğrayanların canlı tecrübeleriyle, bu, gericiliğin devrim üzerindeki zaferiydi.

Uzun vadede elbette sosyal yapıda kendini duyuran değişiklikler, sonuçsuz kalmadı: Eski zümrelere ait çok sayıda imtiyaz

1 Georg Weerth, *Vergessene Texte*, Köln 1976, Cilt 1, s. 100 ve s. 123.

ve kalıntı, devrim esnasında bertaraf edildi. Bu bakımdan devrim olumsuz yanıyla her halükârda Bürgerler için bir kazanımdı. Ve o zamandan geleceğe bakıldığında, devrimin sonu, sanayi ve sermayeyi, politik olarak planlanmasına izin vermeyen bir toplumsal değişimin mayası yapacak hızlı bir ekonomik yükselişin başlangıcıydı.

Dolaylı olarak devrim tarafından hızlandırılmış ve öne çekilmiş olan bu uzun vadeli değişikliklerden bağımsız olarak, politik hesap bakiyesi sıfırdı: En azından yeni bir anayasa talep etmiş olan tüm katılımcılara, özellikle de cumhuriyetçi veya sosyalist hedeflerin yönlendirdiği kararlı azınlığa, bu böyle görünmüş olmalıydı. Sadece liberaller kendi yararlarına olan bu yeni meşru anayasa oluşumunda birkaç düzeltme yapmayı başarmışlardı – ancak bu düzeltmeler, aralarında önemli *Wirtschaftsbürger*'lerin de bulunduğu bu grubun kendisini mağlup kabul etmesini önleyemeyecek denli azdı. Bu sonuç önceden belli değildi, ancak böyle olmasının, burada kısaca sayacağım sebepleri vardır.

Başarısızlığın ilk sebebi, 1848 Devrimi'nin salt bir Alman devrimi olmayıp, bir Avrupa devrimi olmasıdır. Ocak 1848'te İtalya'da başlayan, Şubat'ta Paris'te patlak veren, ardından Çekler ve kısmen Polonyalılar gibi Slav halklarını, ancak özellikle İtalyanlar, Almanlar ve Polonyalılar gibi kendilerine ait bir devlete sahip olmayı isteyen Macarları da içine alan devrim, Mart ayında Almanya'ya ulaştı. Başka bir deyişle: Avrupa devrimi, ulusallık tarafından kırılmıştı. Devrimcilerin gidişatı yönlendirebilecek veya belirleyebilecek, kalıcı bir uluslararası eylem birimi yoktu. Dahası, isyanların ulusal ifade tarzları, devrimci ve ulusal devlet hedeflerinin karşılıklı birbirini kırmasına yol açıyordu.

Tarihlerinde ilk olarak Almanlar sadece tek tek ülkelerde değil, her yerde bir devrim icra etmeye çalışıyorlardı. Bir devrimin yapılabilir olduğuna dair daha önce tasavvur dahi edilemez olan düşünce, ilk defa 1833 yılında, Frankfurt Karakol İsyanı olarak anılan olay esnasında gerçekleşecekti. O zaman başarısız olan şey, şimdi her yerde telafi ediliyordu. Alman Bür-

gerleri kendi kabarmış ekonomik ihtiyaçlarına ve politik bilinç düzeylerine uygun bir anayasa istiyorlardı. Ancak bu ilk olarak ulusal bir anayasa yapmak anlamına geliyordu. Bu noktada ise ekonomik gelişmede ve politik eğitimde Batı ile Doğu arasındaki fark belirleyiciydi. Almanlar –ve politik olarak henüz kendilerini taşıyacak örgütlenmelere sahip olmayan diğer halklar–, Fransızların, Belçikalıların ve İngilizlerin çoktan ulaşmış olduklarını yakalamalıydılar. Federal anayasa formu bakımından da Birleşik Devletler [Amerika] ve devrimi henüz tamamlamış olan İsviçre de örnek teşkil etmekteydi. Bundan ötürü Alman devrimi, sosyoekonomik koşulları doğrudan Alman ülkelerinin sosyoekonomik koşullarına benzemeyen örneklerin gölgesinde de kalmaktaydı. Alman Birliği Trieste'den Holstein'a, Saarbrücken'den Pomerenya'ya veya Moravya-Ostrava'ya kadar bölgesel olarak tümüyle heterojen eklemlerden oluşuyordu. Bilhassa ekonomik durum, kuzeyde ve güneyde gümrük sınırlarına göre, batıda ve doğuda da egemenlik haklarına göre birbirlerinden son derece farklı gelişim basamaklarında bulunabiliyordu.

Böylece devrimci anayasa modellerini aktarma zorlaması, Almanya'nın tek tek devletleri üzerinde son derece farklı etkiler yarattı. Bu, tüm modern tarihi belirleyen, ancak yine de bağımsız çözümlere imkân sağlayabilecek, çok katmanlı bir süreçti. Bundan ötürü 1848/49'ta Frankfurt'ta yapılan Bürger anayasasının teorik önemi göz ardı edilmemelidir. Neredeyse aşılmaz direnişler ise daha ziyade Avrupa güçler düzeninin genel durumundan kaynaklanıyordu.

Alman Birliği'nin ulusal bir Alman devletine dönüşmesi, daha sınırların tespitinde başarısızlığa uğradı. Dilsel-coğrafi veriler ile halkların ulusal-devrimci niyetleri, Schleswig, Posen, Bohemya, Güney Tirol ve nihayetinde Macaristan'ın tümü gibi çok sayıda sınırda kesişmekteydi. Yeni sınırlar çizmeye izin vermeyen veya karşı koyan sadece gönülsüz Alman hükümetleri ve onların orduları değildi. Daha ziyade büyük devletlerin, önce İngiltere ve Rusya'nın itirazına, sonunda da Rusların yoğun askerî ve politik müdahalesine yol açan Avrupa genelin-

deki çıkarları işe karışıyordu. Özellikle radikal demokratların tüm devrimci enerjiyi genişleyerek dışarıya, yani Rusya'ya karşı yönlendirme arzusu, bir arzu düşü olarak kalmıştı.

1848 devrimcileri burjuva ulusal devletine giden Batılı yolu izlemek istediklerinde, ki devrime katılan yurttaşların ilk sıradaki amaçları buydu, devrim topyekûn başarısızlığa uğradı. Onların devrimi, büyük Fransız Devrimi'nin başarmış olduğunu, yani dış politikaları uyumlu olan pentarşiyi* sarsmayı başaramamıştı.

İkincisi, iç politikadaki durum, dış politikanın ve Avrupa'nın bütünsel güçler dengesine sıkı sıkıya bağlıdır. İç politikadaki çıkış noktasının Alman tarihinin derinliklerindeki kökleri, ancak 1815'te Avrupa anayasasının bir parçası olarak yazılabilmiştir. Almanya iki büyük devletin yanı sıra, pek çok orta boy ve küçük devletin oluşturduğu bir federasyondu. İngiltere'de veya Fransa'da olduğu gibi olayların merkezileştiği, yani devrimin zirvesine ulaşabileceği bir başkente sahip değildi. Frankfurt sadece ilk olarak federal meclisin, sonra da ulusal meclisin toplandığı yer olmakla kalmayıp, aynı zamanda askerî ve ekonomik merkez de olabilseydi, 1848 sonbaharındaki ikinci radikal dalga belki de devrimi ileri itebilirdi. Ancak ne zaman bir karar alınacak olsa, bu kararlar başka bölgelere veya başka mercilere kaydırılıyordu. Almanya'da genellikle tırnak içinde veya ironiyle söz edilen iktidar ve tin arasındaki ayrımın, bölgesel sebepleri de vardı. Gerçek güç odağı Frankfurt değildi; güç, biri daha küçük ölçekte, diğeri daha büyük ölçekte Alman Birliği'nin dışına taşmış iki devletin başkentleri olan Viyana ile Berlin arasında paylaştırılmıştı. Ulusal bir imparatorluk anayasası oluşturma çabaları, bundan ötürü hem Prusya ile Avusturya arasında, hem de bu iki devletle Alman Birliği arasında anlaşmazlıklara neden oluyordu.

Sonradan iki Alman devleti arasında (1989'a kadar) gerçekleşecek ayrılıktan farklı olarak, Küçük Almanya-Prusya ve Büyük Almanya-Avusturya kampları arasındaki anlaşmazlık, sa-

(*) Pentarşi: Dünyada beş büyük gücün egemenliği – ç.n.

dece dış politikaya bağlı olmayıp, esasen eski Alman imparatorluğundan miras kalan federalist ve ikici anayasadan kaynaklanan bir çatışmaydı. Tüm Alman ülkelerinde gelişmekte olan burjuvazi, geçmişten gelen bu yükten kurtulmayı başaramayacak denli heterojendi. Bizzat Frankfurt'taki burjuva temsil gücü, kuzeydoğu ve güneydoğudaki kutuplara yönelerek dağıldı. Çıkarlar her türlü ortak itici gücü heder edecek şekilde birbirleriyle kesişiyorlardı. Daha ziyade Berlin ve Viyana'da güçlü olan radikal demokratlar, bir Büyük Almanya çözümüne eğilimliydiler. Özellikle eski imparatorluğun merkezi olan Güney Almanya'da bulunan liberaller ise çoğunlukla Prusya-Küçük Almanya çözümünden yanaydılar.

Başka bir anlatımla: Alman anayasa tarihinin önceden belirlenmiş –mezheplere de bağlı– yapıları, burjuvaların bu anayasayı devrimcileştirme dürtülerinden daha güçlüydü. Devletler birliğinden bir merkezi federal devlet oluşturma çabası, keza tümden başarısızlığa uğradı. 1851 yılında, 1815 Anayasası tekrar yürürlüğe konuldu.

Bu da bizi üçüncü bakış açımıza götürür. Şayet genel sosyoekonomik durum burjuva çıkarlarını çoğullaştırmasa ve derin çelişkilere sokmasaydı, ne dış politik, ne de iç politik koşullar, burjuva devriminin olası bir başarısını engellemeye kâfi gelemezdi. Bu konu üzerinde en büyük teorik çabayı harcayanlar, *Neue Rheinische Zeitung* editörleridir. Keza Weerth'in eseri, tam da politik-edebî kılıfı içinde, Alman burjuvazisinin sonuçta ortaya çıkan aczine dair sayısız ipucu verir. Hatta onun devrimci dili bile, umutları, eylem fırsatlarının uzanabileceğinden daha yukarılara yükselten bir çağrı niteliği taşımaktan kaçınamaz. Eylem fırsatlarının nereye kadar uzanabildiğini, Weerth sosyal eleştirel analizlerinde çarpıcı bir açıklıkla ortaya koymuştur. Onun radikal demokrat ve sosyalist çözüm tercihi, o zamanki koşullar örgüsünde gerçekleştirilebilmesi mümkün olmayan bir iç ahlâksal tutarlılığı belirler. Weerth, yokluğunda bir devrimin mümkün olamayacağı o taşkınlık potansiyelinin temsilcilerinden biriydi ve bu taşkınlık potansiyeli olayların akışı içinde erise bile, o olmadan en küçük bir değişiklik dahi gerçek-

leşemezdi. Weerth –gönüllü sürgününde– tam da bu nedenle helak oldu. Weerth gibi insanların varlığı, 1848 yılındaki Alman Devrimi'nin otantik bir kanıtı olarak kaldı; tıpkı ona benzeyen ve Amerika'daki –veya sonradan Avustralya'daki– İngiliz Devrimi'nden sonra, Fransız Devrimi esnasında sürgünde veya giyotinde, Rus Devriminden sonra Lubjanka veya Sibirya'da ölen insanlar gibi.

Bu mukayese elbette Alman Devrimi'nin özelliğini belirleyen farklılığın üzerini örtmemelidir. Alman devrimcileri 1848'de asla, bir devrimci sürecin akışı içinde hareketin başına geçebilecek daha radikal azınlıkları ileri itebilecek, yeterince büyük ve birbirine bağlı eylem birlikleri oluşturamamışlardı. Devrimci planlamaların ve eylemlerin kampları veya grupları, belirli uyum ve dönüşüm süreçleriyle belirli sınırlı öğrenme tecrübelerini bir yana bırakırsak, sağcısından solcusuna nispeten sabittiler ve 1849 sonuna kadar da öyle kaldılar. Bu anlamda, neticede hiçbir zaman başlangıçtaki durumlarından pek fazla farklılaşacak kadar değişmemiş olan sosyal ve politik güçlerin bir bilek güreşi söz konusuydu. Devrimin radikal dalgaları, Güneybatı'da üç kere tekrarlanan isyanlar, Frankfurt ve Viyana'da, dağlık bölgelerde ve Saksonya'daki isyanlar devrimi ileri itememiş, aksine karşı devrimci güçlerin, kendilerinin bile tahmin edemeyeceği kadar güçlenmelerine sebep olmuştur.

Elbette burada dış politikadaki vaziyetin –III. Napoleon'un iktidara gelmesi ya da Çar'ın Palmerston'la işbirliğine girmesi– ve içeride Almanya İmparatorluğu'nun anayasal heterojenliğinin, yavaşlatıcı bir etkisi vardı.

Ancak sosyoekonomik açıdan bakıldığında, devrimci Alman gruplarının göreli durağanlığı, zümrevî ve yerel düzeyde hâlâ eski düzende örgütlenmiş bir topluluğa işaret eder. Bir geçiş döneminin 1840'tan bu yana hızla çoğalan kriz belirtilerine rağmen, Alman halkının büyük kitlesi henüz kendi sanayileşmesinin öncesinde, Batı sanayiinin de gölgesinde bulunuyordu. Bilinç ile gerçeklik arasındaki dönemsel kayma, burada da gerçek güç dengesini tahrif ediyordu.

O zamanlar bir devrim peşinde koşan burjuvalar kimlerdi?

İlk olarak küçük, ancak etkili bir öncü *Wirtschaftsbürger** grubu vardı. Bu *Wirtschaftsbürger*'ler seçilmiş organlarda görece zayıf temsil ediliyorlardı, fakat yeni bakanlıklarda etkisi yayılan bir nüfuza sahiptiler. Bilhassa Alman Gümrük Birliği'nin merkezi olan Berlin'de, bir daha gericiliğe kurban gitmeyecek bir anayasa değişikliğini kabul ettirmeyi başarmışlardı. Üç sınıflı [dereceli] seçim hakkının ve yazılı bir anayasanın uygulamaya konulmasıyla, liberal *Wirtschaftsbürger*'lerin Prusya Devleti'ne entegre olmalarına yardım eden politik hareket alanı açılmıştı.

Bu kısmî başarı –devrimin neredeyse tek başarısı– aslında Prusya anayasasının sanayinin öncü güçlerine uyumlulaştırılmasından, yani fabrikatörlere, girişimcilere ve bankerlere halihazırdaki duruma göre çoktan sahip olmaları gereken asgari söz hakkını tanıyan bir reformdan başka bir şey değildi. Böylece eski zümrelerin lider gruplarıyla açık bir politik çatışma önlenmiş, geciktirilmiş ve sonucu önceden belirlenmiş oluyordu. Sonunda da kesilip atıldı.

Hâlâ eski zümrevî cephelerin ardına saklanmış olan burjuvazinin ne kadar çok katmanlı olduğu, burada kendini gösterir. Burjuvazi, her şeyden önce, ortak çıkarları bir eylem programına dönüştürebilecek bir sınıf değildi. *Wirtschaftsbürger*'lerin yanı sıra parlamentolarda özellikle kalabalık temsil edilen profesör, memur ve hukukçu grupları vardı. Bunlar kaybedecek kadar kazanacak şeyleri de olan, bir devlet zümresi olarak imtiyazlı kılınmış üst tabakaya mensuptular. Monarşiye bağlılık ve liberal enerji, mevcut yasalara sadakat ve yasallığı hâkim kılacak bir anayasa arzusu, yan yana olabiliyordu. Alaycı, şarkıcı şairler, gazeteciler ve yeni bir dünyanın yolunu açan entelektüeller, aynı sosyal muhitten geliyorlardı. Her ne kadar kariyer ve karakter seçenekleri –Göttingen Yedilisi'nin** yükselişinin ve şöhretinin gösterdiği üzere, ikisi bir arada da bulunabiliyordu– yolları çatallandırıyorsa da, bu grup, o güne dek politik sorumluluğa erişemeden, aydınlanmayı, idealizmi ve ro-

(*) "İktisadi burjuvalar", girişimciler – e.n.

(**) 1837'de Hannover krallığında anayasanın ilgasını protesto ettikleri için sınır dışı edilen yedi profesör – e.n.

mantizmi farklı ölçülerde karıştıran *Bildungsbürgertum*'u* temsil ediyordu.

Bunların arasında küçük burjuva adı verilen büyük ve geniş tabaka; bu tabakanın içinde de, geçmiş üzerine çalışmalarımızda, ne büyük burjuva ne de proletarya olarak ortaya çıktıkları için ve eli kalem tutan *Bürger*ler kesinlikle onlarla özdeşleşmek istemedikleri için günah keçisi olarak damgalandığını gördüğümüz "sakallı" küçük burjuvalar bulunuyordu.

Bu muğlak tanımlamayı kullanacaksak, bu küçük burjuvalar kimdi? Bunlar hem lonca ustaları, hem lonca ustası olmak isteyenler, hem de artık lonca ustası olmayanlardı. Lonca ustası olmak istiyorlardı, çünkü pek çok yerde ancak böylelikle *Stadtbürger*lere mahsus hakları kazanıp, 'burjuva' oluyorlardı. Çırak olarak kalan, bu burjuva haklarının ön alanından öteye geçemiyordu. Politik açıdan bakıldığında *Stadtbürger* [kent yurttaşı] hakları, en az uğrunda herkesin mücadele ettiği *Staatsbürger* [devlet yurttaşı] hakları kadar, hatta onlardan da faza değer taşıyordu.

Ekonomik olarak, artık meslekleriyle geçinmeleri güçleşen, bundan ötürü serbest iş sözleşmesiyle bir girişimci için çalışmak zorunda olan usta ile çırağın, aynı kaderi paylaşmaları ender değildi. Nitekim bu eski zümrevî burjuva tabakasının sınırı aşağı doğru kaygan ve açıktı: Çocukları ve karılarıyla birlikte çalışarak tekstil sanayinde hayatını sürüklemeye çalışan, gezgin çırak olarak daima denetim altında tutulan ve tahkibata uğrayan, inşaat ve demiryolu işçisi olarak büyük kafileler ve kamplarda biraraya gelen, yersiz yurtsuz kalmış, kırda günlük ekmeğini kazanmaya çalışan ya da –yeni makine imalat sanayinde veya madencilikte ve demir üretiminde olduğunun aksine– nispeten uygun işler bulamadan şehirlerde vasıfsız iş piyasasına girmeye çalışan proletaryaya, ağır ağır genişlemekte olan zümre dışı ve zümre altı işçi tabakasına kadar uzanmaktaydı. Bir cümleyle: Burjuvaların ve artık burjuva olamayacakların geniş kitlesi, devrimci enerjiyi körükleyen, fakat ortak

(*) "Tahsil burjuvazisi"; tahsille edinilen meslek ve mükteseba'a bağlı olarak üst sınıf konumu, itibar ve 'burjuva' konumu edinen zümre – e.n.

bir politik örgütlenmeyi engelleyen bir geçiş durumunda bulunuyorlardu. Çıkarlar çarpışıyordu. Barikatlarda etkin olan bu devrimciler, iktisadi umutları bakımından genellikle tepkiseldiler. Ekonomik beklenti ufku, sıklıkla, etkinliğini çoktan yitirmiş sosyal güvenceleri ve kurallarıyla birlikte yok olmakta veya yok olmuş olan lonca egemenliğinin tecrübelerinden ileri gidemiyordu.

Çok zaman hayatta kalmaya bile imkân vermeyen ekonomik sıkıntı ve sosyal sefalet, şehir ve kıra eşit dağılmıştı. Ancak sıkıntı ve sefalet ortaklığından, henüz bir politik eylem ortaklığı doğmuyordu. Eski burjuva zümresi aşağı doğru parçalanıyordu ve mülksüzlerin oluşturduğu kitle, kendisini bir sınıf olarak algılayamayacak ve harekete geçemeyecek kadar heterojendi. Mülk sahibi sınıfların çekingenlik ve korkusu tahrik ediliyor, bu da devrimci itkiyi frenliyordu.

Son olarak, Ren bölgesi, Saksonya, Silezya veya Berlin gibi sanayinin yoğunlaştığı yöre dışında, Alman halkının yöreye göre yüzde 80'lere varan oranlarda kırda yaşadığı ve hayatını tarımsal faaliyetlerden kazandığı unutulmamalıdır. Tüm devrimcilerin programını oluşturan, şehri ve kırı kapsayan bir *Staatsbürgertum*, sosyal koşulların çok ötesindeydi. Fakat burjuva devrimi burada başarı kazanmıştı; Prusya anayasasının yanında, etkisini sürdüren ikinci kısmi başarıydı bu. Almanya'nın doğusunda ve güneyinde kırda varlıklarını sürdüren eski zümrevî imtiyazların neredeyse tümü, ister tazminatsız olsun, ister eski usul tazminatlara kıyasla iktisaden çok daha kabul edilebilir koşullarla olsun, ortadan kaldırılmıştı. Böylece, tüm *Staatsbürgerler* için serbestlik ve fırsat eşitliği talebinde bulunan liberal programı tatmin edecek bir hukuksal eşitlik sağlanmıştı. Bu başarı da devrimci arzuları ve umutları, ulaşılan seviyeye göre, bölgesel olarak farklı şekillerde kanalize etmeye ve doyurmaya katkıda bulunmuştu.

Neredeyse her yerde patlak veren ve ilk genel seçimlerin yapılmasını sağlayan devrim, hiçbir yerde genel bir politik yangın çıkarmamıştı. Her yerde bölgesel partiler ve dernekler kuruluyordu, ancak toplamda devrim, dış ve iç politikanın, ancak her

şeyden önce sosyoekonomik etkenlerin devrimci güçleri bastıran heterojen koşullar ağında boğuluyordu. Karşılıklı bir hareketsiz kılma durumundan söz etmek mümkündür: Büyük burjuvalar ile küçük burjuvalar, küçük burjuvalar ile işçiler, aralarındaki sınır tam olarak belirlenememesine rağmen, birbirlerinin başarılı olmasını engelliyorlardı. Büyük Almanya yanlıları ile Küçük Almanya yanlıları da, liberaller ve cumhuriyetçiler de, birbirlerini engellemekteydiler. Üstelik bu gruplaşmalardan hiçbirinin çıkarları da kendi içinde örtüşüyor değildi. Böyle olunca, farklı sebeplerle devrimci bir değişim peşinde koşanların hepsi, sonuçta kaybetti. Bunların arasında en fazla başarılı olanlar liberal *Wirtschaftsbürger*lerdi, ancak bu kazanımlar devrime damgasını vuracak kadar fazla değildi. Sarayların ve egemen zümrelerin eski dünyası ile zümreler dışı, mülksüz alt tabakaların yeni dünyası, bir devrimi başlatacak, ancak sonlandıramayacak bir güce sahip olan bir burjuvaziyi aşağıdan ve yukarıdan, sağdan ve soldan kemirmekteydi.

Georg Weerth'in yaşam yolu –1822-1856– Alman burjuvazisinin tüm tabakalarıyla, Avrupalı ve denizaşırı burjuva tabakalarının birçoğuyla kesişmişti. Bu yolu kendisi seçmişti ve kendi döneminin burjuvalarının heterojenliğini ve iç kırılmalarını başkalarından daha iyi anlayabilecek bir konumdaydı. Kendisi *Bildungsbürgertum* kökenliydi, babası Lippe-Detmold'da genel müfettişti. Fakat Weerth –başarılı bir ticaret erbabı olarak– *Wirtschaftsbürgertum*'a geçiş yaptı. Orada günbegün yaptığı gözlemlerle lonca burjuvazisinin çöküşünü, sanayinin yükselişini, borsaların ve bankaların dünyasını, fabrika işçiliğinin sefaletini ve güçlüklerini gördü. Sonunda İngiltere'de o zamanların en modern koşullarıyla tanıştı ve bu bir yandan zihnine İngiliz üstünlüğü imgesinin kazınmasına neden oldu, ancak diğer yandan sanayileşme sonucunda Almanya'da da giderek artması kesin olan sefaleti fark etti. Böylece Engels ile Marx'ın burjuva dostu Weerth bir sosyaliste, bir edebiyatçı ve bir gazeteci olarak proletaryanın avukatına dönüştü. Yaşam öyküsünün sosyalist çizgisi, burjuva toplumunun 1848'de çözülmeye çalışılan, ancak henüz çözümü olmayan en yakıcı sorunlarına temas eder.

Struwwelpeter'in* yazarı Frankfurtlu hekim Heinrich Hoffmann'ın 1851 yılında kaleme aldığı bir çocuk kitabı vardır: Kral Fındıkkıran ve Fakir Reinhold – Saray dünyası ile sosyal sefaletin karşı karşıya getirildiği politik bir eğitici kitap: Sadece alay ve acımaya yol açan duygusallık ve sefalet, okuma bilen burjuva çocuğun gözüne sokuluyordur. Bu esnada kartondan yapılmış askerler devrilir, tangır tungur kral alaya alınır. Ancak kitabın sonunda ortaya çıkan şudur: Bunların hepsi sadece bir rüyaydı.

Gerçek devrimin kanı ve dehşeti, tecrübelerimizin derinlerindeki bir tabakasında canlı tuttuğumuz takdirde politik olarak hatırlamayı başarabileceğimiz bir felç hali içinde boğulmuşlardı. Bundan daha iyi dersler çıkarıp çıkaramayacağımız, –hâlâ–, gelecekte belli olacaktır.

(*) Saçlarını ve tırnaklarını kesmekten kaçınan bir çocuğun hikâyeleri – ç.n.

ÇEVRE POLİTİKASI TARTIŞMALARINDA YURTTAŞLARIN GENEL VE ÖZEL ÇIKARLARI

1. Genel ve Özel Çıkarların İç İçe Girmesi

Politik yaşamda herkesi ilgilendiren genel çıkarla bireylerin özel çıkarlarını birbirinden ayırmak kolay değildir. Çünkü genel çıkarlar doğal olarak özel çıkarlardan meydana gelirler, genelin refahı bireylerin birbiriyle rekabet halindeki taleplerinin ötesinde olsa bile.

Özel çıkarları açıkça temsil edildikleri yerde tespit edebilmek nispeten kolaydır. Bu özel çıkarlar tek tek kişilerin, veya ortak hareket eden, ya da bunun da ötesinde, ortak eylem amacıyla biraraya gelmiş olan grupların ihtiyaçlarına, arzularına ve isteklerine bağlıdırlar. Bu özel çıkarları dile getirmenin meşru ortamı dernekler, partiler ve işletmelerdir.

Birlikler ve dernekler özel olarak üyelerinin çıkarlarını ifade etmek, korumak veya kabul ettirmek amacıyla kurulmuşlardır.

Partiler ise programları itibarıyla elbette tüm yurttaşların yararı için çalışma iddiasından hareket ederler. Bu bakımdan birbirlerine rakip genel çıkarları ortaya atarlar, ne var ki birbirlerinden ancak, seçmenlerinin talip olduğu belirlenebilir özel çıkarlara programları çerçevesinde ayrı bir vurgu yaparak ayrılabilirler.

Ekonomik girişimlerin, başarılı olabilmek için piyasa ekonomisi çerçevesinde kendi çıkarlarını izlemek zorunda olmaları çok doğaldır.

Böylece, anayasamız çerçevesinde çok sayıda özel çıkarın rekabet halinde bulunduğu, bunların dernekler, partiler ve işletmelerde örgütlendiği ve çok çeşitli biçimlerde iç içe geçerek ortak iyiyi oluşturdukları, günlük hayatımızdan edindiğimiz bir idraktir. Kamusal bir kimlik edinebilmek için toplumun ortak iyiliğine atıfta bulunma zorunluluğu, anılan bütün örgütlenmelerin programatik kendilik algılarının bir parçasıdır. Bunu başaramadıkları yerde inanılır olmaktan çıkarlar, yurttaşın veya seçmenin güvenini veya desteğini yitirirler. Dernekler, kendi çıkarlarını gözetmenin, herkesin iyi bilinen çıkarlarının lehine olacağını göstermek zorundadırlar. Partiler, en azından seçmenlerin çoğunluğunu, kendi programlarının diğer partilerin programlarından daha fazla başarı vaat ettiğine ikna etmek zorundadırlar. İşletmeler de, içinde bulundukları karşılıklı rekabetin, toplamda ekonominin topyekûn planlanması veya bir tekelin hükmüne girmesinden daha fazla ihtiyacı gidereceğini göstermek zorundadırlar. Bu ispat yükünün bir sebebi de, rekabetteki sınırlamaların piyasa sisteminin bütününe zarar vermemesini sağlayacak olan Rekabet Kurumu'dur. Toplu sözleşme pazarlıkları da, kabul edilen özel çıkarların, ancak varsayılan genel ekonomik çıkar lehine olduğu takdirde kabul edilebilir olduğuna dair iyi bir örnektir. Mesele daima, özel çıkarları birbirleriyle dengelemek veya varsayılan bir genel çıkara dahil etmek veya tabi kılmaktır. Ancak böylece, özel ve genel çıkarların zorunlu iç içe geçmişliğinin barındırdığı zorluklar da görünür hale gelir. Çatışmaları çözmek için kullanılan farklı yöntemlerin üçünü burada ele alalım.

Bu yöntemlerden biri, bir *uzlaşma* sağlamaya çalışmaktır. Uzlaşma, örneğin toplu sözleşme sisteminde Federal Almanya tarihi için hiç de hafife alınamayacak bir önem kazanmıştır. Genel çıkar, buradaki ayrışan özel çıkarların asgari müştereklığinde zaten mevcuttur. – Anayasa yaşamında da zorunlu olarak çok sayıda uzlaşmaya varılır; bunun önemli sebeplerinden

biri, Almanya Federal Konseyi *(Bundesrat)* ile Almanya Federal Meclisi *(Bundestag)* arasındaki ilişki nedeniyle, cumhuriyetin, partileri ve eyaletleri asgari müştereklere zorlayan federal yapısıdır. Fiilen ağır basan özel çıkarlar, uzlaşma yoluyla uygulanabilir hale getirilirler.

Federal Almanya'nın politik yaşamında en fazla kullanılan yöntem şüphesiz *çoğunluk kararıdır*. Belirlenebilir bir grup genel çıkarı, kısmen azınlıkta bulunan başka grupların aleyhine de olmak üzere, tek başına temsil edebilir. İçlerine uzlaşma unsurları girmiş olsa dahi, çoğunluk kararları anayasaya uygun genel kuralı teşkil etmektedirler.

Son on yılda üçüncü bir yöntem ortaya çıkmıştır. Bu yöntem bizi burada bilhassa meşgul edecek. *Yurttaş inisiyatiflerinden* söz ediyoruz. Genel ve özel çıkarlar arasındaki ilişkiye dair sorduğumuz soru çerçevesinde, yurttaş inisiyatifleri, genel çıkarın dernekler, partiler ve işletmeler tarafından dile getirilen tüm münferit çıkarların ve programların ötesinde yer aldığından hareket ederler. Bu, yurttaş inisiyatiflerinin verili saydıkları, bu nedenle kendi kendilerine inşa ettikleri bir durumdur. Bunu yaparken, genel çıkarın kendileri tarafından formüle edildiği kabulünden yola çıkarlar.

Ortak iyiyi tanımlama zorlukları bundan ötürü azalmaz, ancak belirginleşir. Somut özel çıkarları belirlenebilir gruplaşmalara tasnif etmek nispeten anlaşılır ise de, ortak iyiyi aynı somutlukla çerçevelemek mümkün değildir. Tüm özel çıkarların iyi tarafı, burada ve şimdi somut olarak savunulabilir, dolayısıyla düzeltilebilir olmalarıdır. Ancak uzlaşmalar özel çıkarlardan birtakım feragatlerde bulunmayı gerektirse de, bu, henüz herkesin lehine olacak en uygun karara varıldığı anlamına gelmez. Bir uzlaşmanın veya bir çoğunluk kararının ortak iyi lehine veya aleyhine olup olmadığı, bu kararın verildiği durumun kendisinden çıkartılamaz. Çünkü ortak iyinin veya genel çıkarın tam ne olduğu ancak daha sonra ortaya çıkar. Verilen kararın bir kişinin mi, yoksa herkesin mi, ya da birkaç kişinin mi lehine olduğu, genellikle yıllar sonra belli olur. Ortak iyiye yapılan atıf, geleceğe dönük, ampirik olarak doğrudan tasdik edile-

meyecek bir öncelemeyi içerir. Başka bir deyişle: Ortak iyi, bugünkü özel çıkarların biraraya getirilmesiyle hesaplanabilecek olandan daha fazla müstakbellik ve daha büyük bilinmezlik etkenleri içerir. – Aynı zamanda tüm tarafların senkron olarak temellendirilmiş ve diyakron olarak öncelenmiş ortak iyisi, tüm tarafların eylemlerini meşrulaştırmasını zorunlu kılar.

Tüm özel çıkarlar, politik, toplumsal veya ekonomik pozisyonlar için rekabet mücadelesinde ortak iyiye atıfta bulunma zorunluluğu altındadırlar. Bunun gözle görülebilir dezavantajları vardır, çünkü ortak iyiyi hedefleyen argümantasyon, genellikle fiilen peşinde koşulan çıkarların üzerini örtmeye uygundur. Ancak aynı zamanda büyük avantajları da vardır, çünkü rakipler kendilerini açıkça ortaya koymak zorundadırlar. Özel çıkarların açıkça ortaya konmasını talep etmenin ve bunu teşvik etmenin gene çıkar lehine olduğu açıktır. Bir kararın sonuçlarını kestirmek ancak bu şekilde mümkündür. Toplu sözleşme pazarlıkları örneği, rakipleri, toplumun ortak iyiliğini ortak kıstas olarak görmeye zorlayanın, şu veya bu sözleşmenin olası sonuçlarına dair açık tartışma olduğunu gösterir.

Genel ve özel çıkarların buraya dek tasvir edilen karşılıklı etkileşimi, arka planda giderek artan bir verimlilik ve ihtiyaç tatmini olmak üzere, anayasamız çerçevesinde başarıyla uygulanmıştır. Ancak yurttaş inisiyatiflerinin alevlendirmesiyle ciddi – görünüşe göre sisteme yabancı– bir aksaklık ortaya çıkmıştır. Yurttaş inisiyatiflerinin örgütsel hususiyeti, yakın zamana kadar kendilerini ne parti, ne birlik, ne dernek, ne de ekonomik çıkar grubu olarak görmeleriydi. Bundan öte, anılan tüm örgütlenme formlarının aksine hiçbir özel çıkar peşinde koşmadıklarını vurguluyorlardı, hâlâ da vurguluyorlar. Genel olarak bütün yurttaşların ortak çıkarını temsil etme iddiasındalar. Bu iddia kesinlikle tesadüfen ortaya çıkmış değildir. İddianın bizim toplumsal koşullarımız çerçevesinde anlaşılır olmasının tek nedeni, söz konusu yurttaş inisiyatiflerinin kendilerini doğrudan politik, ya da doğrudan ekonomik değil, öncelikle ekolojik olarak algılamalarıdır. Böylece, 1970 yılından bu yana onların da katkısıyla genel tartışmaya dahil edilmiş olan bir ölçüte atıfta

bulunmaktadırlar. Yurttaş inisiyatifleri, ekoloji genel durumumuza yönelik kapsamlı bir meydan okuma olarak anlaşıldığı ölçüde yükselmişlerdir.

Elbette ki yurttaş inisiyatiflerinin içinde, –bilhassa 1970'li yıllarda– mevcut, anayasamızı, en azından şimdiki ekonomik düzenimizi, planlı ekonomiye dayanan sosyalist bir model lehine değiştirmek veya devirmek isteyen, kararlı politik üyeler ve öncüler bulunmaktaydı. Ancak yurttaş inisiyatiflerinin başarısı ve kalıcılığı hiç şüphesiz bu tür kapsamlı politik veya ekonomik hedef belirlenimlerine dayanmaz. Enerjilerini, asıl olarak, halihazır örgütlenmelerin hiçbiri tarafından yeterince temsil edilmediğini düşündükleri türden genel çıkarları temsil etme iddiasındaki programlarından beslenir. O halde, yurttaş inisiyatiflerinin genel çıkardan neyin anladığını tartışmak lâzımdır.

Bu nedenle, daha önce partiler, dernekler ve işletmeler arasındaki etkileşim çerçevesinde tasvir ettiğimiz aktarım zorluklarıyla yine karşı karşıyayız. Daha önce de söylediğimiz gibi, sadece geleceğe yapılacak bir önceleıneyle tanımlanabilir olmaları ve bunun da oldukça güç olması, genel çıkarın bir özelliğidir. Buna bir özellik daha eklenir. Genel çıkar, genelleştiği ölçüde, savunucularını bulmakta zorluk çeker. Sadece genel çıkarları kesin olarak belirlemek gibi kalıcı bir güçlükle değil, aynı zamanda herkes tarafından inanılır bulunuyor görünen çıkarları gerçekten kabul ettirmenin güçlüğüyle karşı karşıya bulunuyoruz.

Çevremizin ve ekosistemimizin korunması, genel aşikârlığından ötürü, çözülmesi güç olan postülalar arasındadır. Bundan ötürü anlaşılmaları, üzerinde düşünülmesi, formüle edilmeleri ve uygulama için hazırlanmaları gerekir. Bugün havanın, suyun, toprağın, ayrıca bitki ve hayvan dünyasının, insanlığın binlerce yıllık tarihi sonucunda doğal koşullarından pek çoğunu yitirmiş olduklarını kabul etmek zorundayız. Bunların hepsi artık kültür dünyamızın birer unsuru olmuştur, bundan ötürü de insanın doğaya karşı sorumluluğu, bir zamanlar taşıdığı sorumluluğun çok ötesine geçmiştir. Çünkü insan hükmetmeyi ve yönlendirmeyi öğrendiği bir doğaya bağlı ka-

lır. Modern ekoloji saygı gösterilmesi gereken, belki bir miktar kaydırılabilecek, ancak hiçbir şekilde aşılamayacak bir sınırı işaret eder. Çünkü hava, su ve toprak, özellikle de doğal kaynaklar, artık üzerlerinde arzu edildiği şekilde tasarrufta bulunulamayacak kıt mallara dönüşmüşlerdir. Politik toplulukların ve ekonomi işletmelerinin bütçeleri günün birinde doğanın bütçesiyle doğrudan ilişkilendirilmek zorunda kaldığında, ekolojik meselelerle ilgili bir genel çıkarın haklılığı artık inkâr edilemez.

Ekolojinin genel önemi, her şeyden önce, onun tarafından formüle edilmiş olan sorunların çoktandır politikaya girmesinden ve ekonomiye etki etmesinden anlaşılır. Bir alanın sorunları, diğer alanların cevapları olmaksızın artık çözülememektedir. Demek, ekolojinin genellik iddiası, kendisini aşarak, doğrudan politik ve ekonomik sistemimize etki ediyor olmasıyla doğrulanmaktadır.

Politika-ekonomi-ekoloji üçgeni içinde çevre korumaya ilişkin çıkarların örgütlü olarak dile getirilmesinin güvence altına alınması, politikanın ve ekonominin çıkarlarında olduğundan daha zordur. Örgütlenme güvencesindeki bu gerilik, zaten yurttaş inisiyatiflerinin oluşmasının koşuluydu. Bunun da yan etkileri olmaktadır.

Bilindiği üzere genel çıkarlardan hak iddiaları çıkartılamaz. Bu nedenle şimdi pek çok çevre korumacısı tarafından, anayasanın ekolojik çıkarları hukuksal olarak da temellendirebilecek başlıklar içerip içermediği sorusu ortaya atılmaktadır. Burada asıl mesele, genel ekolojik çıkarların bireyler veya dernekler tarafından dava konusu yapılabilmesine, politik sistemimizin tahammül edip edemeyeceğidir.

Genel çıkarlarla ilgili pek çok devlet kurumu, bu konuda artık pek çok açıdan çalışmaya başlamıştır. Havanın, suyun ve toprağın temiz tutulmasına, zararlı maddelerin bertaraf edilmesine veya toplanmasına dair yasalarda, çok sayıda karar ve vergi hükmü vardır. Bunlar tek tek işletmelerde üretimi frenleyici olabilirler, ancak genel çevre koruması bakımından faydalıdırlar. Üretimi artırmadaki ekonomik çıkarla örneğin yeniden

seçilmeyle ilgili politik çıkarların iç içeliğinin, haklı ekolojik postülaları arka plana atmaya ne ölçüde uygun olduğunu değerlendirmek, ortalama yurttaş için güçtür. Bu mesele politikanın alanı içindedir ve yerel belediye meclisinden federal meclise kadar tüm mercileri ilgilendirir. Partiler ve işletmeler, ayrıca dernekler, bu konuda tavır almak zorundadırlar. Ekolojik kurulların sayısının, sözgelimi bu kurulların onayı olmaksızın belirli sanayi tesislerinin kurulamadığı bazı ABD eyaletleri örneğince artırılması talep edilmektedir.

Ekolojiye adanmış hukukçular ve Alman Doğa ve Çevre Koruma Görevlileri Çalışma Grubu gibi dernekler, yurttaşların, ister şikâyetler için hukuk yolunun açılmasıyla olsun, ister ekoloji kurullarının idarî kararlara etki etmesiyle olsun, daha güçlü bir katılımını talep etmektedirler. Bunun kamusal yapımız için doğal olarak ciddi sonuçları olacaktır. Ekolojik sonuçları olan kararlar üzerinde daha güçlü bir yurttaş katılımının yollarının, sadece yasama organının seçimi ve yasama faaliyetleri üzerindeki etkiyle değil, idarenin içinden ve yargıyı kullanarak açılması da denenmektedir. Bu tür denemeler, durumumuzu gösteren alâmetlerdir. Bunlar, yurttaş inisiyatiflerinin de gösterdiği istikameti işaret eder. Burada söz konusu olan hep, ekoloji açısından uzaklardaki bir gelecekte dahi zarara yol açmamaları için, rasyonel politik veya ekonomik kararları uzun vadeli bir ek ispat yükümlülüğüne sokmaktır. Buradan da yeni türden anlaşmazlıklar çıkacaktır.

Aşikârlıklarını bugünün politik veya ekonomik kararlarının uzun vadeli ve geri döndürülemez sonuçlarından alıyor olmaları, ekolojik argümanların önemi için bir ölçüttür. Hammadde kaynaklarının tüketilmesi, biyolojik dengenin bozulması, nükleer çöplerin veya radyoaktif kirlenmenin yaşamı yok edici sonuçları, stratosferin yavaş yavaş değişmesi – burada hep, uzun vadedeki korkunç sonuçları, kısa vadede elde edilebilecek avantajlarla dengelenemeyecek olan, geleceğe yönelik tehditleridir. Eylemin temellendirilmesine tesir eden zaman süreleri hep farklıdır. Ekolojinin egemen sisteme yönelttiği eleştirinin asıl genellik iddiası, geleceğe dönük geniş kapsamlı etkiler-

le ilgili teşhislerindedir. Genel çıkarlar, hem seçim döneminin, hem de işletmelerin planlama evrelerinin ötesine yerleştirilmiştir. Doğa korumacı argümanlarının ampirik olarak çürütülemez apaçıklığı da buradan kaynaklanır. Çünkü sahiden hangi sonuçların ortaya çıkacağı, bugün sanayi için yer seçimlerinde veya nükleer enerji kullanımında alınan kararlarda kendini gösteren kesinlikle önceden tahmin edilemez. Her halükârda, politik veya ekonomik hiçbir çıkar temsilciliğinin görmezden gelemeyeceği meydan okuma, budur. Bununla ilgili son olarak, üç soruyu bağlayacağım üç noktaya değinmek istiyorum.

II. İlerlemenin ve Çevre Korumanın Çift Anlamlılığı

Ben bir doğa bilimcisi değil, bir tarihçiyim, dolayısıyla tarihsel temelde akıl yürüteceğim. Tarihsel olarak bakıldığında, bu zamana kadar doğa bilimleri ve teknoloji tarafından mümkün kılınmış olan ilerlemenin, ekolojik eleştiri tarafından teşhis edilmiş bir krizi söz konusudur. Yokluklarında yaşayamayacağımız doğal koşullarımızın yenilenme gücünü yok ettiği için, teknolojik ilerlemenin genişlemesinin frenlenmesi gerekiyor. Acaba geçmiş bakış açısından bu tahmin hakkında ne söylenebilir?

1.200 yıldan bu yana insanlığın uygarlığı, ya teknolojik olarak ilerlemek, ya da eski anarşik durumlara düşmek gibi, bu şekliyle daha önce hiç var olmamış alternatiflerin dayatmasıyla karşı karşıyadır. 18. yüzyılın ortalarından bu yana yaşanan müthiş nüfus patlaması, beslenme temelimizi Malthus'un tasavvur dahi edemeyeceği şekilde genişletmiş olan kimya ve biyoloji bilimleriyle, sanayileşme sayesinde gerçekleşmiştir. Malthus'un 1800 dolaylarında bildiği veriler, onun ancak ileride kimya alanındaki keşiflerle yanlışlanacak karamsar tahminlerini haklı çıkartıyordu. Ne var ki besin maddesi üretiminin genişletilmesi ve üçe katlanan bir nüfusun ihtiyaçlarının giderilmesi, ancak sermaye ile sanayinin toplum örgütlenmesini tümüyle değiştirmesiyle mümkün olabilmişti.

İlerleme veya gerilemenin teşkil ettiği zorunlu alternatifler, o zamandan bu yana sayesinde yaşamımızı sürdürdüğümüz tüm

üretim için geçerlidir. Bugünkü ihtiyaçlarımızı daha fazla artırmak istemesek bile, aksi durumda bugünkü yaşam standardımızdan vazgeçmek zorunda kalacağımız için, bir üretim artışı gereklidir. Görünüşe göre ilerleme veya gerileme alternatifleri karşısında, doğada olduğu gibi durağan bir denge yakalamak mümkün değildir. Bu bakımdan, doğaya giderek daha fazla müdahale eden teknolojik ilerlemeye bağımlıyız. O halde, ilerlemenin korunması gereken bir çevre lehine frenlenip frenlenemeyeceği, şayet mümkünse, bunun hangi noktada yapılabileceği sorusu akla gelmektedir. Daha keskin ifade edecek olursak: Biri kendi kendisini besleyen doğanın korunmasını isteyen ekolojistlerinki, diğeri toplumsal-ekonomik olarak ait olduğumuz ilerlemenin korunması anlayışı olmak üzere, iki farklı sistem karşı karşıyadır. Ancak, toplumun istikrarını koruyabilmek için bile, asgari düzeyde bir ilerlemeye ihtiyaç vardır. Buradan da, bu iki ayrışan sistemin nasıl telif edebileceği sorusu ortaya çıkmaktadır.

2. Doğa bilimlerindeki gelişmeler belli ki, doğayı artık sadece kullanmakla kalmayıp, niteliğini de değiştirebilecek bir egemenlik potansiyeli biriktirmiştir. Bununla da ilkesel olarak ucu açık ve önceden tahmin edilemeyecek bir geleceğe açılıyoruz. Biyokimya ve gen manipülasyonu, bugüne kadarki deneyim ve idraklerimizle tasavvur edemeyeceğimiz ufuklar açmıştır. Bunlar gıda ekonomisi için hayatî öneme sahip olabilirler, ancak aynı zamanda insan kalıtımını değiştirmekle, öngöremeyeceğimiz sonuçlar doğurabilirler. Nükleer fiziğin sonuçları daha belirgindir, çünkü Hiroşima'yı biliyoruz. Nükleer fiziğin yıkım potansiyeli, kıyamete ilişkin tahayüllerin dinsel beklentiler alanından çıkıp ampirik olarak gerçekleştirilebilir olmasını beraberinde getirir. Kıyamet Günü'ne dair teolojik soru çoktandır seküler günlük yaşamın bir parçası olmuştur ve dış politikaya, askerî müdahalelere ve silahsızlanmaya dair tüm soruların arkasında pusudadır. Bundan ötürü, nükleer enerjinin bir enerji kaynağı olarak bile şüpheli duruma düşmesi ve günlük yaşam bilincinde diğer teknolojik buluşlar için söz konusu olmayan bir çift değerliliği barındırmasını anlayabiliriz. Görü-

nen o ki teknoloji, doğanın hâkimiyet altına alınmasıyla birlikte, onun yok edilmesini mümkün kılan, her halükârda, bu yerküredeki insanî varlığımızın doğal koşullarını her gün ve her saat kaybetmemize yol açabilecek bir seviyeye ulaşmıştır. – O halde, bu ikinci tespite bağlanması gereken soru, ekolojik değerlendirmelerin teknolojik-bilimsel gelişmelerde bir rota düzeltmeyi zorunlu kılıp kılmadığıdır. Kesin olan, insanların doğayla olan ilişkilerinde artık daha yüksek bir sorumluluk yüklendikleridir. Ve muhtemelen, yurttaşlarımız, ister piyasa mekanizmasının koşulları, ister devlet müdahaleleriyle talep edilsin, bu konuda özveride bulunmaya hazırdırlar. Bunun tek koşulu, ekolojik meselelerin açıkça ve rahatça tartışmaya açılmasıdır. Bu yapılmadığı takdirde, ekolojiyle temellendirilen özveriler için daha yüksek çabalara sadakat beklemek mümkün olmayacaktır.

3. Tek tek buluşların, yeniliklerin ve bunların uygulamalarının hiçbir zaman öngörülebilir olmadıkları, ilerlemenin bugüne kadar edinilmiş, yaklaşık iki yüz yıllık tecrübesinin bir parçasıdır. İlerlemeyi belirleyen, gerçekleşecek değişikliklerin ve iyileştirmelerin bilinmezliğidir tam da – geçmişten gelenlere bakılarak geleceğin tahmin edilebileceği modern öncesi tecrübe dünyasında ise durum bunun tam aksidir. Daha önce değişiklikler zuhur ettiği takdirde, bunlar o kadar yavaş ve uzun sürede gerçekleşiyordu ki, bir kuşağın idrakine raptedilebiliyordu. Başka bir ifadeyle, eskiden gelecek geçmişten türetilebiliyordu. Ancak bu durum 18. yüzyılın sonundan itibaren radikal olarak değişti.

Modern teknolojik ilerleme tecrübesinde asıl şaşılacak olan, müstakbel buluşlar bilinmezliğinin, bu buluşlar bir kez gerçekleştirildiğinde, her defasında teknolojik ilerlemeye duyulan güveni güçlendirmesidir. Uzun vadeli bakıldığında, bu, ekonomik gelişme için de geçerlidir. Tüm krizlere ve felaketlere rağmen, şimdiye dek, –sadece bu yanına bakarsak–, toplamda ihtiyaçları hem artırmak hem de karşılamak mümkün olmuştur. Bu da her defasında beklenir ve öngörülebilir değildi.

Bilinmeyen, ancak teknolojik olarak giderek daha fazla hük-

medilebilir olan geleceğe duyulan bu kaydedilmiş güven, ekolojik eleştiri tarafından artık paylaşılmamaktadır. Bilinmeye verilen bu güven avansının hâlâ haklı bir temele dayanıp dayanmadığı sorusu ortaya çıkmaktadır. Ancak günümüzde her yerde duyulabilir olan ekolojik veto, doğamızın yenilenme gücünü koruyucu bir şekilde himayesine alabilmek için doğa bilimlerinin kullanmak zorunda kalacakları yenilikçi-icatçı hareket alanını istisna etmek zorundadır. Çünkü ekolojik bir sınır belirleniminin bize dayattığı bu bedeli karşilayıp karşılayamayacağımız, sadece buna bağlıdır. Bundan ötürü, doğa bilimlerine ait buluşların uzun vadeli sonuçlarının, bugün eskiden gerektiğinden daha güçlü ve kesin bir şekilde takdir edilmesi zorunludur. Bu da beni uygulamaya dönük son bir soruya sevk etmektedir.

Bugün ekolojik niyetlerle doğa bilimciler tarafından hazırlanan bütün bilirkişi raporları, genelde daha teslimden önce, politik olarak tasnif edilebilirler. Bu nedenle, şu soruyu yayabiliriz: Bizzat ekolojik tahminleri bir kez daha kontrol etmeyi mümkün kılan bir yöntem var mıdır? Bu elbette zordur. Ancak tahmin kontrolüne dair bu postüla, doğrudan politik çıkış noktamıza işaret eder. Genel ve özel çıkarlar nasıl telif edilebilirler? Başka bir deyişle: Hangi ekolojik teşhisler haklı bir temelde genel geçerliliği olan tahminler olma iddiasında bulunabilirler? Ya da, daha farklı formüle edecek olursak: Ekosistemin, sarsılmaz bir kesinlikle ilerleme veya gerileme alternatiflerine işaret eden verileri var mıdır? Bu durumda, tahminlerin kontrolü, ancak yurttaşların onayını aldığı takdirde yerine getirilebilecek bir politik göreve dönüşmektedir.

Ek

SONSÖZ

Reinhart Koselleck'in Giriş Fragmanlarına Dair

Reinhart Koselleck, *Kavramlar Tarihi*'ne bilanço çıkartan bir giriş yazmak istiyordu. Kavramlar tarihine dair kırk yıllık teorik, metodolojik ve metakritik çalışmanın muhasebesi söz konusuydu.

Sırf bu maksatla biraraya getirilmiş olan malzeme –araştırdığı kaynaklar, alıntılar, notlar–, pek çok dosya dolusuydu: *Kavram kavramına dair; düşünce tarihine karşı kavramlar tarihi; kavramlar tarihi ve sosyal tarih; söylem analizi/söylem tarihi; uluslar arası karşılaştırmalı kavramlar tarihi* –Koselleck'in kendi çıkardığı başlıklar bunlardı. Bu başlıklar, kendisiyle beraber çalışırken Koselleck'in çerçevesini çizdiği giriş metninin mimarisindeki ağırlık noktalarına denk düşüyordu. Buna göre, temel teorik soruların –bilhassa kavramlar ile dil-dışı durumlar arasındaki ilişkilerin analitik yönden verimli bir tipolojisi–[1] cevaplarından yola çıkarak, üç ilişki belirlenimi geliştirilecekti: birincisi, politik-sosyal kavramların tarihinin araştırma yönteminin ve bilgi hedeflerinin, sosyal bağlamdan soyutlanmış eski usul düşünce tarihine mukabil bir kez daha ön plana çıkartılması;[2] ikincisi, kavramlar tarihi ile sosyal tarihin bir-

1 Krş. bu kitaptaki öneri s. 55-75.

2 Krş. bu kitapta s. 11.

birini teori ve araştırma pratiği bakımından bütünlemesine dair araştırmalar;[3] son olarak üçüncüsü, Koselleck tarafından şekillendirilmiş olan kavramlar tarihi ile "söylem tarihi" adı altında ortaya çıkan tarihsel semantik alanındaki araştırma denemeleri arasındaki ortaklıklar ve farklılıkların tartışılması.[4] Bu açımlamalar, kavramlar tarihine *Tarihsel Temel Kavramlar Almanya'da Politik-Sosyal Dilin Lügâtı* büyük projesinin programı çerçevesinde karşılaşılan itirazlara verilen ayrıntılı cevaplarla tamamlanacaktır.[5] Girişin son noktası, Koselleck'in bu konuda gelecekteki en önemli görev olarak gördüğü uluslar arası karşılaştırmalı kavramlar tarihlerinin yöntemsel örgütlenmesine dair düşüncelerdir.

Koselleck, daha bu kitaptaki makalelerin ve denemelerin redaksiyon çalışmaları esnasında girişte kullanacağı malzemeleri değerlendirmeye başlamış ve diğerlerinden bağımsız birkaç pasajı daktiloda temize çekmişti. Bu pasajların üzerinde çalışılacak, başka metinlerle tamamlanacak ve Şubat 2006 sonuna kadar bütünlüklü bir giriş metnine dönüştürülecekti. Ocak ayının ortasında ertelenemez tıbbî muayenelerin, bir süre hastanede yatma gerekliliğinin ve muhtemel bir kalp ameliyatının Koselleck'in çalışmalarını yarıda bırakacağı anlaşılınca, ona teybe dikte ederek girişin ham bir taslağını oluşturmasını teklif ettim. Teybe konuştukları yazıya dö-

---

3 Krş. bu kitaptaki birinci araştırma yazısı ile bunun tamamlayıcısı olarak Reinhart Koselleck, Begriffsgeschichte und Sozialgeschichte: a.g.e., *Vergangene Zukunft*, Frankfurt am Main 1977 içinde, s. 107-129.

4 Krş. buna dair bu kitapta s. 103 vd.

5 Koselleck'in, Otto Brunner ve Werner Conze'yle beraber yayımladıkları eserin gerçek mimarı olduğu, tekrar tekrar ifade edilmiştir. Krş. örn. Christof Dipper, Die 'Geschichtlichen Grundbegriffe'. Von der Begriffsgeschichte zur Theorie der historischen Zeiten: *Historische Zeitschrift* 270 (2000) içinde, s. 282-308. – Sözlük çalışmasının teorik temellendirmesine dair Koselleck krş. *Geschichtliche Grundbegriffe*'nin birinci cildinin girişi, Stuttgart 1972, s. XIII-XXIII, ayrıca Rheinhart Koselleck, Richtlinien für das Lexikon politisch-sozialer Begriffe der Neuzeit: *Archiv für Begriffsgeschichte* 11 (1967), s. 81-99. Koselleck, kavramlar tarihiyle ilgili çalışmalarının kökenleri hakkında, bilim tarihiyle yüklü bir geriye bakışı, Christof Dipper'le yaptığı konuşmada aktarmaktadır: Begriffsgeschichte, Sozialgeschichte, begriffene Geschichte: *Neue Politische Literatur* 43 (1998) içinde, s. 187-205.

külecek, bu metin tarafımdan bir ön redaksiyona tabi tutulacak ve hastaneden çıktığında Koselleck'in üzerinde çalışması için hazır olacaktı.

Koselleck bunu kabul etti; ancak acilen yapılması gereken yazışmalar yüzünden, girişi ancak parçalar halinde dikte edebildi. Yine de, ölümünden bir buçuk hafta önce, 23 Ocak 2006 tarihinde yapılmış olan bir kayıt, giriş metninin bölümlerini ortaya koyar: *I. Kavramlar Tarihi'nin Teorisine ve Yöntemine Dair, II. Kavramlar Tarihi Eleştirisine Dair, III. Makalelerin veya Denemelerin Sıralamasının Tasviri.* Üçüncü bölümün görevine dair şöyle demekteydi: *Burada yapılmak istenen, okuyucuyu metne hazırlamak için, birinci bölümde kavramlar tarihinin teorisinin ve yönteminin, sonra ikinci bölümde kavramların ve tarihlerinin, üçüncü bölümde aydınlanma dilinin semantiğinin ve pragmatiğinin, dördüncü bölümde politik ve sosyal anayasa tarihinin semantiğinin ve son olarak da beşinci bölümde kavramlar tarihinden kavranılan tarihe geçişin, özet halinde aktarılmasıdır.*

Ne yazık ki bu hazırlık taslaktan öteye gidemedi.

Ses kaydının devamı, Koselleck'in, girişin metakritik nitelikli orta kısmında açıklanmasını öngördüğü sorulara ayrılmıştı. Buna dair dikte edilen kısımlar ise yayınlanabilir bir forma ulaşamamış olduğu için, izleyen bölümde, daktilo metni olarak intikal eden giriş fragmanları aktarılacak ve –gerektiğinde– açıklanacaktır.[6]

* * *

Giriş: Bütün Kavram Tarihlerinin Yöntemsel Koşulları başlıklı, tarihsiz bir daktilo metni, birbirinden ayrı üç pasaj içerir. İlk pasaj kavram-tarihsel araştırma yöntemlerinin hipotezlere olan bağımlılığını ve Koselleck'in tekrar tekrar vurguladığı, kavram-

6 Fragmanların düzenlenmesi, Koselleck'in belirlediği giriş mimarisine uygun olarak yapılmıştır. Koselleck'in üçüncü bir kişi tarafından yazılmış olan daktilo metnini düzeltirken gözden kaçırmış olduğu belirgin yazım ve noktalama hataları vs., tarafımdan düzeltilmiş, yine tarafımdan yapılan eklemeler köşeli parantez içinde gösterilmiştir. Kaynakça tümüyle bana aittir. Birkaç yerde Koselleck'in el yazısı düzeltmelerini ve düştüğü notları belirttim.

ların analizini kavram alanlarının analizi olarak yürütmenin yöntemsel zorunluluğunu konu edinmektedir:[7]

Diğer tüm tarihler gibi, kavramlar tarihi de, yokluklarında tezlerin oluşamayacağı hipotezlere ihtiyaç duyar. Belgelerin öylece art arda dizilmeleri bir kavramlar tarihi değildir.

Burada önemli olan, alt, üst ve karşıt kavramlarla ve benzerleriyle kavram alanlarını hiyerarşileştiren semantik iç yapıyı göstermektir. Yokluklarında bir metnin veya bağlamın anlaşılır olamayacağı belirli kavramların düzenleyici gücü, ancak bundan sonra ortaya çıkar.

İkinci pasaj, kavramlar bağlamında bir "tarih"ten, yani zaman içinde bir değişimden söz edilip edilemeyeceğini ele alır. Bu fragman, Koselleck'in bu kitapta yer alan *Anayasa Tarihi Yazımının Kavramtarihsel Sorunları*[8] makalesinin ilk ekinde daha ayrıntılı ele almış ve temellendirmiş olduğu çeşitli düşünceleri aktarır:

Kesin olarak söylemek gerekirse, belirli bir durum için bir kez oluşturulmuş olan bir kavramın –örneğin Atina yurttaşlığı için koinonia politike *gibi– artık bir tarihi yoktur. Eşsizlik. Var olan, söz konusu kavramın etki ve kabul tarihidir. Senkroni ve diyakroni burada daima iç içe geçmiştir. Bir kez oluşturulmuş olan kavramların itici gücü, yüzyıllar boyunca sürer. Taşıdıkları semantik anlam yükü kaybolmaz ve daha sonra yapılacak tüm yeni veya farklı semantikleştirme çabalarında uyarıcı ve sınırlandırıcı rol oynar.*

Takip eden kısmın üçüncü ve en uzun parçası, kavramlar tarihinin dilin ikili statüsüne, aynı zamanda tanımına, temsiliyetine, ayrıca ifade biçimine ve böylelikle tarihsel gerçekliğin bileşeni olma haline dair sorularıyla ilişkilidir. Bu ikili statü kaynakların geçmişte kalan dilleri için olduğu kadar, bilimsel tarihyazımının günümüzde kullanılan dili için de geçerlidir:

Tüm bilimler, kendilerini, dilin öz başarımından aynı dilin kendisini konuşmaya iten meseleye sunduğu katkıya kadar uzanan bir çizelgeye kaydettirirler. Hiçbir yöntem, bu çizelge

7 Krş. bu kitapta s. 103.

8 Bu kitapta s. 396-400.

üzerinde dilin gösteren işlevi ve üretici öz katkısı arasında bir yere yerleştirilme zorunluluğundan kaçamaz.

Kavramlar tarihi, iki uç arasında aracılık yapar. Çünkü dilsel olarak neyin her defasında ne şekilde, ne zaman ve neden kavramsallaştırıldığını gösterir. Neyin nasıl dile getirildiği, nasıl ifade edildiği, öncelikle salt dilsel bir başarımdır.

Ancak dilsel öz katkı aynı zamanda dilsel olarak ifade edilen içeriğe de işaret eder. Kavramlar tarihi, böylece, her biri kendisi için bir bilim dalı olma iddiasında bulunan tecrübeler / idrakler ve beklentiler alanlarına da girmiş olur: Bir ekonomik ihtiyaç analizi / bir sosyal katmanlaştırma analizi / bir politik yüzleşme analizi / dinbilimsel bir inanç ve iman analizi / statik dizi analizi (hangi türden olursa olsun: doğum / ölüm vakaları / hastalık sıklıkları / kanaat ve eğilimler / zihniyet...).

Tecrübe / idrak ve beklentilerin birer bilgi kategorisine tercüme edildikleri tüm bu alanlar, konu alanı daha önce dilsel gösteren şekillendirilmiş olmasa bile, dilsel gösteren ağları oluştururlar. Bu tecrübelerin / idraklerin dilsel çerçevesi bilimsel açıdan durumlara bağlıdır. Vakanın ne olduğunu veya ne olmuş olduğunu ("gerçekte nasıl olmuş olduğunu") bilmek ister, bu vaka analizlerinin dilbilimsel öz katkısını (Gadamer'e[9] göre dilin konuşmadaki öz gizliliği) değil. Yöntemsel meydan okumayı açık bir şekilde tanımlamak mümkündür:

Dil-dışı fenomenleri kavramada, dilin öz katkısının payı nedir?

Ve dilsel, yani kavramsal bir cevabı mümkün kılan dil-dışı ön verilerin teşkil ettiği meydan okumanın etkisi nedir?

Kavramlar tarihi, bu farklılıkları ampirik olarak denetlemenin yolunu açar.

* * *

Kavramlar Tarihi'nin Girişine Dair başlığını taşıyan, yine tarihsiz bir başka daktilo metni, politik-sosyal kavramları tarihsel hareketin temel kavramlarına dönüştürebilecek ölçütlerin

9 Krş. Hans-Georg Gadame, Mensch und Sprache: *a.g.e.*, *Gesammelte Werke*, Cilt 2: *Hermeneutik* II, Tübingen 1986 içinde, s. 146-154, bilhassa s. 150.

neler olacağı sorusuna cevap verir. Bunun ötesinde Koselleck, geleneksel kavramların bilimsel kullanımıyla bunların tarihselleştirilmesi arasındaki farkı, egemenlik kavramının Max Weber tarafından bir tipoloji haline getirilmiş olan kullanımını çerçevesinde açıklar:

Sadece bir tek şey mümkün olamayacaktır: Tecrübelerin ve kavrayışların dile aktarılmalarında, kavramlardan tümüyle vazgeçmek. Kavramların bağlama bağlı olmaları, yan ve karşıt kavramlarının onlara bir ifade yönü vermesi doğaldır, çünkü bunun yokluğunda ne anlaşma, ne de iletişim mümkün olabilirdi. Ve kavramlar, kendilerini genel dil kullanımı için vazgeçilmez kılacak kadar hedefe yönelik ve anlamlı oldukları anda, ya da takdirde, temel kavram niteliği kazanırlar. Ondan sonra da doğru yorum mücadelesi başlar: Temel kavramlar, tam da ikame edilemezlikleri nedeniyle, birer temel kavram olarak tartışmalı hale gelirler. Yani normal bir kavramlar tarihinin, bir temel kavramlar tarihi olarak tercüme edilmesi için, iki koşul yerine gelmelidir: İkame edilemezlik ve bundan kaynaklanan tartışmalılık.

Demek, kavramlar tarihi üzerinde çalışmak, etki tarzlarını anlamak ve tasavvur edebilmek için kavramların kendisini kategorize etmeyi zorunlu kılar. Bundan sonra bu kategorileştirmenin kendisi, bilgiye dönüşür. Artık onaylanabilir olmadığı için 19. yüzyılda, liberal ve demokratik çağda ampirik olarak neredeyse kullanım dışı kalan egemenlik temel kavramının, Max Weber tarafından nasıl dönüştürüldüğünü hatırlayalım. Max Weber, tüm tarih için politik ve sosyal eylem birimlerinin olası bağımlılıklarını ve onaylanabilir liderlik yapılarına dönük olası onay arzularını kapsayan üç ideal tipik soyutlama içeren bir tipoloji oluşturmak suretiyle, bu kavramı hayata döndürmüştü.[10]

Bu tür bilgi yüklü kategorileri bilimsel kullanımları esnasında yeniden tarihselleştirmek mümkün değildir. Ancak bu tabii, bilimsel ve yöntemsel çerçeve içine alınmış tüm bilgi kategori-

10 Krş. Max Weber, Die drei Typen der legitimen Herrschaft: a.g.e., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, yay. Johannes Winckelmann, 3. Baskı, Tübingen 1968 içinde, s. 475-488.

lerinin, kendi duruma bağlı göreceliklerini kavrayabilmek için, dildeki değişimin akıntısına kapılmalarını engellemez.

Ancak bilgiyi bulmaya dönük kategorilerin kullanımları esnasında kavram tarihsel olarak sorgulanamayacak olmaları, bir çıkmaz olarak kalır. Her ikisi de mümkündür, ancak aynı anda değil.

Daktilo metin, devamında, dil ve kavram değişiminin tespit edilebilirliğinin yöntemsel koşullarından, yani üzerinde işlem yapılabilir ayrım ölçütlerinden ve bu ölçütlerin yazılı kaynaklar için de kullanılır olup olmamasından söz eder:

Konuşulan dilin kesinti nedir bilmemesine, aksine –de Saussure'un haklı olarak işaret ettiği üzere–[11] ağır ağır, sürekli bir şekilde değişiyor olmasına rağmen, örneğin 100 yıl sonra geriye bakıldığında, keyfi olarak seçilen bu zaman kesitinde gerçekten neyin değişmiş olduğunu tespit etmek mümkündür. Oluşumları ve kullanımları esnasında kavramlar eşsiz kalsalar bile, kategorik olarak yine de zamansal anlam bölgelerine sokulabilirler. Latinceden Fransızcaya veya İtalyancaya geçiş, günlük dil kullanımında bir kopukluk veya kesinti tespit edilmeksizin, sonradan dakikası dakikasına kesin olarak kurgulanabilir bir şekilde gerçekleşmiştir. Eski dilin konuşulmasında herhangi bir kesintinin varlığının tespit edilememesine rağmen, Yeni Yüksek Almancayı Orta Yüksek Almancadan kategorik olarak ayıranın ne olduğunu göstermek mümkündür. Burada sadece tekrar bulunmaları mümkün olan veya olmayan ayrım ölçütlerini tespit eden teorik temelli soruların yardımı olabilir. Bunda da sadece dilin yazılı hale getirilmesi bile, yazılı kaynakların yokluğunda edinilmesi mümkün olmayan bilgilerin edinilmesine yardım eder. Her tarihçinin kendi özdenetimi ya da düzeltme önerileri için kaynaklardan talep etmesi gereken veto hakkı, asıl olarak yazılı olmalarına bağlıdır. Yarı-eğitimlilerin, eğitimsizlerin mektupları ya da alt tabakaların ve benzerlerinin günlükleri gibi geleneksel yazılı kaynaklardaki sözlü ifadelerin süzgeçten geçirilmesi bi-

11 Krş. Ferdinand de Saussure, *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*. Fransızcadan çeviren Hermann Lommel, 2. Baskı, Berlin 1967, s. 167.

le, salt yöntemsel açıdan, yazılı hale getirilmiş bir dilin test sorularından kaçınamaz.

Yazılı kaynak denetiminin ötesine geçen diğer tüm itirazlar, zorunlu olarak, insanı sadece yazabilen varlık olarak yorumlamayan antropolojik ve sair kapsamlı teorilere bağlıdır. İnsan, Gadamer'de olduğu gibi, konuşabilen varlık olarak ele alındığında, yazılı olarak aktarılan kaynakların ötesine geçer. Burada artık kavramlar tarihi de devreye girer, çünkü kavramlar tarihi sadece sözcük kullanımının veya sözcük anlamlarının değişimini göstermekle kalmaz, aksine daima sadece dilsel sosyal ifadelerden fazlasını içeren tecrübelerin / idraklerin kavranmasındaki değişimi de ortaya koyar.[12]

* * *

Koselleck'in elinden çıkmış olduğu kesin olan Temmuz 2005 tarihli bir daktilo metninin, girişin metakritik kısmında kullanılması öngörülmüş olmalıydı. Koselleck, *Kavramlar Tarihi'ne Giriş* başlığının altında, *Temel Tarihsel Kaynaklar*'ın kaynaklarıyla ilgili eleştirilerle hesaplaşır. Araştırma pratiğinde 'yüksek edebiyat'ın, yani "Aristo'dan K. Marx'a kadar kanonlaşmış 'büyük' teorisyenlerin" imtiyazlılaştırılması yüzünden, lügatin yazarları "günlük politik dile ulaşmayı" ihmal etmişlerdi.[13] Koselleck, bu eleştiriye şöyle karşılık verir:

Her tarih yazıcılığı gibi seçici davranmak zorunda olan kavramlar tarihinin yüksek edebiyatı bir kaynak olarak kullandığı yolundaki itiraz daima yerindedir. Burada mesele, bu itirazla neye ulaşmak istendiğidir.

Kavramlar tarihi, dil arazisini her seferinde yeniden ölçmekte kullanılabilecek köşe ve dönüm noktaları arar. Yenilikçi bir güce tanıklık eden bu tür dönüm noktaları, ancak uzun vadeli zaman akışı içinde bulunabilir. Luther'den önce ve sonra neyin farklı tecrübe edildiği veya kavrandığı, bu dönüm noktalarında

12 Daktilo metnine göre, bu noktayı "Tüm Dillerin ve Kavramların Çift Anlamlılığı"na dair açıklamalar takip edecekti.

13 Rolf Reichardt, *Einleitung: Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich 1680-1820*, yay. Rolf Reichardt ve Eberhard Schmitt, H. , Münih 1985 içinde, s. 63.

görünür olur –teolojik dildeki gelenekçiliği ve yenilikçiliği yeni/eski karışımında bulmaya imkân veren Katolik Luther'in yeniden keşfi bundandır. Marx'tan önce ve sonra neyin farklı görüldüğü, ne kadar iyi temellendirilmiş olursa olsun, emekçiler denen kesimin dilinden ziyade, Hegel'le farkın ele alınmasıyla daha hızlı ve anlaşılır bir şekilde çıkarsanabilir.

Elbette ki kavramlar tarihi günlük dilin en alt seviyesinde konumlandırılabilir. Bu durumda sorular ilgili tabakaların, grupların, partilerin veya sınıfların konuştuğu dilin dil sosyolojisine kayar. O zaman semantikteki retoriğin, dil pragmatiğinin payı daha güçlü vurgulanır. Özel ve gizli dillerin, ihtisas dillerinin, jargonların, eğitimsizlerin, konuşmayı unutan televizyon seyircilerinin payı, soruların yöntemsel çerçevesinde ön plana çıkar. Lügat'a bağlı olmayan sözcük kullanımlarındaki, söz dizimlerindeki değişimleri katmanlara özgü olarak açımlayan ve ayrıntısıyla ortaya koyan geniş kapsamlı araştırmaların yapılması mümkündür o zaman. Nitekim 1869-1871 arasında veya 1791-1794 arasında Paris'te kullanılan dilin değişimine dair kalın kitaplar buluruz. Bu tür araştırmaların verimliliğini hiçbir tarihçi inkâr etmek istemeyecektir. Ancak kavramlar tarihinin üstesinden gelmesi gereken başka soru türleri, farklı araştırma girişimleri de vardır. Kavramlar tarihi, bütün diğer bilimler gibi, disiplinlerarası yardıma muhtaçtır. Dil sosyolojisinin bölgesel veya zamansal olarak sınırlandırılmış araştırma girişimlerinden gelen bilgiler çoğaldıkça, dilin bütünündeki uzun vadeli yenilikçi değişimi görmek de mümkün olacaktır. Ancak günlük dili araştıran, yöntemsel açıdan başka bölgelerde hareket eder. O, her sözcüğün çok sayıda[14] farklı dalga boyunda kullanılan çok anlamlılığını özenle kaydetmek zorundadır. Ancak sözcük anlamlarının çok değerliliği, özellikle de konuşanın çıkarları lehine pragmatik kullanımları, şu test sorusunu ortaya atar: Sahiden değişen nedir – ne zaman, nerede, nasıl ve niçin? Bu noktayı açıklığa kavuşturmak, her dil araştırmacısının başa çıkmak zorunda olduğu

14 Özgün metindeki "binlerce", yayına hazırlayan tarafından "çok sayıda"ya çevrilmiştir.

bir meydan okumadır. İşte o zaman yüksek edebiyatın yararı ortaya çıkacaktır: Çünkü yüksek edebiyat yeni anlayışları, yeni tecrübeleri kaydeder veya üretir – bunlar normalde günlük dili kullanan konuşmacının dikkatinden kaçar veya o bunları fark etmeye muktedir değildir, çünkü kendi semantik veya sosyal koşullarını yansıtmak, günlük dili kullanan bir konuşmacının görevi değildir. Şayet bunu yapsaydı, tam o noktada, felsefecilerin, teorisyenlerin, şairlerin, yazarların veya teologların veya doğa bilimleri araştırmacılarının, kısacası aydınların ve eğitimlilerin o ana dek anlaşılamamış olanı veya kayıp olanı hatta bilinmeyeni kavramsallaştırmak görevlerinin başladığı yerde, susmak zorunda kalırdı.

Kant'ı veya Hegel'i, Bentham veya Mill'i, Marx veya Freud'u okumak, kavramsal katkıları veya kavram kullanımları bakımından eleştirel olarak sorgulandığında, çalışan sınıfların dil kullanımlarını yeniden kurgulamaya göre çok daha fazla, iyi ve hızlı kavrayışlar vaat eder. Buna bir de kapsam meselesini ekleyelim: Günlük dili kullananın sosyal bağlamı içinde dil sosyolojisi bakımından analizi, kapsam olarak, Temel Tarihsel Kavramlar sözlüğünün antik çağdan günümüze yaklaşık 180 kadar kavramı araştırmak için ihtiyaç duyduğu sayfa sayısına karşılık gelecektir. İyi bir iş çıkartmak isteniyorsa, dil sosyolojisiyle zenginleştirildiğinde, Tarihsel Temel Kavramlar'ın 9 yerine 90 ciltten oluşması gerekirdi.

Ancak yüksek edebiyata yönelik itiraz sadece hedeflenen kapsamla değil, aynı zamanda yöntemsel alternatif sorularla da ilgilidir.

Klasiklerden alınan metinlerin kavram-tarihsel bir analizinin sağladığı avantajla, beraber taşıdığı risk, Karl Marx'ın bir alıntısında çok güzel gösterilebilir. Komünist Manifesto'da *şöyle denir: "Bugüne kadarki tüm toplum tarihi, sınıf mücadeleleri tarihidir."*[15] *Bu pragmatik cümlede, dilsel başarısı, üst düzeyde karmaşık süreçleri ortak düzleme bir üst kavramla ele almak olan iki kolektif tekil kullanılmıştır: Bu üst kavram, eskiden ço-*

15 Karl Marx / Friedrich Engels, *Manifest der kommunistischen Partei: Karl Marx, die Frühschriften*, yay. Siegfried Landshut, Stuttgart 1953 içinde, s. 525.

ğulu ardından sürükleyen şimdiyse tekilleştirilmiş bir terim olan 'tarih'tir. Keza, bugüne kadarki tüm toplumlar üst düzeyde karmaşık bir ortak düzleme çıkartılır öyle ki, bu yerküre üzerindeki heterojen ve çok sayıdaki farklı toplumların toplamı ortak bir kavrama oturtulur. Eskiden tanımlamış oldukları, hâlâ da tanımlayabilecekleri ampirik ayrıntılar, bu kolektif tekillere geri alınmış olsaydı, bu alıntının şöyle olması gerekirdi: "Bugüne kadarki tüm toplumların tarihleri, sınıf mücadelelerinin tarihleridir." Böyle bir cümlenin açık anlamsızlığı hemen göze batar. Teorik olarak iyi düşünülmüş konuşma edimlerinin avantajı, ampirik seviyede erişilemeyecek anlayışları ve kavrayışları kazandırması ya da en azından bunu tahrik etmesidir.

Bugüne kadarki tüm toplumların tarihlerinin sınıf mücadelelerinin tarihleri olduğunu öne sürmeye kimse cesaret edemez, bir Marksist bile bu tür bir ifadeyi kullanamaz. Üst düzeyde karmaşık sosyal veya politik tecrübeleri, tüm tecrübeleri biraraya getiren ortak bir kavrama oturtan kolektif tekillerin oluşumunu, duruma bağlı arzuları, ihtiyaçları, ümitleri veya tecrübeleri ifade edebilmek için ucu sonsuza dek açık olan tek tek bütün konuşma edimlerinin toplamından okumak, yöntemsel olarak mümkün değildir.

Yüksek edebiyata ya da elimizde bulunan tek tek milyonlarca dil tanığının yapısal yorumlarına ancak şunu söyleyerek itiraz edilebilir: Araştırmanın başkaları tarafından tercih edilebilecek başka yolları da olabilir. Bundan ampirik nicel dil araştırması lehine ontolojik bir öncelik çıkarımında bulunmak, bir tek[16] yöntemsel anahtarı bütün[17] dil analizlerinin ve bütün tarihlerin paspartusu olarak ilan etmek anlamına gelecektir.

Ayrıca, yüksek edebiyat da, artık bilgisayar yardımıyla bilhassa Fransızca dilinde yapıldığı üzere nicelleştirilebilmekte, bir kez oluşmuş olan temel kavramların ne sıklıkla ortaya çıktıkları, nerelerde yoğunlaştıkları ve yıprandıkları özenle sayılabilmekte ve yorumlanabilmektedir. Bu nicelikçi yöntemlerin günümüze aktarılan diğer dil edimlerine de uygulanması zo-

16 "Bir tek" ifadesinin altına dalgalı bir çizgi çekilmiştir.

17 "Bütün" ifadesinin altına dalgalı bir çizgi çekilmiştir.

runluluğu bulunsaydı, eskiden konuşulanın yazılı taklit yoluyla reprodüksiyonuyla karşı karşıya kalırdık.

Reinhart Koselleck'in bırakmış olduğu giriş fragmanlarına dair söyleyeceklerimiz bu kadar. Ölümü, bu fragmanların derli toplu bir argümantasyon bağlamına oturtulmasına engel olmuştur. Bu fragmanların, Koselleck'in *Kavramlar Tarihi*'yle bize bırakmış olduğu bilimsel mirasın bir parçasını oluşturduğuna şüphe yoktur.

CARSTEN DUTT
Heidelberg, Haziran 2006

KAYNAKÇA

Sozialgeschichte und Begriffsgeschichte: Wolfgang Schieder / Volker Sellin (Yay.), *Sozialgeschichte in Deutschland, Entwicklungen und Perspektiven im internationalen Zusammenhang, Cilt 1: Die Sozialgeschichte innerhalb der Geschichtswissenschaft*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1986 içinde, s. 89-109.

Sprachwandel und Ereignisgeschichte: Merkur. *Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken* 8 (1989), Stuttgart: Ernst Klett içinde, s. 657-673.

Die Geschichte der Begriffe und Begriffe der Geschichte: Carsten Dutt (Yay.), *Herausforderungen der begriffsgeschichte*, Heidelberg: Winter 2003 içinde, s. 3-16.

Die Verzeitlichung der Begriffe, 1975 yılında Paris'teki EHESS'de bir konferans şeklinde, ilk olarak İngilizce baskısı: *The Temporalisation of Concepts: Finnish Yearbook of Political Thought*, Cilt 1, Iyväskylä 1997 içinde, s. 16-24.

Hinweise auf die temporalen Strukturen begriffsgeschichtlichen Wandels. İlk olarak 1991 yılında Amsterdam'da İngilizce verilen bir konferans olarak: Willem Melchung / Wyger Velem (Yay.), *Main Trends in Cultural History*, Amsterdam ve Atlanta 1994 içinde, s. 7-16. Burada Hans Erich Bödeker tarafından Almancaya çevrilen versiyonu, yayınlandığı yer: Hans Erich Bödeker (Yay.), *Begriffsgeschichte, Diskursgeschichte, Metapherngeschichte*, Göttingen: Wallstein 2002 içinde, s. 29-47.

Stichwort: Begriffsgeschichte, Stefan Jordan (Yay.), *Lexikon Geschichtswissenschaft. Hundert Grundbegriffe*, Stuttgart: Reclam 2002 içinde, s. 40-44.

Zur anthropologischen und semantischen Struktur der Bildung (Einleitung): Reinhart Koselleck (Yay.), *Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert*, Bölüm 2: Bildungsgüter und Bildungswissen (Industrielle Welt. Schriftenreihe des Arbeitskreises für moderne Sozialgeschichte, Cilt 41), Stuttgart: Ernst Klett 1990 içinde, s. 11-46.

Geist und Bildung – zwei Begriffe kultureller Innovation zur Zeit Mozarts: Moritz Csáky / Walter Pass (Yay.), *Europa im Zeitalter Mozarts*, Viyana vd.: Böhlau 1995 içinde, s. 30-32.

'Fortschritt' und 'Niedergang' – Nachtrag zur Geschichte zweier Begriffe: Reinhart Koselleck / Paul Widmer (Yay.), Niedergang. Studien zu einem geschichtlichen Thema, Stuttgart: Ernst Klett 1980 (*Sprache und Geschichte*, Cilt 2 içinde), s. 214-230.

Grenzverschiebungen der Emanzipation – Eine begriffsgeschichtliche Skizze: Kryzstof Michalski (Yay.), *Europa und die Folgen*, Castelgandolfo-Gespräche 1987, Stuttgart: Ernst Klett 1988, s. 51-70.

Einige Fragen an die Begriffsgeschichte von "Krise", Krysztof Michalski (yay.), *Über die Krise*. Castelgandolfo-Gespräche 1985, Stuttgart: Ernst Klett 1986, s. 64-76.

Patriotismus. Gründe und Grenzen eines neuzeitlichen Begriffs. Festrede zu Ehren Dolf Sternbergers, Robert von Friedeburg (yay.), *"Patria" und "Patrioten" vor dem Patriotismus*, Wiesbaden: Harrassowitz 2005.

Revolution als Begriff und als Metapher, *Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken* 39 (1985), Stuttgart: Ernst Kleett, s. 203-211.

Zur Begriffsgeschichte der Zeitutopie, erschienen unter dem Titel: Zur Verzeitlichung der Utopie, Hans, Jörg Braun (yay.), *Utopien – Die Möglichkeiten des Unmöglichen*, Zürich: Verlag der Fachvereine an den schweizerischen Houchschulen und Techniken 1987, s. 69-86.

Feindbegriffe, Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung, Jahrbuch 1993, Göttingen: Wallstein, s. 83-90.

Sprachwandel und sozialer Wandel im ausgehenden Ancien régime, Bernhard Fabian / Wilhelm Schmidt-Biggemann/Rudolf Vierhaus (yay.), *Deutschlands kulturelle Entfaltung. Die Neubestimmung des Menschen* (Studien zum achtzehnten Jahrhundert, Bde. 2/3), München: Kraus 1980, s. 15-30.

Begriffliche Innovationen der Aufklärungssprache, Ulrich Kronauer / Jörn Garber (yay.), *Recht und Sprache in der deutschen Aufklärung*, Tübingen: Marx Niemeyer 2001 (= Hallesche Beiträge, Bd. 14), s. 4-26.

Aufklärung und die Grenzen ihrer Toleranz, Trutz Rendtorff (yay.), *Glaube und Toleranz. Das theologische Erbe der Aufklärung*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1982, s. 256-271.

Begriffsgeschichtliche Probleme der Verfassungsgeschichtsschreibung, Gegenstannd und Begriffe der Verfassungsgeschichtsschreibung. Tagung der Vereinigung für Verfassungsgeschichte in Hofgeismar am 30/31. März 1981, Berlin: Duncker & Humblot 1981, s. 7-46.

Exkurs II: Zur Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte der einmalig geprägten aristotelischen Bürger-Begriffe, zuerst veröffentlicht unter dem Titel: "Von der alteuropäischen zur neuzeitlichen Bürgerschaft. Ihr pholitisch-sozialer Wandel im Medium von Begriffs–, Wirkungs– und Rezeptionsgeschichten", Reinhart Koselleck / Klaus Schreiner (yay.), *Bürgerschaft. Rezeption und Innovation der Begrifflichkeit vom Hohen Mittelalter bis ins 19. Jahrhundert*, Stuttgart: Ernst Klett 1994 (Spache und Geschichte, Bd. 22), s. 11-20.

Drei bürgerliche Welten? Zur vergleichenden Semantik der bürgerlichen Gesellschaft in Deutschland, England und Frankreich (in Zusammenarbeit mit Ulrike Spree und Willibald Steinmetz), Hans-Jürgen Puhle (yay.), *Bürger in der Gesellchaft der Neuzeit. Wirtschaft, Politik, Kultur*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1991, s. 14-58.

Die Auflösung des Hauses als ständischer Herrschaftseinheit. Anmerkungen zum Rechtswandel von Haus, Familie und Gesinde in Preußen zwischen der Französischen Revolution und 1848, Neithart Bulst / Joseph Goy / Jochen Hoock (yay.), *Familie zwischen Tradition und Moderne. Studien zur Geschichte der Familie in Deutschland und Frankreich vom 16. bis zum 20. Jahrhundert*, Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1981, s. 109-124.

Diesseits des Nationalstaats. Föderale Strukturen der deutschen Geschichte, Transit, *Europäische Revue* 7 (1994), Frankfurt am Main: Verlag Neue Kritik, s. 63-76.

Bürger und Revolution 1848/1849, Georg Weerth, Vergessene Texte, Bd. II, hg. v. Jürgen-W. Goette, Köln: Informationspresse – C.W. Leske (in Koproduktion mit der Europäischen Verlagsanstalt, Hamburg) 1976, s. 11-18.

Allgemeine und Sonderinteressen der Bürger in der umweltpolitischen Auseinandersetzung, Vortrag anläßlich des vom Wirtschaftsrat der CDU am 29. Oktober 1979 veranstalteten Umweltkongresses "Lebendige Wirtschaft – Lebenswerte Umwelt", *Information* 16 (1980), s. 23-34.

Adorno, Theodor W. 137, 370
d'Alembert 229, 364, 441
Alewyn, Richard 141
Alff, Wilhelm 177
Altmann, Alexander 120
d'Anjou, René 192
Aquileia, Paulinus 172
Aquin, Thomas 211
Arendt, Hannah 412
Aristo 81, 82, 89, 91, 92, 111, 140, 141, 210, 262, 305, 342, 387, 395, 398, 400-417, 419, 421, 422, 556
Arndt, Ernst Moritz 219, 243, 291
Arnold, Gottfried 118
Aschoff, Ludwig 133
Ast, Friedrich 130, 131
Augustinus 48

Baader, Franz von 45
Bacon, Francis 77, 79, 174, 192, 221
Bailey, Nathan 433, 436
Balland, R. 466
Barbusse, Henri 246
Barres, Maurice 243
Barth, Karl 216
Baudrillart, Henri 444, 445
Bauer, Bruno 132, 200
Baumgarten, Alexander Gottlieb 262, 273
Beck, Christian August 393
Becker, Carl Heinrich 155, 156, 157
Beckerath 473
Beckford, William 451
Behler, Ernst 128
Beierwaltes, Werner 324
Bellamy, Edward 274
Bentham, Jeremy 192, 263, 274, 558
Benz, Richard 158, 159
Bering, Dietz 405
Besson, Waldemar 218
Biedermann, Friedrich Karl 326
Bill, Max 151
Birtsch, Günter 238
Bismarck, Otto Fürst v. 40, 202, 301, 475, 520
Blackstone, William 454, 455
Bloch, Ernst 274, 275
Bloch, Marc 12, 520
Block, M. 444, 445, 447
Blumenberg, Hans 178, 324
Bluntschli, Johann Caspar 27, 126, 430, 432
Boberach, Heinz 470
Boch, R. 468
Bödeker, Hans Erich 105, 128, 561
Bodin, Jean 409, 509
Bohrer, Karl-Heinz 131
Bollacher, Martin 149

Borchmeyer, Dieter 114
Bormann, C. 324
Bornitz, Hans-Friedrich 36
Botzenhart, Manfred 469
Brater, K. 430
Braudel, Fernard 59, 504
Braun, Wernher von 275
Briggs, A. 459
Brinton, Crane 307
Brougham 458
Brown, Thomas 192
Brück, Anton Theobald 174
Bruford, W.H. 114
Brunner, Otto 11, 12, 27, 103, 114, 117, 169, 206, 209, 236, 243, 247, 318, 382, 385-387, 389, 390, 392, 394, 396, 417, 486, 507, 550
Buchez 463
Büchner, Georg 147
Buck, Günther 117
Burckhardt, Jacob 135, 138, 213, 217, 280
Busch, Werner 147, 150, 267
Busse, Dietrich 103
Büttner, Frank 146

Calonne 461
Campanella 261
Campbell, P. 463
Campe, Joachim Heinrich 228, 233
Cannon, J. 453
Carr, David 152
Cassirer, Ernst 176, 326
Chambers, E. 437, 438
Chateaubriand, Francois-Rene de 503
Chignola, Sandro 104
Christie, J. R. 455
Churchill, Winston 48
Cicero 89, 91, 305, 346, 387, 404, 415
Clairvaux, Bernhard von 171
Cobban, A. 458
Colbert, Jean Baptiste 229
Colli, G. 138, 183
Collini, S. 455
Collins, H. 457
Commynes, Pbillipe 48
Comte, Auguste 10, 219
Condorcet, Marie Jean Antoine 79, 176-179, 278, 338
Conrad, Hermann 355, 383, 393, 489
Conze, Werner 12, 110, 390, 469, 507, 550
Cook, James 268
Corneille, Pierre 367
Coseriu, Eugenio 29, 102, 314
Cotgrave, R. 227
Cousin, V. 466
Cranborne, V. 454
Crispin, Artur 232
Cromwell, Oliver 37, 272

Dahlhaus, Carl 109, 145, 151
Dahrendorf, Ralf 135
Darius 31, 36, 37
Darwin, Charles 132, 216
Daumard, A. 460
Defermon 464
Depping, G. B. 175
Descartes, Rene 271, 325
Deurer, W. 322
Dickinson, H.T. 456
Diderot, D. 38, 42, 45, 181, 188, 229, 250, 264, 307, 309, 310, 312, 313, 329, 346, 364, 365, 441
Dieckmann, Herbert 330
Diemer, Alwin 134
Diesterweg, F. A. W. 136
Dihle, Albrecht 239
Dilthey, Wilhelm 145
Disraeli, Benjamin 113
Diyojen 188
Droysen, Johann Gustav 150, 326, 339, 472
Droz, Joseph Francois-Xavier 466
Du Bois-Reymond, Emil 130
Dubcek, Alexander 40
Duckett, M. 444
Duclerc, E. 209, 421
Duke of Richmond 456
Dutt, Carsten 3, 104, 105, 397, 561
Duverger, M. 482
Dyche, T. 435

Ebbinghaus, Julius 358
Edward, Norman 196, 274
Eibl, Karl 110
Eichendorff, Joseph 135, 151, 152
Eichner, Hans 128
Engelhardt, Dietrich von 132
Engelhardt, Ulrich 111, 134
Engelhardt, Wolf von 176
Engeli, Christian 470
Engels, Friedrich 45, 46, 67, 90, 96, 132, 176, 510, 511, 533, 558
Engelsing 85, 493, 494
Epiktet 54
Ersch, J. 430
Eucken, Rudolf 10, 11
Eumaios 187
Eusebius 53

Faber, Karl-Georg 468
Fabian, B. 392, 562
Febvre, Lucien 12
Fehrenbach, E. 468
Feilchenfeldt, Konrad 125, 137
Ferres Junior, Joao 104
Feuerbach, Ludwig 132
Feuerbach, Paul Johann Anselm 322
Fichte, Johann Gottlieb 67, 82, 134, 139, 219, 291, 351, 352
Finley, John H. 38
Fisch, Jorg 114, 247
Fischer, Mechthild 465
Fitzpatrick, W. J. 196
Fleming, Contarini 114
Flitner, Andreas 119
Fontenelle, Bernard de 78, 79, 175
Fourier, Charles 263
Frantz, Constantin 114
Freiligrath, Ferdinand 257
Freising, Otto von 172
Freud, Sigmund 132, 558
Freyer, Hans 155, 157, 158
Freytag, Gustav 134
Friedrich I. Barbarossa 507
Friedrich II. (Friedrich der Grofie) 298, 304, 305, 356
Friedrich Wilhelm II. 303, 309
Frühwald, Wolfgang 148
Fuhrmann, Manfred 128
Furet, Francois 461, 508
Furetiere, Antoine 482

Gadamer, Hans-Georg 29, 32, 553, 556
Gagern, von 472, 473
Gaiger, Ulrich 149
Gall, Lothar 450, 451
Gautier, P. 443
Giel, Klaus 119
Gleim, Johann Wilhelm 238
Godechot, J. 462, 463
Goebbels, Joseph 291
Goethe, Johann Wolfgang von 110, 113, 116, 128, 129, 139, 152, 162, 487
Goldhammer, Arthur 508
Goll, Iwan 246
Goquelin, M. 444
Gorres, Joseph 82, 255
Gottsched, Johann Christoph 117
Grabowsky, Adolf 133, 158
Graff, H. 492, 495, 499
Grass, Karl Martin 206
Gravell 471
Gregorovius, Ferdinand 10
Greveniz, F. A. F. von 481, 482, 489
Grey, Lord 457
Grimm 307
Grimm, Dieter 391, 467
Groh, Dieter 212
Gruber, J. 430
Grün, Karl 135
Gründer, K. 132
Grünthal 473, 476
Guerrier, Wladimir Iwanowitsch 212
Guicciardini Francesco 48
Guilhaumou 459

Hácha, Emil 40
Haeckel, Ernst 132, 176
Hahn, Barbara 125
Halévi, R. 461
Hampsher-Monk, Jain 105, 456
Hanninen, Sakari 105
Hansemann, David 470

Hansen, Joseph 469, 470
Hardenberg, Karl August Fürst 341
Harnack, Adolf von 143
Hartmann, Eduard von 132, 176
Hartmann, Wolfgang 151
Hartung, Fritz 383
Haupt, Heinz-Gerhard 465
Haus W. 470, 485, 486, 563
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 10, 45, 56, 80, 117, 119, 123, 124, 130, 137, 139, 140, 141, 149, 150, 177, 188, 215, 216, 272, 278, 316, 339, 420, 557, 558
Heine, Heinrich 129, 147, 194, 226
Heisenberg, Werner 144
Hellen, Eduard von der 215
Herder, Johann Gottfried 10, 116, 117, 118, 139, 149, 152, 291
Hergt, Gerhard 128
Herodot 31, 36-41, 45, 52, 215
Herrmann, Ulrich 140
Herz, Henriette 125
Herzog 169
Hettner, Hermann 326
Hieronymus, Heiliger 207
Hiller, Kurt 246
Hinneberg, Paul 139
Hinske, Norbert 324
Hintze, Hedwig 508
Hirschman, A. O. 451
Hirt, Ferdinand 245
Hitler, Adolf 15, 155, 156, 216, 243, 292, 511
Hitze, Franz 180
Hobbes, Thomas 186, 250, 361, 363, 365, 409
Hobsbawm, Eric 243, 459
Hoffmann, E. T. A. 147, 161
Hoffmann, Heinrich 534
Hoffmeister, Johannes 124, 130
Hofstadter, Richard 206
Holbach, Paul Henry 329
Holz, Hans Heinz 176
Horkheimer, Max 370
Hörner, Manfred 468
Huber, Ernst Rudolf 383, 384
Hübner, R. 150, 472
Humboldt, Wilhelm von 74, 114, 118-120, 130, 139, 149, 157, 341
Huxley, Aldous 274
Hytier, Jean 185

Ipsen, Gunther 12
Isselstein, Ursula 125

Jacques, C. 443
Jahn, Friedrich Ludwig 291
Jaspers, Karl 280
de Jaucourt 229, 232
Jenkinson, Robert 455
Joel, Ernst 245, 246
Joerden, Rudolf 131
Johnson, S. 232, 435, 436, 439
Jones, Gareth Stedman 101, 456
Jünger, Ernst 243
Jünger, Friedrich Georg 243
Justi, Johann Heinrich Gottlob 393, 394

Kandinsky, Wassily 150-152
Kant, Immanuel 58, 80, 84, 121, 122, 176, 178, 179, 183, 186, 193, 194, 200, 229-231, 256, 271-273, 276, 278, 301, 302, 323, 329-331, 334, 341, 351, 352, 371, 373-375, 395, 432, 558
Kantorowicz, Ernst 236, 239
Kapl-Blume, Edeltraut 27, 125
Karl V., Kayzer 46, 80, 96
Kautsky, Karl 254
Kepler, Joannes 254, 360
Kessler, Eckard 313
Kinzer, B. L. 453
Klay, H. 462
Kleist, Heinrich 147, 322
Klopstock, Friedrich Gottlieb 319
Kocka, Jürgen 110, 114, 450, 459
Koelbner, Richard 55-57
Kohl, J. 449
Koht, Halvdan 236
Kollmann, Paul 493
Kopernik, Nikolaus 253
Kornmann, Rupert 255
Koselleck, Arno 57

Koselleck, Reinhart 3, 6, 30, 32, 38, 52, , 59, 61, 70, 90, 103, 104, 110, 169, 238, 243, 244, 247, 289, 300, 313, 392, 401, 415, 470, 484, 491, 492, 497, 499, 507, 549-552, 554, 556, 560-562
Köster, Heinrich M. G. 73, 342
Krey, Ursula 135
Kroeschell, Karl 383
Krug, Wilhelm Traugott 231, 351, 450
Kuhn, Dorothea 116
Kühn, Johannes 357

de Lagarde 132
Lamprecht, Karl 10
Langewiesche, Dieter 471
Lankheit, Klaus 151
Laplace, Pierre-Simon 329
Largier, Niklaus 118
Larousse, Pierre 427, 445
Lehmann, Hartmut 103, 345
Leibniz, Gottfried Wilhelm 78, 115, 175-177, 181, 212, 221, 254, 271, 323, 334
Leo, Heinrich 339
Leonhard,Jorn
Lepsius, Rainer M. 93
Lessing, Gotthold Ephraim 177, 178, 374, 375
Liberles, Robert 200
Lichtenstein, Ernst 117, 118
Liebknecht, Wilhelm 135
Lincoln, Abraham 206
Link, Christoph 355
Lohmann, Dieter 237
de Lolme 391, 392
Lottes, Gunther 456
Loustalot 463
Löwith, Karl 138, 139, 185
Lübbe, Hermann 397
Lücke, Theodor 310
Ludwig XIV. 516
Ludwig, C. 435
Ludz, Heinrich 355
Lukian 48
Luther, Martin 46, 47, 96, 118, 120, 271, 272, 332, 357, 360, 486, 510, 515, 517, 556, 557
Lypp, Bernhard 183

Machiavelli, Niccolo 48, 53
Mager, Wolfgang 389, 420
Maier, Franz Georg 169, 170
Mallmann, Walter 355
Malmesbury, William of 238
Malthus, Thomas Robert 542
Mann, Erika 133
Mann, Thomas 114, 133, 292
Mannheim, Karl 274
Marat, Jean-Paul 463
Maria Theresia 299, 393
Markus, 137, 220
Marx, Karl 10, 45-48, 53, 67, 80, 90, 93, 96, 101, 132, 137, 141, 200, 213, 219, 256, 257, 279, 352, 420, 475, 510, 511, 533, 556-558, 562
Massenbach, Christian Karl August von 297, 298, 304, 305
Mauser, Wolfram 152
Maximilian I., 516
Mayer, J. P. 466
Medicus, Fritz 134
Meier, Christian 31, 32, 169, 247
Meier, H. G. 10, 105
Meinhold, Peter 216
Mendelssohn, Moses 120, 178
Menne, Albert 151
Mercier, Louis Sebastian 263, 264-268, 270-273, 277, 278, 365, 366-368, 372
Metternich, Graf Klemens 467
Meyer, Georg P. 135, 247
Michel, Karl Markus 137
Michels, Robert 238, 245
Migne, Jacques-Paul 171, 172, 207
Mill, John Stuart 41, 454, 558
Milton, John 27, 126
Mohnhaupt, Heinz 391
Moldenhauer, Eva 137
Molinari, Gustave de 217, 218
Montaigne, Michel de 192
Montesquieu, Charles de Second 67, 210, 350, 504, 509, 519

Montinari, Mazzino 138, 183
Morus, Thomas 268
Moser, Johann Jacob 10, 300, 383, 393
Moser, Justus 10, 300, 383, 393
Mozart, Wolfgang Amadeus 161-164
Muhlack, Ulrich 144
Müller, Johannes 67, 350
Müller, Klaus Detlef 128
Münzer, Thomas 274
Mylius, Ch. O. 498

Nagel, Ivan 162
Napoleon Bonaparte, Napoleon I. 86, 193, 198, 200, 242, 250, 291, 305, 312, 371, 423, 468, 474, 490, 518, 519
Napoleon, III. 154, 467, 475, 529
Nettelbeck 126
Newton 271
Nicholls, D. 451
Nicolai, Georg F. 245
Nietzsche, Friedrich 132, 137-139, 149, 183, 379, 385, 387
Nisard 474
Nolte, Paul 467
Novalis 182, 251

Obenaus, H. 469
Oehler, D. 466
Oroites 31
Orosius 53
Orwell, George 274
l'Ouverture, Touissant 198
Owen, Robert 263
Ozouf, Mona 508

Pagnerre 209, 421
Paine, Thomas 218, 457
Paley, W. 455
Palmerston 458, 529
Palonen, Kari 103, 105
Pardon, W. 435
Pares, R. 451
Pascal, Blaise 77, 78, 175
Paulsen, Friedrich 139
Perkin, H. 438
Perrault 79
Perthes, Clemens Theodor 487
Picht, Georg 135
Pindar 237
Planck, Max 144
Platon 261, 278, 324
Pocock 56
Pocock, John G. A. 30
Poeschl, Victor 237
Pölitz, K. H. L. 393
Polybios 37, 48, 53, 169, 250, 505
Ponteil, F. 449, 465, 466
Popper, Karl 216, 217, 278
Post, Gaines 236
Preuß, Hugo 158, 492, 494, 497, 499, 563
Pufendorf, Samuel 115, 323, 409

Rabelais, Francois 192
Ramler, Karl Wilhelm 305
Ranke, Leopold von 53, 410
Raphael, P. 466
Rathenau, Walther 154, 158
Rauer, K. G. 472
Raynal, Guillaume Thomas 306-308, 310
Rees, A. 437
Reichardt, Rolf 30, 103, 445, 459, 508, 556
Reinalter, Helmut 247
Remond, R. 461, 465
Rendtorff, Trutz 128, 130, 562
Retat, Pierre 445, 464
Richelet, P. 441, 445
Richter, Melvin 103, 105
Riedel, Manfred 402, 417, 419, 431, 450
Riedl, Peter Anselm 151
Rilke, Rainer Maria 98
Ritter, Joachim 10, 105, 324, 417
Robespierre, Maximilien 272, 462-464
Robin, Régine 30, 451
Romilli 363, 364
Roosevelt, Franklin 218
Roscher, Wilhelm 410, 412
Rothacker, Erich 11
Rothe, Richard 216
Rotteck, Carl von 123, 232, 430, 469

Rousseau, Jean-Jacques 10, 79, 82, 84, 181-183, 185, 212, 264, 266, 278, 365, 367, 369
Roux, P. C. 463
Ruge, Arnold 45
Ruppert, W. 135
Ryffel, Heinrich 41

Saage, Richard 359
de Sade 368-372
Saint-Just, Antoine de 290, 308
Saint-Pierre 177
Saint-Simon 52, 219
Salisbury, 454
Sallust 37, 48
Saussure, Ferdinand de 21, 93, 555
Savigny, Friedrich Carl 322
Saville, G. 459
Schaarschmidt, Use 118
Schafer, Lothar 217
Schalk, Peter 370
Scheler, Maria 120
Scheler, Max 118, 120
Schickele, Rene 292, 293
Schieder, Theodor 305
Schieder, Wolfgang 32, 468, 561
Schiller, Friedrich 129, 130, 215, 216, 272, 322
Schilling, Hans 117
Schlegel, Friedrich 82, 125, 126, 128, 131, 145, 219, 251
Schleiermacher, Friedrich 150
Schleiniz 212
Schlesinger, Walter 11
Schlieben-Lange, Brigitte 309, 459
Schlosser, Johann Georg 487
Schlözer, August Ludwig 419
Schmidt, Helmut Dan 55, 562
Schmitt, Carl 11, 158, 242, 390, 396, 518
Schmitt, Eberhard 30, 445, 556
Schmitz, Rainer 125
Schmoller, Gustav 384
Scholtz, Gunter 103
Schönemann, B. 243
Schopenhauer, Arthur 132, 151
Schreiner, Klaus 141, 360, 401, 562
Schultz, Hartwig 135
Schultz, Heiner 61, 89, 90
Schulz, Wilhelm 257
Schumpeter, Joseph Alois 213
Schurz, Carl 126
Schwab, Dieter 27, 486, 487, 489
Schwarz, Carl 150
Schweikert, Uwe 137
Schwerin, Claudius 383
Seidel, Siegfried 130
Sellin, Volker 32, 561
Sevilla, Isidor 171
Shaftesbury 113
Shakespeare, William 161
Sharman, 456
Siemens, Werner von 126
Simon, Dieter 52
Skinner, Quentin 56, 103
Smith, Adam 421
Smith, Francis Barrymore 476
Smith, Olivia 457
Sohre, Helga 314
Sonnenfels, Joseph von 228
Spencer, Herbert 244
Spengler, Oswald 181
Spranger, Eduard 155, 157
Spree, Ulrike 3, 415, 562
Stadelmann, Rudolf 135, 221
Stalin, Josef 233, 292, 348
Starobinski, Jean 162, 182
Steiger, Meinhard 355
Stein, Lorenz von 124, 134, 141, 219, 474, 491
Steinbach, Peter 449
Steinmetz, Willibald 3, 201, 415, 562
Steinthal, Hermann 237
Stern, Fritz 154
Sternberger, Dolf 225, 241, 449, 562
Stiele 323
Stierle, Karlheinz 401
Stirner, Max 132
Stourzh, Gerald 391
Strauss, David Friedrich 132
Strauss, Herbert A. 471
Ströker, Elisabeth 152
Stuke, Horst 322
Suarez 382, 393, 500

Suhrkamp, Peter 141

Tacitus 37, 48, 53, 250
Taylor, A. J. P. 451
Tenfelde, Klaus 494
Thieme, Hans 383
Thomasius 323
Thukydides 37-40, 48, 52, 72, 169, 170, 210, 250, 310
Timm, Hermann 119
Tocqueville, Alexis de 466, 512
Toews, John E. 31
Treitschke, Heinrich 410, 412
Trier, Jost 11
Trifterer, Otto 355
Troçki, Leo 233
Trousson, Raymond 366
Trunz, Erich 141
Turgot, Anne Robert Jacques 79, 176, 177, 464

Valéry, Paul 185
Varnhagen, Rahel 137
Vattel, Emerich de 84, 394
Veit-Brause, Irmline 30
Verniére, Paul 307
Vico, Giambattista 10
Vierhaus, Rudolf 118, 122, 238, 391, 562
Viperano, Giovanni Antonio 313
Virchow, Rudolf 133, 135, 141
Vogel, Bernhard 449
Voltaire, Arouet Francois Marie 79, 181, 266, 272, 328-331, 354, 360, 367
Vondung, Klaus 145
Vosskamp, Wilhelm 114

Wagener, H. 431, 433, 434
Wagener, Hans 293
Wagner, Richard 114, 131, 132, 145, 147, 151
Waitz, Georg 380
Walbank 169

Waldeck 472
Wallenstein, Albrecht Wenzel Eusebius von Waldstein 254
Weber, Alfred 142
Weber, Christoph 129
Weber, Heinrich 244
Weber, Max 24, 127, 280, 326, 477, 554
Weerth, Georg 523, 524, 528, 529, 533, 563
Wehler, Hans-Ulrich 247, 459
Weil, Hans 117
Weinrich, Harald 289
Weischedel, Wilhelm 122, 230, 371
Weishaupt 373
Weizsacker, Viktor von 276
Welcker, Carl Theodor 123, 430
Wenckstern, O. von 470
Weniger, Erich 145
Werder, Lutz von 135
Werner, Karl Ferdinand 12, 110, 126, 147, 236, 243, 324, 386, 390, 550
Wetzel, Michael 131
Wey, F. 434
White, Hayden 19, 70, 101
Widmer, Paul 169, 562
Wieacker, Franz 326
Wieland, Christoph Martin 38, 119, 176, 225, 230, 234, 235, 250, 277, 325, 336, 337
Wigard, F. 471, 472
Windfuhr, Manfred 226
Wirsching, A. 455
Wolff, Christian 323
Wolters, Friedrich 245
Wundt, Wilhelm 135

Ysenburg, Ernst Casimir von 355

Zedler, Johann Heinrich 418, 419, 428
Zezschwitz, Friedrich von 355
Ziegert 472
Zycha, Adolf 383