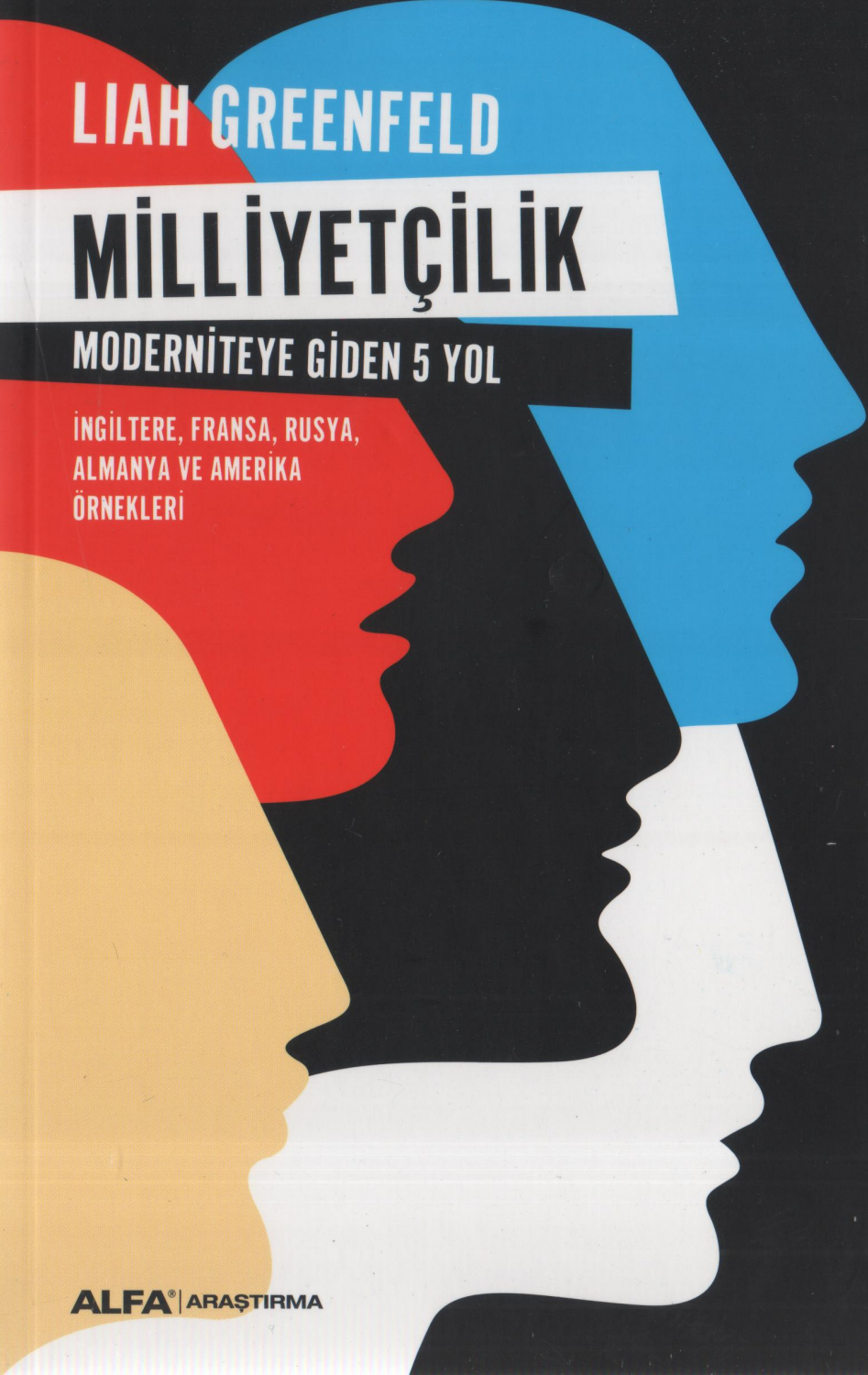

LIAH GREENFELD
MİLLİYETÇİLİK
MODERNİTEYE GİDEN 5 YOL
İNGİLTERE, FRANSA, RUSYA,
ALMANYA VE AMERİKA
ÖRNEKLERİ
ALFA® | ARAŞTIRMA

Milliyetçilik: Medeniyete Giden 5 Yol
© 2016, ALFA Basım Yayım Dağıtım San. ve Tic. Ltd. Şti.

Nationalism: Five Roads to Modernity
© 1992, Liah Greenfeld

Harvard University Press ile yapılan antlaşmayla yayımlanmıştır.

Kitabın Türkçe yayın hakları Akcalı Telif Hakları Ajans aracılığıyla Alfa Basım Yayım Dağıtım Ltd. Şti.'ne aittir. Tanıtım amacıyla, kaynak göstermek şartıyla yapılacak kısa alıntılar dışında, yayıncının yazılı izni olmaksızın hiçbir elektronik veya mekanik araçla çoğaltılamaz. Eser sahiplerinin manevi ve mali hakları saklıdır.

Yayıncı ve Genel Yayın Yönetmeni M. Faruk Bayrak
Genel Müdür Vedat Bayrak
Yayın Yönetmeni Mustafa Küpüşoğlu
Kitap Editörü Hasan Aksakal
Kapak Tasarımı Adnan Elmasoğlu
Sayfa Tasarımı Mürüvet Durna

ISBN 978-605-171-468-4
1. Basım: Mart 2017

Baskı ve Cilt
Melisa Matbaacılık
Çiftehavuzlar Yolu Acar Sanayi Sitesi No: 8 Bayrampaşa-İstanbul
Tel: 0(212) 674 97 23 Faks: 0(212) 674 97 29
Sertifika no: 12088

Alfa Basım Yayım Dağıtım San. ve Tic. Ltd. Şti.
Alemdar Mahallesi Ticarethane Sokak No: 15 34110 Cağaloğlu-İstanbul
Tel: 0(212) 511 53 03 (pbx) Faks: 0(212) 519 33 00
www.alfakitap.com – info@alfakitap.com
Sertifika no: 10905

LIAH GREENFELD

MODERNİTEYE GİDEN 5 YOL

İNGİLTERE, FRANSA, RUSYA,
ALMANYA VE AMERİKA
ÖRNEKLERİ

Çeviri
Abdullah Yılmaz

ALFA İNCELEME

İÇİNDEKİLER

Türkçe Baskıya Önsöz, 7
Teşekkür, 15
Giriş, 19

1. TANRI'NIN İLK EVLADI: İNGİLTERE, 53
2. FRANSA'NIN ÜÇ KİMLİĞİ, 145
3. İSKİT ROMA'SI: RUSYA, 291
4. SONSUZ ÖZLEMİN NİHAİ ÇÖZÜMÜ: ALMANYA, 415
5. İDEAL MİLLETİN İZİNDE:
   AMERİKA'DA MİLLİYETÇİLİĞİN GELİŞİMİ, 595

Sonsöz, 729
Dizin, 736

Gil ve Natan Press'e

TÜRKÇE BASKIYA ÖNSÖZ

Bu kitap ilk kez 25 yıl önce, Aralık 1992'de yayımlandı. Tarihsel bir konuya, geçtiğimiz birkaç yüzyıldır, içinde yaşadığımız modern dünyanın ortaya çıkışına odaklanıyordu. Kitabın çıktığı tarihte bu dünyanın doğası özel olarak karmaşık değildi ve bu da kitabın kabul görmesinde yardımcı oldu. Bu bakımdan, bir kereliğine de olsa, yazarı şanslıydı.

Aynı zamanda bazı bakımlardan 1990'ların dünyası da yeniydi. Öncesindeki 45 yıl boyunca politika anlayışımızı belirlemiş olan Soğuk Savaş sona eriyordu. Bu son, doğuşuna neden olan Sovyetler Birliği'nin çöküşü gibi, beklenmedik bir şeydi. Elbette, sonrasında popüler olan ve günümüzde hâlâ ağırlığını koruyan tarihin sonu teorileri, toplumsal gerçekliği önceden belirlenmiş tarihsel aşamalar şeklindeki geleneksel tarihselci (ister Hegelci ister Marksist olsun) merceklerden görmeyi sürdürüyordu. Bilinen insan amacının gerçekleştirilmesine yönelik bu maddi olduğu kadar ideolojik gelişme aşamaları, son kertesi Soğuk Savaş tarafından temsil edilen, kahramanca mücadele vakaları şeklinde birbiri ardına geliyordu. Batının görünüşteki zaferi gösteriyordu ki, maddi ve ideolojik Batılı gelişme aşaması, o amaca (aslında o amacın gerçekleştirilmesine) Doğudan daha yakındı. Batı (politik ve ekonomik olarak Amerika Birleşik Devletleri'nde somutlaşan Batı) ve dolayısıyla çatışma boyunca otoritaryenizme (sıklıkla "totalitaryenizm" olarak adlandırılmıştır) ve merkezi planlamaya karşı çıkan liberal demokrasi ve piyasa ekonomisi Soğuk Savaşın zafer kazanan tarafı olarak görülüyordu. Bu alternatifi tarihin çöplüğüne yollayan çoğu Batılı gözlemci, dünyanın geri kalanının liberal demokratik (ya da yalnızca "demokratik") ve piyasa (kapitalist) toplumlarına dönüşümünü seyretmeye ve bu konuda yardımcı olmaya hazır bekliyordu. Akademi kolları sıvayıp "demokratikleşme" ve "küreselleşme" süreçlerini çalışmaya ve yorumlamaya soyunuyordu. Muhtemelen insanın yeryüzündeki geri kalan tarihi boyunca sürecek bu tarihin son aşamasına yoğunlaşmak üzere

yeni bir disiplin çıktı ortaya; ironik olarak, bu disipline de Geçiş Çalışmaları adı verildi.

Bu tanım gereği, yeni bir çağın başlangıcı döneminin ilk günlerinden itibaren olaylar tam bir hayal kırıklığı yaratacak biçimde gelişti. Ortaya çıktı ki, Hegelci beklentilerin aksine, Soğuk Savaş sonrası dünyasını fiili olarak şekillendiren güç, çok sayıda insanın II. Dünya Savaşının bitimiyle tarihten silindiğine inandığı milliyetçilikti. Olayların bu seyri, bu kitabın temel tezi olan, milliyetçiliğin modernliğin, modern toplumun kültürel çerçevesinin ve özel olarak da politikanın kurucu unsuru olduğu tezini destekliyordu. Yugoslavya'da, Rusya da dahil eski Sovyetler Birliği'nde ve Doğu Avrupa'nın geri kalanında milliyetçi tutkuların ateşi milliyetçilik çalışmalarına büyük ilgi duyulmasını kışkırttığı gibi milliyetçiliğin Batı Avrupa ve Kanada ölçeğinden yeniden ele alınmasını teşvik etmiştir. Batı Avrupa devletleri her ne kadar milliyetçilik-ötesi ve kıtasal birleşme yönünde büyük adımlar atıyor olsa da, toprak talepli saldırgan milliyetçilik Katalonya ve Bask ülkelerinde ve İskoçya'da yeni meşruiyet alanları kazanıyor. Benzer bir revizyon çalışması de Quebec'te yapılıyor. *Milliyetçilik: Moderniteye Giden 5 Yol* kitabının merkezi tezi olan milliyetçiliğin, demokrasinin modern dünyada görünen biçimi olduğu önermesi, kitabın Batıdaki milliyetçiler kadar Doğuda Batı-tipi demokrasi gelişmesini umut eden milliyetçilik gözlemcileri tarafından da ilgiyle karşılanmasını sağladı.

Muhtemelen, sözünü ettiğim bu kesimler milliyetçiliğin, modernliğin politik üstünlüklerinden çoğunun nedeni olduğu fikrini sıcak karşılamış olmakla birlikte, ne yazık ki, bu üstünlükler açısından muazzam derecede sonuçlar doğuran benim üç tür yeni (milliyetçi) bilinç ayrımımı (bireyselci-yurttaşçı; kolektivist-yurttaşçı; ve kolektivist-etnik) göz ardı ettikleri gibi, benim liberal, öz olarak bireyselci, demokrasi ile onun tam zıddı olan otoritaryen demokrasi ayrımımı da görmezden geldiler. Milli bilinç, toplumsal gerçekliği temelli eşit üyelerden oluşan egemen topluluklardan ibaret bir şey olarak görür; milliyetçilik, modern demokrasinin tanımlayıcı özelliği olan, popüler egemenlik ve eşitlik ilkelerine dayanır. Olduğu haliyle demokrasi bu yüzden mantıksal olarak milliyetçilikte içkindir; temelli eşit üyelerin bir egemen topluluğu

olan millet tanım gereği bir demokrasidir. Ancak bu kendi başına ne iyidir ne de kötü; bu ahlaki bakımdan nötr bir önermedir. Liberal demokrasiyi adil bir toplum telakki eden birisi için, otoritaryen demokrasi bir lanettir; bunun tersi de aynı şekilde doğrudur. Bu ayrımlara dikkat edilmemesi, korkarım, ısrarlı bir biçimde milliyetçiliğin ve sonuçta onun esinlendirdiği bütün politik süreçlerin yanlış anlaşılmasında büyük pay sahibidir.

Editörlüğünü yaptığım bir kitaba (*Globalization of Nationalism*, ECPR Press, 2016) giriş yazısı yazmak amacıyla son yıllara baktığımda, modernliğin 16. yüzyıl İngiltere'sinde başlamasından Soğuk Savaşa, milliyetçiliğin, yalnızca dünyanın ondan etkilenmiş kesimindeki politikanın ardındaki en büyük güç olarak durmadığı; aynı zamanda, küreselleşmenin hızlandığı 1990'larda, henüz nüfuz etmediği büyük nüfus kütlelerine, özellikle Çin'e kadar, bütün dünya üzerinde etkili olduğu ve İslam şemsiyesi altında bütün Arap dünyasına yayıldığı sonucuna vardım. *Globalization of Nationalism* [Milliyetçiliğin Küreselleşmesi] anlamında, küreselleşme ancak bir gerçeklik kazanmıştır. Öbür türlü, küreselleşme denen olgu, başından beri yanlış tahayyül edilmiş ve hiçbir zaman gerçekleşme şansı olmamış, Amerikan ve AB elitlerinin arzu ettikleri bir şeydir. Bu, fiilen yaşanan tarihi göz ardı ederek, tarihi insanlığı önceden belirlenmiş kendini gerçekleştirme yolunda zorunlu aşamaların birbiri ardına sıralanışı olarak gören daha önce sözünü ettiğimiz tarihselci formasyon ideologları (ya da onların genellikle dedikleri gibi, "teorisyenleri") tarafından büyük bir hevesle savunulmaktadır. Onlar için, küreselleşme, insanlığın en büyük çıkarları ve daimi huzuru için insanlığın bütün üretici güçlerinin birleşmesi demektir ve bu haliyle bütün çatışmaların aşamalı bir biçimde sönümlenmesi ve sonunda yeryüzünde ebedi barışın tesis edilmesi anlamına gelir. Sıradan halkın bu güzel teorik vizyon hakkında ne düşündüğünü yakın tarihteki Brexit ve Atlantik'in öte yakasında Donald Trump'ın Amerika Birleşik Devletleri Başkanı seçilmesi örnekleriyle gördük.

Bu tür düşlerin aksine, fiili olarak olan şey, aynı türden bilincin –milliyetçiliğin– bütün dünya üzerinde yayılmasıdır ve bu tür bir küreselleşme herkesin refahına ve barış içinde bir arada yaşamasına daha büyük katkılar yapmak yerine, ekonomik, politik,

kültürel ve askeri üstünlük ve hepsinden önemlisi uluslararası prestij ve şaşaa için giderek daha fazla unsuru rekabetin içine çekiyor. Bu şekilde küreselleşme, çatışmayı sınırlamak yerine, savunucularının kehanetinin aksine, daha geniş ve uzak alanlara yayıyor. Bunun nedeni de milli bilincin içkin olarak rekabetçi oluşudur. Milliyetçilik bireysel kimliğe itibar bahşeder. Böylesi bir itibarın bahşedilmesi, milli kimlikle diğer bütün kimlik türlerinin temel farkıdır. Milliyetçiliği böylesine çekici kılan da, bu yeni bilincin küreselleşmesinin altında yatan da budur. Milliyetçilik öncesinde, itibar sahibi kimlik her toplumdaki dar bir üst tabakanın hakkıydı. Bir topluluğa üye olmaya milliyetçilikte üstünlük atfedilmesi ve onun köklü eşitlikçiliği onu her milli unsurun hakkı haline getirir. Bu itibarlı kimlik millete üyelikten türediğinden, milletlerin üyeleri de, o milletin dünyadaki saygınlığıyla da uluslararası prestijiyle ölçülen milletin itibarına büyük anlam yükler. Milli gurur ya da yaralı milli itibar duygusu olarak deneyimlenen milli duygu, milletin saygınlığındaki dalgalanmaları yansıtır ve üyeler milletlerinin itibarına katkıda bulunmak ve onu savunmak için kolaylıkla seferber edilebilir. Bu psikolojik dinamik, milletlerin prestij için sürekli rekabet etmelerine neden olur.

Milliyetçilik üçlemesinin ikinci cildinde –*The Spirit of Capitalism: Nationalism and Economic Growth*– başka şeyler yanında, bu rekabetçi ruhun milliyetçiliğin kendisiyle birlikte doğduğunu ve henüz ortada bir rakibi yokken bile İngiltere'de belirgin bir biçimde mevcut olduğunu gösteriyorum. İngilizler milli bilinci başka bütün toplumlardan iki yüz yıl kadar önce geliştirmişti ve kendilerini bir millet olarak gördüklerinden, zorunlu olarak komşularını da milletler olarak değerlendiriyor ve saldırgan eylemlerinin ardındaki saiklerinin komşuları tarafından tamamen yanlış anlaşılması pahasına onlarla rekabete giriyordu. Bu rekabetçi ruh, önce İngiltere'de, sonra da doğrudan onların soyundan gelenlerin kurduğu Birleşik Devletler'de, Fransa ve öteki ülkelerde modern ekonominin ortaya çıkışına yol açtı. Aslında kapitalizm muhtemelen milliyetçiliğin içkin rekabetçiliğinin ilk ve en önemli ürünüdür. Ama tek ürünü olmadığı kesindir. Göz koyulan ödül her zaman aynı –itibar– olmakla birlikte, milletler yalnızca içinde en önde ya da ona yakın bitirme şansının en yüksek olduğu

alanlarda rekabet etmeyi tercih eder. Örneğin Rusya, muazzam doğal kaynaklarına rağmen, bütün milli tarihi boyunca ekonomik yarışın dışında kalmıştır. Ama bütün enerjisini, bir yandan uzay yarışına ve askeri rekabete, öte yandan da paradoksal olarak bale, klasik müzik ve edebiyat gibi alanlara harcamıştır. Rus kültürünün dikkate değer itibar *sermayesi* onun sabit yeniden yatırımını garantiye almaktadır.

Aynı örtük hesap, Arap (ve İran) milliyetçiliği çıkarına, günümüzde İslamın sermayeleştirilmesini de açıklar. İslam, yüzlerce yıldır tek tanrılı Batı karşısına dikilmiş büyük bir dindir; Arap (ve İran) milliyetçileri, İslamdan, milletlerinin sahip olduğu başka bütün insan kaynaklarını misliyle aşan itibar sermayesi elde edebiliyor. Bundan dolayı, İslamı dinsel bir milli karakter haline getiriyorlar. Süreç içinde İslamı dinsellikten arındırıp ona ihanet ediyor oluşları da onları kaygılandırmıyor. Mücadele, itibar ya da saygınlık için (tanımı gereği sıfır toplamlı bir oyun olan) rekabet kendi başına sekülerdir; burada ve şimdi yaşayan milli toplulukların göreli konumuyla ilgilidir ve adına mücadele yürüttükleri Tanrı bir araç olarak kullanılmak üzere yeryüzüne indirilir. Elbette bu mücadeleye katılanların bazıları hakiki bir dini duyguyla hareket edemeyeceği ya da büyük kitlelerin henüz milli bilince dönüşmemiş dini duygulara kapılması bu öz olarak seküler savaş sürecinde sahiden dini çatışmaların olamayacağı anlamına gelmez. Bu, 20. yüzyılın son çeyreğinde militan köktenci İslamın, yanlış olarak ulus-ötesi olarak yorumlanan, ama aslında milliyetçiliğin dünya politikasında süregelen gücünü açıklayan "demokratikleşme" ve "küreselleşme" gibi öteki merkezi akımların üzerine yükselmesine katkıda bulunmuştur.

Milletlerin iç politikalarına gelince, yakın geçmişte defalarca gördük ki, özgün milliyetçilik türleri, geleneksel milli davranış kalıplarında önemli bir değişiklik olarak görülen şeyin ardından, başlangıçta nerede kök salmışlarsa oraya ağırlık vermiştir. Örneğin Rusya'nın Avrupalı ve Kuzey Amerikalı gözlemcilere cazip gelen Batılı tarz özgürlüklerle ilgilenmesi kısa sürmüş ve çabucak kolektivist-etnik milliyetçiliğine denk düşen karakteristik otoritaryanizmine, emperyalizmine ve gelişmesinin çeşitli aşamalarında kazanmış olduğu özgünlüğünü belirleyen eğilimlerine geri

dönmüştür. İnsanlar kısa sürede en az liderlik statülerini kaybetmek kadar süper-güç statülerini de kaybetmiş olmayı esefle karşılamıştır. Bununla birlikte devasa bir imparatorluğun, Rusya'nın dünyadaki saygınlığına ve bireysel özgürlük yerine bireysel Rusların itibar duygusuna çok şey kattığı sonucuna varmışlardır. Bu demek değildir ki, Ruslar demokrasiyi reddediyor; onlar, Amerikan tarzındaki liberal bireyselci demokrasiyi değil, yalnızca sürecin başında sahip oldukları biçimiyle, otoritaryen (sosyalist) demokrasiyi istiyor.

Bireyselci ve sonuçta yurttaşçı milliyetçilik biçimini ima eden Amerikan liberal demokrasisinin de kendi payına düşen sıkıntıları ve zorlukları vardır. Can düşmanı Sovyetler Birliği'nin çöküşü bu milleti ahlaki bir pusuladan yoksun bırakarak, yön duygusunu kaybetmesine yol açtı. Karşı oldukları şey imgesinden yoksun kalan birçok Amerikalı, özellikle de risk almaktan çekinen ve rekabetten korkanlar, ne oldukları duygusunu kaybetmiş ve kendi milletlerine karşı bir tutuma girmiştir. Amerikan liberalizmi, Orwellci bir tersyüz oluşla, vurgunun bireyden grup haklarına kaymasında, liyakat rejiminin fiilen reddinde ve sosyal hayatın her alanında mutlak grup eşitliği ısrarında ifadesini bulan anti-bireyselci bir anlam kazanmıştır. Geçtiğimiz son yirmi yılda, bu tutum, klasik liberalizmin savunucuları ölüp giderken, giderek artan sayıda gence neredeyse totalitaryen bir belirlenimciliğin dayatıldığı üniversiteleri kasıp kavurmuş ve dönemin sonunda kültürel ve büyük oranda da politik elitin resmi ideolojisi haline gelmiştir. Bu kendi Newspeak'ini* ve "İyidüşün"ünü† geliştirirken, farklı düşünüp konuşan ve geleneksel serbest Amerikan hayat tarzına değer veren, Amerikan tarihini ve genel olarak toplumunu sorunsuz telakki eden ve kendine güvenen, bireysel sorumlulukta ısrar eden insanlar artık cahil ve ahlaki olarak şüpheli tipler olarak aşağılanıyor. Elitin bağlılığını sözde sürdürdüğü demokrasi anlayışı, giderek Sovyet tipi, sosyal (ya da sosyalist) demokrasi olarak isimlendirilmese bile, daha bir öyle olmuş durumda. Ancak bu tutum

---

* Orwell'in *1984*'ünde Ocenia'nın dili; derinlikten yoksun, kısıtlı bir dil; günümüz Amerika'sında 'Donald Trump İngilizcesi' denen konuşmaya denk düşmekte –ed.n.

† Yine Orwell'in aynı eserinde geçen Goodthink kaidesi –ed.n.

(rekabete sıcak bakan, mizacı gereği risk almayı seven) Amerikalılar ve bireyler olarak hakları olan saygıdan –itibardan– yoksun bırakıldıklarını hisseden Amerikan toplumunun çok büyük bir kesimi için hakarettir. Liberal elit ve izleyicileriyle aslında liberal demokrasiyi savunan eşit oranda büyük Amerikalı nüfus arasındaki gelişen uzlaşmazlık, Donald Trump'ın "Newspeak" dili ve "İyidüşün"ü –yani anti-Amerikan politik doğruculuğu– mesele yaptığı, son başkanlık seçimi turları (2015-2016) sırasında baş göstermiştir. Trump'ın zaferi "popülizm"in cazibesine verilmiştir. Oysa "popülizm" ile "milliyetçilik" –bu örnekte, geleneksel Amerikan, bireyselci ve yurttaşça milliyetçilik– tamamen eşanlamlıdır.

Modern dünyada politika, milliyetçilik tarafından oluşturulmuştur; çünkü bu dünyada milliyetçilik düşünme ve duyuş tarzımızı, gerçekliği görme ve deneyimleme tarzımızı şekillendiriyor, çünkü bizim bilinçlerimiz 'milli.' Bu, basit bir nedenle, milliyetçilik ötesindeki geleceği tahayyül edecek kavramsal araçlardan yoksun olduğumuz için böyle ve ne kadar süreceği kestirilemeyen bir gelecekte de böyle kalacak. Hayatımızda oynadığı muazzam rol düşünüldüğünde, milliyetçiliği anlamak için elimizden ne geliyorsa yapmamız gerekiyor. Milliyetçiliğin, ne türden olursa olsun basite kaçan açıklamalarla üstesinden gelinmesi imkânsız dinamikleri bulunan hayli karmaşık bir fenomen olduğunu bilmek; ve onu anlamak için en geniş disiplinler-arası işbirliğine gerek duyduğunu akılda tutmak özellikle önemlidir. Bu kitabı yazmakla, bu büyük konunun keşfi yolunda ben ilk katkımı yaptım. Kitabımın hâlâ önemsenip anlamlı bulunduğunu ve şimdi de Türkçe yayımlanıyor oluşunu görmekten mutluyum.

Boston, Ocak 2017

TEŞEKKÜR

Bugün, milliyetçiliğin yerkürenin çoktan beri onu geçmişte kalmış bir hadise olarak gören parçalarında yeniden canlanıp ortalığı tozu dumana kattığı günlerde, bu konuda bir kitap yazma kararımın haklılığını tartışma gereği duymuyorum. Dünyamızda milliyetçiliğin önemi bir kere daha kanıtlandı ve onu anlamak için yeni bir hamle yapmak mecburiyetindeyiz. Yine de benim milliyetçiliğe duyduğum ilgi yakın tarihin kayda değer olaylarının öncesine, bu ülkeyi vatanım yaptığım ve ikinci defa uyruğumu değiştirdiğim 1982 güzüne kadar uzanıyor. Bu değişiklik benim, milli kimliğin, kurmaca doğasının ve –daha sonra ulaştığım kategorileri kullanacak olursak– bireyselci ve yurttaş temelli tanımlanmış milletler ile etnik kolektivist olarak tanımlanmış milletler arasındaki sosyal varoluşun her alanına ulaşan köklü farklılıkların tüm keskinliğiyle farkına varmamı sağladı.

Bu kitabı yazmaya, John M. Olin Foundation'dan aldığım bir bursla bir yıllık izne ayrılmama ve bütün dikkatimi bu konuya vakfetmeme imkân verdiği, 1987 güzünde başladım. Ertesi yılki tam mesaili araştırma ve yazma faaliyeti sayesinde de –bunu da 1989-90'da Amerika'daki German Marshall Fund'un verdiği bursa ve kısmen MacArthur Foundation tarafından karşılanan Institute for Advanced Study in Princeton'da kalmama borçluyum– bitirdim.

Bu yıllar boyunca çok borçlandım. Görüşlerini benimle paylaşan, destek sunan ve beni cesaretlendiren meslektaşlarıma, sosyologlara, tarihçilere ve siyasetbilimcilere şükranlarımı nasıl ifade edeceğimi bilmiyorum. Daniel Bell bütün bir ay boyunca taslak metni satır satır okuyarak düzeltti. Bu düzeyde bir özen karşısında ne kadar çok etkilendiğimi ve onur duyduğumu bilmesini isterim. Ömür boyu kendimi ona borçlu hissedeceğim. İlk taslak üzerinde değerli yorumlarını esirgemeyen Nathan Glazer'a da şükran borçluyum; yorulmak bilmez ilgisi ve tavsiyelerde bulunmaktaki hiç azalmayan istekliliği için David Riesman'a; teorik duyarlılığı, entelektüel hoşgörüsü ve daimi kişisel desteği için Har-

vard Üniversitesi Sosyoloji Bölümünden Eage Sörensen'e teşekkür ediyorum. Harvard'dan diğer meslektaşlarım Wallace MacCaffrey, Patrice Higonnet ve Richard Pipes sırasıyla İngiltere, Fransa ve Rusya bölümlerini okudular ve uzman bilgilerini benimle paylaştılar; David Landes bütün kitabı okumaya zaman ayırdı ve yararlı öneriler getirdi. Russian Research Center üyeleri, özellikle de Direktör Adam Ulam, Harvard'a geldiğim günden itibaren çalışmalarıma destek verdiler. Robert ve Jana Kiely, kitaba başladığım andan itibaren, Adams House çatısı altında benim ve ailemin iki yılı rahat geçirmemizi sağladılar.

Chicago Üniversitesinden Edward Shils her zaman entelektüel kararlılık ve faziletin timsali oldu. Beni yüreklendirdi ve mükemmeli yakalamam için destek verdi. Biliyorum sonuç bu ideale ulaşmaktan uzak, ama umuyorum yaptığım işi beğenecektir.

Hayatımın en üretken ve entelektüel olarak tatmin edici yıllarını geçirdiğim Institute for Advanced Study in Princeton'dan özellikle Michael Walzer'a, bütün orijinal taslağı takdir edilecek kadar kısa bir sürede okuduğu ve üzerine ayrıntılı yorumlar getirdiği için şükranlarımı sunuyorum; argümanın sunumunda en yararlı önerileri getirdiği için Clifford Geertz'e; ve Almanya bölümünü okuyup kişisel yorumlarını esirgemediği, duyarlı davrandığı için Albert Hirchman'a teşekkür ediyorum. Bu kitabın konusunu tartışma ayrıcalığı yaşadığım çeşitli yerlerden akademisyenler arasında Bernard Barber, Peter Berger, Daniel Chirot, S. N. Eisenstadt, Peter Etzkorn, Suzanne Keller, Kurt ve Gladys Lang, S. M. Lipset ve Edward Siryakian'a; İngiliz edebiyatı hocası Heather Dubrow'a; Amerikan tarihçileri John Murrin, Fred Siegel ve Richard John'a; Alman tarihçileri Jeffrey Herf, Thomas Hipperday ve Peter Paret'e; Rus tarihçileri George Liper ve Philip Pomper'e teşekkür ediyorum. Bazılarına karşı şükran duymam yalnızca akademik de değil; onlar benim dostlarım ve onların moral desteklerinin ve kişisel ilgilerinin önemini tarif edemem. Harvard Üniversitesi Yayınlarından ismi saklı hakem de titiz ve takdir edilesi okumaları ve ayrıntılı yorumları için şükranlarımı hak ediyor.

Meslektaşlarımın tavsiyelerinden büyük oranda faydalandım, ama bazı durumlarda çok iyi bazı tavsiyelere uyamadım. Yazar plan yaparmış ve öteki failler de bozarmış derler ya işte, ben de

taslağımı yayıma hazırlarken başta gelen kaygım, merkezi argümanın bütünlüğünü korurken, kitabın hacmini daraltmak olmuştu. Bu nedenle birkaç istisna dışında, ele aldığım konularla uğraşan başka düşünürlerin açık argümanlarıyla uğraşmamaya karar verdim ve özellikle çok önemli bağlantılı çalışma alanlarına uzanmamın getirdiği meselelerden uzak durdum. Eğer benim milliyetçiliğin doğası ve gelişmesiyle ilgili argümanım doğruysa, çağdaş sosyoloji ve siyasetbiliminin en temel meselelerinden olan bu teorinin büyük bir kısmı (gerçekten de cömert bir okurumun değindiği üzere) yeniden değerlendirmelere konu olacaktı. Etnisite sorunu ve onun milliyetçilik çağındaki anlamı da ayrıntılı bir çalışmayı hak ediyor. Etnisite ile etnik milliyetçilik arasındaki fark büyük oranda semantik bir farktır. Etnik bakımdan tanımlanmış milletlerde, her etnik azınlık bir milliyet olarak değerlendirilir (bu nedenle örneğin Sovyetler Birliği kendisini bir millet olarak değil, bir milletler birliği olarak tanımlamıştır). Etnik kimlik tesisi, etnik milliyetçiliğin yurttaş temelli milletlerde aldığı biçimdir; etnisite ise, etnik milliyetçiliğin bu yurttaş temelli milletlerdeki adıdır. Bu konulara kitabın belli yerlerinde değiniliyorsa da, ben onları daha sonra bağımsız olarak ele almak ve ayrıntılı bir şekilde irdelemek istiyorum.

Ayrıca hacimde tasarruf yapma kaygısıyla, notlardaki orijinal kaynakları önemli oranda daralttım, en asli kaynakları aldım ve birçok örnekte de çok sayıda kaynağı tek bir paragrafta özetledim. Birkaç yerde, aynı kaynağa ya da aynı konuya ilişkin olmaları durumunda, kaynaklar paragraflar boyu sürdüğü için aynı şeyi yaptım. Bunun neden olduğu her tür sorun için baştan özür diliyorum.

Bu teşekkür bölümü öğrencilerimden bahsetmeden tamam olmaz. Sırasıyla Rus, Fransız ve Amerikan bölümlerinin bazı yerleri üzerinde benim gözetimimde çalışan, hem benim tavsiyelerime kulak vererek hem de benimle tartışmaya girerek fikirlerimin netleşmesine yardımcı olan Ben Alpers, Phil Katz ve Justin Daniels'e teşekkür ediyorum. Beni dinlemeye, sorular sormaya ve tartışmaya her zaman istekli lisans öğrencilerim birçok bakımdan bana destek oldular. Özel olarak Marie-Laure Djelic ve Paula Frederick taslağın son kez gözden geçirilmesinde ve yayınevi için hazırlanmasında bana çok yardımcı oldular.

Anna Grönfeld notları derlememe yardımcı oldu ve Natalia Tsarkova kaynakçaya yardım etti. Son halinin çıkışının alınması Nancy Williamson'ın becerisi ve sabrı olmasaydı imkânsızdı. Jacqueline Dormitzer son okuma sürecini bir zevk haline getirdi. Milliyetçilik üzerine benim daha önceki çalışmalarımdan bazıları *Research in Political Sociology* ve *Survey*'de basılmıştı. Ayrıca 1. Bölüm, benim *Minerva* 25'te (Bahar-Yaz 1987) basılan "Science and National Greatness in 17th Century England" adlı makalemde kısmen yer almıştı; ve 3. Bölümün bir kısmı Cambridge Üniversitesi Yayınları bünyesindeki *Comparative Studies in Society and History* 32:3'te (Temmuz 1990) yayımlanan "The Formation of the Russian National Identity: The Role of Status Insecurity and Ressentiment" adlı makalede yer almıştı. Bu dergilerin editörleri değerli önerilerde bulundular. Hepsine teşekkür ediyorum.

Harvard Üniversitesi
Ocak 1992

GİRİŞ

Bu kitap içinde yaşadığımız dünyayı anlama çabasıdır ve hareket noktası da şudur: Bu dünyanın temelinde milliyetçilik yatmaktadır. Bunun önemini kavramak için milliyetçiliği açıklamak zorundayız.

"Milliyetçilik" sözcüğü burada bir şemsiye terim olarak kullanılıyor ve bu şemsiyenin altına milli kimlik (ya da milliyet) ve milli bilinç ve onlara dayanan kolektiviteler, yani milletler giriyor; yer yer milli kimlik ve milli bilincin dayandığı eklemli ideolojiye de gönderme yapmakla birlikte, özel olarak belirtilmedikçe, bu şemsiyenin altına, sık sık bu kavramın tasvir ettiği milliyetçi vatanseverliğin yabancı düşmanı ve politik olarak eylemci çeşitleri girmiyor.

Bu kitabın ele aldığı özgün sorunlardan bazılarını şöyle ifade edebiliriz: Milliyetçilik neden ve nasıl ortaya çıkar? Bir ülkeden başka bir ülkeye aktarılma sürecinde neden ve nasıl dönüşüm geçirir? Ve milli kimliğin ve milli bilincin farklı biçimleri, kendilerini milletler olarak tanımlayan toplumların sosyal ve politik yapılarını şekillendirerek, kurumsal pratiklere ve kültür kalıplarına neden ve nasıl tercüme edilir? Bu sorulara yanıt bulmak için söz konusu süreçlerden diğerlerine göre daha önce geçen beş büyük toplum üzerinde yoğunlaşacağım: İngiltere, Fransa, Rusya, Almanya ve Amerika Birleşik Devletleri.

Milliyetçiliğin Tanımı

Milliyetçiliği diğer kimlik tiplerinden ayıran özgünlüğü şuradan gelir: Milliyetçilik, bireysel kimliğin kaynağını, hâkimiyetin taşıyıcısı, sadakatin merkezi öznesi ve kolektif dayanışmanın temeli olarak görülen bir "halk" topluluğuna yerleştirir. "Halk" sınırları ve doğası çeşitli biçimlerde tanımlanan bir insan kütlesidir, ancak bu "halk" genel olarak herhangi bir somut cemaatten daha büyük ve her zaman köklü bir biçimde homojen ve statü, sınıf,

coğrafi bölge, hatta bazı durumlarda etnik köken çizgileri boyunca, ancak yapay olarak bölünebilen bir şey olarak algılanır. Bu özgünlük kavramsaldır. En genel haliyle milliyetçiliğin tek dayanağı, tek koşulu, yani onsuz milliyetçiliğin mümkün olmadığı şey bir fikirdir; milliyetçilik tikel bir bakış açısı ya da bir düşünce tarzıdır.[1] Milliyetçiliğin özünde yatan fikir "millet" fikridir.

"Millet" Fikrinin Kökleri

"Millet" fikrinin doğasını anlamak için, sözcüğün tarihine baktığımızda sonuçta bu fikri ortaya çıkaran semantik dönüşümleri irdelemek yardımcı olabilir. Bu tarihin ilk aşamaları bizi İtalyan düşünür Guido Zernatto'ya[2] kadar götürür. Bu sözcüğün kökü, "doğan bir şey" anlamındaki Latince *natio*ya dayanır. Başlangıçta kavram aşağılayıcıdır; Roma'da *natio* adı, statüleri –yabancı oldukları için– Roma yurttaşlarının altında olan, aynı coğrafi bölgeden gelen yabancı grupları için kullanılıyordu. Kavram bu bakımdan anlam olarak Yunanca *ta ethne* kavramına benzer ve aynı zamanda yabancıları özellikle de dışarlıklıları/barbarları tasvir etmek için kullanılırdı; yine bu kavram seçilmiş tek-tanrılı halka ait olmayanları anlatmak için kullanılan İbranice *amamim* kavramına benzer. Sözcüğün başka anlamları da vardır, ama onlar

1 "Düşünce tarzı" kavramını, *Essays on Sociology and Social Psychology*'de (New York: Oxford University Press, 1953), 74-165. sayfalarda yayımlanan "Conservative Thought" adlı makalesinde Karl Mannheim ilk kez kullanmış ve sanat tarihinde gelişen tarz nosyonuna dayandırmıştı. Bu kavram, büyük kültürel akımların ya da geleneklerin, tıpkı sanatsal tarzlar gibi, içinde barındırdığı unsurların herhangi biriyle karakterize edilemeyeceği, her bir unsurun bazıları söz konusu geleneğe doğrudan karşı olanlar da dahil birçok başka gelenekte bulunabileceği; bu akım ve geleneklerin, ancak bu unsurları, her bir unsura başka hiçbir bileşimde kazanamayacağı özel bir anlam veren ayrıksı bir bileşim içinde bir araya getiren örgütleyici fikir ya da ilke tarafından karakterize edilebileceği fikrini anlatır. Kuşkusuz, milliyetçilik Liberalizm gibi bir gelenek birliği taşımaz (ancak Muhafazakârlığın bu anlamda bir birleşik gelenek olup olmadığı da tartışmaya açıktır). "Düşünce tarzı" kavramı, bu nedenle, milliyetçiliğe eksiksiz olarak uygulanabilen bir kavram olmayabilir; milliyetçilik daha ziyade kendisi de çeşitli biçimlerde yorumlanabilen aynı temel fikir etrafında birleşen bir düşünce tarzları sınıfını anlatır.

2 Guido Zernatto, "Nation: The History of a Word" *Review of Politics*, 6 (1944), s. 351-66.

daha az bilinir ve bu anlam, yani geldikleri yere göre bir araya toplanmış bir grup yabancı anlamı uzun bir süre kavramın birincil içeriği olarak kalmıştır.

Bu anlamda, geldikleri yere göre bir araya toplanmış bir grup yabancı anlamında "millet" sözcüğü çeşitli üniversitelerin coğrafi ya da dilsel bakımdan aralarında gevşek bağlar bulunan bölgelerden gelmiş Batılı Hıristiyan öğrenci toplulukları için kullanılıyordu. Örneğin ilahiyat eğitimin büyük merkezi Paris Üniversitesinde dört millet vardı: "l'honorable nation de France"[asil Fransız milleti]; "la fidele nation de Picardie" [sadık Picardie milleti]; "la venerable nation de Normandie" [muhterem Normandiya milleti]; "la constante nation de Germanie" [vefakâr Almanya milleti]. "Nation de France" Fransa, İtalya ve İspanya'dan gelen bütün öğrencileri kapsıyordu; "Germanie" İngiltere ve Almanya'dan gelenleri; Picard "milleti" Flemenkleri; ve Norman da kuzeydoğudan gelenleri kapsıyordu. Ancak şunu unutmamak gerekir ki, öğrenciler, ancak öğrenci statüsüyle (yani çoğu durumda, dışarıda yaşarlarken) bir milli kimlik kazanıyordu; eğitimleri tamamlanıp öğrencilikleri biter bitmez bu kimlikler de kayboluyor, evlerine dönüyorlardı. Bu bağlamda kullanılmakla birlikte, "millet" sözcüğünün bir yandan aşağılayıcı yan-anlamları varken, öbür yandan ek bir anlam da kazanıyordu. O zamanın üniversite hayatının özgün yapısı yüzünden, öğrenci toplulukları aynı zamanda destek grupları ya da birlikleri işlevini görüyordu ve sıklıkla skolastik tartışmalarda taraf olduklarından, kamuoyunun oluşturulmasına da hizmet ediyorlardı. Sonuç olarak, "millet" sözcüğü geldiği yere göre bir topluluk anlamını aşan bir anlam kazanmış oluyordu; sözcük artık fikir ve amaç topluluklarını ifade ediyordu.

Üniversiteler Kilise Konseylerinde ciddi dini konuları karara bağlamak için temsilciler gönderdiği için, sözcük yeni bir başkalaşım sürecine giriyordu. On üçüncü yüzyıl sonlarından beri, 1274 tarihli Lyon Konseyinden başlayarak, yeni kavram –bir fikir topluluğu olarak "millet"– "ruhban cumhuriyeti"nin tarafları için kullanılmaya başlanmıştır. Ancak bu tarafları oluşturan bireyler, dinsel konulardaki çeşitli yaklaşımların sözcüleri aynı zamanda seküler ve dini otoritelerin de temsilcileriydi. Demek oluyor ki, "millet" sözcüğü yeni bir anlam, politik ve kültürel otorite temsil-

cileri ya da bir politik, kültürel ve dolayısıyla sosyal elit tabaka anlamı kazanmış oluyordu. Zernatto geç tarihlere kadar sözcüğün kabul edilen anlamının bu olduğunu göstermek için Montesquieu, Joseph de Maistre ve Schopenhauer'den alıntılar yapar. *Esprit des lois*'dan alınma o meşhur pasajdaki anlamı başka türlü yorumlamak mümkün değildir: "Sous les deux premieres races on assembla souvent la nation, c'est a dire, les seigneurs et les eveques; il n'etait point de communes." [İlk iki ırk zamanında meclis genellikle milletten, yani efendiler ve piskoposlardan oluşurdu; komünler henüz ortada yoktu.][3]

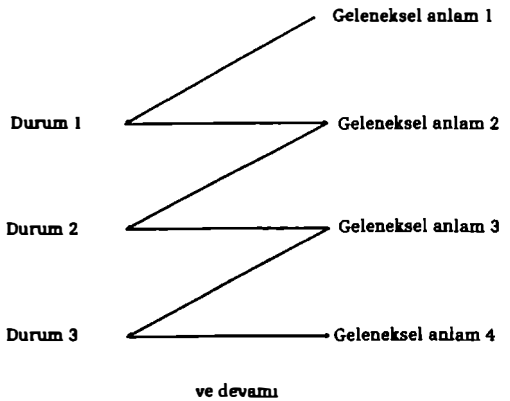
Semantik Değişimin Zigzaglı Yolu

Zernatto'nun hikâyesinin bittiği bu noktada konuya daha yakından bakmak için biz de bir soluk alabiliriz. "Millet" sözcüğü, bir yere kadar, bu kitabın büyük bir kısmında yürütülecek analizi öngörmemize imkân tanıyor. Anlamda art arda gelen değişimler bir kalıp oluşturur; biçimsellik uğruna, buna "semantik değişimin zigzaglı yolu" diyeceğiz. Bu gelişmenin her aşamasında, belli bazı semantik bagajlarla birlikte gelen sözcüğün anlamı tikel bir durumda kullanımdan evrilir. Üzerinde uzlaşılmış mevcut kavram yeni koşullarda, o koşulların bazı özelliklerine uygun düştüğü için kullanılır. Gelgelelim, uzlaşılmış kavramın evrildiği durumda mevcut olmayan yeni durumun özellikleri bilişsel olarak kavramla ilişkili hale gelir, sonuçta da anlamda bir ikilik doğar. Orijinal kavramın anlamı aşamalı bir biçimde silinirken, uzlaşımsal yeni bir anlam ortaya çıkar. Sözcük yeni bir durumda yeniden kullanıldığında muhtemelen bu yeni anlamında kullanılacaktır ve süreç böyle sürüp gider. (Bu kalıp Şekil 1'de gösterilmiştir.)

Semantik başkalaşım süreci istikrarlı bir biçimde yeni kavramları (sözcüğün anlamlarını) oluşturan yapısal (durumsal) kısıtlar tarafından yönlendirilir; aynı zamanda, yapısal kısıtlar kavramsallaştırılır, yorumlanır ya da kavramlara göre tanımlanır (kavramlar evrildikçe durumun tanımı da değişir), dolayısıyla eylemlere de yön vermiş olur. Bu yönlendirmenin toplumsal gücü ve psikolojik etkileri kavramın uygulanabilirlik alanına ve faillerin

3 Montesquieu, *De l'esprit des lois* (Paris: Librairie Garnier Freres, 1945), c. II, s. 218. Zernatto ("Nation") bu tanımı s. 361'de aktarır.

toplam varoluşundaki göreli ağırlığına uygun olarak değişir. Ortaçağ üniversitelerinden birinde şu ya da bu milletin üyesi olarak tanımlanmış bir öğrenci buradan kendi içinde barındığı düşünülen çevre, çok yakın olduğu düşünülen insanlar ve öğrenimin sürdüğü birkaç yıl süresince kendisinden savunması beklenen bazı özgün görüşler hakkında bir çıkarım yapabilir. Aksi halde "milli" kimliği muhtemelen onun kendi imgesi ya da davranışı üzerinde pek etkili olmaz; üniversitenin dar çevresi dışında kavramın herhangi bir uygulanabilirliği yoktur. Bir Kilise Konseyine katılan bir üyenin eşit oranda gelip geçici "milli" kimliğinin etkisi de kapsamlı olamaz. Bir millet üyeliği o kişiyi yüksek statü sahibi bir kişi olarak tanımlar; böylesi bir tanımın kişinin kendi algılamasına etkisi kalıcı olabilir ve milliyetin süregelen hatıraları, artık söz konusu milleti mevcut olmasa bile kişinin davranışlarını konseylerdeki düşünce tarzlarının çok ötesine taşıyacak şekilde etkileyebilir.



Şekil 1.

"Güruh"tan "Millet"e

Millet fikrinin uygulanabilirliği ve gücü, sözcüğün anlamı bir kere daha dönüşüme uğrarken bin misli artıyordu. Tarihin belli bir noktasında, daha kesin bir dille söyleyecek olursak, on altıncı yüzyılın başlarının İngiltere'sinde, konsey haliyle "bir elit" anla-

mınla "millet" sözcüğü ülke insanı için kullanılır oldu ve "halk" sözcüğüyle eşanlamlı hale geldi. *Bu semantik başkalaşım dünyada, sözcüğün bugün anlaşılan anlamıyla, ilk milletin doğuşuna işaret ediyordu ve milliyetçilik çağını başlatıyordu.* Bu kavramsal devrimin çarpıcı önemini şuradan da anlayabiliriz: Milliyetçilik öncesi "halk" sözcüğü genel olarak belli bir bölgedeki nüfusa ve özellikle de alt sınıflara işaret ediyordu ve çok büyük bir oranda "güruh" ya da "ayak takımı" anlamında kullanılıyordu. Bu iki kavramın eşitlenmesi insan nüfusunun bir elit (ilk başta spesifik olarak politik elit) statüsüne yükselmesi anlamına geliyordu. "Millet"in –yani bir elitin– eşanlamlısı olarak "halk" aşağılayıcı yan-anlamlarını kaybediyor ve artık ağırlıklı olarak pozitif bir kendilik anlamı kazanarak, egemenliğin taşıyıcısı, politik dayanışmanın temeli ve sadakatin yüce nesnesi anlamı kazanıyordu. Giderek ivme alarak pekişen muazzam bir tutum değişikliği öncesinde durumun böylesi bir yeniden tanımlanması yapılmış olmalıydı, çünkü bu tanımla birlikte, toplumun bütün katmanlarının üyeleri, daha önce iyi durumdakilerin kendilerini uzat tutmak isteyecekleri grupla özdeşleşme isteği duyuyordu. En başında bu değişikliği meydana getiren ve bir ülkeden diğerine milli kimlik başka kimliklerin yerini alırken tekrar tekrar yinelenen şey, her bir tikel örnekte, ele alınması gereken ilk meseledir ve bu kitabın birçok bölümü de bu konunun tartışılmasına ayrılmıştır.

Ayrıksı modern anlamıyla milli kimlik, dolayısıyla temek niteliği "millet" olarak tanımlanmak olan bir "halk"a üyelikten türeyen bir kimliktir. Böylelikle o "halk"ın her bir üyesinin onun üstün, elit niteliğini paylaştığı kabul edilir ve sonuçta katmanlı bir milli nüfus öz olarak homojen ve statü ve sınıf çizgileri de yapay olarak algılanır. Bu ilke bütün milliyetçiliklerin temelinde yatar ve o milliyetçiliklerin aynı genel olgunun ifadeleri olarak görülmelerini sağlar. Bunun dışında farklı milliyetçiliklerin ortak çok az şeyi vardır. Ayrı olarak "halklar", "milletler" ve "milliyetler" olarak adlandırılan milli topluluklar çeşitli biçimlerde tanımlanır ve onlara üyelik kriterleri de değişir. Sonuçta ortaya çıkan çok biçimlilik milliyetçiliğin kavramsal olarak kaçamaklı ve değişken doğasının kaynağıdır ve milliyetçiliğe kafa yoranların sürekli şaşkınlığı da bu yüzdendir; bu öğrenciler nafile yere şu ya da bu "nesnel" unsur

yardımıyla milliyetçiliği tanımlaya çalışır –aslında bu unsurların hepsi de anlamlıdır yeter ki milli ilke bu unsurlara uygulansın. Burada önerilen milliyetçilik tanımı onu "gelişmekte olan bir fenomen", yani doğası –gelişmesinin imkânları kadar barındırdığı unsurların gelişmesinin imkânları da– unsurlarının niteliği tarafından değil bu unsurlardan bir birlik yapan ve o unsurlara özel bir önem kazandıran belli bir örgütleyici ilke tarafından belirlenen bir fenomen olarak kabul eder.[4]

İster ortak bir toprak parçası ister ortak dil, devlet ya da paylaşılan gelenekler, ister tarih ister ırk olsun fark etmez, milliyetçiliğin yorumuna dahil edilen her ilişkinin önemli istisnaları vardır. Ancak yukarıda önerilen tanımdan, böylesi istisnaların beklenmesi gerektiği sonucu yanında milliyetçiliğin, bir kural olarak en azından bunların birkaçıyla ilgili olmakla birlikte, bu unsurların

4 Bu kavrayış biyolojiden geliyor (bkz. örneğin Samuel Alexander, *Space, Time and Deity* [Londra: Macmillan, 1920] ve Michael Polanyi, "Life's Irreducible Structure", *Science*, 160 [Haziran, 1968], s. 1308-12); ve yaşam ortaya çıkışın pradigmatik örneğidir. Yaşam onun cansız unsurlarının toplamına indirgenemediği gibi, kendi özellikleriyle de açıklanamaz; yaşam, özelliklerinden kalkarak kestirilemeyen, onun ortaya çıkışını sağlayan ve birçok biçimde yaşayan maddenin unsurları haline gelir gelmez elementlerin davranışını koşullayan elementler arası ilişkidir. Yaşamın gizemi bizim onun birleştirici ilkesini bilmiyor oluşumuzdan gelir; biz cansız unsurların hayatı doğuran bir ilişki oluşturduğunu bilmiyoruz. Bu gizemi çözmedeki sistematik yetersizliğimiz yüzünden, hayatı araştırmakta en iyi strateji bu sorunu bir kenara bırakmak ve hayatın mekanizmaları ve ifadeleriyle yetinmektir. Araştırmanın birçok başka alanında bu en iyi strateji değildir. Yapısal olarak hayat fenomeniyle paralellik taşıyan ortaya çıkmakta olan sosyal fenomenler örneğinde, unsurları neyin ve niçin bir araya getirdiği sorusunu yanıtlayabilir ve eğer istiyorsak birleştirici ilkeyi bulabiliriz. Bir metin, basit bir cümle böylesi ortaya çıkmakta olan bir fenomendir. Bir cümle, kesin grametik, morfolojik ve fonetik özellikleri olan belli unsurlardan oluşur. Yine de bu unsurlardan hiçbiri bir cümlenin varoluşunu ya da neden hepsinin birleşip bir cümleyi oluşturduğunu açıklayamaz. Bunu açıklayacak olan cümlenin yazarı, neyi anlatmak istediği, o cümlenin onun için anlamının ne olduğu fikridir. Kuşkusuz, yalnızca yazar kullandığı bir dilde gramatik, morfolojik ve öteki unsurların özellikleri tarafından oluşturulmuş sınırlayıcı koşullar içinde bir cümle kurmaya yetkindir. Ancak unsurların bazılarını bir cümlede bir araya toplayan ve o cümle içindeki etkileşimlerinde her unsurun rolünü belirleyen şey fikirdir. Yeni bir gerçekliğin mevcut unsurlarını yaratan fikirdir. Kültür akımları, gelenekler ve ideolojiler ortaya çıkan fenomenlerdir, ancak daha üst bir karmaşıklık düzeyinde. Mannheim'ın onlara "düşünce tarzları" demesinin nedeni de bu ortaya çıkma karakteridir.

her biriyle ilişkili olmak zorunda olmadığı sonucu da çıkar. Başka bir ifadeyle, *milliyetçilik zorunlu olarak bir tikelcilik biçimi değildir*. Milliyetçilik bir politik ideolojidir (ya da aynı temel ilkeden türeyen bir politik ideolojiler sınıfıdır) ve genel anlamda herhangi bir tikel toplulukla özdeş olmak zorunda değildir.[5] İnsanlıkla eş boyutlu bir millet hiçbir biçimde kendi içinde çelişkili bir durum oluşturmaz. Belki de gelecekte var olacak, egemenliğin nüfusta olduğu ve nüfusun çeşitli kesimlerinin eşit kabul edildiği bir Dünya Birleşik Devletleri milliyetçilik çerçevesi içinde kelimenin tam anlamıyla bir millet olacaktır. Amerika Birleşik Devletleri tam da bu duruma ilişkin bir yakınlaşmayı anlatıyor.

Tikelci Milliyetçiliklerin Ortaya Çıkışı

Gelgelelim, mevcut şekliyle milliyetçilik modern dünyadaki en yaygın ve en belirgin tikelcilik biçimidir. Dahası, yerine geçtiği tikelcilik biçimiyle kıyaslanacak olursa, milliyetçilik özel olarak etkili (ya da bakış açısına göre, tehlikeli) bir tikelcilik biçimidir, çünkü her birey kimliğini topluluğa üyelikten aldığı için, o topluluğa ve onun kolektif hedeflerine bağlılık duygusu çok daha yaygındır. Tikel topluluklara bölünmüş bir dünyada, milli kimlik büyük bir ihtimalle bir topluluğun benzersizlik duygusuyla ve o topluluğa atfedilen niteliklerle iç içe geçecektir. Bu nitelikler (dar anlamda toplumsal, politik, kültürel ya da etnik olsun)[6] bundan

5 Milliyetçiliğin politik doğası bir gerçeklik ya da bir özlem olarak devlet oluşumu mecburiyeti getirmez. Milliyetçilik, içimizdeki dindarların gayet iyi bildiği gibi, kısmen ona devredilse bile devlete ait olmak zorunda olmayan otoritenin nihai kaynağının tanımıyla alâkalıdır. Sonuçta, kendi başına devletsiz milletler garip ya da eksik bir şey değildir ve birçok durumda bir olgu ya da bir arzu olmakla birlikte bu ikisinin bire bir örtüşmesi hiçbir şekilde milliyetçiliğin özünü oluşturmaz. Ancak milliyetçilik üzerine yapılan çalışmaların çoğunda öyleymiş gibi görünür. (Devletlerle milletler arasındaki mükemmel olmayan denkleşme üzerine, bkz, G. P. Nielsson, "States and 'Nation-Groups': A Global Taxonomy", *New Nationalisms of the Developed West*, dr. E. A. Tiryakian ve R. Rogowski [Boston: Allen and Unwin, 1985], s. 27-56.)

6 "Etnisite" tartışması için, bkz, (der.) Natban Glazer ve Daniel P. Moynihan, *Etnicity: Theory and Experience* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1975), özellikle de editörlerin giriş yazısı. A. D. Smitb'in *The Ethnic Origins of Nations* (Oxford: Basil. Blackwell, 1986) milliyetçilik içinde etnisitenini rolüne vurgu yapıyor.

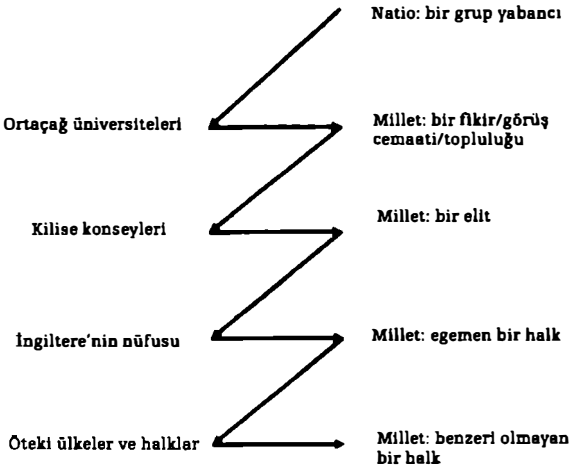
dolayı her özgün milliyetçiliğin oluşumunda büyük önem kazanacaktır. Bir topluluğun milliyetiyle onun benzersizliği arasındaki eşleşme "millet" anlamının bir sonraki ve son başkalaşımını temsil ediyor ve muhtemelen semantik (ve dolaylı olarak toplumsal) değişimin zigzaglı yolunda türüyor.

O tarihte hâkim olan konsey halinde bir elit anlamında, özgün bir ülke (İngiltere) nüfusu için kullanılan "millet" sözcüğü, bilişsel olarak bir nüfusun ve bir ülkenin mevcut (politik, toprak temelli ve etnik) çağrıştırdığı anlamlarla eşleştirilir hale gelmişti. Bir ülkenin "millet" kavramına göre yorumlanması o ülkenin anlamını değişikliğe uğratırken, "millet" kavramının kendisi de dönüşüme uğramış ve –bir nüfusun ve bir ülkenin onunla tutarlılık taşıyan yan-anlamlarını taşıdığı gibi– "bir egemen halk" anlamını kazanmıştır. Bu yeni anlam başlangıçta yalnızca İngiltere'de "bir elit" anlamının yerini alır. Montesquieu'nun tanımından çıkarabileceğimiz gibi, başka yerlerde eski anlam uzun süre varlığını sürdürür, ancak sonunda o da yerini yeni anlama bırakacaktır.

"*Egemen* halk" anlamına gelen "millet" sözcüğü şimdi artık, ilk millet gibi, doğal olarak onları farklılaştıran belli bazı politik, topraksal ve/veya etnik niteliklere sahip başka nüfuslara ve ülkelere uygulanacaktır ve böylesi jeopolitik ve etnik bagajları da çağrıştıracak hale gelecektir. Bu çağrışımın bir sonucu olarak, "millet" bir kere daha anlamını değiştirerek "bir *biricik* egemen halk" anlamı kazanacaktır. (Bu değişiklikler Şekil 2'de gösterilmiştir.) Son dönüşüme[7] milliyetçilik teorilerine hâkim olan kafa karışıklığının neden olduğu söylenebilir. Bu yeni millet kavramı çoğu örnekte hemen kendisinden önce gelen kavramı karartırken, sonraki de kendisinden önceki kavramı karartmıştır; ancak bu her yerde olmamıştır. Orijinal, tikelci olmayan millet fikrinin evrilmesinden sorumlu yapısal koşulların dayanıklılığı ve daha sonra göreceği-

7 David Laitin bir konuşmada, bu dönüşümün yaşandığı tarihten sonra geçen iki yüzyıl içinde "millet" sözcüğünün anlamının yeni dönüşümlere uğramış olduğunu ve bugünkü yeni milletlerin burada ele alınmayan tarzda "milletler" olabileceğini öne sürmüştü. Teorik olarak bu mümkündür. Ama pratikte "bir benzersiz halk" olarak millet o kadar geniş tanımlanmış ve kavramı değiştirmeksizin o kadar çok yoruma imkân tanımaktadır ki, böyle bir değişiklik olmuşsa, millet fikri bütün olarak milliyetçilik çerçevesi dışında tanımlanmış olurdu.

miz gibi, gelişimi ve yayılımı nedeniyle, iki kavram artık yan yana ve birlikte varlığını sürdürüyor.



Şekil 2: Millet fikrinin dönüşüm seyri

Her ikisine uygulanan "millet" terimi önemli farklılıkları kapatır. Daha yakın tarihli kavramın ortaya çıkışı milliyetçiliğin doğasında köklü bir dönüşümü göstermektedir ve bir isim altında iki kavram birbirinden köklü bir biçimde farklı fenomenleri yansıtmaktadır (yani ikisi de birbirinden kökten farklı milli kimlik ve bilinç biçimleri ve birbirinden kökten farklı tipte milli kolektiviteler –milletler– anlamına gelir).

Milliyetçilik Türleri

Milliyetçiliğin iki kolu önemli oranda birbiriyle elbette ilişkilidir, ancak farklı değerlere dayanırlar ve farklı saiklerle gelişmişlerdir. Bu iki kol aynı zamanda, genellikle benzemez "milli karakterlerin" ifadeleri olarak kavramsallaştırılmış, birbirinden farklı toplumsal davranış kalıpları, kültür ve politik kurumlar ortaya çıkarmıştır.

Belki de en önemli farklılık, *milliyetçilik* ve *demokrasi* arasındaki ilişkiyle ilgilidir. Modern milliyet fikrinin özünü oluşturan egemenliği halka vermek ve halkın çeşitli katmanları arasındaki temel eşitlik aynı zamanda demokrasinin de ilkeleridir. Demokrasi milli-

yetçiliğin anlamından doğmuştur. Bu ikili içkin olarak bağlantılıdır ve bu ilişki olmaksızın hiçbiri tam olarak anlaşılamaz. Milliyetçilik, demokrasinin dünyada göründüğü biçimdir, millet fikrinde bir ipekböceği kozasındaki kelebek gibi içerilir. Başlangıçta, milliyetçilik demokrasi olarak gelişir; böylesi orijinal gelişme koşullarının varlığını koruduğu yerlerde bu ikili arasındaki özdeşlik de sürmüştür. Ancak milliyetçilik farklı koşullarda yaygınlaşması ve millet fikrinde vurgunun egemenlik karakterinden halkın benzersizliğine kaymasıyla birlikte, başlangıçtaki demokratik ilkelerle kurulan eşitlik de kaybolmuştur. Bunun önemle vurgulanması gereken bir anlamı da demokrasinin ithal edilebilemeyebileceğidir. Demokrasi belli milletlerin içkin (milletler olarak tanımın kendisinde içkin, yani orijinal millet kavramında içkin) yönelimleri olabilirken, başka bazılarına tümden yabancı kalabilir ve bu ikincilerde onu benimseyip geliştirme yetisi bir kimlik değişimini gerektirebilir.

Bir egemen halk olarak orijinal (ilke olarak tikelci olmayan) millet fikrinin ortaya çıkışı, hiç kuşkusuz, "halk"ın ve bir politik elit olarak tanımının sembolik olarak yükseltilmesi anlamında söz konusu kitlenin karakter dönüşümünü, başka bir ifadeyle, yapısal koşullardaki köklü bir değişimi ifade eder. Sonraki tikelci kavramın ortaya çıkışı orijinal fikrin, zorunlu olarak böyle bir dönüşüme uğramayan koşullara uygulanması sonucunda olmuştur. Bu, böylesi bir uygulamayı tetikleyen ve mümkün kılan halk ve ülkenin başka, orijinal kavramda rastlantısal olan yan-anlamlarıydı. İki durumda da millet fikrinin benimsenmesi nüfus katmanının sembolik olarak yükselmesi (dolayısıyla yeni bir toplumsal düzenin, yani bir yapısal gerçekliğin yaratılması) anlamına gelir. Ancak ilk örnekte, fikir, oluşumu öncesindeki yapısal bağlamdan –bir biçimde bir politik elit olarak eyleyen ve aslen egemenliği kullanan halktan– esinlenirken, ikinci örnekte olayların gelişim seyri tam tersidir: Millet fikrinden ayrı düşünülemez olan halk egemenliği fikrinin dışarıdan alınması toplumsal ve politik yapıda dönüşümü başlatmıştır.

Bekleneceği gibi, egemenliğin doğası kaçınılmaz olarak yeniden yorumlanmıştır. İlk örnekteki halkın (onun milli yapısının) *gözlenebilir* egemenliği, ancak ve ancak halktan bazı bireylerin egemenliği kullanabileceği anlamına gelebilirdi. Halkın egemen-

liği anlamındaki millet fikri bu deneyimi kabul ederek onu akılcılaştırıyordu. Ortaya çıkan milli ilke bireyselciydi; halkın egemenliği bireylerin fiili egemenliğini ima etmekteydi; Bu (halktan) bireyler fiili olarak egemenliği kullanmaları nedeniyle bir milletin üyeleri oluyordu. İkinci örnekteki halkın teorik egemenliği, tam aksine, halkın benzersizliğinin, varlığının özü gereği seçkin bir halk oluşunun bir çıkarımıydı, çünkü milletin anlamı buydu ve millet tanım gereği egemendi. Millet oluş ilkesi kolektivistti; o kolektif varlığı yansıtıyordu. Kolektivist ideolojiler içkin olarak otoritaryendir, çünkü kolektivite birlikçi terimlerle anlaşıldığında, genel eğilim olarak tek bir iradeye sahip kolektif bir birey karakteri varsayar ve kaçınılmaz olarak birisi de o iradenin yorumlayıcısı olacaktır. Bir insan topluluğunun somutluk kazanması, kolektif iradeyi yorumlama vasfına haiz az sayıdaki üyeyle böylesi bir vasıftan mahrum olan çoğunluk arasında temel bir eşitsizliği de beraberinde getirecektir (ya da koruyacaktır); seçilmiş azınlık, itaat etmesi gereken kitleye hükmeder.

Halk egemenliğinin bu birbirine benzemez iki yorumu, bireyselci-özgürlükçü ve kolektivist-otoritaryen diyebileceğimiz temel milliyetçilik türlerini bize gösteriyor. Ek olarak, milliyetçilik milli kolektiviteye üyelik kriterine göre de ayrıştırılabilir; buna göre, söz konusu kolektiviteye üyelik ya "yurttaşça," yani yurttaşlıkla özdeş ya da "etnik" olabilir. Birinci durumda, milliyetçilik en azından ilke olarak açıktır ve iradidir; edinilebilir ve bazı durumlarda edinilmesi gereken bir şeydir. İkinci durumda ise milliyetçiliğin içkin olduğuna inanılır; kişi ona sahip değilse onu edinemez, sahipse de değiştiremez; bireysel iradeyle alâkalı bir şey olmaktan çok genetik bir karakter özelliği oluşturur. Bireyselci milliyetçilik yurttaşça olmak zorundadır, ancak yurttaşça milliyetçilik kolektivist de olabilir. Bununla birlikte, kolektivist milliyetçilik sıklıkla etnik tikelcilik biçimini alırken, etnik milliyetçilik zorunlu olarak kolektivisttir. (Bu kavramlar Şekil 3'te özetlenmektedir.)

	Yurttaşça	Etnik
Bireyselci-özgürlükçü:	Tip I	Yok
Kolektivist-otoritaryen:	Tip II	Tip III

Şekil 3: Milliyetçilik Türleri

Elbette unutulamaması gerekir ki, bunlar farklı –özgün– milliyetçilikler arasındaki belli karakteristik eğilimleri göstermek için yapılmış sınıflandırmalardır yalnızca. Bunlar yaklaşık olarak yapılabilecek modeller olarak görülmelidir; yoksa bir türün eksiksiz olarak gerçekleşme ihtimali düşüktür. Açıktır ki, gerçeklikte en çok görülen tür karışık haldir. Ancak karışımların oluşturduğu kompozisyonlar sınıflandırmayı bu şekilde yapmayı haklı çıkaracak ve bize faydalı bir analitik araç verecek bir seyir içindedir.

Milli Kimliğin Ayrıksılığı

Özgün bir kavramsal bakış açısı olarak tanımlanmış milliyetçilik söz konusuysa, açıktır ki, milli kimliği anlamak için bu bakış açısının –temel millet fikri ve onun çeşitli değişkenleri– nasıl ortaya çıktığı da açıklanmalıdır. Hiç kuşkusuz, milli kimlik bu bakış açısını paylaşmayan öteki kimlik türleriyle karıştırılmamalıdır ve genel terimlerle açıklanamayacağı gibi, öteki kimlikleri açıklayan terimlerle de açıklanamaz. Bunu ne kadar tekrar etsek azdır, çünkü milli kimlik sık sık genelde kolektif kimlikle eşit görülmektedir.

Milliyetçilik bütün insan topluluklarına değil, "milletler" olarak tanımlanan insan topluluklarına üyelikle alâkalıdır. Milli kimlik dışlayıcı bir biçimde dinsel kimlikten ya da bir sınıf kimliğinden farklıdır. Yine dışlayıcı ya da ağırlıklı olarak dilsel ya da coğrafî kimlikle ya da belli bir türden politik kimlikle (örneğin tikel bir hanedanın bir uyruğu olmaktan kaynaklanan bir kimlikle), hatta bir *benzersizlik* kimliğiyle, yani hepsi birlikte milli kimliği çağrıştıran Fransızlık, İngilizlik ya da Almanlık anlamındaki kimlikle de eşanlamlı değildir. Bunun gibi başka kimlikler de milli kimliğin oluşumunu etkiledikleri oranda bu kitapta tartışılmaktadır ve sonuçta o kimlikler her zaman milli kimliğin anlaşılması açısından asli bir önem taşımıştır. Sıklıkla (benzersizliğin kaynağına göre, dinsel ya da dilsel, bölgesel ya da politik nitelikli olabilen) bir benzersizlik kimliği, hiçbir biçimde onu garanti etmeksizin ve öngörmeksizin, milli kimlikten yüzyıllarca önce var olmuştur; Fransa ve bir dereceye kadar Almanya örneklerinde bunu görüyoruz. Öteki örneklerde, benzersizlik anlamı, İngiltere'de ve en belirgin olarak Rusya'da görüldüğü gibi, aynı zamanda milli kimliğin ortaya çıkışıyla eklemlenebilir. Milli kimliğin bir ben-

zersizlik kimliğinden önce oluşması normal olmamakla birlikte pekâlâ mümkündür; Amerika'da kimlik gelişimi bu seyri izlemiştir. Milli kimlik bir soy kimliği değildir; o özgün bir kimliktir. Bir kimlik yaratmak belki psikolojik bir zorunluluk, insan doğasının olmazsa olmaz bir özelliğidir. Milli kimlik yaratmak ise öyle bir şey değildir. Bu tartışma boyunca bunu akıldan hiç çıkarmamak önemlidir.

Etnik milliyetçilikte, "milliyet", "etnisite" ile eşanlamlı hale gelir ve milli kimlik genellikle "kökensel" ya da miras kalmış grup karakteristiklerini, dil, örf ve âdetler, bölgesel bağlılık ve fiziksel tip gibi "etnisite" bileşenlerini yansıtıyor olma ya da onlara sahip olma bilinci olarak algılanır. Bununla birlikte, kendi başına böylesi bir nesnel "etnisite" bir kimliği temsil etmediği gibi, bir "etnik" kimlik de değildir. Bu türden "etnik" donanımlara sahip olmak neredeyse evrensel bir şeydir, ama İngiliz bir aileden İngiltere'de doğmuş ve İngilizce konuşan bir kişinin kimliği belki de bir Hıristiyan kimliği olabilir; Fransa'da doğmuş ve orada yaşayan, Fransızca konuşan, zevklerinde ve alışkanlıklarında tartışmasız bir şekilde Fransız olan bir kişinin kimliği bir asilzâde kimliği olabilir; "etnik kökenleri" onların güdülenimleri ve eylemleri açısından hiçbir anlam ifade etmez; eğer böyle bir ilişki kurulabilse bile bu tamamen rastlantısaldır. Herhangi bir kimliğin asli bir niteliği şudur: Kimlik zorunlu olarak ilgili failin kendi hakkındaki görüşüdür. Bu yüzden ya vardır ya da yoktur; belli tür hastalıklarda olduğu gibi, bir süre uykuda kalıp sonra uyanan bir şey değildir. Kimlik, başka durumlarda yakından ilişki kurulabilse de, herhangi bir nesnel öznitelik temelinde varsayılan bir şey değildir. Kimlik algıdır. Eğer tikel bir kimlik söz konusu nüfus için hiçbir şey ifade etmiyorsa, o nüfus bu tikel kimliğe sahip değildir.[8]

8 Jeffrey Brooks'un yakınlarda çıkan bir kitabı bize bu konuda iyi bir örnek sunuyor (*When Russia Learned to Read: Literacy and Popular Literature, 1861-1917* [Princeton, Princeton University Press, 1985], s. 54-55). Yirminci yüzyıl başlarında Rusya'da, 8-11 yaşlarındaki okul çocukları üzerinde yapılmış birçok araştırmadan elde edilen verilere göre, kırsal kesimde kendileriyle mülakat yapılan çocukların beşte biri adını söyleyemiyordu. Ancak yaklaşık yarısı sülalesinin ya da ailesinin adını biliyordu. Moskova'daki çoçukların yarıdan fazlası Moskova'da yaşadıklarını bilmiyordu. Bu çocukların kimlikleri neydi? Açıkçası, ilk adlarının ne olduğunu bilmeyen çocukların kimliği –ve yaşadıkları sefalet, dehşet dolu varoluş hallerini dü-

Bir insan topluluğunun "etnik kökeni" (onun bir "etnik topluluk" oluşu) o topluluğun köklerinin tekbiçimliğini ve eskiliğini peşinen varsayar; bunun sonucunda da o topluluk doğal bir gruplaşma olarak görülür ve özniteliklerinin de o nüfusta içkin olduğu kabul edilir. Böylesi içkin karakter özellikleri düzenli olarak o grubun tikellik duygusunun temelini ya da burada o grubun benzersizlik kimliği olarak sözü edilen şey neyse onu oluşturur. Gelgelelim, etnisite benzersizlik kimliği yaratmaz. Mevcut "etnik" öznitelikler nedeniyle yalnızca bazıları seçilmiştir ve her örnekte de seçilenler aynı değildir; ve seçilmiş niteliklerin mevcudiyetine, hatta belirginliğine ek olarak, tercih de birçok başka unsur tarafından belirlenir. Dahası, seçimi yapay kurgulardan ayıracak hiçbir kesin çizgi yoktur. Bir parçanın dili bütün bir nüfusa dayatılabilir ve o nüfusun anadili olarak ilan edilebilir (ya da bir kitlenin hiçbir parçasının bir konuşma dili yoksa, doğrudan doğruya o dil icat edilebilir). "Ata yadigârı" bir toprak belki işgal edilmiş, "ortak" tarih imal edilmiş, gelenekler hayal edilmiş ve geçmişe yansıtılmış olabilir. Şunu da eklemeliyiz ki, bir topluluğun benzersizlik kimliği zorunlu olarak etnik değildir, çünkü topluluk (iddia edilen) nüfusun içkin vasıflarının hiçbirini kendi benzersizliğinin kaynağı olarak görmeyebilir; onun yerine örneğin Fransa'da olduğu gibi, kralın kişisel vasıflarına ya da yüksek, akademik kültüre

---

şünce insanın içini titreten durumları– bu adları gerektirmiyordu. Onlara göre, isimsizdiler onlar. Muhtemelen insan, erkek ve yoksul olduklarının farkındaydılar; onların kimliklerinin erişebildiği yer burasıdır. Rus olduklarını bilmeyen bu Rus çocukların milli kimliği var mıydı? (Bu soruyu soruyoruz, çünkü bu örnekte bir benzersiz Rus kimliği duygusu kendiliğinden gelişmişti ve milli kimlikten ayrılamazdı.) Yanıt kesinlikle "hayır"dır. Ve bu, benlik bilincine sahip her Rusu karekterize eden ve milliyetçilerin inandığı üzere, Rusya'yı bir Rusya yapan bütün o nitelikleri paylaşıyor ve paylaşacak olsalar bile böyledir. Onlar Rus ebeveynlerinden Rusya'da doğmuştu ve muhtemelen ayrıksı açık-kahve (Rusçada, rusy) ya da sarı saçlıydılar; Rusça konuşuyorlardı; bir Ortodoks gibi istavroz çıkarıyorlardı; eğer bulabilirlerse votka içerlerdi. Kimliklerini temin eden muhtemel yasal istisna dışında, bütün bu niteliklerin yine de bir anlamı yoktu. Yasal anlamda, denebilir ki, yeni doğan bebeklerin, psikolojik anlamda olsa da, kimliklerini olmadığını açıkça bilmeseler de, milli kimliği vardır. Bu tür kategorize etmeler, bu şekilde kategorize edilen kişi tarafından fark edilmediği ve kabul edilmediği müddetçe, bu tartışma açısından anlamsızdır, çünkü hiç kuşkusuz bu kimlik o kişiye karşı başkalarının tavrını yöneltebilir olsa da, hiçbir biçimde o kişinin eylemlerini yönlendiremez ve etkileyemez.

yoğunlaşabilir. Bazı kitlelerin, çok nadiren de olsa, hiçbir "etnik" öznitelikleri de yoktur. Kimliği hiç tartışmasız bir biçimde milli olan ve hiç kuşkusuz çok gelişkin bir benzersizlik duygusuna sahip Amerika Birleşik Devletleri nüfusu bu duruma bir örnektir: ABD'nin "etnik" karakteri yoktur, çünkü nüfusu bir "etnik topluluk" değildir.

Milli kimlik sıklıkla etnik karakter özelliklerini kullanır (etnik milliyetçilik örneklerinde durum budur). Ancak unutulmamalıdır ki, "etnisite" kendi başına milliyetçiliğe sebep değildir. "Etnik" öznitelikler çeşitli biçimlerde örgütlenebilen ve anlamlı kılınabilen belli bir ham materyal kategorisi oluşturur ve böylelikle bir dizi kimliğin unsurları haline gelebilirler. Milli kimlik, ayrı olarak, onları özgün bir kimliğin unsurlarına dönüştürerek sonradan anlam verdiği farklı materyallere uygulanabilen bir örgütleyici ilke sağlar.

Tartışmanın Ana Hatları

Orijinal modern millet fikri, on altıncı yüzyılda, dünyadaki ilk (muhtemel tek istisna olan Hollanda'yı saymazsak, iki yüz yıl boyunca tek) millet olan İngiltere'de ortaya çıkmıştır. Orada gelişen bireyselci yurttaş milliyetçiliği Amerika'daki kolonileri tarafından miras alınmış ve sonra da Amerika Birleşik Devletleri'nin karakteristik özelliği haline gelmiştir.

Egemenliğin taşıyıcısı, kolektif sadakatin merkezi nesnesi ve politik dayanışmanın temeli olarak methedilen bir "halk" olarak "millet"in anlamını, bir "elit" anlamından koparan ve onu tikel nüfusların jeopolitik ve/veya etnik karakteristikleriyle kaynaştıran tikelci milliyetçilik on sekizinci yüzyıla kadar görülmemiştir. Bu tür bir milliyetçilik Avrupa kıtasında ortaya çıkmış ve oradan bütün dünyaya yayılmaya başlamıştır. Kolektivist milliyetçilik önce ve neredeyse eşzamanlı olarak Fransa ve Rusya'da kendini göstermiş, sonra, on sekizinci yüzyılın sonuna doğru ve on dokuzuncu yüzyılın başında Alman prensliklerinde görülmüştür. Birçok kişinin görüşüne göre, Fransa ikircikli bir örnek (onun milliyetçiliği kolektivist olmanın yanında yurttaş milliyetçiliğiydi de) olmakla birlikte, Rusya ve Almanya belirgin etnik milliyetçilik örnekleridir.

Milliyetçilik on sekizinci yüzyılda yayılmaya başladığında, yeni milli kimliklerin ortaya çıkışı artık bir orijinal yaratım sonucu sonucu olmaktan çıkmış, halihazırda var olan bir fikrin ithal edilmesi halini almıştır. On sekizinci yüzyıl Avrupa'sında İngiltere'nin hâkimiyeti ve ardından dünyada Batının hâkimiyeti milliyetçiliği genel kural haline getirmiştir. Çekirdek Batılı toplumların (ki bunlar kendilerini milletler olarak tanımlıyorlardı) nüfuz alanı genişledikçe, Batının merkez olduğu üstün toplum sistemine ait olan ya da ona katılmayı isteyen toplumların millet haline gelmekten başka seçenekleri yoktu.[9] Dolayısıyla milli kimliklerin gelişmesi öz olarak, kaynakları her şeyden önce evrilen milletin dışında olan bir uluslararası süreçti.

Aynı zamanda, birçok nedenden dolayı, her milliyetçilik iç kaynaklı bir gelişmeydi. Tek başına kavramın mevcudiyeti kimseyi başarılı da olsa yabancı bir modeli benimsemeye teşvik edemez ve kimlik değişimine ve böylesi köklü bir değişimin beraberinde gelen dönüşüme neden olamazdı. Böylesi bir dönüşümün vuku bulması için, etkili failler o işe girişmeye ya istekli ya da mecbur olmalıdır. Milli kimliğin benimsenmesi, şu ya da bu biçimde, onu ithal eden grupların çıkarına olmak durumundaydı.[10] Özel olarak

9 Bir toplum-aşırı sistemin ya da ortak sosyal alanın mevcudiyeti, sürecin en başından itibaren milliyetçiliğin yayılması için zorunlu bir koşuldur. Varsayılan bir ortak modelin varlığını kabul edelim; böyle bir model, ancak açık olarak birbiriyle alâkalı toplumlar için mevcut olabilir. Muhtemeldir ki, başlangıçta böylesi bir ortak sosyal alan Hıristiyanlık ve belki Rönesans tarafından yaratılmıştı. Parantez içine alarak diyebiliriz ki, bu, antik dünyada, özellikle de Yahudiler ve Yunanlar arasında, tekil millet-öncesi toplumlar –yani milli dayanışmaya dikkati çekecek kadar benzeyen dayanışma ağlarıyla bir arada tutulan, ancak "millet" denmeyen toplumlar– biliniyor olmakla birlikte, milliyetçiliğin neden hiçbir zaman bu tek tek toplumların sınırlarının ötesine yayılmadığını açıklayabilir. Farklı olarak, Hıristiyanlık Avrupa'da böylesi bir yayılmayı mümkün kılan toplum-aşırı sosyal alan yaratmıştı. Bu sosyal alan daralıyor ya da genişliyordu. Batının gemenlik sağlaması ortaçağlar boyunca sürdü ve bu sosyal alanın genişlemesini sağladı. Bu alan genişledikçe daha çok toplum "millet kuralının" etki alanına çekiliyordu, ta ki fiilen bütün dünyanın paylaştığı bir şey haline geldiği günümüze kadar.

10 Bu, "gösterge toplumlar"ın (Reinhard Bendix, *Kings or People* [Berkeley: University of California Press, 1978]) yalnızca kendilerini dayatmakla kalmadıkları, aynı zamanda etkiledikleri tarafından da model olarak seçildikleri anlamına gelir.

da bu grupların daha önce sahip oldukları kimliklerden mustarip olmuş olmaları gerekirdi.

Aslında durum tam da buydu. Geleneksel kimlikten tatminsizlik, kimliğin yansıttığı sosyal düzen tanımıyla söz konusu aktörlerin deneyimi arasında temel bir uyumsuzluğu yansıtıyordu. Bu, bütün katmanların aşağıya ya da yukarıya doğru hareketliliğinden, (aynı kişiden çelişkili beklentileri ima edebilen) toplumsal rollerin karışmasından ya da mevcut kategorilere uymayan yeni rollerin ortaya çıkışından kaynaklanmış olabilir. Kimlik krizinin nedeni hangisi olursa olsun, bunun yapısal tezahürü her durumda aynıydı... "anomi."[11] Bu genel olarak toplum koşulu olabilirdi, yine de zorunlu bir durum değildi; ancak bu ilgili failleri (yani milli kimliğin yaratılmasında ya da ithal edilmesinde yer almış olanları) doğrudan etkilemişti. Failler farklı örneklerde farklı olduklarından, anomi de farklı biçimlerde ifade edilmiş ve yaşanmıştı. Çok sıklıkla anomi, doğasına bağlı olarak, derin bir güvensizlik ve endişe duygusu eşliğinde gelebilen statü tutarsızlığı biçimini alıyordu.

Değişimin ve değişimin failler üzerindeki etkilerinin özgün doğası her durumda milliyetçiliğin karakterini derinden etkilemiştir. Milliyetçiliğin altında yatan fikirler, faillerin duruma bağlı kısıtlarına, özlemlerine, ketlenmelerine ve bu kısıtların yarattığı çıkarlara uygun olarak şekillenmiş ve dönüşüme uğramıştır. Bu sıklıkla o fikirlerin, şimdi reddedilen geleneksel kimliğin içinde gömülü olduğu hâkim fikirler sistemiyle yan yana varlığını sürdürebilen yerli geleneklere göre ve aynı zamanda şimdi reddedilen bu fikirler sisteminin kendisinin bazı öğelerine göre yeniden yorumlanmasını gerektirmiştir. Böylesi bir yeniden yorumlama milliyetçilik-öncesi düşünce tarzlarının, sonradan içine taşındığı ve pekiştirildiği yeni oluşan milli bilince yedirilmesi anlamına gelecekti.

Bu yapısal ve kültürel etkilerin sonucu sıklıkla hem ithal edilen fikirlerin yeniden yorumlanmasını zorunlu kılan hem de bu yeniden yorumlamanın yönünü tayin eden belli bazı psikolojik

11 Bu kavramı orijinal olarak Durkheim'ın *The Division of Labor in Society* ve *Suicide* kitaplarında tanımlamış ve daha sonra Robert K. Merton'un "Social Structure and Anomie" makalesinde geliştirmiş olduğu anlamda, yani yapısal tutarsızlık ve özel olarak da değrerlerle sosyal yapının diğer unsurları arasındaki tutarsızlık anlamında kullanıyorum.

faktörlerin sonuçlarıyla birleşmişti. Yabancı millet fikrini ithal eden her toplum kaçınılmaz olarak ithalatın kaynağına –tanım gereği bir taklit nesnesine– yoğunlaşmış ve ona tepki göstermişti. Model, taklit edenin kendi algısında bile taklitçiye üstün olduğu (onun model oluşu bunu getiriyordu) ve ilişki çoğu kez taklitçinin aşağı konumunu vurguladığı için, tepki genel olarak hınç [*ressentiment*] biçimini alıyordu. Bu terimi ortaya atan Nietzsche'ydi, ama daha sonra terim Max Scheler[12] tarafından tanımlanmış ve geliştirilmişti. Hınç bastırılmış kıskançlık ve nefret (varoluşsal haset) duyguları ve bu duyguları tatmin etmenin imkânsızlığından kaynaklanan bir psikolojik durumu anlatır. Hıncın toplumsal temeli –ya da bu psikolojik durumun gelişimi için zorunlu olan yapısal koşullar– ikiye ayrılır. Birinci koşul (bizatihi kıskançlığın yapısal temeli) özneyle kıskançlık nesnesi arasındaki temel mukayese edilebilirliktir ya da özne nezdinde onları ilke olarak karşılıklı değiştirilebilir kılan aradaki temel eşitlik inancıdır. İkinci koşul ise (temel bir şey olarak algılanmayan) fiili eşitsizliktir; bu eşitsizlik teoride mevcut olan eşitliğin pratikte hayata geçirilmesi imkânsız kılacak boyuttadır. Bu koşulların mevcudiyeti, söz konusu nüfusu oluşturan bireylerin huylarına ve psikolojik durumlarına bakılmaksızın, hınca-yatkın bir durumdur. Hıncın ürettiği sonuç "anomi"nin ürettiği sonuca benzer ve bu Furet'nin, Tocqueville'nin devrim-öncesi Fransa'daki eşitliğe vurgu yapan argümanını tartışırken, "Tocqueville etkisi"[13] dediği şeydir. Bütün bu örneklerde, yaratıcı itki gerçekliğin çeşitli yönlerinde ortaya çıkmış psikolojik olarak tahammül edilemez tutarsızlıktan kaynaklanır.

Hıncın yaratıcı gücü –ve sosyolojik önemi– onun sonunda "değerlerin başka kıstaslarla yeniden değerlendirilmesine" yol

12 Friedrich Nietzsche, "Genealogy of Morals", 1887, *The Philosophy of Nietzsche* (New York: The Modern Library, 1927), s. 617-809; Max Scheler, *Ressentiment*, 1912 (Glencoe, Ill.: The Free Press, 1961).

13 Alexis de Tocqueville, *The Old Regime and the French Revolution*, 1856 (Garden City, N.J.: Doubleday Anchor Books, 1955); François Furet, *Interpreting the French Revolution* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981). Bazı örneklerde (örneğin Almanya) hınç [ressentiment] başlangıçta milli olarak tanımlanması gereken topluluğun içinde bulunduğu durum tarafından beslenmişti, ancak tatmin edici olmaktan uzak içerideki durum yabancı etkinin sonucu olarak yorumlanmış ve taklit nesnesi olmuş bir yabancı ülke hıncın odağı haline gelmiş fark etmezdi.

açabilmesinden, yani başlangıçtaki yüce değerleri inkâr edecek ve onların yerine orijinal ölçülere göre önemsiz, dışsal ve aslında olumsuzluk işareti olan nosyonları koyacak bir biçimde değer ölçüsünü dönüştürebilmesinden gelir. "Değerlerin başka kıstaslarla yeniden değerlendirilmesi" terimi bir biçimde yanıltıcı olabilir, çünkü genellikle olan şey orijinal hiyerarşinin doğrudan ters-yüz edilmesi değildir. Doğrudan başkasının değerlerin tersi olan değerleri benimsemek karşı tarafa borçlanmaktır. Gelişkin bir kurumsal yapısı ve zengin bir kültürel gelenek mirası olan bir toplum muhtemelen hiçbir yerden olur olmaz bir şey almayacaktır. Bununla birlikte, hınçtan kaynaklanan yaratıcı süreç tanım gereği, başkalarını hesaba katmaksızın kendi koşullarına uygun olmaktan ziyade, başkalarının değerlerine bir tepki olduğundan, ortaya çıkan yeni değerler sistemi zorunlu olarak tepki duyulan neyse onun etkisinde olacaktır. Bu yüzden hınç felsefeleri "şeffaflık" niteliğiyle ayırt edilir; onlara baktığımızda her zaman arkalarında inkâr ettikleri değerleri görmek mümkündür. Millet fikrini ithal eden ve kendi toplumlarına milli bilinç aşılayan grupların hissettiği hınç genellikle kendi yerli gelenekleri içinden orijinal milli ilkeye düşman unsurların seçilmesi ve bunların bilinçli olarak beslenip geliştirilmesi sonucunu doğurur. Yerli kültürel kaynakların olmadığı ya da bariz bir biçimde yetersiz kaldığı belli örneklerde, özellikle de Rusya'da, hınç, milli kimliğin tanımlandığı özgün koşulları belirlemede tek başına en önemli unsurdur. Bu hınç, olduğu her yerde, doğmakta olan milli hassasiyetlere duygusal besin sağlayarak ve tökezlediği her yerde ona destek olarak, tikelci gururu ve yabancı düşmanlığını güçlendirir.[14]

14 Belli türlerde milliyetçiliğin ortaya çıkışına eşlik eden özgün bir psikolojik durum olan hınç [ressentiment] genelde, çok daha geniş olan, milliyetçiliğin psikolojik boyutuyla eşit görülmemelidir. Toplum üzerine çalışan bir öğrenci psikolojik süreçlere ilgisiz kalamaz. Toplumsal süreçlerde psikolojik unsurlar, toplumsal yapılar ile kültürel formasyonlar arasında ve toplumsal yapılarla toplumsal dönüşümlerinin farklı safhalarındaki kültürel formasyonlar arasında aracılık yapan zorunlu yöneticiler rolünü oynar. Her safhadaki nihai sonuç söz konusu psikolojik sürecin doğasından etkilenir. Bu yüzden, her sosyal fenomen psikolojiktir de, üstelik milliyetçilik de istisna değildir. Ancak bu hiçbir biçimde onu tanımlamadığından dolayı, bu kitapta milliyetçiliğin psikolojik boyutu veri olarak alınacaktır. Hatta belli milliyetçiliklerin oluşumunda özgün bir rol oynayan hınç bile belirtilmelidir ki, kendi başına milliyetçiliği üretemez. Yalnızca belli yapısal koşullar-

O halde, özgün milliyetçiliğin oluşumunda analitik olarak üç safhayı belirlemek mümkündür; bunlar içindeki başat unsura göre tanımlanmış haliyle yapısal, kültürel ve psikolojik safhalardır. Yeni, milli bir kimlik benimsemek toplumda bir yeniden gruplaşmayla ya da etkili toplumsal grupların pozisyonlarında değişiklikle hızlandırılır. Bu yapısal değişim ilgili grupların geleneksel tanımında ya da kimliğinde yetersizlik –yapısal olarak "anomi" olarak adlandırılan, bir kimlik krizi– sonucunu doğurur; bu da bu gruplar içinde yeni bir kimlik arayışını, eğer elde öyle bir kimlik varsa, o kimliği benimsemeyi teşvik eder. Bu haliyle kimlik krizi, benimsenen kimliğin neden *milli* olduğunu açıklamaz; bu bize yalnızca yeni bir kimlik tercih etmekten yana bir eğilimi gösterir. Kimliğin *milli* olduğu gerçeği, her şeyden önce, belli bir zamanda, birinci örnekte bir icat ve geri kalan örneklerde ise bir ithalat sonucunda belli tür fikirlerin mevcudiyetiyle açıklanır. (Milli kimliği bir zorunluluktan çok tarihsel bir olumsallık meselesi haline getiren şey, son tahlilde mevcut durumun verili koşullarına indirgenemeyen ve yalnızca kestirilemez insan yaratıcılığı biçimlerine özgü olan, millet fikrine bu bağlılıktır.) Ayrıca *milli* kimlik söz konusu krizi çözme kabiliyeti nedeniyle benimsenir. Bütün özgün milliyetçiliklerin başlangıçlarını borçlu olduğu krizlerin doğasındaki farklılaşmalar, farklı milliyetçiliklerin doğasındaki farklılıkların bazılarını açıklar.

Millet fikrini ilgili faillerin durumsal kısıtlarına uydurma onu yerli geleneklere göre kavramsallaştırmayı gerektirir. Bu kavramsallaştırma da her milli kimliğin farklı oluşuna katkı yapar.

---

da böyle bir şey *belki* olabilir ve ancak çok özgün fikirlerin bir araya gelişiyle bu *olabilir*. Bunun dışında ve başka fikirlerin bir araya gelişiyle, aynı psikolojik durum tümden farklı olgulara aktarılabileceği gibi, boşu boşuna harcanabilir ve hiçbir etki yapmayabilir.

Milliyetçiliği (muhtemelen genelde kimlikten farklı olarak) özgün psikolojik durumların ürünü olarak yorumlamanın hiçbir haklılık gerekçesi olmamakla ya da böyle bir şey gereksiz olmakla birlikte, onu bir psikolojik durum olarak görmenin de hiçbir anlamı yoktur. Birçok başka saikin yaptığı gibi, milliyetçilik de psikolojik tepkiler doğurur ve bu yüzden psikolojik tezahürleri vardır. Bu tezahürler ona özgü değildir: başka kimlikler de, tümden farklı bir doğadaki duygulanımlarda olduğu gibi, belki aynı şekilde ifade edilecektir. Milliyetçiliğin özgünlüğü (onu neyse o yapan, nevi şahsına münhasır bir fenomen yapan şey) onun ortaya çıkardığı psikolojik tepkilerin özgünlüğünde değil, kendileri kültürel olan, itkilerin özgünlüğünde yatar.

Son olarak, milli kimliğin ortaya çıkışına hıncın eşlik ettiği yerlerde, bu hınç orijinal milliyetçilik ilkelerine düşman yerli gelenek unsurlarına ağırlık verilmesine –ya da yeni bir değerler sistemi kurulmasına– neden olacaktır. Milli kimlik ve bilinç matriksi bu gibi örneklerde değerlerin yeni kriterlere göre yeniden belirlenmesiyle gelişecektir; bunun sonucu da, her ortamın yapısal ve kültürel özgünlüğünü yansıtan orijinal ilkelerin değiştirilmesiyle birlikte, her bir milliyetçiliğin ayrı bir karaktere bürünmesi olacaktır.

Yalnızca çatıyı gösteren bu özet, onu sarmalayan muhteşem tarihsel doku ve dolgulardan sıyrılıp soyulduğunda, ancak böylesine çıplak görülebilen çok karmaşık bir hikâyenin iskeleti olarak görülmelidir. Bu kitapta iskeleti ortaya çıkarmaya çalışırken, farklı örneklerin ayrıntıları ve kıyaslamaları üzerine çok titiz araştırmalar yoluyla, sunumu bir röntgen filmine indirgememek için elimden ne geliyorsa yaptım. Bir cildin sınırları içinde mümkün olduğu oranda, okura beni bu sonuçlara sevk eden kanıtları irdeleme ve kitabı okuduktan sonra onlara katılıp katılmayacaklarına karar verme fırsatı vermeye çalıştım.

Tartışmanın Doğası

Bu kitap, modern toplumun doğasını anlamayı ve ortaya çıkışını açıklamayı gözeten uzun sosyolojik araştırma geleneği içinde kalan bir çalışmadır. Bu geleneğin kurucuları arasında sosyolojinin kurucu babaları Emile Durkheim, Max Weber, Ferdinand Tönnies'in yanında, büyük ön-sosyologlar diyebileceğimiz Karl Marx ve Alexis de Tocqueville'i sayabiliriz. Ben kuşkusuz bütün bu büyük düşünürlerin fikirlerinden etkilenmiş olmakla birlikte, kendime en yakın bulduğum Weber olmuştur. Weber'in öz olarak sembolik toplumsal gerçeklik, *anlamlı bir biçimde* yönsemeli eylem olarak toplumsal eylem tanımını benimsedim ve onun, anlamlı yönsemelerin, toplumsal aktörlerin motivasyonları araştırmasının sosyolojinin "temel konusu" olduğu[15] görüşünü paylaşıyorum. Weberci yönsemesiyle bu kitap modernlik kadar –genel olarak modernliğin bir bileşeni olarak görülen– milliyetçilik üzerine günümüz sosyoloji literatüründeki çoğu çalışmadan ayrılıyor.

15 Max Weber, *Economy and Society* (Berkeley: University of California Press, 1978), c. 1, *Basic Sociological Terms*, özellikle 4., 24. sayfalar.

Bu kitabın, bir bütün olarak, odaklandığı konu bir fikirler dizgesidir ya da daha doğrusu bir fikirler dizgesinin alt dizgeleridir; bu fikirler setinin çekirdeğinde, *modernliğin kurucu unsuru* olduğuna inandığım "millet" fikri yatıyor. Bu inancım çerçevesinde, öncelik sırasını ve dolayısıyla bazen örtük bir biçimde olsa da, genellikle milli kimlik ile milletler arasında ve milliyetçilik ile modernlik arasında olduğu varsayılan nedensellik ilişkisini tersine çeviriyorum; yani milli kimliğin milletlere özgü bir kimlik olduğu, öte yandan ise milliyetçiliğin modernleşmenin önemli bileşenlerinin yansımasının bir ürünü olduğu varsayımlarını irdeliyorum. Milliyetçiliği modernliğiyle tanımlamak yerine, ben modernliğin milliyetçilik tarafından tanımlandığını düşünüyorum. Weberci *toplumsal* [social] fikri bu görüşün mantıki zeminini sağlıyor.[16]

Toplumsal gerçeklik içkin olarak kültüreldir; ve o aynı zamanda zorunlu olarak sembolik bir gerçekliktir; öznel anlamlarla ve

16 Genelde kabul edilen görüşü temsil eden yakın tarihli iki önemli çalışma şunlardır: B. Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (Londra: Verso Editions, 1983) ve E. Gellner, *Nations and Nationalism* (Oxford: Basil Blackwell, 1983). Bu görüşü "The Emergence of Nationalism in England and France", *Research in Political Sociology*, 5 (1991), s. 333-370 makalemde kısaca tartıştım. Bu görüş, toplumsal gerçekliğin materyalist bir kavrayışına dayanıyor; bu kavrayışa göre, "maddi" ya da "reel" unsurlar, harekete geçirdikleri özel olarak üzerinde durulmayan psikolojik mekanizmalar yoluyla, sembolik, kültürel ya da "ideal" fenomenlere neden olurlar. "Reel" unsurlar, ortak dil ya da paylaşılan tarih kadar, ekonomik ya da politik yapılar ya da süreçler olabilir. Çağdaş sosyoloji sonraki unsurları vurgulama eğilimindedir ve sonuç olarak sosyolojide ve onun etkilediği söylem alanlarında materyalist kavrayış şu ya da bu çeşitten (ötekilerden farklı olarak, sosyolojik) bir "yapısalcılık" biçimini varsayar. "Yapısalcılık"ın öncülleri nadiren sayılır ve sıklıkla bu ad sadece toplumsal yapıların açıklayıcı önceliğine inancı ifade eder. Bununla birlikte, böyle bir inanışın dayandığı tek akıl yürütme biçimi bu öncüllerde mevcuttur. Bu, anlamını artık tamamen anlayamadıkları, profesyonel davranışı ve bireylerin inançlarını etkileyen bir "nesnel" kuvvete dönüşen bir "ideal" unsurun iyi bir örneğidir. Gerçekten de ampirik kanıtlar temelinde, toplumdaki "reel" ve "ideal" unsurları ayırmak imkânsız görünür, çünkü insanların inançları ve fikirleri yaşamlarındaki reel kuvvetlerdir ve yapılar da her zaman anlam yüklüdür. Anlamlı olabilecek tek ayrım, toplumsal ilişkilerde somutlaşan ve (özünü ifade etmek adına bunlar da "yapılar" olarak görülebilecek) toplumsal yapıların içkin parçaları olarak var olan anlam sistemleriyle, eşit oranda nesnel, âdeta somutluk kazanmamış bir biçimde kültürel gelenekler, inançlar ve fikirler (kısacası "kültür" olarak) var olan anlam sistemleri arasındaki ayrımdır.

toplumsal aktörlerin algılarıyla yaratılmıştır. Her toplumsal düzen (yani bir toplumun bütün *yapısı*) o toplum içinde yer alanlar tarafından paylaşılan onun imgesinin maddileşmesini ya da nesneleşmesini temsil eder. Dış dünyada olduğu kadar insanların zihinlerinde de var olur bu düzen ve yeterli bir çoğunluğun ya da başkalarına onu dayatacak yeterli güce sahip bir azınlığın zihninde anlamını yitirecek olursa varlığını sürdüremez ve dış dünyadan da silinir gider. Toplumsal gerçekliğin öz olarak sembolik karakteri insan türünün temelde biyolojik yapısıyla alâkalıdır. Genelde toplum biyolojik evrimin ileri aşamalarında hayatın zorunlu bir uzantısı olarak ortaya çıkar. Bir türün kendini koruması o türün üyesi organizmaların işbirliğini gerektirir (bu genellikle o organizmaların zararınadır). Doğa, hayvanlar için, içgüdüler biçiminde, her sıradan eylemlilik için ayrıntılı "modeller"[17] sağlamıştır; işbirliğine yetkinlikleri, genelde ve özelde bütünleşme kapasiteleri doğuştan gelir. İnsan varoluşunun temel olgusu, insanların grup içinde davranmak için doğuştan getirdiği "modelleri" olmamasıdır. Toplumsal bütünleşme ve işbirliği insan türünün (aynı zamanda türün tek tek bireylerinin) varlığının koruması için zorunludur, ama bunun nasıl başarılacağına dair doğuştan gelen bir bilgi de yoktur. Bu doğuştan gelen bilgi yokluğu, insanlar arasında bir düzen imgesi ya da *yaratılmış sembolik düzen* için modellere ve tasarımlara duyulan ihtiyacı doğurur. Böylesi bir sembolik düzen –kültür– hayvan içgüdülerinin insandaki karşılığıdır ve bireyler kadar insan türünün de varlığını sürdürmesi için olmazsa olmaz bir koşuldur. Kültür tarafından sağlanan tikel toplumsal düzen imgesi verili her toplumun kurucu unsurunu oluşturur. İnsan doğasının fiziksel ve psikolojik parametrelerinin koyduğu sınırlar içinde, sembolik düzenler büyük bir çeşitlilik gösterir; bu da insan toplumlarının sergilediği çeşitliliği açıklar.

İnsan toplumunun belli bir türün hayatının toplumsal yönü olduğunu ve onun üzerine araştırma yapmak için bu türün özgünlüğünü, biyolojik yetersizliklerini (örneğin içgüdülerinin yokluğunu)

17 Terim, insani düşünceyi ayıran ve kültürün yapı taşlarını oluşturan, gerçekliğin "modellerinin" karşılığıdır; Clifford Geertz, "Religion as a Cultural System", *Interpretation of Cultures* içinde (New York: Basic Books, 1973), s. 87-125.

ve yetilerini (örneğin yaratıcılığını) kabul etmek gerektiğini kabul etmek toplumsal gerçeklikte kültürel, öznel, anlam –ve model– yaratıcı sembolik unsurlara ağırlık vermeyi de gerektirir ve her tür toplumsal fenomeni yorumlamak için insanların zihnindeki kavramları ve fikirleri ele almayı zorunlu kılar. Başka bir ifadeyle, insanlar (türsel olarak) bir biçimde akıllı varlıklar olduklarından ve akıl yürütmeleri dolaysız bir biçimde eylemleriyle ilişkili olduğundan, insanların akıl yürütme biçimlerine dikkat etmeli ve eylemlerini açıklarken buna bakmalıyız. Elbette bu akıl yürütme –failin fikirleri, iradeleri, itkileri– içinde bulundukları durumun kısıtlarından etkilenir ve bu *özgün* durumsal kısıtlar yoluyla yapısal makro-sosyal süreçlerle ilişkiye girer. Ancak eğer biz öncelikle aktörler –fikirlerin yaratıcıları ve taşıyıcıları– üzerinde yoğunlaşırsak ve onların çıkarları ve itkileri üzerinde bir etkisi olan durumsal kısıtları kesinleştirirsek, verili herhangi bir örnekte ilgili yapısal unsurları keşfedebiliriz.

Yapıların her sosyal eylemin aşırı derecede önemli bir bileşeni olduğu ve zorunlu olarak eylemin açıklanmasının bir parçası olarak göz önünde bulundurulması gerektiği iddiasında değilim: Yapısal bir analiz benim milliyetçilik tartışmamın merkezi bir parçasını oluşturuyor. Bu görüş yapıları göz ardı etmeyi gerektirmez. Bu görüşün ima ettiği şey, yöntemsel bireyselciliktir ve bundan dolayı, ister yapıların olsun isterse fikirlerin, şeyleştirmenin reddidir. Bu nedenle, bu görüş kavramları şeyleştirme eğilimleri bakımından akraba olan katı sosyolojik yapısalcılığa da ve idealizme de aynı şekilde karşı çıkar. Toplumsal yapılar, bireylerin kendilerini içinde buldukları ve hayatlarının her boyutunu etkileyen, ancak kontrol edemedikleri ve gerçek doğası hakkında genellikle fikir sahibi olmadıkları toplumsal ilişkilerin ve fırsatların görece istikrarlı sistemleridir. Sosyolojik "yapısalcılık"ın özü, bireyler yoluyla işleyen ve bireyleri etkileyen –karşılığında bireylerin de onları araçları ve temsilcileri olarak gördüğü– "nesnel" (yani bireysel –öznel– iradelerden ontolojik olarak bağımsız) toplumsal güçler olarak şeyleşmesinden ve öyle görülmesinden ibarettir. Buna göre, fikirler fikirleri doğurur ve bu sembolik üretim toplumsal değişim fenomenini açıklar. Şeyleşmiş yapılar gibi, fikirler de, fikir kümelerinin araçları ya da temsilcileri olarak görülen bireyler yoluyla

eyler ve bireyleri etkiler. Ne "yapısalcılık" ne de idealizm insan failliğinin önemini kabul eder; halbuki insan failliği içinde kültür ve yapı bir araya gelir, yine bu faillik içinde her biri her gün dönüşüme uğrayıp yeniden yaratılır ve ancak bu faillik sayesinde –yoluyla değil– bu ikisi hareket edip şekil alır ve onun sayesinde ikisi de etkilerini gösterme yetisi kazanır. Hem fikirler hem de toplumsal yapılar, ancak insanlarda operasyonelleşebilir. İnsanlar (bu defa Durkhiem'dan alıntı yaparak söyleyelim) "toplumun tek etkin unsurudur."[18] Ne yapısal kısıtlar ne de fikirler başka yapısal kısıtlar ve fikirler doğurur. Onların yaptıkları şey etki alanları içinde bireylerde farklı zihinsel durumlar üretmektir. Bu zihinsel durumlar akılcılaştırılır ve eğer yaratıcı bir biçimde akılcılaştırılırsa, gerçekliğin yeni yorumları ortaya çıkabilir. Bu yorumlar, aynı şekilde, zihinsel durumları doğrudan etkiledikleri gibi aynı zamanda başka zihinsel durumlar da üretebilen yapısal koşulları etkiler ve sonsuz karmaşık süreç bitimsiz ve kestirilemez bir biçimde sürer. İster geçmiş ister gelecek olsun, insan failliğini dikkate almayan toplumsal gerçeklik teorileri hiçbir zaman salt akıl oyunları olmanın ötesine geçemez. Onlar metafiziğe aittir.

Kültürel ve yapısal kısıtlar her zaman etkileşim halindedir ve insan failin yaratıcı doğası nedeniyle, onlar nadiren önceden belirlenimli biçimlerde etkileşir. Çoğu durumda toplumsal oluşumun ve değişimin tikel bir aşamasında hangi unsurun bir nedenin ortaya çıkmasında rol oynadığını ve hangisinin bir sonucu doğurduğunu önceden bilemeyiz. Toplumsal eylem esas olarak ilgili aktörlerin güdüleri tarafından belirlenir. Güdülenimler onların inançları ve değerleri tarafından oluşturulur ve aynı zamanda o inançları ve değerleri de etkileyen aktörlerin yapısal kısıtları tarafından şekillendirilir. Güdülenimler tarafından belirlenmiş toplumsal eylem, yapıları üretir. Buradan çıkan sonuç şudur: Nedensellik oku iki yönde de işleyebilir. Dahası, gelişmesinin bir safhasında bir olgu bir sonuç olabilirken, aynı olgu başka bir safhada toplumsal sürecin asli bir unsuru olabilir. Ancak eldeki mevcut bütün kanıtların titizlikle incelenmesi temelinde onun nedensellik zincirindeki yerinin kesinliği tayin edilebilir.

18 Emile Durkheim, *The Rules of Sociological Method*, 8. baskı (Glencoe, Ill.: The Free Press, 1966), yazarın ikinci baskıya önsözü, s. Xlvii, dipnot 3.

Milliyetçilik, her şeyden önce, kelimenin psikolojik anlamında, benlik-tanımı yaparak bir kimlik türünü gösterir. Bu anlamda, her kimlik bir fikirler dizgesidir, bir simgesel kurgudur. Kimlik özel olarak güçlü bir kurgudur, çünkü bir kişinin toplumsal dünyasındaki konumlanışını belirler. Kimlik kendi içinde o kişiden beklentilerini ve kişinin çevresindeki öteki farklı sınıflardan beklentilerini taşır ve dolayısıyla kişinin eylemlerine yön verir. En az özelleşmiş kimlik, yani en geniş çevresi olan, kişinin özünü tayin eden kimlik olduğuna inanılan ve toplumsal varoluşun birçok alanında o kişinin eylemlerine yön veren kimlik elbette en güçlü kimliktir. Toplumsal düzen imgesi o kimlikte en eksiksiz biçimiyle yansıtılır; o bir mikrokozmos içinde bu imgeyi temsil eder. Tarih boyunca insanların özü farklı kimlikler tarafından tanımlanmıştır. Birçok toplumda dinsel kimlik bu işlevi görmüştür. Başka bazı toplumlarda bir zümre ya da kast aynı işlevi görmüştür. Modern toplumdaki böylesine genelleşmiş kimlik, milli kimliktir.

Genelleşmiş kimliğin bir değişimi (örneğin dinsel ya da zümresel kimlikten milli kimliğe geçiş) toplumsal düzen imgesinin bir dönüşümünü peşinen varsayar. Bu değişim belki ya çok küçük ve kendi başına algılanamaz farklılaşmaların birikmesi sonucunda ya da bir kerelik muazzam bir olay –büyük bir salgın ya da savaş ya da arka arkaya büyük ekonomik fırsatların aniden ortaya çıkışı ve kendine has fikirleri olan özel olarak güçlü ve dirayetli bir liderin ortaya çıkışı– sonucunda olmuş, bağımsız yapısal değişimler –yani bizatihi düzenin dönüşümü– tarafından tetiklenmiştir. (Bu sonuncusu, yani güçlü bir liderin ortaya çıkışı yalnızca çılgın bir varsayım değildir; Rusya'yı milliyetçilik yoluna sokan şey tam da buydu.) Toplumsal düzen imgesindeki değişim, değişime dirençli bir düzeni değiştirme arzusunu da yansıtıyor olabilir. İki durumda da ortaya çıkan imge basitçe halihazırda sürmekte olan başkalaşımları yansıtmaz; gerçeğin imgesiyle gerçek arasında her zaman bir uyuşmazlık vardır. Onlar tarafından esinlenmiş ve tetiklenmiş olsun ya da olmasın, o yeni bir düzen tasarımını (bir modeli) temsil eder ve onu barındıran bireylerin eylemlerini güdümleyerek, daha başka dönüşümlere neden olur ve tedrici bir biçimde toplumsal yapıyı kurallarına uygun olarak değiştirir.

Yapıların varlığını inkâr etmeksizin fikirlerin nedensel önceliğine imkân veren bu varsayımlar milliyetçilik örneğinde tarihsel olayların seyriyle tutarlılık içindedir. Tarihsel olarak milliyetçiliğin ortaya çıkışı modernleşmenin her bir önemli bileşeninin gelişmesinden önce olmuştur. Öteki unsurlarla etkileşim içinde, bu kendi ekonomik güçlerinin şekillenmesine yardım etmiş ve kültürel mizacına damga vurmuştur. Modernliğin politik örgütlenmesi ve kültürüne gelince, onun biçimlendirici etkisi aynı zamanda kontrol edici bir etkiydi de. Politik olarak, olduğu haliyle, dünyamızı dünyamız yapan milliyetçiliktir; bunu ne kadar güçlü bir şekilde vurgulasak azdır. Milli fenomenlerin karmaşık bütünlüğü içinde, milli kimlik milletlerin oluşumundan önce gelir. Her bilinçli bireyin yaşamında devasa bir yer kaplayan bu toplumsal yapılar (ve modern toplumun kendine has işaretleri olan politik kolektiviteler) varoluşlarını bireylerin ona inanmasına, karakterlerini de onların fikirlerinin doğasına borçludur. Ancak toplumsal yapıları işleyip şekillendiren ve kültürel geleneklere nüfuz eden milliyetçilik fikirleri aynı zamanda yapısal kısıtlar tarafından üretilmiş ve kendinden önceki gelenekler tarafından esinlenmiştir. Milliyetçilik belli toplumsal süreçlerin bir nedeni olmadan önce, o başka bazı nedenlerin bir sonucudur.

Bu Kitabın Yapısı

Bu kitap beş bölüme ayrılmıştır; her bölüm örnek alınan toplumların birindeki milli kimliğin ve bilincin gelişmesiyle ilgilidir. Bölümler, milli kimliklerin birbiri ardına evrilmeleri açısından hayati önem taşıyan dönemlere göre, tarih sırasına göre düzenlenmiştir: On altıncı yüzyılda İngiltere; 1715-1789 yılları arasında Fransa; on sekizinci yüzyılın ikinci yarısında Rusya; on sekizinci yüzyılın sonu ve on dokuzuncu yüzyılın başında Almanya ve on sekizinci yüzyılın sonundan on dokuzuncu yüzyılın ortalarına kadar Amerika Birleşik Devletleri. Tartışma bu dönemlere diğer dönemleri dışlayıcı bir biçimde odaklanmıyor: Daha önceki dönemin (Fransa ve Almanya örneğinde, yüzyılları kapsayan) tarihini ele almak o yıllarda oluşmuş kimliğin doğasını anlamak için kaçınılmazdır; ve etkilerini değerlendirebilmek için de aynı şekilde sonraki olayları ele almak zorunludur.

Genelde milliyetçiliğin ve onun özgün tiplerinin ortaya çıkış anları zaman içinde neredeyse kesin denebilecek bir şekilde tayin edilebilir. Yeni kavramlar, dönem sözlüklerinin, yasal belgelerin ve edebiyatın irdelenmesiyle ölçülebilen, söz dağarındaki değişimlerde yansıma bulmuştur. Bu kitabın birçok bölümü böylesi analizler içeriyor ve başlangıcından milli bilincin ve peşi sıra milletlerin (söz konusu toplumların birer millet oluşunun gerçekleşmesi) katılımcıların gözünde kurulmuş olgular haline gelinceye ve artık onlara sorunsal olarak bakılmayana kadar geçen sürede, ilgili politik ve kültürel söylemin uğradığı başkalaşım ve gelişimi takip ediliyor.

Bu özgün milliyetçiliklerin ortaya çıktığı zamanı tespit etmeyi mümkün kılan veriler bize bu dönüşüm sürecindeki failleri de ya da fiili katılımcıları da tespit etme imkânı veriyor. Bu failler, her şeyden önce, yeni kavramları ortaya atan, açıklayan ve halka mal eden insanlardır. Bu, milli kimliklerin ortaya çıkışında, ister meslekten olsun ister olmasın ve hangi toplumsal kökenden gelirse gelsin –tanım gereği, fikirleri ortaya atan ve yayan kişiler olan– entelektüellerin oynadığı merkezi rolü bize açıklıyor. Diğer taraftan, belli bazı toplumlarda milli kimliğin oluşumunda orta-sınıf kökenli *meslekten* entelektüellerin oynadığı rol, bu rolü oynadıktan sonra sahip oldukları yüksek itibarı da açıklıyor.

Milliyetçiliğin ortaya çıkışında araçsal grupların, statüleri değilse de, etkileri başlangıçta büyüktü; etkisiz gruplar toplumun geri kalanına yeni kimliği yaymakta başarılı olamazdı. Bazı örneklerde, özellikle de başlangıçtan itibaren milliyetçiliğin nüfusun geniş kesimleri açısından önem kazandığı İngiltere'de, oluşum aşaması süresince belli grupların etkileri sayısal güçleriyle orantılıydı. Daha genelde, bunlar sosyal, politik ya da kültürel elitlerdi (İngiltere, Fransa ve Rusya'da anahtar grup aristokrasiydi, Almanya'da ise orta-sınıftan entelektüeller) ve etkileri çeşitli oranlarda statü, güç ve servet sahibi oluşlarından ve/veya iletişim araçlarını kontrol edişlerinden geliyordu. Ne var ki bu kitap milliyetçiliğin yayılması üzerine değil oluşum süreci üzerine yoğunlaşıyor ve yayılmasını analiz ederken de millet fikrinin, her bir toplumun merkezinden çeperlerine ilerleyişi değil, bir toplumdan diğerine aktarılması sorunu üzerinde duruyor. Kendi başına

önemli ve ilginç bir konu olan milliyetçiliğin merkezden çeperlere ilerleyişi kuşkusuz milli kimliğin bir toplumsal seferberlik gücü olarak etkililiğini artırmıştır, ancak bunun özgün milliyetçiliklerin karakteri üzerinde anlamlı bir etkisi olmamıştır. Her milli kimliğin karakteri ilk aşamalarında belirlenmiştir ve bu kitapta bu konu etraflı bir biçimde işlenecektir. Milli kimliğin kendisine denk düşen milletlerin tarihsel kayıtlarında olduğu kadar politik, sosyal ve kültürel kuruluşundaki etkileri, kitlelerin millileştirilmesine değil, seferberlik amaçlarını koyan başlangıçtaki bu tanıma atfedilebilir. Etkililiği açısından bile milliyetçilik kitlesel bir fenomen haline gelmeden önce dahi zaten yetkin bir güçtü; nedeni de sırf iktidarın dizginlerini elinde bulunduran ve kolektif kaynakları kontrol eden elitleri güdülemesiydi.

Örnekler birkaç nedenle böyle seçilmiştir. Nedenlerden biri, her birinin modern tarihte tartışmasız önemli bir yer işgal edişiydi. Aralarında gezegenin geri kalanı tarafından izlenen kalıpları tayin eden onlar olmuştur ve onlar milliyetçiliğin gelişiminde başı çekmiştir. Bu kitabın konusu olan bu örneklerin iç dönüşümleri kendi sınırlarının çok ötesinde yankılanmıştır. Bu beş toplumda dünyamızın kaderi çizilmiştir.

Bu toplumların milli evrimi birbirinden ayrı beş gelişme değil, son derece karmaşık olsa da, bağdaşık tek bir süreçtir. Yüzlerce yıl bu toplumlar aynı toplumsal uzamı paylaşmış, her biri geriye kalan dördü için önemli olmuş ve her biri diğerlerinin kendi algılarını, amaçlarını ve politik kararlarını etkilemiştir. Ne Rusya ne de hiç kuşkusuz Amerika Birleşik Devletleri on altıncı yüzyıl İngiltere'sinin bilinç dünyasında mevcuttu, ama on altıncı yüzyılda İngiltere'de olan dönüşümün hem Rusya hem de Amerika üzerindeki etkisi tartışma götürmez. Beş milliyetçilik de birbiriyle bağlantılıdır ve İngiliz örneği istisna olmak üzere, hiçbiri, diğerlerinden ayrı olarak, tek başına yeterince anlaşılamaz. Bu iç bağlantı bu kitabın içerik birliğini sağladığı gibi, teorik birliğine de katkı yapıyor.

Son olarak, beş örneğin her biri özel bir analitik öneme sahiptir; genel argümanın bir ya da başka bir özelliğini özel olarak barındırır ve bu yüzden bu kitabın teorik yapısının vazgeçilmez bir unsurunu oluşturur. İngiliz örneğinin önemi açıktır. İngiliz milletinin doğuşu bir milletin doğuşu değil, milletlerin doğuşudur; milliyetçi-

liğin doğuşudur. İngiltere sürecin kaynaklandığı yerdir; bu örneğin analizi orijinal millet fikrinin, gelişme koşullarının ve toplumsal kullanımlarının anlaşılması için vazgeçilmezdir. Fransa, milli kimliğin özgün doğasına ışık tutarak, aynı politik kimlik içinde birkaç biricik kimliğin ardışık evrimini gözleme imkânı sağlar. Rusya milli kimlik üzerinde hıncın biçimlendirici etkisi ve bu yüzden de dışsal modeller açısından bir örnek durumdur. Almanya'da milliyetçiliğin gelişmesi dikkati milli bilinç için bir kalıp oluşturan yerli geleneklerin önemine vermemizi sağlıyor. Bu dört örnek de kimlik dönüşümü sürecinin başlamasında yapısal koşulların –"anomi" durumunun– kronolojik ve nedensel önceliğini gösteriyor. Amerikan örneği ise milliyetin jeopolitik ve etnik unsurlardan özsel bağımsızlığını gösteriyor ve onun kavramsal ya da ideolojik doğasının altını çiziyor. Milli kimlik, Amerikan nüfusunun, jeopolitik ve kurumsal çerçevesinin oluşması öncesindeki orijinal kimliği olduğundan, Amerikan milliyetçiliğinin analizi bir sorun teşkil etmeyen kimliğin ortaya çıkış koşullarına odaklanmak yerine, bu örnekte neredeyse en saf biçimiyle irdelenebilecek etkilerinin üzerinde duruyor. Hep birlikte, bu beş örnek milliyetçiliğin anlaşılmasını mümkün kılan bir karşılaştırmalı bakış açısı oluşturuyor.

Her bir bölümde analiz birkaç düzeyde yürütülüyor; politik söz dağarının analizi, (özel olarak, milli kimliğin oluşumunda anahtar grupları etkileyen –bir grubun önemi her zaman o grubun üyelerinin milli bilincin eklemlenmesi ve yaygınlaşmasına fiili katılım oranlarının bir fonksiyonu olarak tanımlanıyor) toplumsal ilişkilerin ve öteki yapısal kısıtların analizi ve eğitimli kesimin genel duygularının analizi gibi. Buradaki amaç tikel bir fikirler dizgesinin evrimini açıklamak ve bunların ilgili aktörlerin tavırlarına nasıl sirayet ettiğini göstermektir. Bu nedenle, verili bir toplumun tarihinde belli dönemler ya da belli gruplar birkaç kez farklı açılardan ele alınmış olabilir, ama öte yandan başka açılardan ne kadar önemli olurlarsa olsunlar, ele aldığımız sorun açısından önem arz etmeyen dönemler ve gruplar tartışmaya dahil edilmemiştir. Benzer bir biçimde, gelenekleri nüfusun milli kimliği üzerinde özellikle derin bir iz bırakmış her bir nüfus kitlesi içindeki bölgelere ya da kesimlere ağırlık verdim. Katolik Almanya yerine Protestan Almanya (özellikle de Avusturya yerine Prusya) içinde-

ki gelişmelere ya da Birleşik Devletler'in başka bölgeleri değil de New England üzerinde durmamın nedeni budur.

Amacım, beş milliyetçiliğin tarihini yazmak değil; kimliklerimizi ve kaderlerimizi biçimlendiren büyük güçleri anlamak. Bu yüzden beş örnek içindeki gelişmelerin ortak noktalarına ve her bir örnekte ya genelde milliyetçilik fenomeninin doğasına ışık tutabilen ya da modern tarihin seyrini belirlemeye yardımcı olmuş ve modernliğin temel özelliklerinin köklerini ortaya sermiş önemli tekilliklere ağırlık verdim. Vurguladığım noktalar, demokrasinin kaderini etkileyen ve onun politik ve toplumsal alternatiflerini belirleyen bireyle topluluk arasındaki ilişki ve halkın egemenliğinin yorumlanması değil yalnızca. Ek olarak, İngiltere tartışması bölümünde genç İngiliz milliyetçiliğiyle bilim arasındaki simbiyotik ilişki üzerine bir alt başlık bulunuyor. Bu sayede bilim orada desteklenmiş ve bugün olduğu haliyle büyük güç kazanmıştır. Yine geniş bir başlık da, Alman milliyetçiliğiyle iki yüz yıldan beri sanat ve insan yaratıcılığı nosyonlarımızın çerçevesini belirlemiş, açıklık ve yaratıcı potansiyellerimizi geliştirmek üzere özgürlük için feryat etmemize neden olmuş ve kişiliklerimiz hakkındaki görüşlerimizi biçimlendirerek büyük oranda bizzat kişiliklerimizi biçimlendirmiş olan Romantizm (ki bir yanda Marksizm ve öbür yanda Nasyonal Sosyalizm gibi büyük politik ideolojilerin temelini oluşturmuştur) arasındaki yakın ilişkiye ayrılmıştır.

Hiç kuşku yok ki, bilim önce İngiltere'de kurumsallaşmış olmakla birlikte, diğer ülkelerde de gelişmiştir ve Romantizm, Almanya kökenli olsa da, Almanya dışında da temsilcilere sahiptir. Aynı şey İngiliz ve Amerikan milliyetçiliklerinin temel özelliği olarak gördüğüm evrenselci ve bireyselci liberalizm ya da Alman milliyetçiliği analizi içinde tartışmamız gereken anti-Semitizm için de doğrudur. Bu gibi "uluslararası" gelenekleri, birincisi ithalatın bir sonucu olarak bir gelenek önemli bir oranda değişmemişse (örneğin bilim) ya da değişen gelenek orijinal gelenekten ayrı olarak, genelde modern toplumun karakterini derinden etkilememişse (örneğin İngiliz Romantizmi); ve ikincisi söz konusu gelenek tikel bir milliyetçiliğin doğasını şekillendirmiş ve o doğada yansıtılmış olmakla birlikte, o gelenek mevcut olsa da öteki örneklerde böyle bir kurucu etki yapmayı başaramamışsa, tikel

milliyetçiliklerin tekil özellikleri olarak ele alıyorum. Aynı gelenek, metaforik olarak, bir örnekte baskın gen olabilirken ötekinde çekinik gen olabilir. Üzerinde çalıştığım her bir milliyetçilikteki "çoklu süreklilikler"in farkındayım. Bunların her birinde, yenilgiye uğratılmış gelenekler ve girilmemiş yollar vardı. Onlara girmiyorum, *çünkü* onlara girilmemiş.

Bu da beni girişte gündeme getirilmesi gereken son bir noktayı ele almaya sevk ediyor. Bir milliyetçiliğin –bazı gelenekleri hâkim kılarken ötekileri bastırarak– doğasını tanımlayan kökenleri aynı zamanda onun toplumsal ve politik tezahürlerini de *bütünüyle* şekillendirir mi? Bir milletin hareket tarzı –onun tarihi kaydı– hâkim gelenekleri tarafından *belirlenir* mi? Bu soruların yanıtı "hayır"dır. Hâkim gelenekler belli bir tür eylem türüne doğru bir yatkınlık yaratır ve belli koşullarda böylesi bir eylemin gerçekleşme ihtimali gerçek olacaktır. O gelenekler olmasaydı, böyle bir eylemin olması imkânsız olurdu; belli bir türden fikirler belli türden toplumsal eylem için zorunlu bir koşuldur. Özgün bir milliyetçiliğin doğasının bilgisi söz konusu milletten belli türden davranışlar beklemeye sevk edecektir, çünkü başkalarına değil de o çeşit eylemler için gelişmiş bir potansiyel vardır. Ama bir toplum açık bir sistemdir ve mevcut potansiyellerin tam olarak gerçeklik kazanıp kazanmayacakları, bu potansiyellerin doğasıyla hiçbir alâkası olmayan birçok unsura bağlıdır.

Bu çalışmanın kapsamı ve kavrayışı her şeyi halletmiş olma iddiasından uzaktır ve birçok ilginç ayrıntı olduğu gibi dokunulmadan duruyor. Yine de ben aşırı basitleştirme ve genelleştirme olsun diye genelleme yapmamaya çalıştım. Amacım olabilecek bir gerçekliğin modelini kurmak yerine, aslında olmuş olan gerçekliği açıklamaktı. Analizim, parçalarına ayırsam da gerçekliğin karmaşıklığını yansıtsın ve anlatımlarımda ele aldığım farklı zamanlar ve toplumların kendilerine özgü renklerinin en azından bazılarını korusun istedim. Yaşadıkları hayatları yaşamanın neye benzediğini anlamak için hikâyemdeki kahramanların yerine geçmeye ve düşündüklerini düşünmeye çaba sarf ettim, çünkü bunun yapmadan onların deneyimlerinin nasıl ve neden hayatlarımızı etkileyen güçlere dönüştüğünü bilemezdim. Ve bu tarihsel ayrıntıların içine gömülmeyi zorunlu kılıyor.

Yorumumu katılımcıların tanıklıklarına, yasalarda ve resmi duyurularda ve aynı zamanda ürettikleri edebi ya da bilimsel eserlerinde, günlüklerinde ve özel mektuplarında bize bıraktıklarına dayandırdım. Asıl olarak birincil kaynakları kullanmaya çalıştım; kendi bilgilerimin yetersiz kaldığı yerlerde yönümü bulmak için ikincil tarihsel analizleri kullandım. Bu ikincil kaynaklar farkında olmadığım belgelere yönlendirdi beni ve onlar sayesinde daha sonra yolumu bulmama yardımcı olacak olan belli kütüphane raflarına yöneldim. Nadiren veri olarak ikincil kaynakları ya da yerini tayin etmenin zor olduğu materyalleri kullandım; güvenilirliği kesin olmayan yazarları ve arşiv kayıtlarını da nadiren aktardım. Uygun olan her yerde, başka düşünürlere başvurmayı ihmal etmedim.

Tarihsel kanıtların karmaşıklığı karşısında şaşkına döndüm ve yer yer eldeki materyallerin bolluğu cesaretimi kırdı. Bazen (ister tarihsel isterse sosyolojik olarak olsun) tarihsel sosyolojiye karşı günah işlemeden ona bir anlam verme kabiliyetim konusunda umutsuzluğa kapıldım ve tarihsel sosyolojinin bir işe yarayıp yaramadığını sorguladım. Yığınla sözlükten destek alarak verilerimi İngilizce sunmak ve yorumlamak için boğuşurken, bu şahane aracın benden çok daha iyi bir efendiye ihtiyaç duyduğunun da her zaman acı bir biçimde bilincinde olmuşumdur ve sıklıkla kaynakların bu kadar bolluğu karşısında coşarken onlara yeterince hâkim olamamaktan dolayı şaşkınlığa uğramışımdır.

Yine de kararlılığım sayesinde –deneyimlerimizde milliyetçiliğin mutlak merkeziliğine ve bugün onu anlamanın hayati önemine olan büyük inancım; toplumsal süreçlerin karşı konulmaz cazip doğası; ve üzerinde çalıştığım, onun hakkında yalnızca bir kitap yazmamış, bütünüyle yeni bir dünya yaratmış örnek insanlar sayesinde– yoluma devam ettim. Onlardan biri, bir küçük David Crockett olan, Amerikalı cesaret timsali Sam Patch'tan* [1807 doğumlu, 1829 yılında ilk kez Niagara Şelalesinden başarıya atlayan, ama aynı yıl başka bir yüksekten atlama denemesinde hayatını kaybeden Amerikalı işçi genç kahraman.] bir alıntı yapmak istiyorum: "Bir şeyler kadar başka şeyler de yapılabilir."[19]

Umuyorum okurlarım sabırla bana katlanacaktır.

19 Akt.: Daniel J. Boorstin, *The Americans: The National Experience* (New York: Vintage Books, 1965), s. 336.

1

TANRI'NIN İLK EVLADI: İNGİLTERE

Zorla bir arada tutulan bir kalabalık, bir ve aynı kişinin yönetiminde de olsa, uygun bir şekilde birleşmiş değildir: böylesi bir bünye bir ***halk*** da olmaz. Bir topluluğun üyelerini bir araya getiren ve bir Halkı halk yapan, ortak iyi ya da çıkar temelinde kurulmuş toplumsal birlik, konfederasyon ve karşılıklı rızadır. Güç *kamuyu* (publick) ilga eder; ve kamunun ya da anayasanın olmadığı yerde, gerçekte *ana*-Vatan ya da Millet yoktur.

Anthony Ashley Cooper, Earl of Shaftesbury

16 Mayıs 1532'de, İngiliz ruhban sınıfı resmi olarak VIII. Henry'yi Kilisenin Yüce Başkanı olarak tanıdı ve Sir Thomas More Lordlar Kamarası Başkanlığı görevinden çekildi. 6 Temmuz 1635'te vatana ihanet suçlamasıyla yargılanması ardından, son nefesine kadar Hıristiyanlığın birliğini savunan büyük düşünür ve *Utopia*'nın yazarının kafası kesildi. Kaderini büyük oranda kendi çizmişti. Sir Thomas More bir Hıristiyandı: İngiliz Kilisesinin işlerinde İngiliz kralının hâkimiyetine boyun eğmek ve Papanın otoritesini inkâr etmektense ölmeyi tercih etmişti. Bu davranışının nedenlerini 5 Mart 1534 tarihinde İngiltere'nin Roma'dan ayrılmasının baş mimarı olan Thomas Cromwell'e yazdığı bir mektupta özetliyordu. Şöyle yazıyordu Sir Thomas: "Böylesine bir şeyi... Tanrı'nın verdiği [Papanın] üstünlüğünü reddetmeme sebep olabilecek bir şeyi... ne okudum ne de duydum ve bunu yaparsak, bu inkârın bize getireceği hiçbir fayda göremiyorum, çünkü bu üstünlük en hafifinden Hıristiyan organlar tarafından kurulmuştur ve bölünmeyi önlemek çok büyük aciliyet taşıyan bir davadır ve en azından bin yıldan beri gelen bir sürekliliği desteklemek gerekir... Ve bu nedenle bütün Hıristiyanlığın bir bünyede toplanmış olduğunu gördükten sonra, bir üyenin bundan böyle bünyenin ortak rızası olmaksızın ortak baştan nasıl kopacağını anlamakta zorlanıyorum."

O yılın nisan ayında More, Veraset Kanununa [Act of Succession] uygun olarak yemin etmek üzere çağrılır ve bu yeminde ima edilen papanın üstünlüğünün inkârına boyun eğmeyi reddederek kaleye hapsedilir. Fikrini değiştirmesi için onu ikna etmek ve kralın gazabından ve bunun sonuçlarından onu korumak için samimi bir çaba vardı, ama bu başarısızlığa uğramıştı. Kaledeyken bu çabaya ilişkin Sir Thomas More şöyle yazıyordu: "O zaman Westminster Lordu bana, konu hakkındaki kendi fikrim ne olursa olsun, kraliyet büyük konseyinin benim fikrimin tersine bir fikri kabul ettiğini gördüğümde benim fikrimin hatalı olduğundan korkmak için nedenim olduğunu ve bu yüzden düşüncelerimi değiştirmem gerektiğini söyledi. Buna karşılık ona cevaben, şayet benim tarafımda benden başka kimse yoksa ve bütün Parlamento öteki taraftaysa, o kadar çok karşısında kendi fikrime dayanmaktan çok korkarım tabii. Ama öte yandan, korksam da uğruna yemin etmeyi reddettiğim şeyler için korkayım, benim için büyük

bir konsey ve daha da büyük konsey var (ben var olduğunu düşünüyorum), o yüzden ben fikrimi değiştirip Hıristiyanlığın genel konseyi karşısında kraliyet konseyini onaylamaya mecbur hissetmiyorum kendimi."[1]

Sir Thomas More bir Hıristiyandı; bu onun kimliğiydi ve onun bu kimlikten türemeyen (ama örneğin İngiliz kralına bağlı olmak gibi ima edilen) bütün rolleri, işlevleri ve bağlılıkları o kimlik için arızıydi. "Bir krallığın" bir hakikat kaynağı olabileceği ve mutlak hâkimiyet iddiasında bulunabileceği görüşü, ona göre, saçmaydı. "Krallıklar" nihai anlamda bölünemez Hıristiyanlık bünyesinde yapay, tali bölümlerdir. Onun davranışının nedeninin, kendi ifade ettiği gibi, kendi ruhunun kurtuluşu olmaması önemlidir. Kralın egemenliğini kabul etmeyi reddetmesi bir dogmaya bağlılıktan farklı bir şeye dayanıyordu. Bu ret daha çok onun için bariz bir şekilde açık görünen bir şeyi reddetmekteki aczine dayanıyordu. Sir Thomas'ın bakış açısı milliyetçilik-öncesi bir çağın bakış açısıydı. Yargıçlarının konumunu aklın almayacağı bir şey olarak görüyordu. O, yargıçlarının an itibariyle değişmiş olduğunu, onlar için, İngiliz olmanın, kendisinin aksine, onların aidiyetleri açısından arızi bir şey değil, varlıklarının özü haline geldiğini fark etmekte yetersiz kalmıştı.

Dört yüz yıldan daha fazla bir zaman sonra, More davası son derece sembolik görünüyor. İşte size iki temel dünya görüşü; birisi milliyetçilik-öncesi, öteki milliyetçi görüş karşı karşıya. Ve bu dünya görüşleri insanların bizatihi kimliklerini tanımladığından, ikisi arasında bir orta yol mümkün değildi; bilişsel bir uçurum, süreklilikte belirgin bir kopuş vardı. Sir Thomas More'un iç vizyonuyla gördüğü birleşik dünya yok olmaya yüz tutmuş bir dünyaydı ve o yeni, milli inancın çömezlerinin artan kalabalığı ortasına tek başına kalmıştı.

"Millet" [Nation] sözcüğünün halka uygulanmasını ifade eden ve birden fazla bir biçimde modern çağın başlangıcına işaret eden bu radikal tavır değişikliği 1530'larda hayli yol almıştu.[2] On altın-

1 Thomas More, *St. Thomas More: Selected Letters* (Der.) E. F. Rogers, (New Haven ve Londra: Yale University Press, 1967), 53. Mektup, Cromwell'e, 5 Mart 1534, s. 212-213; 54. Mektup, Margaret Roper'a, 17 Nisan 1534, s. 221-222.

2 İngiliz milliyetçiliği üzerine az sayıdaki çalışma İngiliz milli bilincinin ortaya çıkışını on yedinci, hatta on sekizinci yüzyıla yerleştiriyor: Hans Kohn,

cı yüzyıl boyunca bu değişiklik İngiliz nüfusun hatırı sayılır bir kesimini etkisi altına almıştı ve 1600 yılı civarında, İngiltere'de milli bir bilinç ve kimlik bulunmaktaydı ve bir sonuç olarak yeni bir jeopolitik kimlik vakıaydı. Millet özgür ve eşit bireylerin bir topluluğu olarak algılanıyordu. Bu öz olarak Hümanist bir nosyondu ve birçok öncüle dayanıyordu. Bunlar arasında ana öncül, aktif, öz olarak akılcı bir varlık olarak insana duyulan inançtı. Akıl insanlığın belirleyici karakteriydi. Aklın hükmü, yani alternatifleri değerlendirme ve aralarında seçim yapma kabiliyeti bir kişiyi kendisi için en iyinin ne olduğuna karar vermeye yetkin kılar ve bireysel vicdanın özerkliğinin ve yurttaş özgürlüğü ilkesinin kabulünün temelidir. Dahası, bu hayati açıdan insanlar eşit olduklarından, ilke olarak kolektif kararlara katılımda eşit haklara sahip olurlar. İnsan doğasının yerine getirilmesi bu nedenle politik katılım, kişinin politik topluluğa aktif üyeliği ya da bugün bizin yurttaşlık olarak anladığımız şeyi ima eder. Sonuç olarak vatanseverlik –Rönesansın yurttaşlık erdemi ve kişinin politik topluluğu için şevkle hizmeti– yalnızca bir erdem değil, aynı zamanda bir hak olarak da görünmeye başladı.

Millet kavramı bireye karşı bir saygı anlamını, insan haysiyetine bir vurguyu peşinen varsayar. Kişi insanlığından gelen bir hak olarak milliyete (bir millete üyelik) hak kazanır. Öz olarak, millet kendi milliyetlerini fark eden bir halk topluluğudur; böylesi bir topluluğun tikel jeopolitik sınırlarla birlikte anılması tali bir meseledir. Millet sevgisi –milli vatanseverlik ya da milliyetçilik– bu çerçevede her şeyden önce ilkeli bir bireyselcilik; kişinin kendisinin ve başkalarının insan haklarına bağlılık anlamına gelir. Dolayısıyla milletin yüceltilmesi her yerde kendinin yüceltilmesi olurken, İngiliz örneğinde bu kendini bir insan –özgür, akılcı bir birey– olarak yüceltme ve dolayısıyla insan onurunu, genelde insanlığı yüceltme olmuştur.

Millet kavramıyla gerçekliğin örtüşmesi mükemmel değildi; mükemmel bir çakışma belki de hiç olmamıştır. Ortaya çıkışının

---

"The Genesis and Character of English Nationalism", *Journal of the History of Ideas*, 1 (Ocak 1940), s. 69-94; Gerald Newman, *The Rise of English Nationalism: A Cultural History*, 1740-1830 (Londra: Wedenfeld, 1987). Kohn'un çalışması birinci kaynakların bir derlemesi olarak çok yararlıydı.

ilk yüzyılında İngiltere'nin bütün halkı fiilen millete dahil olmuş değildi; ve birçoğu uzun bir süre milletin dışında kalmıştır. Teorik olarak insanlığın zorunlu bir parçası olan akıl yürütme melekesi pratikte sıçramalı bir gelişme göstermiştir ve bunun bir sonucu olarak herkes bu temel donanım temelindeki haklara aynı oranda sahip olmayı hak etmez. Bununla birlikte, İngiliz nüfusunun en aktif ve belagatli kesimi nezdinde millet fikrine bağlılık politik kültürde köklü bir değişime işaret etmiş ve gerçekliği etkilemekten geri durmamıştır ve sonuçta kültürle gerçekliği yakınlaştırmıştır.

Söylem ve Duyguda Milli Bilincin Yansıması

Sözlükteki Değişimler

Milli bilincin evrimi söz dağarındaki değişimde yansımıştır. 1500 ile 1650 yılları arasında birçok kilit sözcüğün anlamı değişmiş ve genel kullanıma girmiştir. Bu sözcükler, "country," [ülke] "commonwealth," [müşterek]"empire," [imparatorluk] ve "nation"dır [millet]. Anlam değişiklikleri ağırlıklı olarak on altıncı yüzyılda görülür. Bu dört sözcük, küçük değişikliklerle, sonra korudukları, ama önceki ayrı anlamlarından farklılık gösteren anlamlar kazanarak, eşanlamlı olarak anlaşılır hale gelmiştir. Bu sözcükler "İngiltere'nin egemen halkı" anlamına gelmeye başlamıştır. Aynı şekilde "people" [halk] sözcüğünün anlamı da hiç kuşkusuz buna uygun olarak değişmiştir.

Bu hayati sözcüklerin hiçbiri ilk kez 1440'da derlenen *Promptorium Parvulorum*'un 1499 tarihli baskısında[3] görülmez. Bununla birlikte, *vulgus gineu* olarak çevrilen "common people" [genel halk, âvam] başlığı vardır ve "Emperoure" *imperator* olarak çevrilmiştir. On altıncı yüzyıl sözlükleri için durum farklıdır. İlk anlamı Perez Zagorin'e[4] göre, ilk baştaki anlamı "country" [ülke], yani idari birim ve kişinin oturduğu yer olan ve ona göre, *Interregnum*'a doğru değişen "country" sözcüğü görünüşe bakılırsa "nation" [millet] sözcüğüyle eşanlamlı hale gelmiştir ve daha on altıncı

3 *Promptorium Parvulorum*, 1499 (Menston, Eng.: The Scolar Press, 1968).

4 Perez Zagorin, *The Court and the Country: The Beginning of the English Revolution* (New York: Atheneum, 1971), s. 33-38.

yüzyılın ilk üçte birlik diliminde sözcük *patria* [vatan] yan-anlamı kazanıyordu. Bu yeni anlam eski anlamla bir arada var oluyordu, ama daha baskındı ve bariz bir biçimde daha önemliydi. Thomas Elyot'un 1538 tarihli Latince-İngilizce sözlüğünde[5] *patria* "a contraye" [ülke, yurt] olarak çevrilmişti. Thomas Cooper'ın 1578 tarihli *Theasaurus Linuae Romanae et Britannicae* (ilk baskısı 1565) sözlüğünde[6] de *patria* aynı şekilde çevrilmiştir. *Nationes refinae*, "countreys where resin groweth" [aklın geliştiği ülke] olarak çevrilmiş. John Rider'ın 1589 tarihli analitik sözlüğü *Bibliotheca Scholastica*[7] "country" ve ilişkili terimler için şu anlamları vermiştir: "a Countie, or Shiere" –*comitatus*; "to do after the countrey fashion" –to behave in a rustic way; "a countrey" –*regio, natio, orbis*; "our countrey, or native soyle" –*patria*; "a lover of his owne countrie" –*Philopolites*; "countrie man, or one of the same country" –patriot, compatriot.

Edebi kaynaklar da sözü geçen bu sözcüğün duygu ve anlam değişimine tanıklık eder. Shakespeare, *Julius Caesar*'da Brutus'a "Ülkesini sevmeyecek kadar alçak kim burada?" diye sordururken, Marlowe aynı retorik soruyu Tamburlaine'de Valinin ağzından şöyle çıkartır: "Alçak, kendi sefil hayatına ülkenin onurundan daha fazla mı saygı gösteriyorsun?"[8] "Country" [ülke] dönemin en çağrışım yaratan sözcüklerinden biriydi ve dönemin sayısız yazıları bağlamında "my country" diyen on altıncı yüzyıl İngiliz insanı ülkelerini kast etmedikleri açıktır. Onlar, yüksek sadakat borçlu oldukları büyük bir kendiliği, *patria*yı, milleti kast ediyordu.

---

5 Thomas Elyot, *Dictionary*, 1538 (Menston, Eng.: The Scolar Press, 1970);bu "yeni öğrenim"in etkisini yansıtan ilk sözlüktü.

6 Thomas Cooper, *Thesaurus Linguae Romanae et Britannicae*, 1565 (Menston, Eng.: The Scolar Press, 1969).

7 John Rider, *Bibliotheca Scholastica*, 1589 (Menston, Eng.: The Scolar Press, 1970).

8 Shakespeare, *Julius Caesar*, Perde III, Sahne II (Brutus); Marlowe, 2 *Tamburlaine*, Sahne V, Perde I: 10-11 (Vali). Bu tür örnekler sonsuz sayıda çoğaltılabilir. Shakespeare, birden fazla anlam taşımakla birlikte, "country" sözcüğünü (sıklıkla ilgili "nation", "people" ve diğer sözcüklerle eşit olarak) yüzlerce kez, özellikle de yeni anlamıyla kullanmıştı ve eserlerinin ayrıntılı bir dizini yeni kavramların yeni ağırlığı ve öneminin hem nitel hem nicel olarak değerlendirilmesini mümkün kılar.

"Country" "nation" olarak tanımlanırken, "nation" da "country" olarak tanımlanıyordu. John Rider'ın sözlüğünde, "nation" başlığı şöyledir: "a Nation, or countrie", *populo* olarak çevrilen "people" [halk] kelimesinin ilk anlamı "a nation"dır. Böylece üç kavram eşitlenmiştir. Ayrıca "common people" [genel/sıradan halk] diye bir başlık vardır, *plebs* olarak çevrilmiştir. Bir biçimde daha ikircikli olarak Cooper'ın *Thesaurus*'u *natio* sözcüğünü "a nation" [bir millet] olarak çevirmiş, sonra da "a people hauyng their beginnyng in the contrey wheare they dwell" [yaşadıkları ülkede başından beri var olan bir halk] diye tanımlamıştır. Bununla birlikte "Natio me hominis impulit, vt ei recte putarem" ikirciksiz olarak "The mans countrey mooued or forced me" [insanı bağlayan ya da zorlayan ülkesi] olarak çevrilmiştir. Elyot'un sözlüğünde, çoğu başlık bir açıklama eşliğinde verilmekle birlikte, *natio* basitçe "a nation" olarak çevrilmiştir. Belli ki bu çeviride bir sorun görülmemiş ve dolayısıyla açıklama da yapılmamıştır. *Populus* "people" olarak çevrilirken, "common people" *plebs* olarak çevrilmiştir.

Bir ülkenin bir milletle eşitlenmesi, milletin de bir halk olarak tanımlanması önemlidir: Böyle bir şey, diğer her şeyden önce, daha sonra üzerinde çok şey söyleyeceğimiz Saray ile Ülke arasındaki devrim-öncesi çatışmanın sembolizminin yeniden yorumlanması sonucunu doğurur. Eğer ülke "millet" anlamına geliyorsa, bu, iddia edildiği gibi,[9] kırsal ve kentsel alt-kültürler arasında bir çatışma değil, egemenlik üzerine hükümdar ile halk arasında açık olarak anlaşılan bir çatışmadır.

Bir politik organda egemenlik kurma üzerine böylesi bir mücadele, ancak politika organ kendi başına egemen olarak görülürse olabilecek bir şeydir. Birçok İngiliz aslında daha o zaman İngiltere'yi böyle bir şey olarak görüyordu. Bu bile yeni bir algılama biçimi olmanın yanında ona denk düşen önemli bir kavramdaki, "imparatorluk"[10] [empire] kavramındaki bir dönüşüm anlamına ge-

9 Zagorin, *Court and Country*; Lawrence Stone, *The Crisis of the Aristocracy, 1558-1641* (Oxford: Oxford University Press, 1965), s. 61-62 ve sonrası. Bu ayrıca "Country" partisinin ya da Parlamenter muhalefetin neden aynı zamanda "Patriots" [Vatanseverler] olarak adlandırıldığını anlamamızı da sağlar.

10 Bu kavramın anlamındaki değişim yirminci yüzyıl Tudor tarih yazımında ateşli bir tartışma konusuydu. 1960'ların başında, G. R. Elton'un (*England*

liyordu. Ortaçağ politik düşüncesinde, "imparatorluk" (*imperium*) krallığın bir vasfıydı; bir *Imperator* varlığının özüydü. Bir *Imperator* dini olmayan meselelerde krallığında egemen güce sahipti. "İmparatorluk" bu yüzden dindışı meseleler üzerindeki böylesi bir egemen iktidar için kullanılan bir terimdi. Bu anlamın 1533 Act of Appeals* [* İngiliz Parlamentosu tarafından 1533 kabul edilen ve İngiliz Reform hareketinin ana metni olarak kabul edilen ve Papaya karşı İngiliz kralların İngiliz topraklarında hâkimiyetini ilan eden yasa.] ile birlikte kökten ve bilinçli bir biçimde değiştirildiği iddia edilmektedir; bu yasada, "empire" terimi genişletilerek manevi meselelerde egemenliği de kapsayarak, "bir politik birim, 'herhangi bir yabancı hükümdarın otoritesinden' bağımsız kendi kendini yöneten bir devlet... bir egemen milli devlet" anlamı kazanmıştır. Herkes "Yasanın amacı ve etkisinin daha önce olmadık bir biçimde kraliyeti manevi konulardaki yargının başı kılmak olduğu" konusunda hemfikir olmakla birlikte –ancak "imparatorluk" teriminin böylesi bir manevi otorite anlamı içermesi temelinde haklılık kazanabilecek bir iddiadır bu– bazı tarihçiler Yasanın terimin anlamını genişlettiğine ilişkin kanıtın "en iyimser görüşle kuşkulu" olduğuna inanır.[11]

Yasanın yazılışı, göründüğü kadarıyla, birinci görüşü destekliyor. Yasa, Aragonlu Catherine'nin Roma'ya yaptığı temyiz başvurusuna bir tepki olarak çıkarılmıştı. Amacı, Papanın İngiliz tebaası üzerindeki manevi otoritesini krallık içindeki birimlere vererek, bu nitelikteki başka temyiz başvurularını yasadışı kılmaktı. Bu devrimci önlemin mantığı gerekçesinde yazılmıştır: "Her türlü

---

under the Tudors [Londra: Methuen, 1955]; "The Political Creed of Thomas Comwell", *Transactions of the Royal Historical Society*, 5. Dizi, 6. Cilt, 1956, s. 69-92 ve başka yerlerde açıklanan) bu değişimin aslında 1533 tarihli Act of Appeals'da yer almış olduğu yolundaki görüşü, başka bazı tarihçiler (özellikle G. L. Harris) tarafından *Past and Present*, 25'te (Haziran 1963) ve 31'de (Haziran 1965) eleştirilmiştir. Bildiğim kadarıyla, bu konuda bir uzlaşma sağlanmış değildir. Neville Figris'e göre, *The Divine Right of Kings*, 1896 (New York: Harper Torchbooks, 1965), İngiltere, VIII. Henry'den önce bile yer yer "imparatorluk" olarak adlandırılıyordu. Fransa'da kavramın benzer bir kullanımı için 2. Bölüme bakınız. Bu terimin tarihi üzerine kapsamlı bir çalışma R. Koebner'in *Empire* (Cambridge: Cambridge University Press, 1961) kitabıdır.

11 Elton, *England under the Tudors*, s. 161; G. L. Harriss, "A Revolution in Tudor History?" *Past and Present*, 31 (Haziran 1965), s. 87-94.

eski otantik tarihlere ve günlüklere bakanlar orada açıkça bu İngiliz Krallığının bir İmparatorluk olduğunun ve dolayısıyla bütün dünya tarafından kendi yüce organları ve kralı tarafından yönetildiğinin ilan ve beyan edildiğini görür."[12] Elbette tek başına yazılı metine bağlı kalamayız, çünkü hiç kuşkusuz, bu metin çok çeşitli biçimlerde yorumlanabilir. Ancak "imparatorluk" terimi tam o tarihte anlamını köklü bir biçimde değiştirmiş olsun ya da olmasın, on altıncı yüzyıl boyunca, hiç kuşku yok ki, terim giderek "bir [ilk başta zorunlu olarak milli olmasa da] egemen politik organ" anlamı kazanmıştır.

1499 *Promptorium Parvulorum*'da "Emperoure" terimi görülürken, "empire" [imparatorluk] teriminin olmaması muhtemelen şöyle açıklanabilir: Terim gerçekten de o zaman sadece bir sıfat olarak, bir imparatorluk oluşun soyut bir niteliği olarak, yani ortaçağdaki anlamıyla anlaşılmıştır. Alyot'un sözlüğü *Imperium*u çevirmez, ama "bir kutsal komuta, bir yönetimin üstünlüğü, kraliyet otoritesi" olarak tanımlar. Buradan anlıyoruz ki 1538'de "imparatorluk" son derece önemli bir kavram değildi. Yine de bu son derece önemlidir, Elyot'un tanımı *Imperium*u dindışı meselelerle sınırlamamıştır. Daha sonraki sözlükler terimin artan kullanımını kanıtlar niteliktedir. Cooper'ın *Thesaurus*'u, Elyot'un *Imperium* tanımını olduğu gibi almakla birlikte, kendi çevirisini de eklemeyi ihmal etmez: "güç; hâkimiyet; imparatorluk." John Rider da "imparatorluk" [empire] başlığını hiç sorun etmeksizin sözlüğüne *Imperium, Dominium* olarak eklemiştir.

1582 gibi geç bir tarihte bile genel olarak kamu yararına basılmış bir vaaz kitabında kavramın yeni anlamını –görünüşte otantik anlamını– açıklamak ve vurgulamak hâlâ tavsiye edilir bir şey olarak görülüyordu. Bu dini risale Papayı "bütün diğer Hıristiyan krallara karşı olduğu gibi, Emperours'un doğal lordlarına karşı iktidarı gasp etmek"le suçluyordu. Yazara göre, "herhangi bir tebaanın... doğal olmayan yabancı gaspçıları kendi egemen lordlarına karşı ve doğal olarak ülkesine karşı savunması ... ahlaka

12 "Act of Appeals", *Statutes of the Realm, Pinted by command of His Majesty King George III in pursiance of an address of the House of Commons of Great Britain* (Londra, 1810-1821, yeniden basımı: 1963, Dawsons of Pall-Mall, Londra) c. II, 24 VIII. Henry, böl. XII, s. 427. (Statutes of the Realm bundan sonra SR olarak geçecektir).

aykırıdır." Yazara göre onlar Tanrı'nın söylediklerini anlamadıkları için böyle yaparlar, çünkü Roma'nın Rahipleri "bilinmeyen bir yabancı dil örtüsünün altında tutarak" nüfusu kontrol altında tutuyordu. Böylesi araçlarla onlar "antik İmparatorluk haklarını" egemenlerden "koparıp almışlar" ve kullarından neyin ne olduğunu saklamışlardı. "Eğer İmparatorun tebaası prenslerine karşı görevleri hakkında Tanrı'nın sözünü bilmiş olsaydı" diye yazar bu risale, "Roma Rahibinin onları sadakat yeminlerini bozup egemen lordlarına, İmparatora sırtlarını dönmeye ikna etmesine izin vermezlerdi... İmparatorun tebaası bilseydi ve Tanrı'nın sözlerini anlasaydı... bir tek Roma Rahibinin onları elinin altında tutması yüzünden bile... Egemen Lordlarına karşı isyan ederlerdi..., çünkü bu kayırmacılıktı ve dolayısıyla sapkınlıktı..., çünkü ondan önceki bütün Hıristiyan İmparatorların herhangi bir kontrole tâbi olmaksızın yaptığı gibi İmparator ruhban sınıfının rütbelerini belirler, papazlarının ya da bütün din görevlilerinin tayin ve terfilerini yapardı."[13] Kısacası "imparatorluk"un gerçek ve orijinal anlamı hem manevi hem de maddi meselelerde otoriteyi ima ediyordu; bu doğru anlam, halkı Tanrı'nın söylediklerinden bihaber kılarak, manevi konularda otoriteyi gasp edebilmiş ve kavramı çarpıtmış olan Roma'nın Rahipleri tarafından halktan bilinçli olarak saklanmıştır. Bir politik organ, ki bir imparatorluktur, aynı şekilde, aslında egemen bir politik organdır; hem maddi hem de manevi meselelerde o kendi başına yeterlidir, hiçbir politik organın bütün Hıristiyanlığın ortak başının manevi hükmü altında olamayacağı anlamında ayrı bir kendiliktir.

"İmparatorluk"un, yalnızca küçük değişikliklerle, bize kadar ulaşan anlam olan, bağımsız bir politik organ olarak bu yeni anlamının benimsenmesi ilk milletin evrimi açısından hayati öneme sahipti. Kavram artık dünyanın beyan edilen dini çizgilere değil, politik çizgilere göre bölünmüş olduğunu anlatıyordu. Bu kavramın ifade ettiği bu ayırıcı/ayrıştırıcı eğilim bir biçimde dönemin dini gelişmeleri tarafından desteklenmiştir. Bununla birlikte, "imparatorluk" hakiki dini ait olmak ve sapkın dine karşı çıkmaktan daha fazlasını ima ediyordu; kavram bu hakiki dinin içinde tüm-

13 *Sermons and Homilies of Bishop of Lincoln, gathered by Abraham Flemming* (Londra, 1582); "Homily against disobedience and willful Rebellion."

den bağımsız ayrı politik organların olduğunu, içinde yaşayan insanların kaderlerinin din kardeşlerinin kaderlerinden daha çok ve daha doğrudan bir biçimde bu organların kaderlerine bağlı olduğunu ima ediyordu.

"İmparatorluk" hiçbir zaman "millet"in tam bir eşanlamlısı haline gelmemiştir. Bu iki terim, daha çok, aynı fenomenin iki farklı özelliğini gösteriyordu. "İmparatorluk" aynı şekilde hiçbir zaman kendisiyle yakından ilişkili öteki terimler kadar güncel de olmamıştır ve genel olarak onlardan daha az çağrışımcı olmuştur. Bunun nedeni, muhtelelen, bu terimin fikrin kendisinin popülerliğini yitirdiği bir zamanda *kraliyet* egemenliği yan-anlamını koruyor oluşuydu.

"Commonwealth" bu dönemde yaygın bir şekilde kullanıma giren bir başka terimdir. Aslında bu *res publica* teriminin tam çevirisiydi, ancak bu Latince terim çeşitli biçimlerde yorumlanabiliyordu. Dönemin İngiltere'sinde terim "toplum"la eşanlamlı bir terim haline gelmişti. Bu, terime hem Elyot'un hem de Cooper'ın sözlüklerinin verdiği anlamdır. Elyot *res publica*yı "a publike weale", Cooper da "a common weale; a common state" olarak çevirir. 1531'de, *Boke Named the Governour*'da, Elyot "a publike weale"yi "iyi yönetilen bir toplum" olarak yorumluyordu. "Respublica" diye yazıyordu Elyot, "pay sahipleri tarafından kurulmuş ve kanunlara ve ortak akla göre yönetilen, yaşayan, bütünlük arz eden ya da birtakım mülk sahiplerinden ve çeşitli kesimlerden insanlardan oluşmuş bir politik organdır."[14] Sir Thomas Smith'in *The Commonwealth of England* gibi bazı başka önemli örneklerde terim nötürdür. Bu bir toplum, birisinin toplumu anlamında, "commonwealth" kelimesi "ülke" [country] ve "millet" [nation] terimleri yerine aynı şekilde kullanılıyordu. Ancak kelimenin on altıncı yüzyıl söylemindeki ilk anlamı bu değildi; ilk anlam "kamusal iyi" ya da "ortak esenlik"ti. Promptorium Parvulorum *res publica* terimini daha da bire bir anlamında yorumluyordu; oradaki çeviri "comowne thynge; comowne good" [ortak şey; ortak iyilik] biçimindeydi. Daha sonraları, birçok örnekte, terimi kullanma biçimi

14 Thomas Elyot, *The Boke Named the Governour*, 1531 (New York: Everyman's Library, 1907); böl. 1, "The Signification of the Publike Weale, and why it is called in latin Respublica", s. 1.

müphemdi ve hem "bir toplum" hem de "kamusal iyi" olarak yorumlanabilir bir şekilde kullanılıyordu; örneğin 1509 tarihinde, New Monarchy'nin ilk çalışanlarından biri olan Edmund Dudley'in *The Three of Commonwealth*'inde, "the Commonwealth of this Realm" ifadesine rastlıyoruz.

Bu bağlamda (Cooper'ın "bir ortak devlet" ifadesinde, *respublica* olarak çevirdiği) "state" [devlet] sözcüğünün bütün bu ilk sözlüklerde daha sonra kazanacağı politik yan-anlamlarından hiçbirini taşımadığını hatırlatmak önemlidir.[15] Bu sözcük ya "status" [statü] (Cooper'ın açıklaması şöyle: "bir kişinin yaşamının ya da başka bir şeyin koşulu ya da durumu") ya da "estate", yani mülk anlamında kullanılıyordu. Bu terim yüzyılın sonlarına doğru anlamını değiştirerek "millet" sözcüğüyle neredeyse eşanlamlı başka bir sözcük haline geliyordu, ancak sözcüğün aynı çağrıştırıcı gücü yoktu ve burada sözünü ettiğimiz öteki kavramlarla aynı sıklıkla kullanılmıyordu.

Parlamenter Belgelerin Dili

Yeni dil aşamalı ve bir biçimde göze çarpmadan belgelerin diline de sızıyordu; ortada öyle devrimci bir giriş söz konusu değildi ve sonuç olarak sanki onlar her zaman ordaymış, işaret ettiği gerçekler her zaman İngiliz anayasasının bir parçasıymış, başka bir ifadeyle, İngiliz anayasası sanki her zaman bir millet anayasasıymış gibi görünüyordu. Parlamento kendi dışındaki duygu kaymasına öncülük etmekten çok onu takip etmiş ve yavaşça ve dikkatli bir biçimde ortaya çıkan milli kimlik dilini benimsemişti. Bunlar bir bakıma yalnızca söz dağarındaki değişikliklerdi hâlâ, ama bu söz dağarı Parlamentonun söz dağarıydı ve sonunda o değiştiğinde, gerçekliğin kendisindeki bir değişiklik anlamına geliyordu bu.

---

15 Anlamlı bir şekilde, Latincede "devlet"ten anladığımız neyse ona en yakın kelime olan *civitas* Elyot tarafından "a citie" olarak çevrilmişti ve bunu şöyle açıklıyordu: "Doğrusu bu kelime, hakka ve hukuka uygun bir biçimde yaşamak için, bir araya toplanmış yurttaş çokluğudur." Modern politik "devlet" kavramının İngilizcede bu kadar geç ortaya çıkışı, aynı zamanda Latincenin de devlete denk düşen bir kavramının olmayışı, bugün "devleti geri getirmek" için uğraşan sosyal bilimcilerin kafa yormaları gereken bir meseledir.

VII. Henry'nin yasalarında İngiltere'den "realm" [krallık, memleket] ve arada bir de "land" [ülke, toprak] –bu sonraki terimin daha sonra kazandığı duygusal imadan yoksun bir biçimde– olarak bahsediliyordu. 1495 tarihli Statute of Treason'da [İhanet Kanunu], "bu [Kralın] memleketin tebaası"na, ihtiyaç olduğunda "[Krallarının] ve ülkenin savunması"na katılmaya mecbur oldukları hatırlatılıyordu. O ülke Kralın Egemen Lord olduğu bir yerdi. Yine de monarkın hükmü, 1485 Act of Succession'da [Veraset Kanunu] ifade edildiği gibi, "Yüce Rabbın yolunda, bu İngiliz memleketinin zenginliği, refahı ve emniyetine, aynı şekilde Kralın bütün tebaasının istisnai rahatı"na[16] hizmet ettiği temelinde haklılaştırılıyordu. Burada kamusal iyi ve ortak refah kavramı kullanılıyordu, ama "commonwealth"ten [ortak vatan, genel iyi] söz edilmiyordu. Yine sürekli olarak "ülkenin kanunları"na müracaat ve bağlılık ifade ediliyordu. Bu saltanatın [VII. Henry] belgelerinde kendini gösteren politik organ [polity] kavramı yine de bir memleket ya da bir krallık kavramıydı, yani kralın mülkü anlamıydı; geriye kalan nüfus onunla, ancak bu ülkenin sakinleri olarak alâkalıydı ve onların bu ülkeyle bağı faydacı bir bağdı ve bir bakıma rastlantısal nitelikteydi.

1510 Tunnage and Poundage Act, 1533 Act of Appeals, 1534 Dispensation Act ve diğer kanunlarda görüldüğü üzere, bir sonraki saltanatın belgeleri İngiltere'den "bu memleket", "bu asil memleket" [realm] olarak söz eder. Bununla birlikte tebaanın ülkeyle ilişkisi konusundaki anlayış değişir. 1534 tarihli Act Annexing Firstfruits and Tenths to the Crown şu bildirimle başlar: "Yalnızca doğdukları ülkenin kamu esenliğini değil, bağlı oldukları ve bütün sevinçlerini ve zenginliklerini borçlu oldukları korkulan, iyi kalpli ve lütufkâr Egemen Lordlarının kraliyet mülkünü de samimiyetle, bilerek ve isteyerek desteklemek, korumak ve savunmak bütün iyi insanların doğal temayülü olduğu kadar, en inançlı, sevgi dolu ve sadık tebaanın görevidir." Tebaanın egemenlerine karşı görevi faydacı gerekçelerle savunulur, çünkü egemenin esenliği, varsayıldığı üzere, onların esenliği anlamına gelir. Ancak bu görev bir gerekçeye ihtiyaç duyarken, "doğdukları ülkenin

16 *SR*, c. II, 11 Henri VII, böl. I, s. 568; 1 Henri VII, böl. I, s. 499. (Aşağıda heceleme modernize edilmiştir.)

kamu esenliğini sağlama arzusu"nun doğal bir temayül ("kraliyet mülkü"ne karşı görevle eşanlamlı olarak görülür) olduğu ve bir gerekçeye ihtiyaç duymadığı varsayılır. Burada nüfusun ülkeyle ilişkisiyle politik yönetimle ilişkisi ta baştan birbirine bağlı bir şey olarak görülür ve o yönetimin korunması ve refah bir "doğal" sevgi sonucunda ortaya çıkar. Yine de başkalarının olsa da çok sınırlı bir pay sahibi olduğu, asıl olarak bir kralın mülkü olarak politik organ nosyonunun tamamen kaybolduğu söylenemez. Görünüşe bakılırsa iki görüş de yan yana varlığını sürdürüyordu. VII. Henry'nin Fransa hakkındaki saldırgan niyetlerine işaret eden 1543 Third Succession Act'i [Üçüncü Veraset Yasası] çatışmayı salt hanedanlığı ilgilendiren, hatta kişisel bir mesele olarak sunar; genel nüfusu doğrudan ilgilendiren bir mesele değildir. "En haşmetli Egemen Kral Efendimiz...Tanrı'nın inayetiyle... eski düşmanı Fransız Kralı'na karşı Fransa krallığına bir sefer yapmaya niyet etmiş bulunuyor." Aynı şekilde "commonwealth" nosyonuyla ilişki de müphemdir. Bir önceki saltanat döneminde olduğu gibi, kralın otoritesi ve eylemleri şaşmaz bir biçimde ortak iyiye varsayılan katkıları temelinde haklılık kazanıyordu ve "commonwealth" terimi bazen buna işaret etmek üzere kullanılıyordu. Ancak bazı durumlarda terimin anlamı ikircikli hale gelir ve "kamusal iyi"yi mi yoksa bir "toplum"u mu ifade ettiği belli değildir. Örneğin 1539 tarihli Statute of Proclamations'da iki kere şu pasaja yer verilmiştir: "[Kralın] bu memleket ve onun hâkimi olduğu öteki topraklarda müşfik ve sadık tebaanın birliğini ve dirliğini sağlamak ve ayrıca toplumun iyiliği [common wealth] ve halkının huzuru için... ortak zenginliğin [common wealth] ve halkının refahının ilerletilmesi kaygısıyla... şu an için bu memleketin Yüce Kralı, saygın Konseyin tavsiyesi üzerine, onun bu İngiliz memleketinin politik düzeni ve dirliği amacıyla duyurular yapması ve ilan etmesi düşünülmüştür."[17]

VI. Edward'ın 1547 tarihli The First Treasons Act'ın, farklı olarak, "commonwealth" terimini yeni bir "toplum" anlamıyla kullandığı kesindir: "Bazen öyle bir zaman gelir ki commonwealth içinde [sert kanunlar zorunlu olur]." Başka Edward dönemi belgelerinde,

17 *SR*, c. III, 26 Hen. VIII, böl. III, s. 493; 35 Hen. VIII, böl. I, s. 955; 35 Hen. VIII, böl. VIII, s. 726.

terimin anlamı yine müphemdir. Örneğin 1550 tarihli Act Concerning the Improvement of Commons and Waste Grounds, "bu İngiliz Krallığının commonwealth'i [müşterekleri] için faydalı... nizamnâmeler"den söz eder.[18] Ama bu kelimenin arada bir kullanılmakta olan "realm" [krallık/memleket] kelimesine neredeyse eşanlamlı hale geldiğinin kanıtı bulunmuştur. Böylelikle "realm" kelimesi kralın mülkü olmaktan çok, kolektif bir faaliyet olan bir politik organ anlamı kazanmıştır; Edward'ın azınlığı tarafından istenen bir algı değişikliğidir bu.

Mary'nin saltanatı dönemindeki belgelere gelince, kardeşinin bıraktığı devletin söylemi korunmuştur daha çok. Yeni gelişmeler görülmemiştir, ancak genel eğilimin tersine çevrilmemiş oluşu da önemlidir. Onun yönetimi de "bu krallığın ortak zenginliği"ne [common wealth] katkısı ile değerlendirilmiştir ve "commonwealth" teriminin anlamı zaman zaman müphemdir.

Elizabeth döneminde politik söylem Sir Thomas Smith'in *Commonwealth of England* ya da Richard Hooker'ın *Laws of Ecclesiastical Polity* gibi dönemin yazılarına açıkça yansıyan köklü bir değişime uğramıştır. "Ülke" [Country] tıpkı "Tanrı" [God] gibi kullanılmaya başlanmıştır; sözcük dinsel duygular çağrıştırıyordu ve dinsel bir kavramın önemi neyse benzer bir önem kazanmıştı. "Nation" [Millet] terimi giderek yaygınlaşıyordu. "Commonwealth" kavramı genelde İngiliz (ya da başka) politik yapısı ve toplumunu anlatmak için kullanılıyordu. Bununla birlikte, Elizabeth belgelerinin dili, hiç kuşkusuz değişkenlik içinde olsa da, dönemin gerisinde kalmıştı. Parlamentonun "commonwealth" terimini kullanımı en iyi halde hâlâ müphemdi ve o tarihte neredeyse arkaik kalmıştı; sanki yeni kavram için bir taahhüt altına girmeyi –ya da taahhüdünü açık etmeyi– kasti bir biçimde reddediyordu. Yeni terimler –ki bunlar arasında sık sık geçen "devlet" ve nadiren kullanılan "millet" vardı– kullanıldığında, bunlar da kararsız bir biçimde, bir ifadeyi beyan etmek için değil neredeyse herkesin kullandığı dile düşünmeden verilmiş bir taviz olarak kullanılıyordu. Bu yeni terimlerin zaman içinde ilişki kurup birleştiği kavramlar ve fikirler, bir politik yapı içinde egemenlik kavgasında alınan bir tutuma işaret ediyordu. Gelgelelim, Elizabeth dönemi Parlamen-

18 *SR*, c. IV, 1 Edw. VI, böl. XII, s. 18; 3-4 Edw. VI, böl. III, s. 102

toları algılanan dış tehditlerle ilgiliydi daha çok ve iç gerilimlerle uğraşmaya pek istekli değildi. Bu yüzden dilleri, güçlü bir biçimde yabancı karşıtı olmakla birlikte, sıra iç politika meselelerine gelince, ötekiyle karşılaştırılınca, çarpıcı bir kararlılık yokluğu sergiliyordu.

"State" [devlet] sözcüğü çoğu durumda bir "estate" [mülk] biçiminde kullanılıyordu. 1559 Act of Supremacy "Devlet Kilise ve Maneviyat Mensupları üzerinde eski Yargı sistemi yerine Hükümdarın tesisi"nden bahseder. 1571 Treasons Act'ta "bütün devletin ve krallık tebaasının rahatı" ifadesine rastlıyoruz, ancak 1585 Surety of the Queen's Person'da, aynı klişe bu kez "mülk" sözcüğüyle,"bu krallığın bütün mülkünün rahatlığı ve esenliği" biçiminde kullanılır. Bununla birlikte, 1601 tarihli Lay Subsidy Act'ta terimin anlamı farklıdır. Kanunun girizgâhında şu ifadeye rastlarız: "Biz majestelerinin naçiz, sadık ve müşfik kulları... hem sizi hem kendimizi bu Devletin düşebileceği bariz tehlikelerden korumak için... danışmak... zorunlu olması halinde elimizden gelen her şeyi yapmak için... toplanmış bulunuyoruz." Buradaki devlet kavramı bir duruşu göstermek için kullanılmıştır ve bilerek kralın kişisel mülkü olarak politik yapıyı temsil eden "kraliyet" ya da "memleket" yerine kullanılmıştır. "Devlet" burada "commonwealth" ile eşanlamlıdır ve "Majestelerinin naçiz, sadık ve müşfik kulları"nın onun kadar payı olduğu ve bu yüzden politik kararlarda aynı haklara sahip olduğu kişisellikten arındırılmış bir politik yapı anlamına gelir. Kanun, genelde, Parlamentonun gücünü göstermesidir; bu bağlamda "state" [devlet] kavramı, onların haklarının ne olduğunu bildiklerini ve onları savunmaya hazır olduklarını göstermek için kullanılıyordu. "Millet" [nation] kavramı, farklı olarak, Elizabeth dönemi kanunlarında tümden nötür bir şekilde kullanıyordu. Örneğin 1571 tarihli Second Treasons Act bu sözcüğü kişilerin bir tasvirinde olası bir karakter özelliği olarak kullanır: "Hangi rütbede, koşulda, durumda, millette ya da mülkte olursa olsun, her kişi ya da bütün kişiler."[19] Bu yasa asıl olarak Elizabeth'in tebaasını kast eder; ki biz buradan söz konusu "millet" sözcüğünün muhtemelen bir aile bağıyla bağlı olanlardan öte bir anlam taşımadığını çıkarabiliriz.

19 *SR*, c. IV, 1 Eliz. Böl. S. 350; 13 Eliz., böl. I, s. 526; 27 Eliz., böl. I, s. 704; 43 Eliz., böl. XVIII, s. 991; 13 Eliz., böl. I, s. 527.

James'in tahta geçişiyle, belgelerin hem üslubu hem de dili çarpıcı bir değişikliğe uğramıştır. Bu saltanat süresi içinde Parlamento takdire şayan bir kararlılıkla ülkenin yönetiminde eşit bir paya sahip olma hakkını iddia ediyordu ve bu hak iddiası parlamentonun konumunun temsili karakteri üzerindeki ısrarıyla ve verdiği hizmetin göndergesinin değişen algısıyla kendini gösteriyordu. Bu gönderge, İngiltere, artık "Majestelerinin krallığı" (bu terim mülk sahipliği çağrışımlarını kaybediyordu) değil, "bizim doğduğumuz ülke," bir commonwealth –*res publica*– ve bir millet"ti.

Bu durum, daha sonraki döneme kıyasla barışçıl olan dönemin ilk belgelerine baktığımızda açıkça görülebilir. "Doğrudan, yasal ve hiç kuşkuya yer vermeyen bir halefiyetin en sevinçli ve adil tasdiki, İntikal, Kraliyet Hakkı" olan 1604 Act of Succession James'e "Yüce Tanrı'nın bu krallığı ve milleti" York ve Lancaster yurtlarının birliği ile "kutsaması"nın "büyük ve çok yönlü" faydalarından bahseder. Ayrıca kanun ona Parlamentoda, "bu krallığın bütün organlarının ve buna binaen tek tek her ferdinin, ister şahsen isterse (özgür seçimler sonucu seçilmiş) temsilci, bu krallığın kanunları gereği kişisel olarak mevcut olduklarını" hatırlatır.[20] 1604 Apology and Stasfaction of the House of Commons da krala Âvam Kamarasının İngiliz "şövalyelerini, yurttaşlarını ve kentlilerini" temsil ettiğini hatırlatarak başlar ve James'i bilgeliğinden dolayı övdükten sonra, bu ülkede bir yabancı olarak ona, "ne kadar büyük olursa olsun, hiçbir insan bilgeliği halkın haklarının ve örf âdetlerinin hususiyetlerini delemeyeceğini... ama tecrübeyi ve aslına sadık raporları izleyebileceğini" söyler. Bu nedenden dolayı, Âvam Kamarası ilan eder ki, krala tavsiyelerde bulunmak üzere, "bu Parlamentoda uğruna hizmet ettiğimiz doğduğumuz sevgili ülkemize hizmet ettiğimiz gibi siz Majesteleri Kral Hazretlerine de hizmet etmeye görevli olduğumuz kadar mecburuz." Onlar, her şeyden önce, ülkenin hükümetinde Parlamentonun eşit ya da belki de eşitten de çok pay sahibi olması anlamına gelen "bu krallığın hakları ve özgürlükleri"ne saygı ve riayet tavsiyesinde bulunuyordu; James'in davranışı karşısında memnuniyetsizlik ifadelerini, "bizi buraya gönderen ülkemizin, kentlerin ve beldelerin siz Majestelerine karşı görevleri" olarak gerekçelendiriyordu; ve sonuçta

20 *SR*, c. IV, 1 Jac., böl. I, s. 1017-18.

Majestelerinin "Parlamentoda sivil mülk ve hükümetle ilgili Âvam Kamarasından kamusal bilgi aldığı için memnun olması" gerektiğini "çünkü... halkın sesi, bildikleri şeylerle, Tanrı'nın sesi olduğu söylenir" diyorlardı.[21] Bu sonuç kısmı, bir bakıma özel bir konuya ilişkin olsa da, Parlamentonun kendi statüsü ve politik gerçeklik bakımından değişen algısının çarpıcı bir göstergesidir. Saltanatın son günlerinden kalma belgeler de benzer ibarelerle doluydu.

İlginçtir, değişen söylemin ruhu kralın Parlamentodaki konuşmalarına da sirayet etmişti. 1607 tarihli "İskoçya ile Birlik Üzerine" konuşmasında James İngiltere ve İskoçya'yı "iki millet" olarak görüyor ve birlik arzusunu "yalnızca burada İngiltere'de yerleşik İmparatorluğunuzun büyüklüğünü artırma" niyeti olarak sunuyordu. "Kraliyet Gücü Üzerine" 1610 konuşmasında James yine arzularını "İngiltere'nin onuru"na dayanarak haklılaştırıyor, "commonwealth devleti", "bu Devletin antik biçimi ve bu Krallığın kanunları"ndan bahsediyor ve Parlamentonun "halk kesimini" temsil ettiğini ve "bütün krallığın temsili organı" olduğunu kabul ediyordu.[22] Hatta 1621 tarihine hoşnutsuzluğunu ifade ettiği Âvam Kamarasına yazdığı mektubunda James, İngiltere'yi yönetmenin kesinlikle kralların her şeyin üzerinde bir imtiyazı olduğuna inanarak, "Oradaki [Âvam Kamarası] hiçbir şeyin bundan böyle hükümetimiz ve Devletin derin meseleleriyle alâkalı şeylerle karıştırılmaması gerekecektir" diye yazıyordu. James, bu yeni ve kişisellikten arınmış politik organ [polity] kavramını kullanarak, bunun aslında içinde birden çok tarafın çıkarının olduğu ortak bir girişim olduğunu vurgulamak istemiş olamazdı. Ancak bir ülkenin yalnızca Kraliyetin mülkü olduğu görüşü de artık anlaşılır bir şey değildi; politik gerçeklik artık eskiden olduğu şey değildi ve bu gerçeklik hakkında düşüncelerini açıklamak için insanların yeni kavramlara ihtiyacı vardı.

Onu en az bir ekonomik ya da politik bir devrim kadar doğrudan ve maddi olarak şekillendirmiş toplumsal gerçekliğin parlamenter yorumlanması, James'in talihsiz oğlu I. Charles döneminde de olduğu gibi devam etmiştir. "Krallık" [kingdom] ve "com-

21 *The Journals of the House of Commons*, c. I, s. 243.

22 James I, *Workes* (Londra: Robert Barkes and John Bill, 1616), s. 514, 525, 533.

monwealth" aynı anlamda kullanılıyordu. Kim ki onların, daha doğrusu onun hilafına bir şey yaparsa, "İngiltere'deki özgürlüklere ihanet eden ve aynı şekilde İngiltere'ye düşman biri olarak addedilecekti." 1641 tarihli Grand Remonstrance "bu Krallığın ve milletin kadim onurunu, büyüklüğünü ve güvenliğini" temin etme ve koruma arzusuyla kaleme alınmıştı. Kralın kendisi de Writ for the Collection of Ship Money'de [Gemi Parası Toplama Kararnâmesi] İngiliz "milleti"nin kadim alışkanlıklarına başvuruyordu.[23]

"Kral ve halkı arasında" çatışma kaçınılmaz olmamakla birlikte, bu yeni bakış açısı neredeyse yüz elli yıl hiç kesintiye uğramadan gelişim gösterdikten sonra, politik yapının milli karakteri iddiası böyle bir çatışmayı kaçınılmaz hale getiriyordu. Çatışma da böylesi bir iddiayı tetikliyordu; bu çatışma bir iç savaş karakteri taşıyordu ve her şeyden önce, Interregnum döneminin belgelerinin dilinde yansımıştı. Bu belgeleri karakterize eden şey, bu kez gayet bariz olarak bir millet olarak tanımlanan politik yapının yorumlanmasında takınılan bariz milliyetçi tutumdur. Millet [nation] sözcüğü olağanüstü bir sıklıkla ve kararlılıkla kullanılıyordu; "İngiltere" için asli terim olmuştu millet. Buna karşılık memleket [realm], ancak seyrek olarak görünür olmuştu. "Millet"in eşanlamlı sözcükleri "halk" ve "commonwealth"ti; ancak bu sonuncusu krallığın ilgasından sonra daha spesifik bir anlam kazanmıştı.

Resmi belgelerin değişen üslubu hemen kendini belli ediyordu. 1644 tarihli Parliamentary Ordinance Appointing the Committee for Cooperation with Scotland'ta [İskoçya ile İşbirliği Komitesinin Atanması için Parlamento Kararı], "Son İngiltere ile İskoçya Milletleri Arasındaki Anlaşma ve Mukavelede [Covenant and treaty between the two nations of England and Scotland] ifade edilen amaçlara göre, iki milletin de meseleleri ortak bir davadır" (aslında bu Mukavele iki *krallık* arasındaydı) ibaresi vardı. 1647 tarihli Heads of Proposals [Anayasa Taslağı] krala, "krallığın güvenliği ve huzuru, hakların ve özgürlüklerin sağlanması ve yerleşmesi

23 "The 'Three Resolutions' Passed by the House of Commons in Defiance of the King's Dissolution of Parliament, 1629", J. Rushworth, *Historical Collections* (Londra: T. Newcomb for G. Thomason, 1659), c. I, s. 660; S. R. Gardiner, *The Constitutional Documents of the Puritan Revolution*, 1625-1660, 3. baskı (Oxford: The Clarendon Press, 1906), s. 206 ve *a.g.e.*, "Specimen of the First Writ of Ship-Money", 20 Ekim 1634, s. 105.

açısından, buradaki daha önce önerilen şeyler yerine getirilirse, Majestelerinin şahsı, Kraliçeleri ve kraliyetle ilgili meseleleri bu millet içinde güvenli, onurlu ve özgür bir koşula kavuşabilecektir"[24] vaadinde bulunuyordu.

Anlaşılacağı gibi, bu dil 1649 belgelerinde, yani Abolishing the House of Lords[Lordlar Kamarasının İlgası], Abolishing Kingship [Krallığın İlgası], Establishing the Commonwealth [Commonwealth'in Kurulması], and Erecting a High Court of Justice for the Trial of Charles I. [I. Charles'ın Yargılanması için Yüksek Adalet Divanının Tesisi] kanunlarında en açık ve en çarpıcı haliyle karşımıza çıkar. Bu ilk kanuna göre, Âvam Kamarası lağvedilmişti, çünkü "İngiltere halkı için yararsız ve tehlikeli"ydi.[25] The Act Erecting a High Court of Justice for the Trial of Charles I. kanununun da gerekçesi aynıydı. İddia edildiğine göre, "seleflerinin halkın hakları ve özgürlüklerine yaptığı birçok tecavüzden hoşnut olmayan kral haince bir tasarıyla bu milletin kadim ve temel kanunlarını ve özgürlüklerini tümden ortadan kaldırmaya... [ve] bu topraklar üzerinde Parlamento ve Krallığa karşı alçakça bir savaş çıkarıp sürdürmeye" niyet etmiştir. Bu yüzden "İngiliz milletini köleleştirmeyi ve ortadan kaldırmayı tasavvur etmesini ve planlamasını (buna yönelik olarak her türlü girişimi) engellemek için" kralın mahkeme karşısına çıkarılması elzemdir. İki ay sonra kabul edilen The Act Abolishing Kingship'e göre, "tecrübeyle görülür ve görülmüştür ki, bu millet bünyesinde ve İrlanda'da bir Kral makamı... bir yüktür, zorunlu değildir ve halkın özgürlüğü, güvenliği ve kamunun çıkarları açısından tehlikelidir." Bu yüzden, "bu millet bünyesinde bir Kral makamı bundan böyle olmayacaktır", böylelikle "bu millet için en mutlusu hangisi olacaksa o yapılmış... kendi temsilcileri tarafından yönetilmek olan adil ve kadim

24 *Journals of the House of Lords*, c. VI, s. 430; Gardiner, Constitutional Documents, "Heads of Proposals Offered by tbe Army", s. 321.

25 Bununla birlikte, metin "ne Commonwealtbe'e sadakat, haysiyet, cesaret yönünden kendilerini küçük düşüren bunun gibi Lordlar ne de böyle devam eden onların soyları milletin kamusal konseylerinden dışlanacaktır" diye devam ediyordu. Başka olaylar kadar, Fransız Devrimi ve Bolşevik Devrim de dahil, tarihsel deneyimimizin üzerinden bakacak olursak, bu belirleme en azından ifade edildiği dil kadar dikkate değerdir. (Gardiner, *Constitutional Documents*, s. 387.)

hak yeniden ihdas edilmiştir." Hükümet, bu kanuna göre, "Commonwealth hangi yolla kurulmuşsa öyle kurulmuştur." Burada "commonwealth" yeni bir anlam, "cumhuriyetçi bir hükümet" anlamı kazanmıştır. Yine de "millet" kavramının yakın ve eşanlamlısı olarak kullanılan birçok terim konusunda bir kafa karışıklığı sürüyordu. The Act Establishing the Commonwealth ilan ediyordu ki, "İngiltere ve sahibi olduğu tüm sömürgelerin ve toprakların halkı bundan sonra bir Commonwealth ve Özgür Devlet olacaktır ve dolayısıyla kurmuştur, olmuştur, onu onaylamıştır ve bundan böyle bir milletin yüce otoritesi, Parlamentodaki halkın temsilcileri tarafından bir Commonwealth ve Özgür Devlet olarak yönetilecektir."[26] "Commonwealth" burada açıkça (monarşiden farklı olarak) "bir cumhuriyet" anlamına gelirken, o –ve devlet– hâlâ "İngiltere halkı" ile eşitleniyordu. Bir halk kuşkusuz bir hükümet biçimi değildi ve bu terimler eşitlenemezdi, çünkü bunların hepsi yeni bir politik yapılanma biçimini –milleti– ima ediyordu.

Parlamento tarafından yaratılmamış olsa da genel politik söylemin bir parçası olarak var olan parlamentoya ait belgelerin dilinin bilinçli olarak değiştirildiği tarihsel uğrak, daha eski formülasyonların Restorasyon dönemiyle birlikte geri dönmüş olmasıyla da destekleniyordu. İngiltere yeniden bir "realm" [memleket] (açık ki eskiden olduğu gibi bir "realm" söz konusu olmamakla birlikte) haline gelmişti ve tamamen ortadan kaybolmamakla birlikte kilit sözcük "nation" göze çarpmayacak bir biçimde, çok anlam ifade edemeyeceği bağlamlarda kullanılıyordu. Bu sözcük, yine de en yankı uyandıran anlamıyla 1688 tarihinde William ve Mary'ye gönderilen gizli bir davet mektubunda kendini gösterir. Bu olgular gösteriyor ki, bir yanda, ilgili kişiler farklı terimlerin ima ettiği felsefeleri açıkça anlıyordu ve öte yanda ise kısmen eski retoriğe geri dönüş söylemde temel bir değişiklikten çok dış görünüşte bir değişikliği gösteriyordu: Milliyetçilik öncesi politik yapı kavramına dönüş söz konusu değildi.

26 *A.g.e.*, "The Act Erecting a High Court of Justice", 6 Ocak 1649, s. 357-358; "The Act Abolishing the Office of King", 17 Mart 1649, s. 385-386; "The Act of Establishing Commonwealth", 19 Mart 1649, s. 388.

Milli Duygunun İlk İfadeleri

İngiltere'de milli duygunun ortaya çıkışını on altıncı yüzyılın ilk üçte birlik bölümüne yerleştirmek mümkündür. Bu duygu kendisini çeşitli biçimlerde dışa vurmuştu. Popüler düzeyde, güçlü yabancı-karşıtı duygu vardı. İfadesini, 1517 yılında, Londra'da yaşayan yabancı zanaat erbabına karşı, Kardinal Wolsey'in bastırdığı, şiddetli bir isyanda görebiliyoruz. O zamanlar yabancı zanaatçılar Londra nüfusunun önemli bir kesimini oluşturuyordu ve Edward Hall *Chronicle*'da, onların rekabetlerinin yerli İngilizlerin kentte geçim sıkıntısı yaşamalarına neden olduğunu yazmıştı.[27] Ama tam da o tarihte İngiltere'deki yabancıların etkisi azalıyordu ve Hall vatandaşlarındaki yabancı nefretinin, tek başına ekonomik faktörlerden çok yabancıların İngilizleri aşağılamasıyla açıklandığını fark etmişti.

Yabancıların gerçekten böylesi bir küçümseme havasında olup olmadıkları konusunda herhangi bir kanıt bulunmuyor. Yeni ve önemli olan şey "İngiliz"in bu türden saldırılar karşısında son derece hassas ve kırılgan hale gelmesiydi. Bu duyarlılık ilk İngiliz milliyetçilerinin en önde gelen iki temsilcisi John Bale ve Roger Ascham'ın yazılarında kolaylıkla görülebilir. İkisi de yabancıların bu sözde hiçe saymaları karşısında var güçleriyle İngiltere'yi savunuyordu. Bale, 1544 yılında, ilk sistematik İngiliz tarihçi olan Polydore Vergil'i, İngiltere'nin entelektüel zenginliklerini görmediği için affetmeyecekti; onun için "bu Romacı beyefendi, Papanın memuru" diyordu. Bale, Polydore "Romacı yalanları ve başka diğer İtalyan sadakalarıyla" bizim İngiliz Tarihçemizi kirletiyor" diye yazmıştı. Bale ısrarla İngiltere'de "en kusursuz taze zekâlar" olduğunu yazıyor ve okumuş İngilizleri göreve çağırıyordu: "İncil'in kutsal buyruklarından sonra, Tanrı'nın onuru, krallığın güzelliği, halkın bilgisi ve öteki toprakların metası için, İngiliz Tarihçesini doğru şekline sokmak üzere çalışmaktan öte bir şey düşünemiyorum."[28]

---

27 Edward Hall, *Chronicle: Henry VIII*, der. Ch. Whibley (Londra: T. C. And E. C. Jack, 1904), c. I, s.154. Kohn'a göre ("Genesis", s. 73), 1550 yılında Londra nüfusunun üçte biri yabancıydı.

28 John Bale, *Chronicle of the Examination and Death of Lord Cobhan (John Oldecastell), Select Works of Bishop Bale*, Parker Society için der. Rev. Henry Christmas (Cambridge: Cambridge University Press, 1849), s. 8. Bale'in Polydore'nin tarihi hakkındaki görüşü sorunludur. Kuşkusuz bu durumun farkında olan John Foxe, 1570 yılında The Acts and Monuments'te, bu talih-

Mütecavizin ölü ya da diri olması fark etmiyordu. Ascham, son kitaplarından biri olan *The Scholemaster*'da, İngiltere hakkında belli ki yetersiz yargılama yetisi nedeniyle hiç de övgü dolu şeyler söylemeyen Cicero'yla alay ediyordu. "Bak buraya, Cicero efendi" diye yazıyordu, "Tanrı'ya şükürler olsun, sen öleli, doğruyu söylemek gerekirse gideli on altı yüzyıl olmuş ve diyeceğim ki İngiltere'nin bir şehrinde, Roma da dahil, bütün İtalya'nın en gurur duyulan dört şehrinden daha çok gümüş tabak vardır." Ve bilgiye gelince de "bütün bilinen diller ve liberal bilimlerin bilgisi yanında, senin kendi kitapların da, Cicero, okundu ve senin kusursuz belagatin de sevildi ve övüldü ve bugüne kadar İngiltere'de senin zamanından beri İtalya'nın herhangi bir yerinde olduğundan daha çok takip edildi."[29]

Hem Ascham hem de Bale sürekli olarak İngiltere'yi antik ve çağdaş başka toplumlarla kıyaslıyordu. Hayatın neredeyse bütün alanları bu kıyaslamaya tâbi tutulmuştur. 1545 yılında Ascham *Toxophilus*'ta "İngiltere'nin topları" diye yazıyordu, "başka krallıkların hepsinden çok daha üstündür." Bale 1547 yılında *Examinations of Anne Askew*'da Anne ile Eusebius tarafından hikâyesi anlatılan "Hıristiyanlığın... ilk baharında" şehit düşmüş Blandina'yı kıyaslar. Bale, Anne Askew'ın şehitliğin her yönüyle, maneviyat ve ruhunun saflığı ve hatta fiziksel görünüşü bakımından Blandina'ya benzediğini göstermek için kırk dereden su getirir; ona göre bu İngiliz şehitlerin bütün Hıristiyan şehitlerle eşit olduğunun bir kanıtıdır.[30] Bale'in yazılarında vatanseverlikle dinsel coşku garip bir biçimde karıştırılmıştır. Bale *Chronicle of... John Oldescastell*'de, Hıristiyan şehitlerle "kendi doğdukları ülkeleri için ölenleri ya da bir commonwealth için canını tehlikeye atanları" kıyaslar ve onların da aynı şekilde "ebediyen anılmayı hak ettiklerini"[31] düşünür. Bu tür kıyaslamalar, kişinin kendi doğdu-

---

siz tarihçinin "aynı zamanda bizim bilinmeyen bir yığınİngiliz hikâyemizi yakmış" olduğunu duyduğunu yazıyordu.

29 Roger Aschan, *The Scholemaster*, 1570, der. William Aldis Wright, *English Works of Roger Ascham*, 1904 (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), s. 293

30 Ascham, *Taxophilus*, 1545, *English Works* içinde, s. 53; John Bale, *Examinations of Anne Askew*, "Preface of her first examination", 1547, *Select Works*, s. 141-143.

31 Bale, *Select Works*, s. 5-6.

ğu ülkeye hizmetiyle Kiliseye hizmetini eşitleme, Bale'in gözünde, onların ortak özellikleri olan ve kişinin davranışlarında övgüye lâyık olan şeyin altını çizmektedir. Hayatlarını feda edenler ve topluluğun çıkarlarını sahip oldukları şeylerin önüne koyanlar büyük övgüyü hak eden kahramanlardır. Dolayısıyla şehitlik denilen şey tam anlamıyla bir dinsel mesele değildir; daha doğrusu, dinsel cemaatler, giderek "milletler" olarak adlandırılan şeyin bir alt türü olarak görülüyordu.

Bu dönemde kültürel yaratıcılık neredeyse hep –ve ayrıksı olarak– vatanseverlik tarafından güdüleniyordu. Chaucerci bir yeniden canlanış vardı; William Thynne, ilki 1532 yılında ortaya çıkmış Chaucer'ın el yazmalarını derlemiş, gözden geçirmiş ve yeniden basıma hazırlamıştı. *Toxophilus* yazarın krala sevgisinin ve bağlılığının bir nişanesi ve ülkesine duyduğu coşkunluğun bir işareti olarak yazılmıştı. Aynı zamanda bu kitap "İngiliz dilini konuşan... İngiliz insanları için" yazılmıştı. Ascham şöyle açıklıyordu: "Başka bir dilde yazılmış olsaydı, çalışmama daha uygun olabileceği gibi, adıma da daha yakışabileceği halde, adıma ve kârıma bir parça zarar verse de, çalışmamın, centilmenlerin ve İngiltere'nin çiftçilerinin hoşuna gideceğini ve işlerine yarayacağını, onlara destek olabileceğini düşünebiliyorum." Thomas Elyot, *Governer*'ın Takdim yazısında şöyle bir itirafta bulunuyordu: "Bu dünyada sizin asil kraliyetinizden... ve ülkemin ortak zenginliğinden [publike weale] daha saygın bir şey bilmiyorum." (Bu kitap VIII. Henry'ye ithaf edilmişti.) Bu kitap "doğduğum ülkeme" borçlu olduğum vazife duygusunun bir sonucu olarak yazılmıştı; Elyot bu sayede "çalışmamın bazı bölümlerini ifşa ya da takdim etmeye şiddetli bir istek duydum; Tanrı'ya, sizin yüceliğinize ve bu ülkeye karşı vazifelelerime göre hareket ettim" diyordu. Vatanseverlik genelde krala sadakatin başka biçimleri yerine geçiyordu. Bir diplomat ve İngiltere'de şairler yüzyılı haline gelen yüzyılın ilk şairlerinden biri olan Thomas Wyatt şöyle yazıyordu: "Yalnızca Kralım ve Ülkem için yaşıyorum ben." Ve Thomas Starkey, 1530'larda kaleme aldığı *Dialogue*'ta, Kardinal Pole'den hayatını Commonwealth'e adamasını talep ediyordu.[32]

32 Aschan, *Toxiphilus*, s. xii, xiii, xiv; Elyot, *Governour*, "The Proheme", s. Xxxi; Thomas Wyatt, "Tagus", E. M. W. Tillyard, *The Poetry of Sir Thomas Wyatt: A*

Yeni Aristokrasi, Yeni Monarşi ve Protestan Reform Hareketi

İngilizler on altıncı yüzyılda politik toplumlarına bağlılık iddiasında bulunan ilk ve tek topluluk değildi. İlk İngiliz milliyetçileriyle neredeyse çağdaş sayılan Niccolo Machiavelli, ruhundan çok Floransa'yı sevdiğini ilan ederken, onlardan daha orijinaldi ve açıktır ki (hem kavramlarının bizatihi doğasına hem de savunucularının eğitimine bakarak) İngilizler fikirlerini çok büyük oranda İtalya Rönesansından almıştır. Ancak İngiltere'de bu fikirlerin aldığı şekle o tarihte başka yerlerde rastlamıyoruz. Ancak İngiltere'de, hiçbir zorunluluk olmamakla birlikte dikkate değer bir rastlantı, bir tesadüfler zinciri bütün bir yüzyıl boyunca bu fikirleri desteklemiş ve gelişmesine katkıda bulunmuştu. Bu koşullar, bu fikirlerin toplumun farklı kesimlerinden artan sayıda insan tarafından benimsenmesi ve geliştirilmesini sağlamıştı; 1600 yıllarında bunlar önce sadece birer fikirdi, ama yeni fikirlere kaynak olma ve toplumsal yapıları dönüştürme gücü sayesinde bir gerçeklik haline geliyordu. Bu koşulların, önem değil de ortaya çıkış sırasına göre, önde gelenlerini sayacak olursak, on altıncı yüzyıl boyunca toplumsal hiyerarşinin dönüşmesi ve toplumsal hareketlilikteki eşi görülmedik bir artış; birbiri ardına gelen Tudor hanedanının karakteri ve ihtiyaçları; ve Protestan Reform Hareketidir.

Tarih, geçmişten bariz bir kopuş oluşturan ve ardından olacakların çoğunun kaynağının izini sürmemize yarayan tek seferlik bir olayı çok nadir olarak çıkarır karşımıza. Bununla birlikte İngiliz milliyetçiliğinin ve milletinin ortaya çıkışını sağlayan önemli olayların en azından bazılarının kaynaklandığı yerin, Tudor hanedanının İngiliz tahtına geçtiği Güller Savaşının son muharebesinin verildiği Bosworth alanı olduğu söylenebilir. Hiçbir şey değilse bile bu olay (hızla son bulmasına iki Henry'nin de nihai katkılarda bulunduğu) İngiliz feodal düzeninin çözülmesine simgesel son fırça darbelerini vurmuş ve toplum piramidinin farklı çizgiler boyunca yeniden örgütlenmesini teşvik etmişti.

Selection and a Study (Londra: The Scholartis Press, 1929), s. 119; Thomas Starkey, *A Dialogue between Cardinal Pole and Thomas Lupset*, 1533-1536, der. K. M. Burton, (Londra: Chatto and Windus, 1948), s. 22.

İngiliz politik sisteminin milliyetçilik iddiası, halkın politik sürece ve Parlamento yoluyla hükümete katılım hakkı üzerindeki ısrarıyla el ele yürümüştür. Aslında bu milletlik örneğinde, İngiltere'nin bir millet oluşu fiilen böylesi bir katılım anlamına geliyordu. İngiliz halkını bir millet olarak takdim etmek sembolik olarak halkı, kendini yönetme hakkı olan ve yönetmesi de beklenen bir elit konumuna yükseltiyor ve millet oluşla politik yurttaşlığı eşitliyordu. Böylesine bir sembolik yükseliş toplumsal hiyerarşinin ve geleneksel sınıfsal yapının baştan sona değiştiğini ima ediyordu.

Dönemin edebi kaynakları, özgün bir biçimde toplumun hem üst hem alt tabakalarına yönelik yeni yaklaşımlarda yansıyan bu değişikliğin bolca kanıtını sağlıyor. Artık bu tabakaların ikisi genelde benzer bir muamele görüyordu. İngiliz yazarlar bir yanda ortalama insana saygı talep ediyordu. George Gascoigne ruhban kesime şöyle istirham ediyordu: "Ona [saban süren köylü] dikkatli bakın, rahipler, ter koksa da/Onu hakir görmeyin. Size söyleyeyim niye?/Onlar kafası kazınmış rahiplerden önce çıkarlar Tanrı katına."[33] Öte yanda ise doğuştan asalet, genel olarak sülale hızla önemini yitiriyordu.[34] Asalet artık aile adıyla tanımlanmak yerine, bireyin kişisel nitelikleri ve davranışıyla tanımlanıyordu. John Bale, *Examination of Anne Askew*'deki, "Asalet, geldiği yer" konusundaki bir alt başlıkta, Anne'in sözleriyle şöyle tanımlanıyordu:

33 George Gascoigne, *The Steel Glas*, 1576, der. E. Arber (Westminster: A Constable & Co., 1895), s. 78.

34 Lawrence Stone'un getirdiği –statüyle aşırı meşguliyet, aşağıdakilere karşı muhtemel saygısızlık emarelerine karşı aşırı hassasiyet, aristokratik toprak sahipliğini dondurma niyeti taşıyan 1529 tarihli Statute of Uses'ın ilk taslağı gibi yasama çabaları ya da saray memurları arasında rütbeleri belirleyen 1539 tarihli Act of Precedence gibi– karşı kanıtlar yalnızca bu tezi destekler. Bunlar soylu kesim içindeki kimlik krizinin işaretleri olduğu gibi, sorunsuz bir şey olarak bir kenara bırakılamayacak geleneksel aristokrasi tanımının giderek belirginleşen yetersizliğini de gösteriyordu. Stone aslında bunun farkındaydı: "Bu ideolojik kalıp ve sosyal yapıyı dondurmak ve bir sınıfla diğeri arasındaki uçurumu vurgulamak üzere tasarlanmış önlemler, aslında ailelerin sosyal ve ekonomik skalada on dokuzuncu ve yirminci yüzyıl öncesinde hiçbir zaman rastlanmamış bir hızda aşağı yukarı hareket ettiği bir zamanda gündeme getirilmiş ya güçlendirilmişti. Gerçekten de böylesi yoğun propaganda çabalarını tetikleyen bu hareketlilikti." Stone, *Crisis*, s. 36.

"Lincolnshire'da, çok eski ve soylu bir aileye doğmuş. Ama Tanrı'nın nezdinde dünyevi asaletin hiçbir değeri yoktur, Onun kişiyi kabul etmesinin ölçüsü değildir asalet... Ancak gerçek aşk ve korkuyla birlikte inançtır bizi soylu kılan, Tanrı'nın önünde kıymetli evlatlar yapan" Marlowe'un Tamburlaine'i açıkça ilan eder:

> Yaptığım şeyler kanıtlıyor ki ben bir lordum
> Yine de bir çobanım, annemden babamdan.

Barnabe Googe aynı şekilde "gentleman" sözcüğünün uygulama alanını genişleterek şöyle der:

> Eğer doğalarında centilmenlik olsaydı
> Doğumları bu kadar sıradan olmazdı
> Centilmenlerin (öyle oldukları için sadece)
> İsimleri ve yerleri olmalıydı.

Centilmenlerin birçoğu çok özgündü ve George Chapman gibi, "eğitimin soylu kıldığına" inanırdı. George Puttenham geleneksel olarak asaletin alâmeti olarak kabul edilen "askeri barbarlık" denen şeye karşı çıkarken "övgüye değer olan bilim" diyordu; Henry Peacham ise eğitimi "asaletin vazgeçilmez bir parçası" olarak görüyordu.[35]

Bu bakımdan Thomas Elyot'un görüşleri eksiksiz oluşuyla takdiri hak eder; *Boke Named the Governour* adlı eserinde bunu görmek mümkündür. Elyot bazen hiyerarşik bir toplumsal düzenin bir avukatı olarak görülür ve kesinlikle de öyleydi[36] ancak onun 1531 yılında açıklanan toplumsal hiyerarşi görüşünün feodal top-

35 Bale, *Anne Askew*, s. 141; Christopher Marlowe, *Tamburlaine the Great*, b. I, II, 34 (Lincoln: University of Nebraska Press, 1967), s. 15; Barnabe Googe, 1563, *Eglogs, Epitaphs and Sonettes*, by Barnabe Googe, fotokopi baskısı (Gainesville, Fla.: Öğretim üyeleri için özel fotokopi baskı), s. 37; George Chapman, "Dedication from Ovid's Banquet of Sense", 1595, der. H. E. Rollins ve H. Baker, *The Renaissance in England: Non-Dramatic Prose and Verse of the Sixteenth Century* (Boston: D. C. Heath & Co., 1955), s. 449; George Puttenham, *The Arte of English Poesie*, 1589, der. G. D. Willcock ve A. Walker (Cambridge: Cambridge University Press, 1936), s. 59-60; Henry Peacham, *The Complete Gentleman*, 1622, der. V. B. Heltzel (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1962), s. 28. Ayrıca Lewis Einstein'ın çok aydınlatıcı çalışması *Tudor Ideals*'e (New York: Harcourt, Brace and Co., 1921) bakınız.

36 Zagorin, *Court and Country*, s. 23.

lumsal yapıyla ortak yanı çok azdı. Ona göre, hiyerarşinin temeli, "müdrike" dediği doğal zekâydı ve ona göre bu eğitimle edinilebilirdi. Müdrike, diye yazıyordu, "bir insanın doğuştan edinebileceği en mükemmel armağandır; bu sayede o Tanrı'ya en çok yaklaşır; dolayısıyla bu (müdrike niteliği) bakımdan birisi ötekinden daha üstünse, onu yaratana benzer bir varlık olması da uygun olur ve o kişinin değeri mevki ya da yeri bakımından müdrikesine göre olmalıdır: ki insanların yaşaması ve bakımından zorunlu olan muhtelif meziyetler ve makamlar insanlara bahşedilmiştir... insanların bir kısmı diğerinden müdrike bakımından üstündür... böyleleri geri kalanlardan daha üst bir yerde tutulmalıdır... ki onlar zekâlarının şahane ışığını saçsın, otoritenin aynasından yansıtsın, müdrikeleri yetersiz olan ötekiler erdemli ve rahat yaşam yoluna yönlendirebilsin." Sonuç olarak, yalnızca "Tanrı'nın tıpkı müdrikenin etkisini dağıttığı gibi, makamların ve rütbelerin de üstünlüğe göre tayin edildiği yerde" adil ve akılcı bir toplum –"bir publike weal"– vardır. Elyot soylular arasında "utanmadan, iyi eğitim almış olmayı ve büyük bir memur diye hitap edilmeyi en büyük hakaret sayan saygın bir centilmen" olduğunu esefle söylüyordu. Asalet kendi başına "erdemin ödülü ve soyadıdır yalnızca;" temelini müdrike ve eğitim oluşturur.[37]

Eğitim öğretim gerçekten de önemli oranda prestij ve önem kazanmıştı. 1531 yılında İngiltere'de eğitimin değerlendirilmesi, daha doğrusu yokluğu üzerine Elyot'un yazdığı makalede ortaya çıkan manzara oldukça karanlıktır; oysa on beş yıl sonra Roger Ascham o günkü durumu "şövalyelerin hikâyelerinden başka hiçbir şeyin okunmadığı, orada da okuyan bir adamı bekleyen tek şeyin katliam ve esaret olduğu babalarımızın zamanıyla" karşılaştırır ve büyük bir değişiklik olduğunu belirtir. "Bu yeni zamanımızda, herkes iyi yaşamak yerine çok bilmeyi istiyor" diye yazar Ascham. Bunun o günkü durumun nesnel bir saptaması olup olmadığı kuşkuludur, çünkü 1622 yılı gibi geç bir tarihte Peacham *Complete Gentleman* kitabını genç İngiliz centilmenlerini "cehalet günlerinin tiranlığından ve iyi kıyafetleri giymeyi, yemeyi, uyumayı, çok içmeyi ve hiçbir şey bilmemeyi amaçlayan ortak eğitimden" kurtarıp "tedavi etmek" amacıyla yazdığını belirtir. Yine

37 Elyot, *Governour*, c. I, b. 1, s. 5, 6; b. 12, s. 49-50; c. II, b. 4, s. 30.

de tavırlarda kesinlikle dikkate değer bir değişme vardı; eğitim önemli bir değer ve bir centilmenden beklenen davranışın bir vasfı haline geliyordu; eğitim, asaleti daha önce tanımlayan başka vasıfların yerini alıyordu. Onun adı "asil"di, Tanrı korkusundan sonra "bütün nasihatlerin ve talimatların kaynağı" oydu ve o millet içinde hayati bir işlevi yerine getirmişti: "Asil krallığımızın bakıcıları için dua edin" diye sesleniyordu Gascoigne ruhban sınıfına; "değerli Üniversitelerimizi kast ediyorum."[38]

Bu örnekte, edebiyat alanı gerçeklikte açıkça belirgin hale gelmiş eğilimleri yansıtıyordu yalnızca. On altıncı yüzyılda İngiltere köklü bir toplumsal dönüşüm sürecine girmişti. Bu dönem, birçok koşula bağlı olarak, yüz yıldan daha uzun bir süre hiç durmaksızın yoğun bir şekilde süren, daha önce tarihte eşi görülmemiş nüfus hareketliliklerinden birine tanıklık ediyordu. Söz konusu koşullardan ilki eski soylu sınıfın yok olmaya yüz tutmasıydı; "ortaçağ sonlarının aşırı muktedir yurttaşları"[39] 1540 yıllarında aslına bakılırsa miyadını doldurmuştu. Monarşinin çıkarlarına uygundu bu; bir infaz, bir yasak, vatandaşlıktan çıkarma ve bunların hepsinin bir karışımıyla süreci hızlandırmak için hiçbir fırsatı kaçırmamıştı ve bu bir bütün olarak Kraliyetin kararlı politik uygulamalarına uygundu.

Eski asillerin yok oluşuyla aynı zamanda onun yerini almaya yazgılı bir kesim ortaya çıkıyordu. Yeni –Henryci– aristokrasi hem işlevsel temeli hem de üyelerinin sosyal profilleri bakımından yerini aldıkları sınıftan farklıydı. Bu sınıf ağırlıklı olarak bir makam elitiydi. Hak eden kraliyet hizmetlileri arasından muazzam sayıda rütbe ve mevki sahibi insan yaratma işi 1530'lara kadar başlatılmamıştı.[40] Ancak o tarih aynı zamanda yönetimin kilit nokta-

38 Ascham, *Toxophilus*, s. xiv-xv; Peacham, *Complete Gentleman*, s. 5, 4; Sir Philip Sidney, *An Apologie for Poetrie*, 1583, der. G. Gregory, *Elizabethan Critical Essays* (Oxford: The Clarendon Press, 1904), c. I, s. 205; Gascoigne, *Steel Glas*, s. 76.

39 Lawrence Stone, *The Causes of the English Revolution*, 1529-1642 (New York: Harper and Row, 1972), s. 65. Bu süreç aslında Yorkçu krallar tarafından başlatıldı; bkz., W. T. MacCaffrey, "England: The Crown and the New Aristocracy, 1540-1600", *Past and Present*, 30 (Nisan 1965), s. 52-64.

40 1509 ve 1529 arasında yaratılan yedi unvandan, ancak ikisi sivil hizmetler içindi, ancak ilerleyen yıllarda yaratılan büyük sayıdaki unvanların büyük çoğunluğu sivil hizmetlere ayrılmıştı.

larının ruhban sınıfından temizlenmesine denk düşüyordu;[41] bu da Kraliyeti üniversite eğitimi almış laik kesimin hizmetlerine bağımlı kılacaktı. Yeni zuhur eden kesimin çoğunluğu[42] ortalama ailelerden doğmuş, ancak takdire şayan yetileri ve eğitimi bulunan insanlardı. Bunlar azınlık bir seçkin kesimden, hatta daha alt tabakalardan geliyordu. Aslında bizatihi aristokrasinin doğası da değişmiş ve kabiliyete daha açık hale gelmişti. Eski asilzâde sınıfının tasfiyesi önemli mevkilerin boşalmasına neden olmuş ve belli bir hareketliliği sağlamıştı, ama yeni aristokrasinin karakter özelliği de fiilen hareketliliğe yol açıyordu.

Asaletin edebiyatta doğum değil de meziyet temelinde bir statü olarak yeniden tanımlanması bu değişimin yalın bir kabulü, fiilen insanların gözleri önünde cereyan eden otoritenin bir elit kesimden diğerine geçişiydi. Bununla birlikte, bu türden köklü bir dönüşümün kabul edilebilmesi için bir akılcılaştırma ve bir gerekçelendirme lâzımdı. İşte tam bu noktada, bence, milliyetçilik doğdu. (Bir elit olarak halkın oluşturduğu) bir millet fikri yeni aristokrasi için cazipti ve 1529'dan önce Kraliyetin unvanları tanıyarak bu aristokrasinin statüsünü onaylamaktaki yavaşlığı bu cazibeyi artırıyordu. Milliyetçilik bir biçimde her İngilizi bir asil yapıyordu ve toplumda yüksek bir mevkie erişmek ya göz koymak için artık mavi kan gerekmiyordu. Yeni aristokrasi doğal bir aristokrasi, bir zekâ ve erdem elitiydi ve onun üstün konumunu sağlayan şey, vâkıf olduğu için başkalarına sunabildiği hizmetlerdi.

1530'larda, ayrı bir kendilik olarak İngiltere kavramı ve yalnızca babadan oğla geçen bir kraliyet değil bir commonwealth olarak bir politik yapı kavramıyla birlikte, söylem alanına millete hizmet fikri de giriyordu. Bu fikirler kaynaklarda bariz olarak mevcuttur. Bunların bir kısmının belli Rönesans fikirlerinin değiştirilmiş halleri olduğu bellidir; ifadelerinde klasik vatanseverliğin dili sık sık kullanılıyordu ve doğmakta olan bu milliyetçiliğin ilk sözcülerinin hepsi "yeni eğitim" kuşağının insanlarıydı. Yine de bu süreç

41 Bu temizliğin bir göstergesi 1529 tarihinde Sir Thomas More'un yerine Kardinal Wolsey'in Lord Chancellor olarak yerleştirilmesiydi.

42 Bunlar arasında ilk sırada Thomas Cromwell, ikinci de Cecils, Nicholas Sidney, Francis Knollys, Henry Cary, John Russel, John Herbert, William Paulet, Ralph Sadler, William Petre ve Thomas Audley geliyordu. Maccaffrey, "The Crown", s. 54.

yabancı fikirlerin ithal ve kabul edilmesinden oluşan pasif bir süreç değildi kesinlikle. "Bir mitolojik ârafta salınan ruhlar gibi,"[43] bu fikirler de bütün Avrupa'nın üzerinde salınırken, İngiltere'de bir beden bulup oraya yerleşmişti. Yeni elitin bir gerçeklik görüşüne, o gerçeklikte bulundukları yeri destekleyecek, akılcılaştıracak ve meşrulaştıracak bir görüşe duyduğu ihtiyaç en az oluşma aşamasındaki ödünç alınan kavramlar kadar önemliydi.[44]

Millet fikri yeni aristokrasi tarafından ilk kez takdir edildiğinden beri, onun akılcılaştırma ve meşrulaştırma gücüne ihtiyaç duyan ve onu çekici bulan nüfus kesimi durmaksızın büyüyordu. Yeni aristokrasi, Roma'dan kopuş döneminde, Kilisenin Kraliyetin yüksek mevkilerdeki hizmetlileri yararına elden çıkardığı ya da değerlerinin çok altında fiyatlara sattığı mal ve mülkleri ele geçirerek palazlanmıştı. 1540'larda, Fransa seferi için duyulan finansman ihtiyacı yüzünden, Kilisenin elindeki toprakların büyük bir kısmı satılmış ve ortaya artan sayıda yeni toprak sahibi çıkmıştı. Yeni toprak sahiplerinin çoğu bu üst sınıftan [gentry] ve zengin çiftçilerden [yeomen] geliyordu ve edinilen yeni servetlerle güçlenerek yeni bir kesimin yaratılmasına katkıda bulunuyordu; yönetici elite eleman sağlayan ana havuz işlevi gören bu kesim toprak sahipleri sınıfıydı [squirarchy].

Zaman içinde, bu toprak sahipleri sınıfına geleneksel kır toplumunun çözülmesi ve tarımın yeniden örgütlenmesi sürecinin kazananları da eklenecekti. Toprak sahibiyle kiracı arasındaki ataerkil ilişkiler ve toprağın ortak kullanımını amaçlayan geleneksel düzenlemelerin yerini piyasa düzenlemeleri ve ilişkileri alıyordu. Ortak ve sahipsiz topraklar sahiplenilerek kapatıldı ve çiftlikler toprağın daha verimli kullanılmasına imkân verecek şekilde büyüdü ve bunun sonucu olarak birçok insan yaşadıkları topraklardan sürüldü; bu da muhtemelen zamanın en vahim toplumsal sorunlarını yaratıyordu ve bu sorunlar on altıncı yüzyıl refah yasalarının çoğunun konusu haline geliyordu. Elbette bu arada birçok insan da topraksız tarım işçisi olmuştu. Bununla

43 Bu güzel ifade Joseph Ben-David ve Randall Collins'ten ödünç alındı.

44 Ancak durumları yeni eliti milliyetçi bakış açısına yaklaştırırken, bu zorunlu bir gidişat da değildi. Sir Thomas More örneğinden yola çıkarak söyleyebileceğimiz gibi, "yeni eğitim"den geçmek böyle bir sempatinin hiç olmayışını da engellemiyordu.

beraber, toprakların sahiplenilip kapatılması küçük, ancak azımsanmayacak sayıda insanın yükselişi için yeni bir yol anlamına geliyordu; bu insanlar durumlarını düzelttiler, zengin kiracılar ve toprak sahipleri haline geldiler ve aşamalı bir biçimde üst sınıfın [gentry] saflarına sızdılar.[45]

Bu üst sınıf [gentry] hem sayı hem de servet bakımından büyüyordu. Bu büyümeye, özellikle avukatlar ve ardından memurlar ve tüccarlar olmak üzere, meslekler arasındaki paralel gelişmeler de katkı sağlamıştır. Lawrence Stone bu paralel gelişmeleri "1540 ile 1640 yılları arasında İngiliz toplumsal tarihi ve sonuç olarak İngiliz politik tarihi hakkındaki merkezi olgu" olarak niteliyordu;[46] gerçekten de bu gelişmelerin önemi muazzamdı, çünkü bunlar sosyolojik olarak orta sınıf olarak tanımlanan şeyin yaratılması sonucunu doğuracaktı. Bu tabaka kelimenin tam anlamıyla toplumsal piramidin ortasına yerleşmekle kalmıyordu; o aynı zamanda geniş, heterojen ve başarı yönsemeli bir tabakaydı da. Ayrıca aşağıya ve yukarıya doğru hareket eden insanları, aşağıdan gelip yerleşen ve yükselerek aristokrasiye karışan insanlarıyla bu tabakanın kendisi de sürekli bir akış halindeydi.

Bu üst tabakaya alttan gelip girenler bunu toprak sahipliği sayesinde yapıyor olsa da, meslekler de başka bir hareketlilik kulvarının önünü açıyordu: eğitim. Toprak mülkiyetinin el değiştirmesi ve belki de ondan daha fazla eğitim büyük bir eşitleyici işlevi görüyordu. Okullarda, üniversitelerde ve Odalarında, üst sınıf ailelerin genç oğlanları çiftçilerin, tüccarların ve zanaatçıların oğullarıyla yan yana kendilerini yeni mesleklerine hazırlıyordu.

---

45 Stone, *English Revolution*, s. 67, bu makro-ekonomik ve demografik değişimleri bağlantılandırır: "İç Savaş öncesindeki 120 yılda nüfusun iki katına çıkması dönemin kritik değişkeniydi; bu etkileri toplumun her yanına yayılan bir olaydı ve tarım, ticaret, endüstri, kentleşme, eğitim, toplumsal hareketlilik ve deniz-aşırı yerleşimlerdeki büyük değişimlerle nedensel olarak ilgiliydi. Bu, 1500 ile 1660 arasında iki katı boğazı besleyecek kadar büyük bir hızla artan tarımsal üretime muazzam bir enerji vermişti." Bu unsurların önemi böylesi basit bir davranışçı tarzla açıklanamaz. İngiliz ekonomisinin tepki verebilmiş ve nüfustaki çarpıcı artışa göre çabucak kendini ayarlayabilmiş olması şanstı, ancak böylesi bir uyum kaçınılmaz değildi. Toplumsal hareketlilik tarım üretimine duyulan büyük gereksinime bir tepki değildi.

46 Stone, *English Revolution*, s. 72.

Bu kesimlerin hepsi buralarda genç toprak beyleri ve aristokratlarla iç içe geçiyordu, çünkü toplumun ince üst tabakasının artık eğitimli erkeklerden oluşması isteniyordu. On altıncı yüzyıl ve on yedinci yüzyıl başı aristokrasisi ve üst sınıfı gerçekten de dikkate değer ölçüde iyi eğitim almıştı. 1640 tarihli Âvam Kamarası üst sınıf eğitimine bir örnektir; bu meclis, "üyelerinin resmi katılımı bakımından üst düzey eğitimlilerin oluşturduğu bir kurumdur" ve 1970'lerin gözüyle "öncesi ve sonrasıyla İngiliz tarihinin en eğitimli" meclisiydi. Eğer on altıncı yüzyılın başında, Erasmus'un hesaplarına göre, Londra'da beş ya da altı (sic!) çok bilgili insan olduğunu ve John Leland'a göre, bir "ufacık" kütüphane bulunduğunu[47] hatırlayacak olursak, İngiltere'deki bu gelişmenin ne kadar dikkate değer olduğu görülecektir.

Asaletin bir ölçütü olarak insanın geldiği sülalenin öneminin azalması ve eğitimin öneminin artışı toplumsal hiyerarşinin genelde yeniden tanımlanmasına neden oluyordu. Üst tabaka kategorileri, daha önce hayatın çok farklı yollarında yürümüş olması mümkün insanların bir araya gelişiyle çok geniş bir hale geliyordu. "Şövalyenin asil adı" diye yazıyordu Gascoigne, "hem dük, earl, lord, şövalye, toprak beyini [spuire] kapsayabilir/Bir de centilmenler, her centimen olarak doğan." İngiltere'de centilmen, nüfusun her kesiminden insana sirayet ederek "ucuz meta" haline geliyordu. Gözlemciler eskiden keskin çizgilerle ayrılan tabakaların arasındaki ayrımların bulandığını belirtir. "[Her] ortalama centilmen... eski zamanlarda geleneksel prensler ve lordlar neyse oydu... Ortalama bir adam şimdi bir ev aldı mı prens olur" diye yazıyordu Starkey, daha 1530'larda. Toplumsal yapı bir süre son derece açık görünüyordu. Bu kendini yaratan insanların çağıydı; maceracı bir ruh karakterize ediyordu o çağı ve her şeye hırs hâkimdi. Kimse sanki hayatta bulunduğu yerden memnun değildi ve herkesi daha yukarılarda bir yer istiyordu. 1589 yılında "Çiftçi bir yeoman düzeyinde bir yere göz dikmişti, yeoman bir centilmen olacaktı, centilmen bir şövalye, şövalye bir lord, lord da bir dük" diye tespit ediyor John Bate[48] ve birçok çağdaş biyografi, görünü-

47 *A.g.e.*, s. 95; Einstein, *Tudor Ideals*, s. 318.

48 Gascoigne, *Steel Glas*, s. 62; Starkey, *A Dialogue*, s. 94; John Bate, *Dialogue between a Christian and an Atheist* (Londra, 1589), s. 160.

şe bakılırsa, birisinin tepetaklak yuvarlanmasını engelleyecek ya da başarısının ve hayatta yükselmesinin önünde duracak hiçbir şey olmadığına tanıklık ediyor.

Millet fikri yeni aristokrasiden daha az olmamak üzere bu sürekli büyüyen orta sınıfı da cezbetmişti. Bu fikir birçok alandaki ikiliğin fiili eşitliğine gerekçe sağladığı kadar, eski katmanların üyelerinin politik süreçlere katılım ve daha fazla iktidar isteklerine de haklılık kazandırıyordu. Bu fikir aynı şekilde insanların hayatta her nerede bulunuyorlarsa o yerle gurur duymalarını sağlıyordu, çünkü onlar her şeyden önce İngilizdi; daha üstün başarı kazanma imkânları konusunda kendilerine güvenmelerini sağlıyordu, çünkü İngiliz olmak istedikleri her şeyi elde etme hakkı veriyordu. On altıncı yüzyılın ikinci yarısında (1540 sonrasında) milliyetçi fikirleri geliştiren ve savunan yazarların birçoğu muhtemelen orta sınıf kökenliydi. Temsilcileri de Âvam Kamarasında oturuyordu. Ve Parlamentonun artan önemi onlara gerçekten de bir milletin temsilcileri olduklarının bir başka kanıtını sağlıyor olsa da, milli bilinçleri onları Parlamentoda daha fazla güç talep etmeye sevk ediyordu. Parlamentonun gücü ve milli bilinç böylelikle birbirini desteklerken, süreç içinde ikisi de güçleniyordu.

İngiltere'de milliyetçilik, Tocqueville'in daha sonra başka bir bağlamda "demokrasi" dediği şeyi –yani farklı toplumsal tabakalar arasında koşul eşitliği yönündeki eğilimi– akılcılaştırıyor ve meşrulaştırıyordu. Ve çokluk tarafından bir politik hükümet rejiminin yürürlükte olduğu bir dünya, İngiliz milletliğinin savunucuları ve sözcülerinin kulağına pek garip gelmiş olsa da, hatta bu fikre hiç de sıcak bakmıyor olsalar da, politik demokrasi tam da millet fikrinin ima ettiği ve son tahlilde yönelmeye yazgılı olduğu şeydi. Bununla birlikte, on altıncı yüzyılda İngiliz milliyetçiliği ağırlıklı olarak, İngiliz ayrıksılığının ve hâkimiyetinin önemli bir simgesi olan monark figürünü etrafında şekillendi. Kraliyet, kendi adına, milliyetçilikten yanaydı; yer yer milliyetçiliğin saygınlığını büyük oranda artıran resmi önlemler alarak onu destekledi ve genelde gelişmesi için gereken desteği ona sağladı.

İngiltere'nin Tudor hükümdarları çoğu durumda tebaasının iyi niyetine bağımlı bir konumdaydı. VII. Henry tacı savaş alanında kazanmıştı ve otoritesi halkın onu hükümdarları olarak görme ar-

zusuna bağlıydı. Hükümdar aynı zamanda Parlamento tarafından kontrol edilen halkın kesesine de bağımlıydı. Eğilimi ne olursa olsun, bu yüzden, bir despot rolü oynayamazdı ve "anayasaya bağlı" olarak, yani "ülke yasalarına" uygun ülkesini yönetmek zorundaydı. Bunu gönülsüz olarak yapmış olabilir; anlatılanlara göre, Henry "sırf kendi tasarımlarının ne kadar güvenli olduğunu görmek ve onlardan çok ayrı düşme riskine daha az girmek için dolaylı olarak" genel hukukçulardan tavsiyeler alırdı. Bununla birlikte, Henry'nin tavsiye istememesi ve kendi "ihlallerini" "ülke içindeki eylemlerinin Common Law'a dayanmıyor olsa bile en azından bahanelerini ondan aldığı" şeklinde göstermeye dikkat etmesi çok önemlidir. Ayrıca saltanatı döneminin resmi belgelerinde görüldüğü gibi, Henry saltanatını halkının genel refahına katkısıyla haklılaştırmaya dikkat ediyordu.

VIII. Henry'nin pozisyonu selefinden daha güçlü olmakla birlikte, bu halka, temsilcilerine ve Common Law'a karşı sürekli olarak saygılı bir tutum takınma zorunluluğunu ortadan kaldırmıyordu. Babası gibi onun da içinde bir otokrat olarak ülkeyi yönetme arzusu olabilir, ancak yine bu arzu, en azından şans eseri çok kısa bir zamanda yapılacak çok fazla iş olduğundan dolayı hiçbir zaman gerçeklik kazanmadı.[49] Bu işlerin başında Roma'yla bağları koparmak geliyordu. Bu ayrılık, olaylar kişisel bir nedenle, tesadüf eseri bu raddeye gelmiş gibi görünse de, İngiliz toplumundaki değişen ruh halini ve gerçekliği yansıtıyordu. "VIII. Henry'nin inancı millileştirirken, dini akidelerinin esaslarını koruma arzusu duyan ve yükselen bir milli bilinç uğrağında, bir o kadar da nefret edilen yabancı müdahale belirtilerinden kurtulmaya can atan halkının belirsiz duygularına tercüman oluyordu"[50] tespiti

49 Edward Lord Herbert, *The Life and Reign of King Henry VIII* (Londra, 1683), aktaran Stone, *English Revolution*, s. 59; *a.g.e.*

50 Einstein, *Tudor Ideals*, s. 202. Bu arada, on altıncı ve on yedinci yüzyıllarda Roma'dan kopuşu yorumlayanlar daha sonra Voltaire ve daha az tanınmış kişiler tarafından o dönemde yapılan ve İngiltere'nin kralın âşık olduğu için Protestanlığı tercih ettiğini dillendirenlerin görüşünü kabul etmeyecekti. Devrimci bir muhafazakâr olan John Foxe *Martyrs* kitabında ayrılığı "İsa Mesih'in eski antik kilisesine" dönüşü olarak yorumluyordu (sayfa kenarına yapılan bir açıklamade şöyle yazıyordu: "Roma Kilisesi, Roma Kilisesinde ayrıldı" –Foxe, c. I, s. 9). William Haller, *Foxe's Book of Martyrs and the Elect Nation* (Londra: Jonathan Cape, 1963) kitabında bu tezi yorumla-

genel olarak bir doğrudur. İster Henry'nin bunu gerçekleştirmeyi başaramamış olmasından ister bir commonwealth davası olarak "büyük mesele"sini açıkça ortaya koyarak daha fazla kazançlı çıkacağına inanmasından olsun, Parlamentoyu bu işin bir tarafı haline getirmiş ve ayrılığın planlanması ve hayata geçirilmesinde etkin bir şekilde müdahil olmasını sağlamıştır. Henry "akıllı, bilge, politik müştereklerinden [commons]"[51] övgüyle söz ediyordu ve onların arasında büyüyen milli duyguya karşı soğuk değildi. Act of Appeals'ı "imparatorluk" teriminin kesinlikle bir yeniden yorumlanma anı olarak görmeyi reddedenler bile bu kanunun İngiltere'de uygulanmasının aslında Henry'nin amacına ve dile getirdiği arzusuna uygun olarak, İngiltere'nin Hıristiyanlığın geri kalanından ayrı egemen bir politik yapı olduğu anlamına geliyordu.[52] Şunu da belirtmek gerekir ki, Henry bunun kanıtlarını İngiliz tarihinde bulmayı istemiş ya da her halükârda kendini onu aramak zorunda hissetmişti ve bu kanıtları bulması için tarihçileri görevlendirmişti. Bunu yaparak "en eski İngiliz eserleri" üzerine araştırmaları başlatmış ve yüz yıl boyunca sürekli bir uğraş ve milli kimliğin şekillenmesinde önemli bir unsur haline gelecek bir şeyin yeşermesine yardım etmiş oluyordu.

Yine Henry döneminde ve onun açık izniyle başka bir unsur, İngiliz milliyetçiliğinin hem gelişmesine hem de doğasına muaz-

---

yarak şöyle özetliyordu: "Reformcu Kilise Roma'dan sapmadı; Roma kendi yolundan çıktı" (s. 136). 1665 yılında, Thomas Sprat benzer bir yorumda bulunmuştu: "Bizim İngiliz Reform hareketimizin utanç verici bir olay yüzünden ya da kişisel bir tutkunun savrukluğundan başlamış olduğu doğru değildir. Biliyorum ki onun [Sorbiere] söylediklerimin aksine Kral Henry'in Boşanması üzerine meşhur hikâyesi var; ama... bizim savunduğumuz Reform hareketinin daha sonraki bir tarihte olması beni şaşırtmıyor. İçimizdeki ilkel reformcular insan aklının uslu bir şekilde bir adamın komutasına boyun eğeceğini düşünüyor ve bütün Hıristiyanlığın egemen güçlerinin bu özel iradenin kararları tarafından kontrol altında tutulur ve ortadan kaldırılır sanıyor: Bunun üzerine onlar dünyanın en büyük iki eserini bir arada ele alır, Hıristiyanların aklını tiranlıktan ve kraliyetin faziletini de ruhsal bağlılıktan çıkarır. Ne kadar tesadüfî olursa olsun, bizim ilk reform hareketimizin, bizim onlardan değil, onların bizden ayrılmasının gerçek sebebi buydu." Thomas Sprat, *Observations on Mons. De Sorbiere's Voyage into England*, 1665 (Londra, 1709), s. 101-180; 129.

51 "An Act Convernyng Restraynt of Payment of Annates to the See of Rome", 1532, *SR*, c. III, 23 Hen. VIII, böl. 20, s. 386.

52 Harris, "A Revolution", s. 85.

zam etkileri olan bir unsur ortaya çıkıyordu. Bu da İngilizce İncil'nin basılmasıdır. Henry'nun buna karşı tutumu, doğrusu, en iyi halde ikircikliydi,[53] ama bunun pek bir önemi yoktur. Çevirinin etkisi hem nitelik hem de kapsam olarak eşi görülmemiş bir şeydir ve böyle bir teşebbüse girişilmeden önce kestirilemez, hatta hayal bile edilemezdi. Reform Hareketinde olduğu gibi İngilizce İncil'in basılması da Henry'yi, daha doğrusu İngiltere'yi, "kaplanın sırtına"[54] bağlıyordu ve buna benzer birçok örnekte olduğu gibi, eyleminin olağanüstü önemi tümüyle onun beklenmedik sonuçlarına veriliyordu.

İngilizce İncil, Kraliçe Mary'nin Kanlı Düzeni ve Yakıcı Haysiyet Meselesi

Henry'nin Roma'dan kopuşunun büyük önemi, İngiliz milli bilincinin gelişmesine katkı sağlayan unsurlar arasında belki de en önemlisi olan Protestanlığa kapıları açmasından geliyordu.[55] Milliyetçilik Reform hareketinden daha eski olmasına ve büyük bir ihtimalle bu hareketin İngiltere'de cazibe kazanmasına katkıda bulunmuş olmasına rağmen, Protestanlık milli bilincin teşvik edilmesini ve büyümesini birçok bakımdan kolaylaştırmış ve doğası üzerinde büyük bir etki yapmıştır.

Öncelikle, Reform hareketi Roma'dan kopuşu anlamlı kıldı ve ayrı kimlik ve onur gelişmesini kutsadı.[56] Bütün inananların rahipliği konusundaki Protestan ısrarı İngiltere'de millet fikrinin temellendiği akılcı bireyselciliği güçlendirmiştir. Bununla birlikte, Protestanlığın İngiliz milliyetçiliğinin gelişmesine belli başlı bağımsız katkısı, onun bir Kitap dini olması gerçeğiyle alâkalıydı.

---

53 İngilizce İncil'in tarihindeki bu ve benzeri meselelerle ilgili olarak, bkz., F. F. Bruce, *History of the Bible in English: From the Earliest Versions* (New York: Oxford University Press, 1978) ve Haller, *Foxe's Book of Martyrs*.

54 Bu metafor Stone'dan alınmadır.

55 Bu de açıkça niyet edilmemiş bir şeydi. Henry'nin öğretiyi ne kadar az devrimcileştirdiği 1534 Dispensation Act'te görülebilir.

56 Daha sonra göreceğimiz gibi, Fransa'yla keskin bir zıtlık içinde, güçlü bir anlam taşıyan eşsiz bir İngiliz kimliği daha erken bir tarihte gelişmeyi başaramadı. Böyle bir başarısızlığın iki ana nedeni, özellikle Norman istilası ardından, bir yanda İngiliz aristokrasisi ve kraliyetin Fransız bağlantıları ve özlemleri ve İngiliz Katolikliğinin olağanüstü karakteriydi. On altıncı yüzyıl iki nedeni de ortadan kaldırıyordu.

Eski Ahit'in bu hareketteki merkezi öneminin hayati bir anlamı vardı, çünkü orada seçilmiş, tanrının sevgilisi bir halk, her bireyinin Tanrı'yla akitte bir taraf olması nedeniyle bir elit ve dünyaya bir ışık olan bir halk olma örneğini bulunuyordu. Bu mesaj İngiltere'de kayıp değildi ve Püriten Ayaklanmada İngilizlerin kendilerini bir millet olarak ileri çıkmalarını sağlayan büyük alt-üst oluş yıllarında kendilerini İsrail'den sonra ikinci halk olduklarına inanmaları, kiliselerdeki vaazlarda olduğu kadar parlamento konuşmalarında ve bildirilerde sürekli olarak bu metafora başvurmaları tesadüf değildir. Eski Ahit onlara yeni milli bilinci ifade edebilecekleri dili sağlıyordu; daha önce bu işe yarayacak hiçbir dil yoktu. Bu dil toplumun tüm düzeylerine hitap ediyordu ve sonuçta etkisi bakımından yalnızca küçük bir elit grubun bildiği Rönesans vatanseverliği dilinden çok daha önemliydi.

Yine de Eski Ahit'in doğmakta olan milli bilincin ifadesi açısından popüler deyimlerin *kaynağı* olarak önemi abartılmamalıdır. O dili *Kitab-ı Mukaddes*'ten ödünç alıyorlardı almasına, ama İngilizler eşzamanlı olarak dönüştürüyorlardı. İngilizce İncil çeşitlemeleri arasında dikkate değer farklılıklar vardır, ama hepsi de kaynaklarından önemli oranda bağımsız olma özelliği taşıyordu. Örneğin "millet" sözcüğünün (özellikle modern anlamıyla) İncil İbranicesinde ya da Yunancada tam bir karşılığı yoktur. Ama yine de bütün İngilizce İnciller bu sözcüğü kullanmıştır. Latince *natio*, bütün İngilizce versiyonlarının çevirmenlerinin gayet iyi bildiği ve bazılarının da (özellikle Miles Coverdale) etkilendiği Vulgata'da* aynı bağlamlarda kullanılmış olsaydı, bu durum kolayca milli bilincin artışıyla ilgisiz bir şey olarak açıklanabilirdi. Ancak *natio* Vulgata'da aynı bağlamlarda kullanılmamıştır. Onaylanmış Versiyon ya da Kral James İncili bu bakımdan özellikle dikkate değer. Her şeyden önce "millet" sözcüğü, Vulgata'da *natio* 100 kere geçmesine rağmen, bu kitapta 454 kere geçmektedir. Dahası Vulgata'da *natio* şaşmaz bir biçimde kan bağı ve dil topluluklarıyla ilişkili kullanılmıştır; sınırlı bir "etnik" çağrışımı vardır. Buna karşın, "millet" [nation] kelimesinin İngilizce çevirisi, dönemin öteki İngilizce kaynaklarında bu kelimenin kullanımlarına

* Kitabı-ı Mukaddes'in Latince çevirisine atıfta özellikle 4. yüzyıldan beri halk arasında kullanılan tabir –ed.n.

uygun olarak, çoklu anlamlara sahipti. Bu kelime genelde kan ve dil bağlarıyla bağlı bir kabile ve bir ırkı belirtmek için kullanılmıştır, ama en azından arada bir, bir halk, bir politik yapı ve hatta bir toprak parçasıyla eşanlamlı olarak da kullanıldığı olur. Kral James İncili, "nation" kelimesini, çoğu durumda Latince versiyonda *populus* olarak ve Yunancada *ethos* ve *genos* çevrilmiş olan, İbranice *uma, goi, leom* ve *am* kelimelerinin karşılığı olarak kullanır; Vulgata'nın *natio* yerine sıklıkla *populus, genus* ya da *gens* diye karşıladığı sözcüklerdir bunlar. Bir örnek verecek olursak, (Yeşaya 37:18) İngilizce İncil, "ülke" ya da "toprak" anlamına gelen ve Vulgata'da *terra* olarak doğru bir biçimde karşılanan İbranice *aretz* kelimesini "nation" [millet] olarak çevirir.[57] "Millet"in [nation] anlamı genellikle şaşmaz bir biçimde politiktir. Kelimenin kan ve dil topluluklarıyla alâkalı kullanımı İncil'in Latince versiyonundan geliyor olabilir, ancak bunun kararlılıkla politik yapılara, toprak parçasına ve halklara (ki bu farklı kavramları eşanlamlı kılar bu) uygulanması İngilizce çevirinin bir özgünlüğüdür. Ve böyle bir esinlenme nereden gelmiştir bilinmez, ama kutsal metnin kendisinden gelmediği ve gelemeyeceği kesindir. Buna karşılık Eski Ahit milli olarak esinlenmiş bir yoruma yatkındır ve bağımsız olarak büyüyen bir fenomene bir deyim sağlayarak yardımcı olmuştur.

Algılanabilir milliyetçi tonlar barındıran bir din ve bir dinsel itikat tarafından kutsanmış bir milliyetçilik güçlü bir bileşim oluşturuyordu, ancak potansiyelini gerçekleştirmesi için başka bir gelişmeye de muhtaçtı. Protestanlıkla millet fikrinin yakınlığı milliyetçiliğe karşı dinsel bir muhalefetin ortaya çıkmamasını temin etmekten öte bir anlam taşımıyordu; belki milliyetçiliğin

57 İngilizce metin şöyledir: "The Kings have laid waste all the nations"; Latince: "fe cerunt reges Assyoriorum teras et regiones earum." Yeşaya, 51.4, orijinal İbranicede *am* ve *leom* geçen yerde İngilizce "Hearken unto me, my people; And give ear unto me, O My nation" ("nation" sözcüğünün kullanılması dizenin dramatik etkisini çok artırmıştır; aynı dizenin Vulgate metni şöyledir: "Adtendite ad me, populus meus, et tribus mea me audite." Büyük İncil'deki aynı dizenin çevirisi de ilginçtir: "Have respect unto me, the, o my people botb high and lowe and laye thine eare to me." İbranicede böyle bir dizeye rastlanmıyor ve bu açıkça bir halkı, sınıf ve statü ayrımlarını azaltıp çeşitli katmanlar arasındaki birliği vurgulamaya özen gösteren milliyetçi bir özellikle yeniden tanımlama çabasına işaret ediyor.

gelişip serpilmesi için uygun bir çevre sağlıyordu Protestanlık. Gelgelelim, İngiliz milliyetçiliğinin gelişmesinde dinin rolü kolaylaştırıcı bir unsur olmanın çok daha ötesindeydi; çünkü milliyetçiliğin on altıncı yüzyılda olabildiğince yayılması ve millet fikrini çekici bulabileceklere yeni bir bütünlüklü kitlenin katılması herhangi bir başka unsurdan çok Reform hareketi sayesinde olmuştu.

Protestanlık, bu hayati *aktif* rolünü, yani İngiliz milliyetçiliğini ileriye taşıma rolünü oynayabilmişti, çünkü o önceden görülmemiş bir oranda okur-yazarlığı teşvik etmişti. Okur-yazarlığın kısmen insanların okuması ne etki yapıyorsa öyle bir etkisi olmuştu ve en azından bir o kadar da insanları okumaya sevk etmek gibi bir etkisi de olmuştu. Unutulmaması gerekir ki, basılı İngilizce İncil bu kitabın yerel dillerdeki çevirilerine görece geç kalmış bir katkıydı. İncil'in bir kısmının İngilizce ilk çevirisi 1525 tarihinde, eksiksiz bir İncil çevirisi ise on yıl sonra olmuştur ve ancak 1538'de konuşulan dilde bir İncil İngiltere'de gerçekten basılmıştı. Örneğin Fransa, İtalya ve Hollanda'da konuşma diline çeviriler çok daha erken tarihlerde yapılmıştı;[58] Almanya'da Kutsal Kitaplar 1466 gibi erken bir tarihte basılmış ve Almancada İncil'in on dört farklı versiyonu bu tarihle 1518 yılları arasında çıkmıştı. Ancak başka hiçbir yerde yerel konuşma dilinde bir İncil İngiltere'de yaptığı etkiyi yapmamıştı.

İngilizce İncil'in etkili oluşunun nedenleri çeşitlidir. Onu öz olarak dinsel bir erdem olarak gören Reform hareketi bağlamında okur-yazarlık Tanrı'nın bilgisi için zorunlu bir yeti ve gerçek inancın bir gereğiydi. İngiltere'de toplumsal yapıda genel bir akışkanlık durumu ve eğitime yönelik tavrın değişmesi gibi seküler gelişmeler de alt katmanların okur-yazarlık oranını yükseltiyordu. Okur-yazarlık on altıncı yüzyıl İngiltere'sinde olağanüstü yaygınlık kazanmıştı; yalnızca toplumsal skalanın en alt katmanı bu gelişmeden etkilenmemişti.[59] İngilizler, bu nedenle ve başka toplumların aksine, yerel konuşma dilinde bir İncil'le yetinmemiş,

58 1471'den sonra İtalya'da; Fransa–1472; Hollanda–1477 (Eski Ahit).

59 W. K. Jourdan, *Philanthropy in England, 1480-1660: A Study of the Changing Pattern of English Social Conditions* (Londra: Allen and Unwin, 1959); Lawrence Stone, "The Educational Revolution in England, 1540-1640", *Past and Present*, 28 (Temmuz 1964), s. 41-80.

onu gerçekten okumuştur da. Nüfusun çoğu okumayı, ancak söküyordu ve on altıncı yüzyılın ilk yarısında İncil sadece herkesin okuduğu bir kitap değil, herkesin okuduğu tek kitaptı. İlk bakışta İncil'in ayrıksı etkisi gibi görünen şey aslında, dikkate değer oranda yaygın okur-yazarlık, kabul edilen dinsel itikat tarafından okur-yazarlığın meşru görülmesi ve kutsanması ve bu ilk, hayati dönemde İncil'in olağanüstü konumu gibi faktörlerin bir araya gelişiydi.

Okumak tek başına yapılan bir etkinliktir. İncil insan topluluklarına vaaz edilebilirdi ve öğretilebilirdi de, ama yalnızca bireyler tarafından okunabilirdi. Yine de o Sözdü, Kitaptı, ifşa edilen hakikatti. Ve ilk kez zar zor okuyabilen on binlerce sıradan birey fiili olarak onu okuyabilmişti. Dahası, onlar bunu yapmaya, bu sıradan bireylerin Tanrı'yla konuşmaya hakkı ve yeteneği olduğunda ısrar eden ve bunun aslında Onun Krallığına erişmenin tek yolu olduğunu iddia eden eğitimli ve güçlü insanlar tarafından cesaretlendirilmişti.[60] Böylelikle İncil okumak İngiltere'de sıradan halkın yüreğine ve aklına, anında hayattan daha aziz görülecek ve ihlaller karşısında kıskançlıkla korunacak en değerli nimetlerden biri haline gelen yeni bir insan –birey– onuru duygusu ekmiş ve beslemişti. Bu anlık bir gelişmeydi. Bu binlerce bireyin ruhunda, sıradan insanların başka hiçbir yerde daha önce tatmadığı duygular uyandırmakla ve onları toplumsal dünyalarını yeni bir gözle görmelerini sağlayacak bir konuma yerleştirmekle kalmamış, aynı zamanda yeni, muazzam bir alanı milliyet fikrinin olası etkisine da açmış ve potansiyel olarak bu fikrin cazibesine duyarlı nüfus kesimini bir anda olağanüstü genişletmiştir. Zira yeni kazanılan onur duygusu İngiliz kitlelerini, zaten bir elit olarak halk ve böylesi bir halkın üyesi olarak kendileri fikri tarafından büyülenmiş

60 Thomas Hobbes, İngilizce İncil'in Püriten Ayaklanmadan hiç de küçük denebilecek bir sorumluluğunun olmadığı kanaatindeydi, "çünkü İncil İngilizceye çevrildikten sonra, her kişi, İngilizce okuyabilen her oğlan ve her kız Yüce Tanrı ile konuştuğunu ve onun ne söylediğini anladığını düşünüyordu... Buradaki Reform Kilisesine ve onun papaz ve vaizlerine hürmet ve itaat kalmamış ve her kişi din hakkında bir yargı yürütmeye ve Kitap'ı kendi başına yorumlamaya başlamıştı." Thomas Hobbes, *Behemoth: The History of the Causes of the Civil War of England*, der. William Molesworth (New York: Burt Franklin, 1962[?]), s. 28.

olan küçük bir yeni aristokratlar ve din adamları çevresinin, yani yeni öğretinin ve yeni dinin insanlarının bir parçası haline getiriyordu. Kitleler de İngilizliklerinde, özsaygıları sayesinde yükseldikleri yeni statülerinin hakkını ve teminatını buluyordu ve kendi bireysel kaderlerini milletin kaderiyle bağlı bir şey olarak görüyordu. Buna karşılık bu İngiliz milletine ait olma duygusu, İncil okuyarak sıradan İngilizlerin böylesine alıcısı haline geldiği milli bilinç okumanın etkilerini pekiştirdi ve bunun sonucunda ortaya çıkan bireyin onuru ve saygınlığı duygusunu daha da güçlendirdi.

Milli Bilincin Katalizörü olarak Şehitlik ve Sürgün

Sonuç olarak, Mary döneminde olduğu gibi, bu onur ve saygınlık duygusuna tecavüz edildiğinde, bu duygularla oyun oynanmayacağı ortaya çıkıyordu ve kısmen Mary düşüncesizce sıradan İngiliz kitlelerinin onuruna ve özsaygılarına, bu duyguların halihazırda gayet gelişmiş olduğu bir zamanda, tecavüz etmeye çalıştığı için, yaptığı zulüm de kendisinin niyet ettiğinin tersi bir etki yaratmış ve mücadele etmeyi arzuladığı eğilimleri daha da güçlendirmişti.

Kraliçe Mary Protestanları yakmasıyla nam salmış biriydi. Yetkin araştırmacıların hesaplarına göre,[61] 1555 Şubatıyla ölümünün bir hafta öncesi, 1558 Kasımı arasında, 275 kişi sapkınlıkla suçlu bulunmuş ve infaz edilmişti. Çağımızın deneyimleri ve büyük sayılarla düşünme alışkanlığımız ışığında düşünürsek, Kraliçe Mary'nin rejimi bize hiç de o zaman yaşayanlara göründüğü gibi "kanlı ve dehşet verici" bir şey olarak görünmeyebilir. Bununla birlikte 275 Protestanın yakılmasının insanlık tarihinde, Mary'nin zamanında bütün İngiltere nüfusundan daha çok insanın canına mal olmuş Holocaust da dahil, niceliği bakımından kıyaslanamayacak kadar büyük kıyımlardan daha büyük bir etkisi olmuştur.

Bu etki yine bir dizi unsurun bir araya gelmesiyle ilgiliydi; Protestanların yakılması işin özü olmaktan çok bu unsurlardan sadece biriydi; ya da başka bir ifadeyle bu, yine, tek bir eylemin ve onun içinde yer aldığı tarihsel koşulların birleşik etkisiydi. Mary'nin politikaları sonucu ayrımcılığa uğrayan grupların doğasıyla ve saltanatının kısalığına rağmen hiç de küçük olmayan bo-

61 Haller, *Foxe's Book of Martyrs*, s. 43.

yutuyla ilişkili nedenler yüzünden, zulmün etkisi Protestanlık ile milli çıkarlar arasında milliyetçiliği muazzam güçlendiren uzun erimli bir özdeşlik kurulmasını sağlamak olmuştu ve bu belki de milliyetçiliğin gelişmesine dinin yaptığı en önemli katkıydı.

Mary'nin Protestan-karşıtı politikaları iki grubu doğrudan etkilemişti. Birisi yeni elitin bir kesimiydi: Bunlar aristokrasinin eğitimle ve yetenekle ilişkili yeni tanımının bütün avantajlarından zaten faydalanmış ya da yakın zamanda bundan faydalanmayı bekleyen üniversite eğitimi almış ve iyi mevkilerde bulunan ya da bulunmaya namzet insanlardı. Bu insanlar Mary tarafından mevkilerinden uzaklaştırıldı ve hiç kuşkusuz adil olduğuna inandıkları beklentileri boşa çıkarıldı. Bu insanlar, tahammül edilmez bir hakaret olarak gördükleri sapkınlıkla suçlandılar ve onların adalet duygularını daha da pekiştirmekten başka bir işe yaramayan işkencelere maruz bırakıldılar. Az sayıda şehit de kazığa bağlanıp yakıldı ve bütün sürgünler bu kesimdendi. Şehitlerin büyük çoğunluğunu oluşturan öteki grup, İncil okuyan ve onu anladığını iddia eden ve ölüm tehdidi altında bile bu hakkından feragat etmeyen basit erkek ve kadınlar, zanaatçılar, tüccarlar ve ev kadınlarından oluşuyordu. İlk grup Mary'nin rejimine karşı ideolojik bir savaş yürütüyordu; bu mücadelenin temel aracı, Protestanlık ile milli davalar arasındaki iç bağlantı üzerinde ısrar etmekten ibaretti. Mary öldüğünde, bu grup yeni saltanat döneminde entelektüel ve resmi liderlik üstlendi ve bu iç bağlantı hakkında bütün dünyayı ikna etmek ve onu bir olgu haline getirmek için elinden gelen her çabayı gösterdi. Mary ve rahiplerinin İngilizce İncil'e karşı takındığı tavır nedeniyle uzlaşmaz karşıt konumuna itilen, inatçı ve boyun eğmeye pek niyeti olmayan ikinci grup, elit kesimin ileri sürdüğü iddiayı çok cazip bularak o iddianın hızlı bir biçimde mevzi kazanması için uygun bir ortam hazırladı.

Mary döneminde içlerinden şehitler verip sürgünlere gönderilen insanların olduğu ve aslında Protestan eliti ve kitleyi temsil eden bu iki grubun çıkarları bir noktada çakıştı. İkisi için de, kendilerine has nedenlerden dolayı, ana mesele yeni edinmiş oldukları statünün, insan haysiyetinin korunması ve garanti altına alınması ve hakları olduklarına inandıkları şeyleri hiçbir engelle karşılaşmadan yapabilme ve yapma garantisiydi. Sıradan halk

düzeyinde bu meselenin çok iyi ifade edildiği söylenemez, ancak meselenin önemi onları şehitlik noktasına kadar getiren davranış kalıplarından açıkça bellidir. Bu insanların bilerek ve sakince korkunç bir ölüme gitme nedenlerinin kendileri adına düşünüyor olabildiklerine duydukları güven olduğunu görmek şaşırtıcıdır. Onlar, ruhban sınıfından olmayan, sıradan halk olarak Tanrı'nın kanunlarını yorumlama ve İncil'i okuma ve anlama konusunda başkalarından daha az yetkin olduklarını kabul etmeyecek ve farklı gruplar ve bireyler arasında bu temel bakımdan herhangi bir eşitsizliği reddedecektir. Sorgularında yanıt vermeleri emredilen öğreti sorunları onlar için hiçbir şey ifade etmiyordu. Onlar bu gibi sorunların önemini anlamıyor ve onları kendilerini bilerek tuzağa düşürmek için var olduklarını düşünüyordu. Bu kişilerden biri olan George March (Nisan 1555'te Chester'te yakılmıştır) "beden ruh dönüşümü [transubstantiation] sorununa yanıt vermesi" istendiğinde sorgucusuna şu kadarını söyler: Bu zor sorular "bedenimi ölüm tehlikesine sokan ve kanımı emen" sorulardır olsa olsa. Onlara göre, gerçek dinin maksadı bu dünyada Tanrı'nın kanunlarının hüküm sürmesini sağlamaktır. O zaman "Aşai Rabbani"nin gerekçesi ne oluyordu? Kardinal Bonner'in bu sorusuna bir Londralı tüccar terzi olan Roger Holland şöyle yanıt veriyordu: "Din adamı olmayan bizim gibilerin neyine yarayacak bu? Bir genç bunun sayesinde Tanrı'nın Sözünü duyup yola gelecek mi? Ama siz o dili bizden saklayıp bilinmeyen bir dille konuşuyorsunuz. Aziz Pavlus kilisede bilinmeyen bir dilde on binlerce kelime yerine, herkesin anlayabileceği beş kelimeyle konuşuyordu"[62]

Şehitler özel türden insanlardı: Onlar için bir ilke hayattan daha değerliydi. Onlar asla ilkelerinden taviz vermeyecekti; hatta kendilerine bağışlanacak hayat ve özgürlük yanında, çırak William Hunter örneğinde olduğu gibi, işinde birçok fırsat sunulduğu ve yanındakilerin kendilerini kurtarmak için bağışlanmayı dilerken bile ilkelerine sadık kalmıştı. Sorgu sırasında, ayrı olarak, yanı başında duranlar boyun eğecekleri ve eğdikleri için oradaydılar. Ancak kendi içlerinden çıkmış ve kendilerine çok benzeyen bu inatçı erkekleri ve kadınları "hırsızlar ya da ölmeyi hak etmiş

62 Foxe, *Book of Martyrs*, c. VII, s. 41; c. VIII, s. 476.

insanlar olarak değil"[63] de kahramanlar ve azizler olarak ölüme gidişlerini seyrederken, onlarla özdeşleşip onların şahadetlerini paylaşmaktan –dolaylı yoldan ve daha az sıkıntı duyarak da olsa paylaşmaktan– başka bir şey yapamıyordu. Ve böylece 275 ateş binlerce insanın kalbinde yanmaya devam etti.

İnfaz edilen Protestanlar arasında daha bilgili ve eğitimli olanlar da tartışmalı dinsel öğreti konularından, onların durumunda bilerek de olsa, uzak durmuşlar ve ısrarla İngiltere'de inançlarının meşruiyetini savunmuşlardı. Onların Protestanlığı yalnızca bir gerçek inanç tezahürü değil,aynı zamanda İngiliz oluşlarının da tezahürüydü. Ocak 1555'te, infazları protesto ederek Mary hükümetine bir ricada bulunan Londralı papazlar, kendilerinin her zaman "bütün zamanlarda Tanrı'nın yasaları ve bu krallıkta yönetmelikler neye izin verdiyse" ona göre davranan "inançlı ve sebatlı kullar"[64] oldukları temelinde haklı olduklarını ifade ediyorlardı. Eğitimli gruptan ve düşmeden önce güçlü konumdaki insanlardan –bunlar arasında ilk kez "İngiltere'nin Tanrı'sı deyimini kullanan Rahip Latimer ve Kardinal Cranner gibi kişiler de vardı– şehitlerin sorguları, Papalık otoritesinin üstünlüğü ve meşruiyeti konularına odaklanıyordu ve bu yüzden dini öğreti meselesiyle İngiltere'nin politik bağımsızlık ve milli çıkarı meselesi arasında ister istemez bir bağ kurulmuş oluyordu. Bu şehitlerin sayısı azdı, ama şehitliklerinin etkisi muazzam olmuştu. Bu etki, kendilerinin daha önce işgal ettikleri yüksek pozisyon kadar, hepsi de dikkatli bir biçimde kaydedilmiş ve halkın bilgisine sunulmuş olan, yargıçlarını saldırılarını savuşturmaktaki olağanüstü maharet ve letafetleri ve başlarına gelen talihsizlikle ve ölümle yüzleşirken gösterdikleri takdire şayan cesaret ve metanet sayesinde daha da büyümüştü. Protestan inancın, egemen bir politik yapılanma olarak İngiltere ile bağlantısını ima eden bu mesaj hiç unutulmadı.

Yakılmaktan kurtulacak kadar şanslı olan ve yurtdışında toplanan elit grubun üyeleri sürgün yıllarında şehitlerin hikâyelerini toplayıp korumuş ve daha sonra popüler hale getirmişti. Protestan elitin bir kısmını oluşturan sürgünler egemen bir politik yapılan-

63 *A.g.e.*, c. VII, s. 53.

64 Aktaran, Haller, *Foxe's Book of Martyrs*, s. 201.

ma [polity], bir imparatorluk olarak İngiltere fikrine sempati duyuyordu. Onlar aynı zamanda, her ne kadar kendi nesnel çıkarına hizmet ettiği için benimsemiş olsalar da, millet fikrini ilk ortaya atan kesimden geliyordu. Sürgünden önce taşıdıkları milli duygu ne olursa olsun, bu kesimin içinde o duygu katlanarak artmıştı.

Sürgün bu kişileri aynı zamanda milli kimliğin daha önce hafife alınan bazı içerimlerini vurgulamaya sevk etmişti. Yeni Henryci aristokrasi (sürgündekiler o grubun üyeleri, üyelerinin çocuklarıydı ya da üye olmayı bekleyenlerdi) başlangıçta millet fikrini cazip bulmuştu, çünkü milli kimlik aynı milliyetten her kişiyi bir elitin üyesi yapıyor ve doğuştan öyle bir hak sahibi olmasalar da onların varlığını fiilen elit olarak tanıyordu; çünkü milli kimlik kendilerinin hiç kuşkusuz başta gelen kaynağı oldukları vatanseverliği ya da millete hizmeti en büyük erdem olarak göklere çıkarıyordu. Millet fikri, yani millet olarak belli bir politik yapılanmanın bir halkı kavramı, şunu da beraberinde getiriyordu: Bir politik yapılanma yalnızca bir monarkın babadan kalma mülkü değil, bir commonwealth, bir komünite ve temelde eşit birçok katılımcının kolektif bir girişimiydi. Monark milletin bir üyesiydi ve yönetme otoritesini o milletten alıyordu. Monark kendi mülküne yaptığını bir millete yapamazdı ve ortak çıkarlar için bir toprak parçası üzerinde değil, bir elit üzerinde hükümdar olabilirdi. Monark ortak çıkara uygun yönettiği müddetçe, milletin geri kalanı ona şükran ve sadakat borçlu olurdu, ancak güven boşa çıkarılmışsa, monark bir tiran olurdu ve alaşağı edilebilirdi. Bu konuyu Henry ya da Edward döneminde vurgulamak aptalca olurdu; bunu şu ya da bu nedenle gerek yoktu. Ancak Mary döneminde durum çarpıcı bir biçimde değişmişti. Mary için İngiltere bir millet değildi; İngiltere aslında onun Roma Katolik Kilisesinin çıkarları doğrultusunda yönetmeyi istediği babadan miras mülküydü. Milli kimliğin monarşi-karşıtı içerimleri bu yüzden kimliğin kendisini korumak için açık seçik belirlenmeliydi. Sürgündekiler kanunsuz yöneticiler ihtimali üzerinde duruyordu ve sonuçta, bıraktıkları risalelerinde, millet ilk kez kraliyetten bariz olarak ayrıştırılmış ve kendi başına sadakatin merkezi nesnesi olarak takdim edilmişti. 1556'da sürgünde ölen, bazen Winchester Kardinali de denen John Poynet bu risalelerden en önemlilerinden birinde şöyle yazıyordu:

"İnsanlar ülkelerine prenslerinden, commonwealth'e herhangi bir kişiden daha çok saygı duymalıdır. Çünkü ülke ve commonwealth kraldan üstün bir mertebedir." Ve ekliyordu: "Krallar ve prensler, ne kadar büyük olurlarsa olsunlar, ferttir ve commonwealth'ler krallar olmadan da pekâlâ var olur ve gelişimini sürdürür."[65]

İngiliz sürgünler o tarihte monarşi-karşıtı risaleler yazma konusunda yalnız değildi, ama onlar başkalarının fikirlerinden etkilenmiş olsalar bile bunun nedeni içinde bulundukları durumun böylesi etkilere karşı aşırı duyarlı olmasıydı. Kendi durumlarındaki insanlara birçok imkân sunan İngiltere'nin değişen toplumsal yapısındaki yerleri, onları Protestanlığa yatkın hale getiriyordu. Onlar Protestandı ve ancak İngiltere yeniden Protestan olursa kaybetmiş oldukları pozisyonlarını geri kazanabilirlerdi. Protestanlık İngiltere'de, ancak İngiltere bir imparatorluk olursa mümkündü. Ve eğer o bir milletse (daha doğrusu, onların sağlam bir biçimde inandıklarına göre, millet olduğu için) bir imparatorluktu. Görünüşe bakılırsa Mary yönetimi iki misli gayrımeşruydu, çünkü o millilik-karşıtı [anti-national] ve Protestanlık-karşıtıydı. Ve onların umut ettikleri kurtuluş hem Protestan hem de milliydi.

Bu yüzden, Kraliçe Mary'nin kısa ve talihsiz saltanatı boyunca ve ağırlıklı olarak onun kanlı ve dehşet saçan rejimi nedeniyle Protestan ve milli davalar sıkı sıkıya birbirine bağlanmış, hatta karıştırılmıştır. Gerçekten de bunu izleyen elli yılda, bu iki davayı birbirinden ayırmak imkânsıza yakın oluyordu. Yine de bizzat Mary'nin saltanatı boyunca milli duygu halkın zihninde açık bir biçimde dini duyguya ağır basıyordu. Daha VIII. Henry zamanında, Venedik Elçisi Michele hükümetine gönderdiği bir raporda, "şayet Kral bu inançlardan birini tercih ettiğini ilan edecek olsa ya da onlara bunlardan birini kabul edin diye buyursa, İngilizler Muhammetci ya da Yahudi inancın en hararetli takipçileri olurdu" diye yazıyordu. Onun ve izleyen saltanatların dini itikada dair dönüşümleri laik nüfusun dinsel hararetine bir katkı yap-

65 John Poynet, *A Shorte Treatise of politike pouuer, and of the true Obedience which subjects owe to kinges and other civile Gouernours, with an Exhortation to all true natural Englishe men*, 1556, yeniden basım, W. S. Hudson, *John Ponet: Advocate of Limited Monarchy* (Chicago: University of Chicago Press, 1942), orijinal metinde s. 61.

mış değildi, aksine o hararetten ne kalmışsa onu söndürmüştü.[66] Edward döneminde koruma altındaki Protestan kesimin kendini yücelten politikaları Protestanlığın yoz hükümetle eş görülmesine neden olmuş, bunun sonucunda da sofu Katolik Mary gerçekten, bir biçimde, "halk oyuyla" tahta oturmuştu.[67] Tebaanın çoğunluğu, yersiz iç çatışma olmaksızın zorunlu olan yerde pişmanlık duyarak, "en kutsal Katolik inancın" dönüşünü gönül rahatlığıyla olmasa da sükunetle karşılamış[68] ve onun Âvam Kamarasını "duygu olarak Katolik"[69] diye nitelemişti. Şehitler şahadet mertebesine erişirken, öteki İngilizler onları izliyordu; doğrusu, onları zevkle izlemiyorlardı, ama nedeni, Protestanların sapkınlık yüzünden infaz edilmesinin gayrımeşru olduğuna inandıklarından değil, şehitlerin kişiliklerine duydukları sempati ve hayranlık yüzündendi. Bu yüzden, yakarak infazlar karşısında herhangi bir halk tepkisi ortaya çıkmadı. Böylesi protestoların yokluğunun hiçbir biçimde nüfusun görüşleri dillendirme korkusu ya da kabiliyetine verilemeyeceği açıktır, çünkü başka bir meselede fikirlerini gayet açıkça ifade ediyordu insanlar.

---

66 Michele, aktaran Einstein, *Tudor Ideals*, s. 24. Daha sonra, bir başka dönüşümün ardından, Kardinal Allen dokunaklı bir biçimde şöyle yazıyordu: "Bazı söz bunun gibi konulara geldiğinde, yabancıların karşısında yüzümüzün kızarmasına yol açan, bütün dünyada milletimizi küçük düşüren bir şeydir, bir kişinin hafızasında bu garip başkalaşım başladığından beri bir prensimiz oldu, başka yerlerde rahiplere inanç sürerken o Papanın otoritesini yasalarla kaldırdı; sonra bir kadın geldi hem otoriteyi tekrar getirdi hem de Protestanları cezalandırdı; ve son olarak şimdi Majesteleri benzer kanunlarla çoktan ikisi de ilga etti ve hem Katolikleri hem de Protestanları şiddetle cezalandırdı; ve pusuladaki bütün bu garip farlılaşmalar 30 yılda oldu." William Allen, *An Apologie of the English seminaries* (Mounds in Henault, 1581), f. 34. Dinsel çoğulculuk ilgisizliği besler. Bkz., Stone'un *English Revolution*'daki nedensel açıklamaları, s. 83, 109.

67 Paul Hughes ve Robert Fries, der., *Crown and Parliament in Tudor-Stuart England: A Documentary Constitutional History, 1485-1714* (New York, G. P. Putnam's Sons, 1959), 1550 tarihli Act Concerning the Improvement of Commons and Waste Grounds üzerine yorum, s. 81.

68 "Çokluk için tipik olarak, isimsiz yazar, kraliçenin Kral Felipe ile Londra'ya muzaffer girişini ve Kardinal Pole'un Katolikliğin restorasyonuyla ilgili konuşmasını anlatır. Kardinal başka şeylerin yanında geçmişte yaptıklarından pişmanlık duyduğunu ve dini günahlarından dolayı tövbe ettiğini anlatarak, bundan sonra 'en kutsal Katolik inancı' uygulamak için düzenlelere yapmaya kararlı olduğunu söyler." Einstein, *Tudor Ideals*, s. 205.

69 MacCaffrey, "The Crown", s. 56.

Wyatt tarafından yönetilen isyan, 16 Kasım 1553 tarihinde Âvam Kamarasının, İngiltere içinden biriyle evlenmesi için vermiş olduğu dilekçeye Mary'nin olumsuz yanıt verip İspanya Kralı Felipe'yle evlenmekte ısrar etmesinin doğrudan etkisiyle patlak vermişti. Ayaklanmanın önderlerinin kışkırtmaya ve yanlarına çekmeye çabaladıkları kişilere çağrısı, davalarının milliyetçi doğasına dair kuşkular yüzünden pek karşılık bulmadı. "Siz bizim arkadaşımız olduğunuz için" diyordu Wyatt, "Siz İngiliz olduğunuz için, bize katılacaksınız ve biz de kendi adımıza sizinle ölüme kadar gideceğiz." 1590'larda Wyatt'ın eylemlerini desteklemiş olan bir yakın arkadaşı, "ayaklanmasının nedeni din değildi" diye iddia etmişti ve Wyatt'ın kendisi bir Protestan destekçiye şöyle seslenmişti: "Dini bu kadar çok seslendirmezsen iyi olur, çünkü bu birçok insanın gönlünü bizden çelecektir." Bu talimattan da anlaşılacağı gibi, o dini birleştirici bir güç olmaktan çok ayrıştırıcı bir şey olarak görüyordu ve daha da önemlisi milli sadakat kişinin iman ettiği din ne olursa olsun, herkesten beklenen ve zaten beklenebilecek bir şeydi. Wyatt'a karşı gönderilen Londralılardan oluşan beş yüz kişilik bir güç, açıklayıcı bir şekilde "Biz hepimiz İngiliziz!" diye bağırarak, isyancıların safına geçmişti. Rejim açısından milliyetçi çağrının potansiyel tehlikesi açıkça görülebilir bir şeydi. Mary isyandaki milli meseleyi önemsiz göstermeye çaba göstermiş ve isyanı, "evlilik meselesini kendi saklı maksatlarını örtmek için kullandıkları bir İspanyol pelerini" olarak kullanan sapkın bir dini ayaklanma olarak sunmuştu. Aynı zamanda Mary, Parlamentonun tavsiyelerine uyacağı ve ülke içinden biriyle evleneceği vaadinde bulunarak halkı sakinleştirmeye de özen gösteriyordu. Buna rağmen, Wyatt Londra'ya doğru yürüyüşe geçerken, oradaki halk kararsızdı ve isyan sonunda bastırılmış olsa da, "Wyatt, bir monarkı tahtından indirmeye, diğer bütün Tudor isyanlarından daha fazla yaklaşmıştı."[70] Politik meselelerle ilgili olarak çok genel bir umursamazlık ve vurdumduymazlık beklenebileceği ve ortaya çıktığında da hangi nedenle olursa olsun, ayaklanmadan yaygın bir korku duyulacağı o çağda, bu açık milliyetçi davanın belli bir çekiciliğinin oluşu, bu çekiciliğinin gelip geçici olduğu ve ayaklanmanın sonunda başarısız olduğu gerçeğinden

70 Anthony Fletcher, *Tudor Rebellions* (Harlow, Essex: Longman, 1983), s. 69-81.

çok daha önemli görünüyor. Ayaklanmanın dinsel bir gündeminin olmayışı da aynı şekilde dikkate değerdir. Nihayetinde yıl 1554'tü.

Tanrı'nın Müstesna Halkı Olarak İngiltere ve Onun Aşkının Nişanesi

Olaylar öyle gelişti ki, Mary'nin sürgüne gönderdiği insanların umutları, bir Protestan prenses olan Elizabeth'in, kardeşinden sonra tahta geçmesi üzerine, çok geçmeden gerçek oluyordu. Sürgünler dönüp yeni rejimde belli başlı pozisyonları doldurduktan sonra, kendilerini İngiltere'nin milli varoluşuyla Protestan inanç arasında bağın kopmaz olduğunu kanıtlamaya ve gerçekten de öyle kalması için gerekenleri yapmaya adadılar. 1559'da, geleceğin Londra Piskoposu John Aylmer, Latimer'in şaşırtıcı Tanrı'nın milliyeti olduğu iddiasını gündeme getirdi. *A Harborowe of True and Faithful Subjects...* kitabının çarpıcı bir pasajında Aylmer ilan ediyordu: "Tanrı İngilizdir" ve ülke insanlarına çağrıda bulunarak onlardan İtalyan, Fransız ya da Alman değil de İngiliz oldukları için "günde yedi kez" Tanrı'ya şükretmelerini istiyordu. İngiltere yalnızca "bolluk ülkesi, sığır ve koyun, tereyağı, peynir ve yumurta, bira ve ale, ayrıca yün, kurşun, kumaş, teneke ve deri dolu" değil, aynı zamanda "Tanrı ve melekleri yabancı düşmanlara karşı onun yanında savaşıyordu." Aylmer yurttaşlarına "Çünkü siz yalnızca ülkeniz için savaşmıyorsunuz, aynı zamanda ve daha çok Onun ve sevgili oğlu İsa'nın gerçek dinini korumak için de savaşıyorsunuz"[71] diye sesleniyordu.

Sürgünden dönenler yalnızca belagatlarını sergilemekle kalmadılar. Canterbury Başpiskoposu Matthew Parker,[72] İngiltere'de Hıristiyanlığın her zaman ayrı bir karakteri olduğunu, çünkü

71 Aktaran, William Haller, "John Foxe and the Puritan Revolution", *The Seventeeth Century*, Robert Foster Jones anısına basılan cilt (Stanford: Stanford University Press, 1952), s. 209.

72 Parker ayrıca Tanrı'nın İngiliz olduğundan da emindir: Lord Burghley'e yazdığı mektupta, dinin acınası haliyle bağlantılı olarak şöyle yazıyordu: "Yüce Tanrı ne kadar olabilirse o kadar İngiliz olduğu yerde, onun onurunu ve hakiki dini tercih ederek belli bir ciddiyetle onun bu lütfunun karşılığını vermeliyiz." Mart mektubu 12, 1572 ya da 1573, *Correspondence of Matthew Parker*, D. D., The Parker Society (Cambridge: Cambridge University Press, 1853), s. 419.

İngiliz Kilisesinin hakiki havarilerle ilgili Kilise olduğunu açıkça gösteren İngiliz tarihi ve eski eserlerinin araştırılması ve yayımlanması için mali ve fiili destek sağlamıştı. *Bishops' Bible*'ın hazırlanmasında baş editör olarak çalışmasının yanında, değerli tarihsel belgeleri, el yazmalarını ve kitapları da toplayan (bunları Cambridge'teki Corpus Cristie College'a miras bırakmıştır) ve Britanya'da Hıristiyanlığın ilk yerleşmesinin bir tarihini de yayımlayan Parker, aralarında *Book of Martyrs*'in yazarı John Foxe'un da bulunduğu birçok önemli tarihçiye de hamilik yapmıştı.

Book of Martyrs, Foxe'un şaheser çalışması, *Actes and Monuments of the latter and perilous dayes, touching matters of the church, wherein ar comprehended and described the great persecutions and horrible troubles, tha have been wrought and practised by the Romishe Prelates, speciallye in this Realme of Englande and Scotlandre, from the yeare of our Lorde a thousand, unto the tyme nowe present. Gathered and collected according to true copies and wrytings certificatorie as wel of the parties them selves that suffered, as also out of the Bishops Registers, which wer the doers thereof* kitabının kısa adıdır.[73] Başlığına sadık kalan bu kitap Mary dönemi şehitlerinin, büyük insanları kadar sıradan halkın çektiklerinin kapsamlı ve ustaca dönemsel anlatısıdır; kitap İngiltere'nin, uğruna geçmişte birçok kez acılar çektiği ve sayısız durumda yabancı tanrısız saldırganlara karşı yardım dilenen hakiki dine sadakatinin başka, en yeni ve en bariz, bir ifadesi olarak sunulmuştu. Kitabın mesajı şuydu: İngiltere'nin Tanrı'ya bir ahdı vardır, geçmişte hakiki dine sadık kalmıştır ve şimdi Reform Hareketinde dünyaya öncülük etmektedir, çünkü İngiltere Onun gözdesidir. İngiliz olmak aslında gerçek bir Hıristiyan olmak anlamına gelir; İngiliz halkı seçilmiştir, Tanrı tarafından başkalarından ayrı tutulur ve seçkin bir yere konur; İngiltere'nin gücü ve haşmeti Onun Kilisesinin çıkarınadır; ve Protestanlığın zaferi bir milli zaferdir. Reform Hareketinin İngilizlikle böylesine özdeşleştirilmesi Kutsal Gözün [See of Rome] birincil milli düşman olarak tanımlanmasına neden olmuştu; bu da İngiliz Katoliklerinin millete üyelikten azledilmesi anlamına geliyordu. Yine de bu bölücü anlam hiçbir zaman dillendirilmiş değildi. Foxe

73 Bu, söz konusu eserin İngilizce baskısının (1563) başlığıdır.

"Papacı" vatandaşlarının tavrına karşı ne kadar eleştirel olursa olsun, ithaf kabilinden yazdığı şaşmaz bir biçimde uzlaştırmacı olan çarpıcı bir notta okurlarına yaptığı çağrı, milletin hizmetinde birleşmekti. "Onlar hata yapmış olabilir" diye yazıyordu, "öğrenmek istedikleri için onları ayıplamayın... kimse her şeyin kusursuz olduğu bir commonwealth'te yaşamıyordu; ama yine de Tanrı biz İngilizleri burada, tek bir gemiye birlikte koyar gibi, tek bir commonwealth'e, ayrıca bir kiliseye yerleştirdi; gemiyi parçalayıp bölmeyelim, bölünmek felâket getirir; ama herkes dikkatle ve sabırla Onun düzeninde, Onun istediği düzende hizmet etsin."[74]

Foxe'un kitabının statüsü, on altıncı yüzyıl ve on yedinci yüzyılda İngilizlerin zininlerine yaptığı etki o çağda İncil dışında hiçbir kitapla kıyaslanamayacak kadar büyüktü. Foxe hayattayken kitap (1554, 1559, 1563, 1570, 1576 ve 1583 olmak üzere) yedi baskı yapmıştı ve ölümünden sonra da (1596, 1620, 1632 ve anlamlı bir biçimde 1641 olmak üzere) dört baskı daha yaptı. 1570 yılında "bu tam ve mükemmel tarih"[75] belediye başkanının ve Londra Meclisinin emriyle yetimhanelerde ve şehrin toplantı salonlarında okunuyordu; 1571'de şehir meclisi kitabın bir kopyasının İncil'le birlikte genel kullanım için katedral kiliselerinde, başpiskoposun, rahiplerin, papazların, rektörlerin ve yerel din adamlarının konutlarında bulundurulmasına karar vermişti. William Harrison'a göre, 1577'de, "[kraliyet sarayına bağlı] her devlet dairesinde tarih ve anı kitaplarının yanında bir İncil ve İngiltere Kilisesinin faaliyetlerini ve eserlerini anlatan kitaplar bulunuyordu."[76] *Book of Martyrs*'in popülaritesi muazzam ve otoritesi tartışma götürmezdi. "Meşhur kaptan Sir Francis Drake"[77] kitabı alıp denize açılmış

74 1570 baskısına eklenen bir mektup, Foxe, *Book of Martyrs*, c. I, s. 520.

75 *A Booke of certaine Canons...* Printed by John Daye, 1571, akt., Haller, *Foxe's Book of Martyrs*, s. 221.

76 William Harrison, "Description of England", Holinshed, *Chronicles*, 1586 (Londra: J. Johnson vd., 1807), c. I, s. 331. Harrison bunu İngiltere'nin öğrenme aşkına bir örnek olarak anlatıyor: kitaplar "[saraya] girerken böyle bir egzersiz için" temin edilen kitaplar: böylece İngiltere sarayına aniden giren yabancı kendini üniversitelerin halka açık bir kütüphanesine girmiş gibi hissedecektir." Agy.

77 Richard Hakluyt'un lakabıydı bu (*The Spincipal Navigations, Voyages and Discoveries of the English Nation, 1589*, ithaf); Sir Francis'in uğraşlarına ilişkin bilgi Haller'in *Foxe's Book of Martyrs*, s. 221'den alınmıştır.

ve resimlerini boyamıştı. Hatta *Principal Navigations... of the English Nation* kitabının yazarı, kendi oldukça özel konusu bakımından "(doğruyu söylemek gerekirse)... bazı bakımlardan bütün kendi tarihlerimizin bu durumda bana verebileceğinden çok daha fazlasını verebildi" diyen Richard Hakluyt, Foxe'un bir istisna olduğunu düşünüyordu.[78]

Kitabın argümanı, İngiliz milli kimliğinin ve Protestan çıkarlarının en bütünlüklü ifadesiydi. Bir zamanlar İngiliz dini ve milliyeti bir ve aynıydı. *The Laws of Ecclesiastical Polity* kadar yetkin bir metinde Anglikan papaz Richard Hooker şöyle yazıyordu: "Ben diyorum ki Church of England'ın [İngiltere Kilisesi] bir mensubu yoktur ki aynı zamanda Commonwealth'in bir üyesi olmasın; aynı şekilde Church of England'ın Commonwealth'in üyesi olmayan bir mensubu da olsun... bir tür meziyetler ve eylemler bir Commonwealth adına sebep olurken, başka tür özellikler ve işlevler bir çokluğa bir kilise adı verilmesine neden olur; ne var ki bu bir ve aynı çokluk ikisine birden ait olabilir ve tıpkı bizim olduğumuz gibi, birisiyle ilgili olan hiçbir kimse kendisini ötekinden ayrı göremez."[79] Bunu inandırıcı bir şekilde açıklayan şey yakın tarihli şehitler örneğiydi; insanlar onları o kadar sevmişti ki dersleri unutulsun, onların başına gelenler başkalarının başına da gelsin diye düşünmekten kendilerini alamıyordu.

Milletin ayrıksılığının ve benzersizliğin temelinde İngiltere'nin dinsel duruşu yatıyordu. Tanrı'nın kayırması ve ilahi güven her şeyde kendini belli ediyordu. İngiltere'nin refahı gibi örneğin Armadaya karşı kazanılan zafer[80] ya da Elizabeth'in sürekli sağlıklı oluşu ve düşmanların oyunlarını boşa çıkaran istikrarlı bir hükümet gibi tezahürlerin kesinlikle başka bir açıklaması olamazdı. Bu yorum dönemin popüler edebiyatında da ifadesini buluyordu. Tanrı'nın gözü sürekli üzerinde olan seçilmiş İngiltere hem akdine sadık kaldığı müddetçe ilahi desteğin verdiği güven içindeydi hem de gevşediği zaman cezalandırılacağından emindi.

78 Hakluyt, *Principal Navigations*; Hakluyt, Bale ve Eden'in yanında Foxe'tan da bahsetmişti.

79 Richard Hooker, *The Laws of Ecclesiastical Polity*, 1597, John Keble, der., *The Works of Richard Hooker* (New York: Burt Franklin, 1888, yeniden basım 1970), c. III, s. 330.

80 Einstein, *Tudor Ideals*, s. 210.

Milli varoluşu dini coşkusuna bağlıydı. Roger Cotton bu argümanı "The Armour of Proofe, brought from the Tower Dauid" adlı eserinde şiir halinde anlatmıştı.

> Eğer doğruysa, biz Tanrı'nın bütün hakikatlerini savunuyorsak,
> O zaman bizim İspanya'dan korkacak neyimiz var?
> Tanrı için, diyorum ki ben, hiçbir zaman düşmana
> Kılıç sallamadı böyleleri; ama yine de onlara yardım etti.
> Hakikati eğer arı gibi vızıldayarak söylemişse bize
> Dinlemedik Tanrı'nın sözünü.
> Oh İngiltere, o zaman Onun dediklerini dinle
> Tanrı'nın sözlerini oku, tut kalbinin
> En güzel yerinde; yoksa kaçamayacaksın
> Tanrı'nın gazabından; çünkü o mutlaka ödetir.
> Hatırla o zaman Tanrı'ya ve Onun sözüne
> Eski aşkını ve hayranlığını,
> Ve onları yeniden hâkim kıl üzerinde
> Ve o zaman hiçbir yabancı güçten korkmayacaksın.[81]

Milli kimlik, İngiltere'yi dünyanın geri kalanından ayıran tümüyle yeni bir dizi sınır çizgisi anlamına geliyordu. Ancak bu dönemde millet gibi ayrı bir kendiliğin varoluşu aşikâr bir şey değildi. Millet denen şey sorun teşkil ediyordu ve gerekçelendirilmeye ve anlaşılır terimlerle açıklanmaya ihtiyaç duyuyordu. Toplumsal varoluşun her alanında dinin merkezi bir önem taşıdığı bir zamanda yeni doğmuş milliyetçiliğin dinsel bir kisveye bürünmüş olmasından daha doğal bir şey olamazdı. Dahası, Reform hareketi ile İngiliz milli kimliğinin birbirini çağrıştırması nedeniyle, Protestanlık henüz sesi çıkmayan milliyetçiliğe bir dil sağlamakla kalmıyor, aynı zamanda ona olgunlaşması için gerek duyduğu bir sığınak ve barınak da sağlıyordu. Kısacası her ne kadar Protestanlığın İngiliz milletini doğurttuğu söylenemezse de, onsuz çocuğun belki de doğamayacağı hayati bir ebe rolü oynadığı da inkâr edilemez.

Aynı zamanda monarşinin yeniden milli bilincin gelişmesinde büyük bir unsur haline gelmesi de Protestanlık ile milliyetçilik arasındaki bu ilişki sayesinde olmuştu. *Book of Martyrs*'in en

81 Roger Cotton, içinde Edward Farr der., *Select poetry –Chiefly Devotional of the Reign of Queen Elizabeth*, (Londra: The Parker Society, 1845), c. II, s. 372.

görkemli hikâyesi Elizabeth'inkidir; o Protestan ve milli davalar arasındaki bağlantının ve özdeşliğin bir sembolü haline gelmişti. Protestanlık ve milliyetçilik onun şahsında birleşiyordu. Foxe, sürgünden dönenler arasında bu görüşü savunan tek kişi olmadığı gibi, ilk kişi de değildi; ama onun kitabı sayesinde bu görüş halk arasında yayılmıştı.

Elizabeth'in yüceltilmesinin boyutu ve şekli on altıncı yüzyıl İngiltere'sine bakan birçok günümüz gözlemcisini tedirgin eder. Bu gözlemciler, günümüzün eşitlik anlayışı ışığında, onursuz ve iğrenç bir dalkavukluk dili gibi görünebilecek şeyden tiksinir ve utanır.[82] Bu kişilerin göremediği şey ise görünüşteki dalkavuk İngilizlerin, Elizabeth'e methiye düzerek, aslında kendi artan özsaygılarını dışa vurduğuydu. Elizabeth milletin iyiliğini Tanrı'nın görüp kabul ettiğinin, İngiltere'nin seçilmiş bir halk olduğunun bir nişanesiydi. "Tanrı bize lütfunu göstermek istediğinde, kraliçemiz olarak hizmetkârı Elizabeth'i gönderdi bize, dünyanın gözünde Onun haşmetinin bir aracı olması için" diye yazan John Jewel'in sözleri belki de bu inancın "en eksiksiz ve en iyi ifadesi"ydi.[83] Ancak bu argüman birçok yazar tarafından da işlenmişti. Sıradan halk için eğitim ve fedakârlık konularında yazan laik bir yazar olan John Norden *A Progress of Piety* adlı kitabında, Tanrı'ya İngiltere'ye Elizabeth'i verdiği için şükranlarını sunduğu "Jubilant Praise for her Majesty's most Gracious Goverment" [Majestelerinin En Görkemli Hükümeti için Coşkun Övgü] başlıklı dizelerinde şöyle yazıyordu:

> Sevin, ey İngiltere şükret!
> Şarkı söylemeyi unutma:
> Onu öven şarkıları söyle, sana huzuru getiren,
> Güçlü Kralın Tanrı'dan,!
> Tanrımız ve yüce Kralımız
> Rahatımızı yeniden sağladı
> Elizabeth, Kraliçemiz,
> Onun sözüyle huzuru sağladı...
> Onun elinden alıp getirdi huzuru;

82 Elizabeth'in göklere çıkarılması "aşırı milliyetçi ideolojisiyle ve monarşiye dalkavukluğuyla mide bulandırıcı görünür." Stone, *English Revolution*, s. 88.

83 Haller'e göre, *Foxe's Mook of Martyrs*, s. 90.

Onun tavsiyeleri ferman oldu,
Bu toprağın bir Esther'idir o,
Çocuklarını özgürleştiren.
Ondan başka kimse hüküm süremez burada;
Onun ilahi yol göstericiliği
Gösterecek her şeyin nasıl olması gerektiğini
Huzura ulaştırmak için herkesi.
Ah, şarkı söylesin öyleyse, zengini fakiril
Krala dua edin,
Onu kraliçe yapan krala,
Düşman bile övecektir onu.
Bütün övgülerimizi dillendirelim
Yukarıdaki kralların Kralınal
Aşkın tadını getirsin diye
Elizabeth'i gönderen.[84]

Bu şiir millet, din ve kraliçe arasındaki üçlü özdeşleşmeyi gösteriyor. Tanrı, asıl olarak, İngiltere'ye iyilik yaptığı, tanıma ve özel kayırma işareti olarak Elizabeth'i onlara verdiği için övülüyor. Ama ne Tanrı ne de Elizabeth sırf kendileri olduğu için övülüyor. Hem on altıncı yüzyılın sonunda İngilizlerin dini duyguları hem de monarklarına bağlılıkları tartışma götürmez bir biçimde milliyetçi bir özelliğe sahipti.

"A Friendly Larum, or faythfull warnynge to the tueharted subjects of England" [Dostça bir alarm ya da İngiltere'nin iyi kalpli kullarına inançlı bir uyarı] adlı çalışmasındaki şiirlerinde John Phillip Tanrı'ya aşağıdaki gibi yakarıyordu:

Krallığımızı ve kraliçeyi koru, sevgili Tanrı,
Bütün kalbimle ve aklımla yakarıyorum;
Senin yardımınla onun marifeti
Papacıları engelleyebilir.
Onun sağlığı, refahı ve canlı ırkı,
Lütfunla uzun sürsün,
Ve İngiltere'deki iç savaş ve kargaşa
Son bulsun.[85]

84 John Norden, *A Progress of Piety*, 1596 (Londra: The Parker Society, 1847), s. 38, 44.

85 John Phillip, Farr, *Select poetry*, s. 532.

Böylece İngiltere'ye hizmet edebilsin diye Tanrı'dan Elizabeth'e hizmet sunması isteniyordu.

Elizabeth Tanrı'nın gözünde İngiltere'nin seçilmişliğinin bir sembolü olarak algılanıyordu. "O altın çubuktu, onunla yüce Tanrı/Üflemişti ruhumuza her çeşit hayrını."[86] Ve yine de geriye dönüp baktığımızda bu tanrısal kraliçe, politik nitelik de taşıyan ve İngiltere'nin bu dünyadaki görkemini artıran, son derece dünyevi başarılarıyla hatırlanır. Michael Drayton onun saltanatını *Poly-Olbion*'da nitelerken, şu ifadeleri kullanıyordu:

> Elizabeth, sonraki, bu düşen heyula avcısı;
> Cinsiyetinden sıyrılıp, erkek gibi hükümetiyle
> Bu adayı haşmetiyle korudu ve gücünü genişletti
> Fransa'ya yardım etti, savunmasına koştu;
> İberyalı hükümdara karşı, Flamanları savundu:
> Kaba İrlanda'nın ölümcül kırbacı; gemilerini gönderdi
> Hindistan'a ve yemyeşil kıyılarına
> Virginia deriz biz, bizim bakir Kraliçemize:
> Portekiz'de İspanya'ya karşı, İngiltere sancağı açıldı;
> Cales'i aldı, yardıma koştuğunda kahraman İberya kaçtı
> Devleti refaha erdirdi; bütün krallar içinde
> Onun kadar iyisi az bulunur; ama onun kadar uzun süreni
> olmadı hiç.[87]

Babası gibi Elizabeth de pek öyle çok fazla milliyetçi olmayabilir,[88] ama yine babası gibi, büyüyen milli duyguya yakın durmayı ve onu desteklemeyi kendi çıkarına bulduğu kesindir. Gerçekten de özel hiçbir çabası olmaksızın, milliyetçilik için en değerli hizmeti sunmuştu. Neredeyse elli sene boyunca Bakire Kraliçenin şahsı, milli duygunun odaklandığı en temel nesneydi. Elizabeth

86 Anthony Nixon, "Memorial of Queen Elizabeth", Farr, *Select poetry*, s. 556.

87 Michael Drayton, *Poly-Olbion*, Song XVII, J. W. Hebel, der., *Michael Drayton: Tercentenary Editon* (Oxford: Basil Blackwell, 1933), c. IV, s. 337-338.

88 Yine de onun milli duyguya sempati duymuş olması mümkündür, çünkü o nihayetinde Roger Ascham'ın bir öğrencisiydi. O kesinlikle milliyetçiliğin ruhuna istisnai bir biçimde iyi uyum sağlamıştı ve yeni –seküler– inancın ateşli yandaşları tarafından gayet iyi belirlenmiş rolünü oynamıştı. Onu duyarlılığının işaretleri arasında kendisinden "İsrail'in şefkatli annesi" olarak bahsetmesini ve kiliselerde kraliyet sancaklarının yanına çarmıha gerilmiş İsa figürü koydurmasını sayabiliriz.

İngiltere'nin benzersizliğinin ve büyüklüğünün sembolüydü. Bu olgu dikkate değer bir rahatlıktaki bir rejime işaret ediyor olsa da, aynı rejim, geriye dönük analizlerde köklü bir biçimde istikrarsız olarak değerlendirilebilmektedir. Bu durum, dönemin hâkim itici gücünü –vatanseverliği– hüküm süren monarşiye bağlılıkla at başı gittiğini ve kraliçenin hükümetinin ateşli bir coşkuyla korunup kollandığını gösterir. Milli duygunun kraliçenin kişiliğiyle ilişkilendirilmesi İngiliz milliyetçiliğinin demokratik uzanımlarının gelişimini seyreltiyor ve yavaşlatıyordu; Elizabeth'in hükümdarlığının büyük bir bölümünde, Parlamento hükümette eşit pay sahibi olma taleplerinde baskıcı olmamayı seçmişti ya da en azından bu talepleri saldırgan bir şekilde gündeme getirmedi. Aynı zamanda, Kraliyet ile şimdi artık yönettiği millet, eskiyle yeni arasındaki bu mutlu ahenk ve çıkar birliği, geleneksel düzenin daha yeni ortaya çıkmakta olana, tıpkı Protestanlığa verdiği gibi, verdiği destek, milli bilincin olgunlaşmasına, yüzyılın sonunda kendi devinimiyle daha o zamandan etkili bir güç haline gelecek şekilde, dünyaya bakışın ortak, meşru bir biçimi haline gelmesine imkân sağlıyordu. Milli bilinç İngiliz kültürü içine iyice yerleşecek ve artık kimse onu oradan söküp atamayacaktı. Bu gelişmede Elizabeth'in rolü, İngiliz milli kimliğini resmen tanımasından ibaretti, ama bu öyle basit bir şey değildi, çünkü bu sayede on altıncı yüzyılın sonunda İngiltere aslında tam anlamıyla gelişmiş bir milliyetçiliğe sahipti ve modern çağa adım atmıştı.

Bu tutumların İngiliz milli kimliğinin gelişimine işaret ettiği ve onu ileriye taşıdığı görüşüne karşılık olarak ortaya çıkan kimliğin milli olmaktan çok dinsel, Protestan olduğu söylenmektedir.[89] Ancak bu argüman milliyetçiliğin doğasını yanlış anlamaya ve milli kimliği etnik kökene eşitleme hatasına dayanıyor. O tarihteki İngiliz milliyetçiliği kesinlikle etnik kökene göre tanımlanmak yerine, rasyonel –ve bu yüzden özgürlüğe ve eşitliğe hakkı olan– bireyde buluşan dinsel ve politik değerlere göre tanımlanmıştı. Reform Hareketinin muhalif karakteri ve İngiltere'de kabul edilen

89 Bu görüş Haller tarafından tutarlı bir biçimde savunulmuş ve tartışılmıştı örneğin Paul Christiansen, *Reformers and Babylon: English Apocalyptic Visions from Reformation to the Eve of the Civil War* (Toronto: University of Toronto Press, 1978) ve K. R. Firth, *The Apocalyptic Tradition in Reformation Britain, 1530-1645* (New York: Oxford University Press, 1979).

Protestan teolojinin rasyonalist bireyselcilik değerleriyle uyumluluğu Protestanlık doğmakta olan milli duygu için mükemmel bir müttefik haline getiriyordu. Biricik tarihsel koşullar, özellikle de Mary'nin saltanatı sayesinde, bu ikili, dinsel ve milli duygu özdeş hale gelmişti. İngiliz milleti bu yüzden bir Protestan millettir. Ancak bu durumda bütün farkı yaratan bir sıfat değil, bir isim olduğunu unutmamak gerekir. Protestan ya da değil, İngiltere'ydi *millet* olan. O bir milletti, çünkü halkı sembolik olarak bir elit konumuna yükseltilmişti ve bu yükseltme yeni tür bir kolektivite ve daha öncekilerden hiçbirine benzemeyen toplumsal yapı ve bir yeni, o tarihte benzersiz, kimlik yaratıyordu.

On altıncı yüzyılın sonuna gelinirken, seküler millet o gün bile büyük sayıda olan ve her gün büyümesini sürdüren İngiliz nüfustan sadakat talep ediyordu ve din giderek çeperlere doğru itiliyordu. Biz o tarihteki meseleleri birbirinden ayırmanın ne denli güç olduğunu biliyor olsak da, o çağda yaşayanlar bu gelişmenin farkındaydı. Richard Crompton 1599'da şunları yazıyordu: "Din bakımından bölünmüş olsak bile... yine de güveniyorum ki, biz bu Prensimizin ve ülkemizin düşmana karşı savunulması hizmetinde birleşmeye mecbur olduğumuz gibi... birleşeceğiz de." Sir Walter Raleigh bütün İngilizlere şu çağrıyı yapıyordu: İspanya'ya karşı onun arkasında birleşmek için... "hangi dinden olursanız olun"; bu savaşta, bir diğer çağdaşına göre, insanlar "coşkuyla ve gönül huzuruyla" öldüler, "ülkesi, Kraliçesi, dini ve şerefi için savaşırken hayatlarını kaybettiler."[90] J. Rhodes'in kaleme aldığı, daha önce sözünü ettiğimiz türden bir Elizabeth'e övgü ve sadakat şiirinde, bir Roman Katolikle bir Reform dininin destekçisi arasında aşağıdaki gibi bir diyaloga rastlıyoruz. Bu diyalogta Protestan anlaşılır bir dille, ama büyük bir maharetle rakibinin bütün öğretisel önermelerini çürütürken, kendi konumunun akla uygunluk bakımından üstünlüğünü kuşkuya yer bırakmayacak bir biçimde kanıtlamaktadır. Başka birçok hatırı sayılır argüman arasında şöyle diyor Protestan:

90 Richard Crompton, *The Mansion of Magnanimity* (Londra: W. Ponsonby, 1599), b. 12; Walter Raleigh, "The Last Fight of the Revenge", s. 30 ve Linschoten, "Account", s. 91, E. Arber, der., *The Last Fight of the REVENGE at Sea*(Londra: Southgate, 1971).

İncilimiz bütün hakikati öğretiyor gerçekten
Her Hıristiyanın mutlaka okuması gereken:
Ama Papacılar buna hayır diyecektir,
Çünkü o yaptıklarını ortaya serecektir.
Mesih, on iki havari gönderdi
Ama kim size kumanda etti
Kazanmak ve bir yerde toplanmak için?
Kim yemin etti, söz verdi ve ant içti,
Papalığa yeni biat etmişleri
Hakikate, prensimize ve ülkemize kazanmak için?[91]

Belli ki, hakiki dinin böylesine tikelci olmayan bir şey ima edebilmesi sağduyuya pek uygun değildi.

Kendi Seslerinin Gürültüsü

İster İlahi seçimin kesinliği yüzünden, isterse bu kadar çok insanın artık bir millet olarak İngiltere fikrine bağlılığı yüzünden olsun, Elizabeth dönemindeki milli duygu kendisini o zamana kadar görülmemiş bir coşkuyla ve beceriyle ortaya koymuştu. Bu duygu, *Book of Martyrs* geleneğini sürdüren âyinlerde ifade ediliyordu, ama bu kez daha açık ve ısrarlı bir biçimde. Bu yine seküler İngiliz yazınında dile getiriliyordu; modern İngilizce kültürün temellerini atan çarpıcı bir yeni gelişmeydi bu. Çağdaş edebi tarihte Elizabeth devri yazınının dikkate değer, aslında her yerdeki varlığı ve yoğunluğuyla çarpıcı olan, milliyetçiliğinden bahsetmek alışıldık bir şeydir. Yerel dille seküler edebiyat İngiltere'de rüştünü ispat eden milli bilincin ve kimliğin belirgin bir ifadesiydi. Bu, daha önce biçimsiz olan, "kendi seslerinin gürültüsüyle zehirlenmiş"[92] halkın yeni duygusunun yazılı biçimde hayata geçirilmesiydi. Bu, kendini milli olarak ortaya koyuşun ilk, dışa vurumcu, edimiydi.

Elizabethçiler, ilk Henryci milliyetçilerin kültürel özlemlerini hayata geçirdikleri iddiasındaydılar. Ana uğraşları İngiltere hakkında İngilizce tarihi anlatılar, denemeler, şiirler, romanlar ve oyunlar yazmak ve araştırma yapmak olan tümden yeni bir sınıf insan ortaya çıkmıştı. Bu yazarlar ve araştırmacılar sınıfı saflarına kendi akranları yanında sıradan laik insanları ve hayatın her

91 J. Rhodes, Farr, *Select poetry*, s. 269-270.
92 Haller, *Foxe's Book of Martyrs*, s. 214.

alanından İngilizleri de katıyordu; bir tek en alt tabakadan, kentsel ve kırsal yoksul kesimden insanlara kapalıydı kapıları.[93]

İngiliz olan her şey bir dikkat nesnesi haline gelmişti ve yeni bir milli gurur duygusunu besliyordu. The Society of Antiquaries kuruldu. Holinshed, Warner, Camden ve diğerleri genel İngiliz tarihi ve özel dönemlerin tarihlerini yazdılar. Shakespeare ve Marlowe da dahil, oyun yazarları milli tarihin belli olaylarını dramatize ettiler. Nash, Lyly ve Deloney gibi ilk romancılar ve William Harrison ve Sir Thomas Smith gibi yazarlar İngiliz hayat tarzı üzerine odaklandılar. Michael Drayton, *Poly-Olbion* adlı eserinde, İngiltere toprağını ve nehirlerini kutlamıştı; bu öyle bir girişimdi ki Spenser bile düşüncelerini belirtmeden geçememişti. Yeni vatan aşkı duygusu bir tutkuya dönüşmüş ve şiirde coşkuyla ifade edilmişti; halbuki o tarihe kadar derin şiirsellik mahrem kişisel ilişkiler alanına ayrılmıştı. "Bu kutsanmış alan, bu toprak, bu krallık, bu İngiltere... öyle aziz ruhların bu toprağı, bu azizler azizi ülke"[94] her düzeyde övgülere boğulmuştu; bu, birçok seçkin sanat eserinin yanında estetik değeri pek olmayan ve sağlam belgesel değer taşıyan yazın çabalarına da esin kaynağı oluyordu.

İngiltere'de on altıncı yüzyıl boyunca ve on yedinci yüzyılın başında yaşanan ve katkıda bulunanların tamamen farkında oldukları kültürel yaratıcılık patlaması kesinlikle eşsizdi ve âniydi. O tarihten önce İngilizce metinlerdeki tarzda konuşma denen bir şey pek yoktu. On altıncı yüzyılda kaleme alınmış sayısız edebi makale bu durumu biliyordu. 1586 yılında, William Webbe şöyle yazıyordu: "Benim duyduğum İngiliz şairlerimizin ilki Iohn Gower'dı... o tarihte Gower kadar olmasa da sonra Chawcer geliyordu... [ve ardından] Lydgate... Benim bu bildiklerim dışında Kral VIII. Henry döneminde yazan Skelton zamanına kadar başka kimse yoktu."[95]

Yine de bu durum öncülerin cesaretini kırmadı. Onları milli kültürün kurucularıydı ve üstlendikleri bu yüce rolün bilincin-

---

93 Bu yazarlar, niyetleri ve amaçları ne olursa olsun, *raznochintzy*ydi; İngilizcede bu kavrama denk düşen bir sözcük –dilbilimsel nedenlerle değil de sosyolojik nedenlerle– bulunmuyor.

94 William Shakespeare, *King Richard II*, Perde II, Sahne I (Gaunt).

95 William Webbe, *A Discourse on English Poetrie*, 1586, Smith, *Elizabethan Critical Essays*, c. I, s. 240-242.

de oluşları, onların kendilerini önemseme duygusunu besliyordu. "Biz Öncüler" diye yazıyordu Gabriel Harvey, Spenser'a yazdığı bir mektupta, "başlattık ve İzleyicilerimizin avantajıdır bu; onlar hem örneklerini hem kurallarını sahip oldukları Başkana göre koyacak ve onlara uyacaktır; kuşkusuz Homeros ya da başka bazı Yunan, Ennius ya da bilmem hangi Latine önyargıyla bakacak ve onları izleyenleri reddedecek."[96] Buna ek olarak, onların yaratmakta olduğu kültür bariz üstünlük emareleri gösteriyordu ve en büyük olmaya yazgılıydı. Bu on altıncı yüzyıl İngiliz yazın insanlarının inandığı bir şeydi ve hiçbir zaman bunu tekrarlamaktan usanmadılar. Birkaç örnek verecek olursak, "Dünyanın en ücra köşelerine, her yere bakın, açıkça söyleyeyim, dünyayı birden çok kez uçtan uca turlayın" diye yazıyordu, 1589 yılında, Richard Hakluyt, İngilizcenin "yeryüzündeki bütün milletlere ve halklara üstün olduğunu göreceksiniz." Sir Walter Raleigh İngilizin İspanyollardan çok daha insani olduğunu iddia ediyordu; William Harrison'a göre, İngiliz memur kesimi en eğitimli olarak görülüyordu. Daha sonra, Henry Peacham, *The Complete Gentleman*'de, maharet derinliği ve fikir zenginliği bakımından dünyada kimseden aşağı olmayan (bir İtalyan kendisine ne yakıştırıyorsa ondan daha fazlası olan)" İngiliz bestecileri savunuyordu. Bu yazar aynı şeyin İngiliz marşları için de söylenebileceğini düşünüyordu.[97]

Ancak on altıncı yüzyılda en büyük övgüyü İngiliz yazarlar alıyordu. En çok da Chaucer; ona şükran duyan vatandaşları ona "babamız Chaucer", "değerli Chaucer'ümüz", "Asil Chaucer" diyordu. Üç eski usta –bunların içinde Chaucer en meşhuru ve hürmet edileniydi– antik dönemin büyük ustalarının İngiliz emsalleriydi. Francis Meres 1598 yılında *Comparative Discourse of Our English Poets with Greek, Latin and İtalian Poets* adlı çalışmasında, "Nasıl Yunanlar Orpheus, Linus ve Musaeus gibi antik döneme ait üç büyük şaire ve İtalya Liuius Andronicus, Ennius ve Plautus gibi üç

96 Gabriel Harvey, Spenser'a Mektup, *The Works of Gabriel Harvey*, A. B. Grosart, der. (Londra: Hazel, Watson, and Viney, 1884), c. I, s. 77.

97 Hayluyt, *Principal Navigations*; Raleigh, "The Last Fight of the Revenge"; William Harrison, *The Description of England*, Raphael Holinshed'in *Chronicles*'ında, 1586 (Londra: J. Johnson vd., 1807), c. I, s. 266; Peacham, *Complete Gentleman*, s. 115; sembollerle ilgili, Heltzel'in *a.g.e.* içindeki giriş yazısına bakınız.

eski şaire sahipse, İngiltere de Chaucer, Gower ve Celiano gibi üç eski şaire sahiptir" diye yazıyordu. "Petrarca, Tasso, Celiano'dan ve birçok daha başkalarından" söz eden "İngiliz İtalyanların" karşısına Thomas Nash, Chaucer, Lydgate ve Gower'ı çıkarıyordu. "Emin olduğum bir şey varsa" diye yazıyordu, "o da bu üçlüden her biri en üretkeni olan Ariosto'nun İtalyanca üretmiş olduğu dizelerden daha fazlasını İngilizcede yazmıştır." Sir Philip Sidney benzer bir paralellik kuruyordu: "Romanlardan Liuius (sic), Andronicus ve Ennius olsun. İtalyan dilinde Bilimin bir Hazine odası olmaya aday ilk şairler Dante, Boccaccio ve Petrarca olsun. Bizim İngilizcemizde de Gower var, Chawcer var."[98]

Çağdaş yazarlar büyük bir hevesle kutlanıyordu. Biraz kendine kendini referans gösterme biçiminde olan bu referansların sonu gelmez: "keskin zekâlı Sir Thomas More, ülkemiz insanı", "çağımızın mucizesi Sir Philip Sidney", "bizim meşhur İngiliz şairimiz Spenser" –"ilahi Usta Spenser, zekânın mucizesi" diyecektir Thomas Nash, "İspanya, Fransa, İtalya ve bütün dünyaya karşı, hayatını satır satır İngiltere'nin onuru için dağlamış"– "İngiliz Homeros'umuz" Warner ve "dilinden bal akan Shakespeare", onun "incelik dolu dizeleri" şiir tanrıçasını eğer İngilizce konuşacağı varsa konuşturacaktır.[99]

İngiliz dili bizatihi tutkulu bir bağlılığın nesnesiydi. "Bizim ana dilimiz" olarak seviliyordu, ama o milletin duruşuna –"en bü-

98 George Gascoigne, "The Making of Verse", 1575, Smith, *Elizabethan Critical Essays*, c. I, s. 50; Michael Drayton, *Poly-Olbion*, ithaf, "To my Friends, the Cambro-Britains"; Francis Meres, *Palladis Tamia, wits treasury*, 11598, Smith, *Elizabethan Critical Essays*, c. II, s. 314; Thomas Nash, *A General Censure*, 1589, *a.g.e.*, c. I, s. 318; Philip Sidney, *An Apologie*, c. I, s. 152.

99 Thomas Nash, *The Unfortunate Traveler: or, the Life of Jack Wilton*, 1594, H. E. Rollins ve H. Baker. Der., *The Renaissance in England* (Bolton: D. C. Heath, 1954), s. 794; Richard Carew, *Epistle on the Excellency of the English Tongue*, 1595-96, Smith, *Elizabethan Critical Essays*, c. II, s. 293; Meres, *Palladis Tamia*, s. 313, 317; Nash, *A General Cencure*, s. 318; John Weever, *Epigrams*, 1599, "Epigram 22", Rollins ve Bakar, *Renaissance in England*, s. 467. Elbette böyle lakaplara hayranlık duyanlar ve milletin temsilcileri olarak "bizim" sahiplik zamirini kullanarak sahiplenmenin gururunu yaşayanlar yalnızca yazarlar değildi. Hayluyt'ta örneğin "bizim meşhur kaptanımız Sir Francis Drake" hitabını doğal olarak buluruz. Bununla birlikte, on altıncı yüzyılda, daha sonraki dönemden farklı olarak, yazarların, İngilizce yazan insanların kültür elitinin ilgi odağı olduğu ve onlara kolektif saygı gösterildiği de bir olgudur.

yük övünç kaynağımız" olarak– katabileceği şey için geliştirilmişti. "Bizim İngiliz dilimiz kadar bereketli ve zengin bir dil" tarafından yaratılamayacak ya da ifade edilemeyecek hiçbir şey yoktu. Bazıları onun İbranice, Yunanca, Latince, Suriye dili, Arapça, İtalyanca, İspanyolca ve Fransızca gibi öteki "belli başlı ve meşhur diller"e her bakımdan eşit olduğunu iddia ediyordu. Michael Drayton'un 1598 yılında yazdığı *England's Heroic Epistles*'ın bir dizesi şöyleydi:

> Toskanalılara versem de akıcılığı
> Bizim dilimizin üstüne yoktur
> Ne kadar övsen azdır
> Fransa ya da İspanya ya da Almanya ya da diğerleri gibi.[100]

Yine de çoğunluk İngilizceyi bütün dillerden uzak ara üstün bir dil olarak değerlendiriyordu. Bu tavrın mükemmel örneği Richard Carew'in *Epistle on the Excellency of the English Tongue* (1595-96) kitabıydı. Carew bu risaleyi "Stephanus'un Fransızca için ve birçok başkalarının kendi dilleri için yaptığı gibi, İngilizce dilimize hangi takdirnâmeleri verebileceğimi araştırmak" için yazıyordu. Takdir edilecek şeyler, onun bulduğu, çoktu. Bir kere başka dillerden zengindi İngilizce, çünkü onların birçoğundan kelime ödünç almıştı: "Flamanca, Bretonca, Rumence, Danca, Fransızca, İtalyanca ve İspanyolca dillerinden ödünç aldığımızı (ve bunda utanılacak hiçbir şey yoktur) görünce, bizim dağarımız ötekileri kat kat aşmayacak mıdır?" Ve Carew bütün diğer dillere hakkını vermekle birlikte, ki öyle de düşünüyordu, İngilizceyi hepsinden daha tatlı da buluyordu:

> Fransızca hoş, ama zinde değil, durgun akan su gibi; Fransızca narin, ama bizimki hoş, suretini bozma korkusuyla dudaklarını

100 Sidney, *An Apologie*, s. 152; Samuel Daniel, *Musophilus: Containing a General Defence of All Learning*, der., R. Himelick (West Lafayette, Ind.: Purdue University Press, 1965), s. 86; Richard Stanyhurst, "On the translation of Virgil", Smith, *Elizabethan Critical Essays*, c. I, s. 138; Meres, *Palladis Tamia*, s. 319; Michael Drayton, "Hanry Howard, Early of Surrey, to Geraldine" *England's Heroical Epistles*, Rollins ve Baker, *Renaissance in England*, s. 434. (İtalyanca ve Fransızca sürekli kıyaslama yapma ihtiyacı duyulan iki dilken, İngilizcenin kıyaslandığı öteki çağdaş diller Almanca ve Hollandacaydı.)

nadir olarak aralayan bir kadın gibi; İspanyolca görkemi, ama abartılı, aşırı O sesiyle gidiyor ve bir oyundaki şeytan gibi berbat; Flamanca erkeksi, ayrıca kaba, her sözcükte bir kavga çıkarmaya hazır biri gibi. Şimdi biz seslilerin gücünü versin diye İtalyanlardan, sözcüklerin tüm seslerini Fransızlardan, kelimelerin son eklerinin zenginliğini İspanyollardan ve daha çok ünlü harfin yumuşatılmasını Flamanlardan alıyoruz; ve böylece (arılar gibi) onların iyi özelliklerini toplayıp posalarını onlara bırakıyoruz. Ve sonuçta, heybetli bir uygunluk ve kararlı bir akış, en eksiksiz tatlılığı olmaksızın bir dil nasıl bütün bu seslerle uyum içinde olabilir ki?[101]

Böylesine muhteşem bir dil dünya kültüründe büyük bir rol oynamaya yazgılıdır kesinlikle. Samuel Daniel *Musophilus* eserinde –birçok kişinin paylaştığı– bu kahince vizyonu açığa vuruyordu:

Ve kim bilir ne zaman dışa vurabileceğiz
Dilimizin hazinesini, hangi yabancı sahillere
Bu en görkemli kazancımızı göndereceğiz
Bilinmeyen milletleri bizdekilerle zenginleştirmeye?
Bilgili Garbın hangi dünyalarında
Bizimki kadar arı aksanlar çıkar?[102]

Prensler, asilzâdeler, ülke ve genel olarak insanlığın verdikleri hizmetler nedeniyle yazın insanlarına minnettar olduğu düşünülüyordu. Spenser'in peri kraliçesi Elizabeth, "böylesine ulu bir şair tarafından ölümsüzleştirildiği için dünyanın bütün kraliçelerinden üstündür" diye düşünüyordu Francis Meres. Asham, Sir Thomas Elyot'un öğrettiği "her çeşit bilgi için bütün İngiliz asilzâdeleri ne kadar dua etse azdır" diye düşünüyordu. Ben Johnson, Camden'a olan hayranlığını aşağıdaki şu dizelerle ifade ediyordu:

Camden, en muhterem kişi...
Ülkemin borçlu olduğu
Gittiği her diyardaki büyük şöhretini ve namını.

Ve Peacham, Sir Robert Cotton ile ilgili olarak, "yalnızca Britanya değil, bütün Avrupa onun çok nadide [Britanyalı] el yazmaları

101 Carew, *Epistle*, s. 285, 290, 292-293.
102 Daniel, *Musophilus*, s. 86.

ve başka değerli antika eserleri toplamaktaki gayreti, özverisi ve dikkati için kendisine çok şey borçlu" olduğunu ilan ediyordu.[103]

Bu edebiyat, on yıllar boyunca birikmiş bireysel haysiyet ve milli gurur duygularını alevlendirmekle kalmamış, söz konusu duyguları geliştirmiş ve yaygınlaştırmıştır. Bu duygulara biçim vermiş ve böylelikle bütünlükle yeni bir deneyim boyutu kurmuştu; daha önce dinde olduğu gibi, bu edebiyat, milli duygunun kendini ifade edebildiği bir dil sunuyordu, ama bu durumda söz konusu dil, dini dilden farklı, ama en az onun kadar davetkâr olan milliyetçiliğin kendi diliydi. Bu, sonuç olarak, on altıncı yüzyılın sonunda İngiltere'de modern, tam gelişkin, olgun milliyetçiliğin iyice yer edinesine yol açan uzun gelişmeler zincirinin bir başka, belki de son halkasıydı. Bu tarihten sonra İngiliz tarihinin her önemli gelişmesinde bir (belki de tek) büyük unsur bu milliyetçilik olacaktı.

Milli Bilinçte Kraliyetin ve Dinin Değişen Konumu

On yedinci yüzyılda milliliğin üstünlüğü, bazıları Elizabethçi milliyetçiliğin ruhuna uygun olsa da, genel olarak ifade edildiği tarzdan farklı olan birkaç biçimde kendini gösteriyordu. Stuart hanedanının ilk dönemlerinde koşullar milli duygularla monarşist duyguların kopuşuna neden olmuştu. Bir önceki dönemin toplumsal ve politik dönüşümleri Parlamentoda temsil edilen grupların fiili zenginliklerinin ve güçlerinin sürekli olarak ve çarpıcı bir biçimde artması sonucunu vermişti ve onlar bu durumun gayet iyi farkındaydı. Bu gruplar milliyetçiliğin bayraktarlığını yapıyordu ve onların milli bilinçleri bu farkındalıkla orantılı bir biçimde gelişiyordu. Elizabeth'in selefi olma talihsizliğini yaşayan Stuartların uzlaşmaz tutumları ve kralların ilahi hakları konusundaki aptalca ısrarları onlar için tahammül edilemez bir hakaretti. Onlar ülkelerinin yönetiminde daha fazla pay almayı ve daha fazla saygıyı hak ettiklerine inandıkları halde, alışık olduklarından daha azını alıyorlardı. James'in ve Charles'ın politikaları ve on-

103 Meres, *Palladis Tamia*, s. 316; Ascham, *Toxophilus*, s. 53; Ben Johson, "Epigram to William Camden", 1616, Rollins ve Baker, *Renaissance in England*, s. 492; Peachan, *Complete Gentleman*, 1634 baskısı, akt., Hentzel'in giriş yazısı, s. x.

ların İngiltere'nin bir millet olarak tanımlanmasının içerimlerini fark edemeyişleri, sanki İngilizler olarak İngilizlerin bizatihi varoluşunu, onların olduklarına inandıkları şey oluşlarını tehdit ediyordu ve bizatihi halkın kimliğiyle çelişiyordu. Bu politikalar, İngiliz oluşa, bir millete üyeliği hayata geçirme özgürlüğüne müdahalede bulunuyordu ve dolayısıyla "İngiliz özgürlükleri"ne bir saldırı olarak algılandılar. Bu dönemde yaklaşık altmış bin insanı ülkelerini terk etmek zorunda bırakan şey işte bu İngiltere'de İngiliz olamama durumuydu. Bu altmış bin insanın yirmi bini Kuzey Amerika'ya gitmişti; bu, önemi, ancak iki asır sonra anlaşılabilecek olan çok önemli bir hamleydi.[104]

İlk Stuartlar bir biçimde Kraliçe Mary döneminin hatalarını tekrar ettiler. Nüfusun önemli bir kesiminin *milli bilinç*lerini, İngilizleri kitleler halinde bir elit konumuna yükselten ve onların her birine kısa da olsa öğrendikleri günden beri hiçbir zaman tadını kaybetmedikleri tatlı bir gurur duygusu veren bilinci incitmişti onlar. Bu saldırıya karşı tepki, Mary döneminde olduğu gibi, millet fikrinin monarşi-karşıtı içerimlerini vurgulama, milleti otoritenin tek kaynağı olarak yeniden yorumlama biçiminde oldu. O tarihe kadar milli kimlik edinmiş gruplar kendilerinin de bir parçası oldukları bir politik kendiliğe/bünyeye hâlâ –ve derin– bir sadakat duyuyordu, ama kral artık bu sadakatin bir odağı değildi. Bir monarkın/hükümdarın bizatihi varlığı gereksizdi ve bir tehdit unsuruydu. Millliğin demokratik ve özgürlükçü yan-anlamları öne çıkarıldı.

Stuartların politikaları, özellikle halkın dini duygularını da rencide ediyordu; bu neredeyse kaçınılmazdı, çünkü Stuartların milliyetçiliklerini takdir etmekte başarısız kaldıkları millet, o tarihlerde bir Protestan milletti. Bu politikalar karşısındaki protesto, Mary hükümetine muhalefete benzer bir biçimde, bu yüzden dinsel protestoyla karışıktı ve kaçınılmaz olarak Protestan dini muhalefetin, yani Püritenlerin dilini kullanıyordu. Püritenizm Elizabeth döneminin bir gelişmesiydi. Bu hareketin ortaya çıkışının birincil nedeni muhtemelen ruhban kesimi için prestijli pozisyonların kıtlığı ve aynı zamanda da bu pozisyonları doldurmaya

104 Haller'in verdiği sayılar vardır, Foxe's *Book of Martyrs*, s. 227. Bu İngilizlerin kaderi 5. Bölümde tartışılmıştır.

hazırlanan ve doldurabilecek üniversite eğitimi almış donanımlı insanların sayısındaki hızlı artıştı.[105] Bununla birlikte, Püriten zihinsel durum, her gün gücünü artıran milli bilincin ve ilk yıllarında ona çok iyi hizmet etmiş olan monarşist örtünün kendini beğenmiş bir şekilde aşırı büyümesinin mantıksal bir sonucundan başka bir şey değildi.

Elizabeth'in tahta çıkışı ülkelerine dönen sürgünlerin İngiliz politik bünyesinin milli tanımındaki cumhuriyetçi içerimleri önemsizleştirmelerine yol açmakla birlikte, bu içerimler unutulmamıştı. Hooker, *Laws of Ecclesiastical Polity*'de, "Kralın hâkim güç olduğu yerde... yabancı devlet ya da hükümran olmaz, hiçbir devlet ya da hükümran, ister tek olsun isterse birden çok, Kraldan daha büyük bir otoriteye... sahip olamaz" diye yazıyor ve ekliyordu: "Öbür taraftan, Kralın Parlamentoda toplanmış Lordların ve Âvamın rızası olmaksızın hiçbir gücü yoktur: kendi başına Kral kararları, mahkemeleri değiştiremez..., çünkü yasalar onun üzerinde bir engeldir." Yüzyılın sonuna doğru, parlamentodaki sınıflar güçlüydü ve güçlerinin bilincindeydi. Sir Thomas Smith *De Republica Anglorum*'da (1589) şöyle yazıyordu: "İngiltere Krallığının en üst ve mutlak iktidar mercii Parlamentodur... Parlamento eski yasaları kaldırır, yenilerini yapar... hakları ve özel kişilerin mülkiyetlerini değiştirir... dini usulleri tayin eder... Tacın bir kişiden diğerine geçiş biçimlerini belirler... Her İngilizin, İngiltere'deki prensten en aşağıdaki kişiye kadar, ya kişi olarak ya da ehemmiyet, durum, haysiyet veya nitelik, her neyse o niteliğinin temsilcilerinin vekaleten orada bulunması amaçlanmıştır."[106] Bu tam da arzu edilen şeyleri ifade eden bir önerme değildi, ama mevcut durumun neredeyse en yakın tasviriydi. Bu yüzdendi ki saltanatının en büyük parlamenter tartışması –1601 yılındaki tekeller görüşmesi– ardından, Elizabeth Âvama onu hatadan döndürdükleri için teşekkür etmeyi uygun görmüş ve Devletin onun eline geçirenlerin değil, halkın çıkarlarına yönetilme-

105 Bununla ilgili olarak, bkz., Mark H. Curtis, "The Alienated Intellectuals of Early Stuart England", *Past and Present*, 23, (Kasım 1962), s. 25-43; Christopher Hill, *Economic Problems of the Church* (Oxford: Clarendon Press, 1956).

106 Hooker, *Ecclesiastical Polity*, s. 343-357; Thomas Smith, *De Republica Anglorum* (Londra, 1635), s. 48-49.

si ve tebaasının "sevgisini" kazanmak için çalışması gerektiğini eklemişti.[107]

Köktenci cumhuriyetçi tutum örtük bir anlayış olarak geniş bir kesim tarafından paylaşılıyordu, ama onun toplumsal düzen içinde fiili örgütlenmesini savunmak bir dini hizbe kalmıştı. İlk başta, "nefretlik Püritenler"[108] lakabı ile tanınan bu dini hizip, Kilisenin Kitab-ı Mukaddes'e uygun olduğu iddia edilen bir modele göre ıslah edilmesini talep ediyordu. Püritenler kardinallere hücum etmiş, herkesin İncil'i okuma ve yorumlama hakkı ve kabiliyeti olduğunda ısrar etmiş ve Presbiteryen bir Kilise hükümetinden yana propaganda yürütmüştü. Gelgelelim, onlara karşı çıkanlar da Püritenliğin genelde toplumun ıslah edilmesine kapıları açtığını ve yerleşik düzenin yıkılmasından başka bir şeyi ima etmediklerini söylemekte haklıydı. Thomas Cartwright'ın sözcükleriyle, bu hizbin lideri, Kardinal Whitgift bunu "dini ve dünyevi meselelerde Prensin otoritesinin yıkılması" olarak yorumlarken, Rahip Aylmer Püritenizmde "vasatinin azami cüreti"[109] için bir zemin görüyordu ve Kral I. James bu tarikatı atasözü tarzında, "Rahip yoksa, Kral da yok" diye özetliyordu. Lawrence Stone gayet yerinde olarak Püritenizmi "bağımsız yargının vicdan ve İncil yorumu temelinde olması gerektiği genel inancından başka bir şey değildir" diye tanımlıyordu.[110] Püritenler tutkulu milliyetçiydi ve Püritenlik farklı ve geniş çevrelere hitap ediyordu; bu yüzden on yedinci yüzyılın ortasındaki büyük toplumsal ve politik kargaşalar Püriten İsyan adını taşımaktadır. Bu kesinlikle olgularla çelişen bir şey kesinlikle değildi, çünkü orijinal Püritenler muhte-

107 Joel Hurstfield durumu şöyle özetliyordu: "Her şeyden önce, saltanatın sonuna doğru, Elizabeth Parlamento ile ilişkilerinde giderek aciliyet kazanan anayasal sorunların toplumun mevcut çerçevesi içinde çözülemez olduğu bir aşamaya gelmişti. Doğrudan vergi üzerindeki kontrolü yoluyla, parlamento grupları daha büyük yasama gücü elde etmek için pazarlık yaptı. Kraliçeye göre, onların serveti çarpıcı bir biçimde arttı. Onların ayrıca monarşi kadar kendi çıkarlarıyla da ilgil gördükleri günün politik, dini, ekonomik ve diplomatik meselelerinde can sıkıcı görüşleri vardı." J. Hurstfield, *Elizabeth and the Unity of England* (New York: Harper and Row, 1960), s. 212, 214; ve Einstein, *Tudor Ideals*, s. 83.

108 William Camden, *Annales Rerum Anglicarum et Hibernicarum, Regnante Elizabetha*, akt., Haller, *Foxe's Book of Martyrs*, s. 231.

109 İkisini de akt., Stone, *English Revolution*, s. 100, 101.

110 *A.g.e.*, s. 99.

melen son derece dindar insanlardı. Yine muhtemeldir ki onların destekçileri ve Stuartlara muhalif insanlar, daha sonra hiç ayrıma tâbi tutulmaksızın Püritenler olarak adlandırılmış ve çağrılmış olsalar da öyle değildi.[111] Ancak öz olarak dindar bir gelişme olsun ya da olmasın, Püritenlik kendini bir dini hareket olarak sunmaktan büyük fayda gördü. Din hâlâ, İngiltere'nin bir millet olarak tanımında içkin olan eşsiz büyüklükteki toplumsal değişimin haklılığını ortaya koymak için en inandırıcı araçtı. İnsanların, kapıya dayanmış yeni reform her neyse, onun Tanrı tarafından talep edildiğine ve İngiltere'nin nurun kuvvetleriyle karanlığın kuvvetleri arasındaki dinsel mücadeledeki rolünden kaynaklandığına inanmasında yardımcı olmuştu. Kasım 1640'ta, Parlamento tarafından ifadeye çağrılan Püriten vaizler İngilizleri dinsel sorumluluklarını yerine getirmek için ayaklanmaya çağırdı. Ancak o tarihlerde politik ve milli meseleler giderek daha belirgin bir biçimde dini meselelere ağır basmaya başlamıştı.

Devrimin meselesi, diye düşünüyordu Hobbes, din değil, "alt kesimden yurttaşların din görüntüsü altında kendileri için talep ettikleri özgürlük"tü.[112] Ve artık insanları birleştiren din değil, rasyonel bireyin özgürlüğünün dayandığı millet fikriydi. Özellikle dinsel ve seküler milli sadakatlerin görece merkeziliğinin yer değiştirmesi, o dönemin alt-üst oluşlar tarihi tarafından maruz bırakıldıkları sayısız inanç değişikliği süreci boyunca İngiliz nüfusun esnekliğinde –on altıncı yüzyılda bu olağanüstü yüksekti– daha önce zaten kendini belli etmişti. Ve ateşli kamusal tartışmaların ortasında, Püriten Devrimin hemen arifesinde, genel tutum "çoğunun yaptığı gibi, dindar olmak en güvenlisidir"[113] tutumuydu.

111 On yedinci yüzyılda, en azından, "Püritenlik" dini olduğu kadar politik de bir terim gibi görünür. Muhalefeti kast ederek kullanılıyordu bu. Henry Parker'a (*A discourse concerning Puritans*, 1641, s. 10-11) göre, "bu ismin yeni bir genişlemesiyle birlikte, sözcük Püritenlerden başka her şey anlamına geliyor." "Bugün dürüst bir insan olmak, Püriten olmak demektir" diye bağlıyordu Commons (*Commons Debates*, 1629, s. 178). İkisini de akt., Zagorin, *Court and Country*, s. 192, 191.

112 Christopher Hill ve E. Dell, *The Food Old Cause, 1640-1660*, 1943 (New York: Augustus M. Kelley, 1969), s. 307; ayrıca Hobbes'tan "Günümüze kadar dinle çelişen öğretiler çoğu kez egemenlik hakkıyla ilgili olanlardı" (s. 163).

113 Akt., Stone, *English Revolution*, s. 81. Kaymanın bir diğer tezahürü İngiliz Katoliklerinin vatanseverliğiydi. Hem içeride infaz, dışarıda sürgün gün-

Bu kitap Devrimin nedenleri, koşulları ve gelişim sürecini ayrıntılı bir biçimde tartışmanın yeri değil; bütün bunlar uzun uzadıya zaten tartışıldı, çünkü Devrim on yedinci yüzyıl İngiltere'siyle ilgilenen tarihçilerin odaklandığı bir konu. Aynı zamanda, milliyetçilik tartışması açık ki bu olayı farklı bir bakış açısıyla irdeleyecek ve aslında yeni bir yorumu zorunlu kılacaktır. Bu açıdan bakıldığında Devrim asıl olarak Saray ile Ülke arasında, yani kraliyet ile *millet* arasında bir çatışma olarak görünecektir. Aslında bu milletin –yani o tarihte politik sürece dahil olan ve milli bilince sahip olan bütün grupların– kendini politik ortaya koyma eylemiydi ve egemenlik meselesine odaklanmıştı.

İngiliz Devriminin bu yorumu ona bir neden (bir itki) verir; böylesi bir neden, benzer bir karmaşık bütünlükteki insan eyleminin zorunlu bir unsurudur. Bu yorum ayrıca Devrimin birçok sorunsal özelliklerini de açıklar. Örneğin kırsal kesim yoksullarının ve kentli ücretlilerin eylemsizliğini ve ilgisizliğini açıklar. Onlar Devrimde edilgen ve ilgisiz kaldılar, çünkü okuma-yazma bilmiyorlardı; henüz milli kimliğin onurlandırıcı etkisine maruz kalmamışlardı; henüz İngiliz milletinin üyesi değildi onlar ve dolayısıyla milliyete yapılan hakaretle ilgilenemezlerdi. Bu yine aktif olarak çatışmaya katılan nüfus içinde keskin ayrılıkların yokluğunu da açıklar. Katılan bütün katmanların temsilcilerinin her iki kampta da bulunabiliyor oluşu, ister sınıf ister statü olsun, toplumdaki mevcut katmanların bölünmeleri üzerinden yapılan açıklamaların inandırıcılığını azaltıyordu.

Gelgelelim, milli duygular üzerinden analiz yapılınca, aksi halde sınıflandırılması mümkün olmayan bölünmeler anlaşılabilir hale gelir. Neredeyse yüz elli yıllık kararlı bir gelişme seyri-

---

lerinde kendilerinin "en aziz, sevgili ülkeleri" için hizmet etmeye imkân tanınması için yalvardılar. İspanya'da mecburen görev almak zorunda kalan Sir Thomas Copley Elizabeth'e "iyi bir Katolik Hıristiyanın tehlikesizce zamanın hükümdarına hizmet verebileceği yerde" bir iş için yalvarıyor ve "bir kere dışarıda yaşadım diye bir İngiliz olmaktan ve bu toprağı en çok sevmekten çıkamam" diye itiraf ediyordu (*Correspondence*, der., R. C. Cristie, Londra, 1897, s. 10 –Kraliçeye bir mektup, 1572; ve s. 100 –Dr. Wilson'a bir mektup, 1577). Kardinal Allen de *Apologie of the English Seminaries*'te Katoliklerin ülkelerine bağlılıklarını vurgulamış ve içlerinden çok azının –Fransa'daki Kalvinistlere oranla– İngiltere'ye sırtını döndüğüne işaret ediyordu.

nin ardından, millet fikri çeşitli unsurlarla eşleşmişti; bu eşleşme yoluyla söz konusu faktörler davetkâr bir milliyetçi yan-anlam kazanıyordu. Bu durum çeşitli biçimlerde yorumlanabiliyordu. Uzun bir süre millet İngiliz monarşisi figürüyle eşleştirilmiş, aslında onun ete kemiğe bürünmüş hali olarak görülmüştü; birçok kişi için, bu yüzden, kraliyet otoritesine muhalefet en hafifinden millet karşıtlığıydı. Yine de hâkim olan görüş milleti üyelerinin bireysel haysiyeti ya da özgürlüğü bakımından tanımlamış ve bu özgürlüklerin hayata geçirilmesi önündeki her şeyi millet karşıtlığı olarak görmüştü. Bu iki yorum her toplumsal gruptan insana da hitap ediyordu ve bir kişi bu iki yorum arasından kendi "nesnel" çıkarına karşıt olan yorumu da seçebilirdi. Milletin monarşiyle eşleşmesi bu anlamda tesadüfi olmakla birlikte, isyancıların onu desteklemekte çıkarı oluşu, milletin ağır basmasının ve Parlamenter (ya da "vatansever", "ülke") davanın nihai zaferinin nedeniydi. Bununla birlikte, İngiliz milletinin monarşiden –hayati öneme sahip ilk yüzyılında gelişmesine tutarlı bir şekilde katkıda bulunmuş olan monarşiden– bağımsız tanımı son derece sorunludur; Restorasyonda bu ikili, farklı koşullarda olsa da, yeniden birbirine bağlanmış ve kraliyet önemli bir milli sembol olarak kalmıştır.

Her şeye rağmen, Devrim tarihsel olarak millet fikriyle eşleştirilmiş, ancak onun zorunlu bir parçası olmayan meseleleri ayrıştırmış ve milliyetçiliğin, politik sistemin hükümetine katılım hakkıyla alâkalı –monarşi ya da dinle değil, özgürlükle alâkalı– bir şey olduğunu açığa çıkarmıştır.[114] Bu erken tarihli iki vazgeçilmez müttefik zaman içinde ayrıldılar. Krallık ilga edilirken, din de özellikle dinsel anlamının büyük bir bölümünü kaybedecek şekilde yeniden yorumlandı. Daha önce olduğu gibi, din milli davayla özdeşleştirildi, ancak önceleri milliyetçiliği meşrulaştıran şey dinle eşleştirmeyken, şimdi dini anlamlı kılan şey milliyetçilikle eşleştirilmesiydi. 1656 tarihinde kaleme aldığı *An Humble Request to the Ministers of Both Universities and to All Lawyers in*

114 İç Savaşın meselesinin halk üzerinde kimin "yüksek iktidarı uygulama" hakkına sahip olacağı sorunu olduğunu düşünen Levellerlar tarafından ustalıkla ifade edilmiştir bu. D. M. Wolfe, *Leveller Manifestoes of the Puritan Revolution* (Londra: T. Helson ve Sons, 1944), s. 237.

Every Inns-A-Court kitabında, bir Digger* *[1649'daki, müşterek toprakların yoksul köylülere dağıtılmasını isteyen Leveller hareketinin militanlarına verilen ad.] olan Gerard Winstanley hakiki dini milli varoluşun ihtimali olarak tanımlamıştı. "Hakiki din" diyordu, "ve lekelenmemiş din, insanlar emekleriyle özgürlük içinde yaşasınlar diye, herkese sessizce ekebileceği kadar toprağı vermektir." Diggerlar, anlamlı bir biçimde, milli bilincin bu gelişmeden daha önce etkilenmemiş toplumun en alt tabakasına işlemesini temsil ediyordu. Winstanley'in milliyetçilik anlayışı, oluşum sürecinde ona nüfuz etmiş geleneğin bütün karmaşalarına bulaşmayacak kadar büyüktü; onun basit görüşü milliyetçiliğin özünü kavramıştı. Bir İngiliz olmak, ona göre, her İngilizle temelden eşit olmak ve millet neye sahipse onu paylaşma hakkına sahip olmak demekti. Eğer Parlamentonun milliyetçiliği bu anlama gelmiyorsa hiçbir anlamı yoktur zaten ve bu Parlamento millete ihanet ediyor demektir. "Bırakın onu, bütün milli yasaların temelinde" diye ısrar ediyordu Winstanley, "toprağın dağıtılması vardır... İngiltere'nin yoksul köylülerini cesaretlendirecek ilk Parlamenter yasa, müşterek ve metruk arazinin ekilmesi yasası böyle bir şeydir; bu yasada İngiltere'nin özgür bir commonwealth olduğu ilan edilir: Bu yasa kralların boyunduruğunu ve Fatihlerin yasalarını parçalar ve her İngilize kendi toprağında rahat bir yaşam sürmesi için müşterek bir özgürlük verir; aksi halde o bir Commonwealth olamaz... Yargıçlar bu adamlara [Diggerlar] serseri diyemez..., çünkü yasada kazmak ve çalışmak serserilik değildir... Onlar *İngiltere* müşterekleri üzerinde yaşayan *İngilizler*dir."[115]

Dönemin baş aktörlerinin ifadelerinde Winstanley'in açık sözlülüğü bulunmayabilir, ama onların görüşlerinde milli fikriyatın kapsamı aynı şekilde belirgindir. Millet (ve onunla bağlantılı özgürlük meselesi) hiç kuşkusuz Cromwell'in odaklandığı bir sorundu ve o millete hizmet ile hakiki inancın açıklanması arasında

115 Gerald Winstanley, *An Humble Request to the Ministers of Both Universities and to All Lawyers in Every Inns-A-Court*, 1656, s. 7-13, Hughes ve Fries, *Crown and Parliament*, s. 243-244'te. Winstanley'in konumu, başka şeyler yanında, politik ve ekonomik eşitliğin, yani özgürlükte eşitlik ya da özyönetim hakkıyla daha sonraları hem İngiltere'de hem de Amerika'da başat bir talep haline gelecek olan zenginlikte eşitliğin karıştırılmasının ilk örneklerinden biridir.

keskin bir ayırım görmüyordu. Ona göre, "Tanrı'nın dünyadaki en büyük iki konusu... *biri* Din... ve aynı zamanda (aramızda çeşitli biçimlerde) dinini yaşayan insanların Özgürlüğü... Öteki ise Yurttaş Özgürlüğü ve Millet Çıkarı için gösterilen özen. Bu, Tanrı'nın çok özgün bir çıkarından sonra geliyor olsa da ve bana göre de öyle olması gerekse de, o bu dünyada Tanrı'nın insanlara verdiği ikinci en iyi şeydir... eğer biri her ne nedenle olursa olsun, Hıristiyanların çıkarının millet çıkarıyla uyuşmadığını düşünürse, dilerim benim ruhum hiçbir zaman *onların* gizlerine vakıf olmasın!" Din önce geliyordu, ama Cromwell'in "Tanrı'nın ilgisi" (aslında dini özgürlük) yorumu dini başka bir milli çıkar meselesi haline getiriyordu. Cromwell başka yerde şöyle diyordu: "Vicdan hürriyeti ve tebaanın özgürlüğü –Tanrı'nın bahşettiği her şey kadar uğruna mücadele edilecek iki yüce şey." Parlamentoda yaptığı konuşmalarda Cromwell birçok kez uğruna savaşılacak şeyin (din değil) "İngiltere'nin özgürlüğü" olduğunu; Devrimin hedefinin "milleti mutlu etmek" olduğunu vurgulamıştı. O gururla millete sadakatini dile getiriyor ve "Anavatanımızın genel refahına tutkuyla bağlı gerçek İngiliz yürekleri"nden söz ediyordu. "Bizler İngiliz olduğumuz için övünmeye yatkınız" diyordu "ve gerçekten de öyle olmak bir utanç değil, bir İngiliz gibi yapmak ve bu milletin gerçek iyiliğini ve çıkarını gözetmek bizim içimizden gelen bir dürtüdür."[116]

Cromwell'in kendi milliyetçiliği ne olursa olsun, (ve öyle görünüyor ki sahici ve derinden hissedilen türden), bu onun milletin gücüne ve şanına yaptığı, vurgulanan ve Dryden, Sprat, Pepys ve öteki çağdaşı entelektüeller tarafından övgüyle karşılan katkısıydı. Ölümünden yaklaşık üç yüz yıl sonra Cromwell'in kişiliği ve toplumsal rolü hakkındaki bir monografa "Tanrı'nın İngilizi" adı konulması ve epigraf olarak da meşhur nidası "Biz İngiliziz, bu iyi bir gerçektir" seçilmesi uygun görülüyordu.[117]

---

116 Oliver Cromwell, *The Letters and Speeches of Oliver Cromwell with Elucidations by Thomas Carlyle*, der., S. C. Lomas (Londra: Methuen, 1904), Konuşma VIII, 3 Nisan 1657, c. III, s. 30-31; Konuşma II, 4 Eylül 1654, c. II, s. 345; Konuşma III, 12 Eylül 1654, c. II, s. 388; Konuşma II, c. II, s. 358; "Self-Denying Ordinance", 9 Aralık 1644, c. I, s. 187; Konuşma XVII, 25 Ocak 1658, c. III, s. 172-173. Ayrıca bkz., Kohn, "Genesis."

117 Christopher Hill, *God's Englishman: Oliver Cromwell and the English Revolution* (New York: Harper Torchbooks, 1970).

"Yeni vatanseverlik dini"nin[118] bir lideri olan Milton on yedinci yüzyılda giderek sekülerleşen milliyetçiliğin ve onun özgürlükçü içerimlerinin öne çıkarılmasının bir başka örneğidir. Kendinden önceki birçokları gibi, Milton da İngilizlerin seçilmiş bir halk olduğuna inanıyordu. *Areopagitica*'da İngiltere'nin lordlarına ve halkına [Commons] şöyle sesleniyordu: "Nasıl bir Milletten olduğunuzu ve nasıl bir milletin yöneticileri olduğunuzu unutmayın: yavaş ve yavan olmayan bir millet, aksine çabuk, mahir ve delici bir ruh, keşfetmeye hevesli, söylemlerde narin ve güçlü, insan kapasitesinin yetebileceği en yüksek mertebe hangisi olursa oraya talip... Tanrı'nın... yeni ve büyük bir devir başlatmaya hükmettiğinde... diğerlerinin önünde seçtiği millet... Öyleyse O, davranışı olarak kendisini... ilk kez İngilizlerden başkasında ortaya koyabilir mi?" Bununla birlikte, söz konusu seçimin doğası ve nedenlerine ilişkin Milton'un anlayışı yıllar içinde önemli değişikliklere uğramıştı. İlk çalışmalarından *Of Reformation in England* (1641) risalesinde, Reformasyon dönemindeki İngiltere'nin liderliği hakkında, Foxe'un yaklaşımına çok benzer, alışıldık kehanet yüklü bir kavrayış ortaya koyuyordu. Daha sonra, evlilik reformu (*Doctrine and Discipline of Divorce*, 1643-44) ve izinsiz basın-yayın (*Areopagitica*, 1644) gibi farklı toplumsal reformları savunurken, bu reformların İngiltere'nin, dini ve tarihi kaderine olduğu kadar, milli karakterine yatkın olduğu temelinde onların yerinde olduğunu söylüyordu. *History of Britain* (1670) kitabında, mantıksal sonucunu Protestan bütün inananların rahipliği öğretisine kadar götüren ve "bilgi peşinde koşmaya can atan ve yatkın" milletinin tam eşitliğini talep eden Milton genel olarak örgütlü Kiliseye saldırdı. Dinsel tutkuyla dolu ve hâlâ dinsel metinlerin otoritesini kullanan beyanları herhangi bir dinsel içerikten yoksun hale gelmişti. "Gospelin büyük ve neredeyse tek emri insanlığın iyiliğine karşı hiçbir şey emretmeyin olmuştur" diye yazıyordu Milton, "ve daha da fazla sivil iyiliğine karşı hiçbir sivil emir vermeyin" ve "en şiddetli, en ulu, hatta Sabbath olsun, her buyruğun genel amacı insanın iyiliğidir, evet, dünyevi iyiliği de buna dahildir." Artık İngiltere'nin özgünlüğü, ona göre, "özgürlük yaratmada en meşhur, en önde gelen" insanlarında, "özgürlüğün sarayı"nda oluşunda

118 H. Belloc, *Milton* (Philadelphia: Pippincott, 1935), s. 22.

yansımaktadır. Dini Reformasyonda öteki milletlere öncülük etmek yerine, İngiltere onları sivil özgürlük yoluna sevk etmiştir. Bu alanda, diye yazar Milton, "Öteki milletlere öncülük etme şerefini taşıyoruz; artık onlar bizim takipçimiz olmaya çabalıyor."[119] Özgürlük İngilizliğin ayırt edeci özelliği haline gelmiştir.

Devrim, bir asır önce başlayan sürecin meyvelerini toplamasına yardım etmişti. Devrim daha çok insanı "devrimci kırklar ve elliler boyunca politik eyleme çekmiş ve [onları] Londra'nın doğrudan hâkimiyeti altına sokmuştu... [bundan dolayı] milli bilinç yeni coğrafi alanlara ve daha alt toplumsal tabakalara yayılmıştı."[120] Parlamenter yönetmelikler, konuşmalar ve bildiriler milliyet meselesini din ve İngiliz kraliyet iktidarı meselelerinden ayırmış ve milli kimliğin anlamına açıklık getirmişti. İç Savaştan sonra, birincil sadakat nesnesi olarak millet yerine sağlam bir biçimde yerleşmiş ve bir sorun olmaktan çıkmıştı. Kendi başına belli bir olgu olarak artık milletin dini ya da monarşist bir haklılık gerekçesine ihtiyacı yoktu.

Başlangıçta milli ideallerin ifade edildiği dini dil çok geçmeden terk edildi. Bu demek değildir ki insanlar Tanrı'ya inancını kaybetti ya da dindar olmaktan çıktı. Böyle bir şey on yedinci yüzyılda neredeyse aklın almayacağı bir şeydir; bu daha çok dinin diğer etkinlik alanlarında otoritesini kaybettiği anlamına geliyordu; yani din toplumsal değerlerin kaynağı olmaktan çıkmış ve onları şekillendirmek yerine toplumsal ve milli ideallere uyum sağlamak zorunda kalmıştır. İngiltere'de Protestanlığın ve Püritenliğin kabul edilmesini kolaylaştıran koşullar, dinin bir katalizör olarak yardımcı olduğu İngiliz milli bilincinin gelişmesini hazırlayan koşullarla aynıydı. Artık ikincil de olsa dini öğretinin, milli kimliğin temel kuralları koyduğu ve haklılık gerekçesi ihtiyacının azaldığı bir zamanda, bir kenara itilmesi gayet doğaldı.

---

119 John Milton, F. A. Patterson, der., *The Works of John Milton* (New York: Columbia University Press, 1931), *Areopagitica*, c. IV, s. 339-340, 341, 305; *Tetrachordon*, s. 137, 117-118; *The Tenure of Kings*, c. V, s. 39-40. Milton'ın görüşlerinin değerlendirilmesi için bkz., Haller, "Puritan Revolution" ve *A Milton Encyclopedia*, der., W. B. Hunter (Londra: Associated University Presses, 1978-79), özellikle "Areopagitica" makalesi, c. I, s. 70-76.

120 Hill, *God's Englishman*, s. 265.

Monarşinin kaderi de pek farklı değildi. Restorasyon, kraliyet ile halk arasındaki eski ilişkiyi restore etmedi. II. Charles döneminde Parlamento tevazuunu ve barışçıl doğasını vurgulamakta kararlıydı ve daha önce gördüğümüz gibi, belgelerinde "millet" kelimesini kullanmaktan imtina ediyordu. Ne var ki, hem dinin hem de monarşinin kökten değişen pozisyonları, kralın *Common Prayer Book*'a dönüşünün hemen ardından sembolize edilmiş ve kayıt altına alınmıştı. II. Charles'ın versiyonuna "birçok vesileyle edilen dualar ve şükürler" başlığı altında koca bir yeni bölüm eklenmişti ve burada yağmur, açık hava, savaşlar ve kargaşalar, ortak felâketler ve hastalıklar sayılıyordu; böylesine kontrol edilemez ilahi gazap ya da kayırma ifadelerine edilen dualar arasında "oturum esnasında okunacak, Yüksek Parlamento Makamı İçin Bir Dua" da vardı. Duanın metni şöyleydi:

> En yüce Tanrı, biz, genel olarak bu Krallık, özellikle Yüce Parlamento Makamı, bu defa altında toplandığımız en dindar ve en yüce Kral adına, biz acizane kullarınız sana yalvarıyoruz: Senin hürmetini, Kilisenin iyiliğini, bizim Egemen olduğumuz ve onun hâkimiyeti altındaki topraklarımızın güvenliği ve refahı ve saadetini sağlamaya dair bütün istişarelerini yönlendir ve hayırlı kıl; her şey onların gayretlerine uygun, en iyi ve en güvenli temeller üzerinde düzenlensin ve yerleşsin; bütün kuşaklar içinde mutluluk ve barış, doğruluk ve adalet, din ve iman yer etsin. Bunlar ve bütün diğer zaruretler, onlar için, bizim için ve senin bütün Kilisen için, en kutsal Efendimiz ve Kurtarıcımız İsa Mesih'in adına ve aracılığıyla sana yalvarıyoruz. Amin.[121]

Duanın bağlamı –Tanrı'nın bariz lütuf ve gazap ifadeleri arasında Parlamentonun yeri– açıklayıcıdır ve kralın sağlığı ve esenliği için böylesi bir duanın olmayışı da anlamlıdır.

Bir Deneysel Bilgi Ülkesi

Milletin kültürel özgünlüğü duygusu onun kendini politik olarak ortaya koyuşuyla aynı anda ortaya çıktı. Elizabeth çağındaki eğilimler yeni yüzyılda da sürüyordu. Yazarlar daha önce olduğu gibi

121 *The Book of Common Prayer* (Londra, Majestelerinin matbaasında basılmıştır, 1662).

İngiliz dilinin ve edebiyatının meziyetlerini sayıp döküyor ve o tarihte mükemmellik standartları oldukları düşünülen klasik diller ve Fransızca dili ve edebiyatına üstünlüğünün altını çiziyorlardı. On yedinci yüzyıldaki bu edebi vatanseverliğin en meşhur ifadesi, muhtemelen, John Dryden'ın eserlerinde bulunur; Dryden İngiliz dramasının Fransız muadilini uzak ara geride bıraktığına ikna olmuştu ve "Aiskhulos, Euripides ve Sofokles'i kusursuzluk mertebesine taşıyan" İngiliz şairlere "kuşkusuz hak ettikleri payenin" verilmesini talep ediyordu. *Annus Mirabilis*'te Dryden, Samuel Daniel'in İngiltere'nin gelecekteki büyüklüğü iyimser inancını paylaşıyordu:

> Ama bu kadar zaman nafile arandı,
> Zavallı insanın cahil aklıyla, yine de meçhul kaldı,
> Bu çağda ilk Britanya'da parlayacak
> Ve sonra saygın Milletler öğrenecek.

Ancak bu iyimserliğin nedeni İngiliz dilinin mükemmelliği ya da onun edebi dehasının vaat ettikleri değil bilimdi.[122]

Daha on altıncı yüzyılın başlarında, daha önce tespit ettiğimiz üzere, akıl –anlama melekesi– İngiltere'de yüce bir değer olarak kabul görüyordu. O insanın "ilahi özü"ydü[123] ve dilin de onun hizmetçisi olduğuna inanılıyordu. Dil aklın ifade aracıydı; akıl o ifade aracını beslemek için yeterliydi. Aslında bu, 1532 yılında yazdığı önsözde Chaucer'ın toplu eserlerinin kral Thynne edisyonunu yorumlarken Brian Tuke'un kullandığı argümanlardan ilkiydi.[124]

---

122 John Dryden, *The Works of John Dryden*, der. W. Scott, G. Gözden geçiren: G. Saintsbury (Londra: W. Paterson, 1882-1893), c. XV, s. 273-377; c. XII, s. 59-60; *Annus Mirabilis*, c. IX, s. 150. Unutmamak gerekir ki, Daniel'in *Musophilus*'u "her dalda eğitimin genel bir savunusu" idi ve o da bilime özel önem veriyordu ve "bu çok meraklı zamanlar"dan bahsediyordu (s. 83). Onun zamanında, yine de bilim Dryden'ın çağdaşlarının olduğu zamanki özgün anlamını henüz kazanmış değildi. Benim bilimle İngiliz milliyetçiliği arasındaki bağlantıya ilişkin tezim ilk kez Liah Greenfeld, "Science and National Greatness in Seventeenth-Century England", *Minerva* 25 (Bahar-Yaz 1987), s. 107-122'de yayımlandı.

123 Sidney, *An Apologie*, s. 160.

124 Brian Tuke, Chaucer'in eserlerinin 1532 tarihli baskısına önsöz, *The Works of Geoffrey Chaucer and Others*, ilk 1532 baskısının British Museum'daki nüshasından, W. W. Skeat'in önsözüyle, fotokopiyle elde edilen tıpkıbasımı (Londra: De La More and Oxford University Press, 1905), s. xxii (orijinalde s. 3).

Sir Philip Sidney'e göre, dil ile akıl arasındaki bağ şiirin lüzumsuzluğunu göstermiştir; yazar *Apologie*'de şöyle savunuyordu: "Eğer *Oratio, Ratio*'dan sonra geliyorsa, Konuşma da Akıldan sonra gelir; ölümlülere verilen en büyük armağan olan akıl konuşmanın nimetlerini en iyi şekilde terbiye etmedikçe eşsiz olamaz."[125]

İngiliz milli karakterinin kristalleşmiş nosyonu olarak "akılcılık" o karakterin merkezi bir unsuruydu. İngiliz entelektüel temayülü bağımsız düşünmede, eleştirel bir akılda, kişinin kendi –tercihen ilk elden– bilgi ve mantıksal çabası temelinde kararlar alma yetisinde, (pratik) bilgi aşkı, duygusal ve otoriter değil, akılcı bir tarzda ilgi çekmek arzusunda, sakin tavırda ve coşkudan uzak durmada yansıyordu. Felsefi bir arıtıcının [purist] bakış açısından, on yedinci yüzyıldaki İngiliz bakışı anti-rasyonel olarak nitelenebilirdi. Bacon'un ve takipçilerinin yazılarında akla duyulan güvensizlik ve onun "duyuların altında tali bir konuma düşürülmesi" haklı olarak vurgulanmıştı ve bu o dönem Kuşkucuların sahiplendiği bir popülerlikti.[126] Ancak bunun türevi ve felsefi arıtıcılık ne olursa olsun, bu bakış açısı akılcı bir hareket tarzına yol açtı. Akıl yürütme, olgulara bakmaksızın teorileştirme, aslında sakıncalıdır, ancak otoriteye karşı duyulan yaygın güvensizliğin karşı cephesinde bireyin aklına duyulan inanç vardı. Kuşkucular otoriteyle uzlaştılar ve bu inançtan yoksundular.

Bireysel akla duyulan inanç otorite karşısında kendini ortaya koymayı getirirken, kuşkuculuk, akıl yürütmenin nafile olduğu vurgusuyla birlikte, duyusal, ampirik bilgiyi aklın iddiasının temeli haline getirir. Bu iki ayrı unsurdan tek bir konumlanış ortaya çıkar: felsefi bakımdan yalın olmayan, ama bireysel bilincin özgürlüğünü desteklemekte baştan sona sistematik bir tutum. Bu tutumun akılcılığı özgür düşünce hakkı anlamına geliyordu; kuşkuculuğu dogmatizmi mahkum ediyor ve başkalarının fikirlerine hoşgörü talep ediyordu; ampirizmi de entelektüel aristokrasi nosyonunun altını oyarak, normal insan duyularına sahip herkesin insanlığın gelişmesinin bağlı olduğu düşünülen gerçek bilgiyi

125 Sidney, *An Apologie*, s. 182.

126 R. F. Jones, *Ancients and Moderns: A Study of the Rise of the Scientific Movement in England*, 1936 (New York: Dover, 1982), s. x. Ayrıca bkz., L. I. Bredvold, *The Intellectual Milieu of John Dryden*, 1934 (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1956).

edinme kapasitesi taşıdığı anlayışını yerleştiriyordu. İçkin olarak İngiliz olarak telakki edilegelen bu tutum o çağın demokratik eğilimlerine hem somutluk kazandırmış hem de kavramsal temel sağlamıştı ve bilim bu akılcı, ampirist, kuşkucu görüşün özüydü.

Bacon'dan beri, bilim, iddiaya göre, bilimden bihaber olan antik dönemin insanları üzerinde modernlerin üstünlüğünün bir işareti olarak görülüyordu. Yine Bacon'dan beri, bilim bir milletin büyüklüğünün bir işareti, onun gücü ve erdeminin temeli ve teminatı olarak kabul ediliyordu.[127] Antikler ile modernler arasındaki bu çatışmada, İngilizler modernlerle özdeşleştiriliyordu. Antikler ise İngiltere ile bir bağlantısı olmayan, İtalya, Fransa ve İspanya'yla bağlantılı olan yabancılardı. Bu üç kıta Avrupa'sı ülkesi İngiltere'nin başta gelen üç kültürel rakibiydi. Milli gurur İngiltere'yi rakiplerine eşitlik, hatta üstünlük iddiasına sevk ediyordu. Bununla birlikte, klasik öğrenimde İngiltere'nin Fransa ve İtalya ile boy ölçüşmesi mümkün değildi ve antiklerin otoritesini kabul etmek kendi adına kültürel zayıflığı kabul etmek anlamına geliyordu ki, bunu yapmaya pek hevesli olmayan İngilizler, bir dönem ve toplum için geçerli olan şeyin zorunlu olarak başka bir dönem için de geçerli olmadığını savunarak, ilk kültürel görelilik taraftarı oldular. Bu onları "harabe Atina ya da yoz Roma"[128] tarafından belirlenmiş arenada kültürel üstünlük için yarışma derdinden kurtarıyordu. Bilim modern bir faaliyet alanıydı ve bu yüzden İngiltere'nin etkili bir biçimde yarışabileceği bir alandı. İlk başta İngilizliğin kültürel özgünlüğünün işareti olan şey daha sonra üstünlüğünün kanıtı haline gelecekti. Aynı zamanda yazınsal üstünlüğün önemi de azalıyordu, çünkü yazınsal başarının İngiliz milli dehasını ifade etmekte yetersiz kaldığı düşünülüyordu.

Modern bilimin yükselişi, Royal Society of London'ın [İngiliz Kraliyet Cemiyeti –ed.n.] ilan ettiğine göre, dinin etkisiyle, özellikle de bilimin ruhuyla Protestan etik arasındaki yakınlıkla bağlantılıdır.[129] Ancak her ne kadar yeniyetme bilim kuşkusuz hâkim

127 Francis Bacon, c. XIV, *Novum Organum* ve c. II, *The New Atlantis, The Works of Francis Bacon* (Londra: William Pickering, 1831, 1825) içinde.

128 Gabriel Harvey, Grosart içinde, *Works*, c. I, s. 123.

129 Bu R. K. Merton'ın meşhur tezinin dayanağıdır, bkz., *Science, Technology and Society in Seventeenth-Century England*, 1938 (Atlantic Highlands, N. J.: Humanities Press, 1970).

dinsel inançla tutarlı olmasından fayda görmüş ve dolayısıyla din tarafından hoşgörüyle karşılanmış olsa da, bilim bir bütün olarak dinin desteğine çok şey borçlu değildi. Bilimin artan otoritesi aslında toplumda dinsel inancın etkisinin azalmakta olduğunun ve seküler milli meselelerin halihazırda sorgusuz sualsiz hâkimiyetinin başka bir dışavurumuydu. İngiliz milli kimliği açısından bilimin önemi ve İngiltere'nin kültürel imajı için bilimin yerine getirdiği işlev sayesindedir ki, kamuoyu bilimin geliştirilmesinden yana bir tutum almış, kendini bilime adama yetisinde olanları cesaretlendirmiş ve bilimsel bilginin içeriği hakkında pek az şey bilen birçok İngilizin bilimsel yaratıcılığın tezahürleri karşısında saygıyla eğilmesine neden olmuştu. Bilimi prestijli mesleklerin zirvesine çıkaran ve kurumsallaşmasını temin eden milliyetçilikti.

Bilimle uğraşmak bir milli meseleydi. İngiliz bilimcilerinin başarıları, klasik antikitenin vârisleri kara Avrupa'sının ileri milletleriyle kültürel rekabette sürekli bir silah olarak kullanılmıştır. John Wilkins böbürlenerek Bacon'a "bizim İngiliz Aristo'muz" diyordu; *De Magnete*'nin yazarı Dr. William Gilbert ise "(bütün yabancıların saygı duyduğu) ülkemizin insanı" idi.[130] İngiltere'nin bilimsel liderliği (en azından İngilizler için) çok önceden açıkça belliydi. 1600 yılında, *De Magnete*'nin ilk bölümünde, ele aldığı konunun tarihiyle ilgilenen Gilbert şöyle yazıyordu: "Uzak deniz yolculuklarında manyetik değişmelerdeki farklılıkları gözlemleyen öteki bilgili insanların hepsi de İngilizdi... Birçok başka ismi, çoğu kez kendi dillerinde yazan, yazılarında ya başkalarının öğrettikleri şeyleri, tıpkı cilacılar gibi eski şeyleri parlatarak yeni isimler altında piyasaya süren ve fahişelerin giysileriyle yaptıklarını yeni sözcüklerle yaparak herkesi aldatan Fransızlar, Almanlar ve İspanyolları; ya da adını anmaya değmez şeyler yayımlayanları bilerek anmıyorum."[131]

Bilimsel keşiflerin önceliği üzerine yapılan tartışmalarda milli prestij de ana meseleydi. Dönemin önde gelen matematikçilerinden biri ve İngiliz matematiğinin büyüklüğü üzerine bir

130 Jones, *Ancients and Moderns*, s. 79 ve genel olarak "The Gilbert Tradition", s. 62-87.

131 William Gilbert, *De Magnete*, çev. M. P. Fleury (New York: Dover, 1958).

deneme kaleme almış olan John Wallis mektuplarında bu konuyu sürekli gündeme getiriyordu. O "bizim Milletimizden olanlar, kendi keşiflerini zamanında yayımlamada benim gördüğümden biraz daha ileri olabilseler (özellikle bunu dikkate alsalar) bizden yazarların nimetlerinin meyvesini yabancılar toplamasa"[132] diye ifade ediyordu dileğini. Bu konu yine Royal Society'nin Newton'a yolladığı ilk resmi mektubun konusuydu. Bu mektupta, akademinin başkanlığını yapan Henry Oldenburg, Newton'ı hareketli mercekli teleskop keşfinin "Optik bilim ve uygulaması alanının önde gelenleri tarafından" incelenmesi hakkında bilgilendiriyor ve onların "bu buluşu yabancıların kötüye kullanmasını engellemek için bazı önlemler alınması zorunluluğundan" bahsettiğini aktarıyordu. Bu tarihten sonra aynı yıl yazdığı Newton'ın ışık ve renkler üzerine söylemiyle ilgili yazdığı bir mektupta, Oldenburg bir kere daha şu uyarıda bulunuyordu: "Bu konuşma gecikmeden basılmalıdır, oradaki dahice ve şaşırtıcı nosyonların... kolaylıkla sizden aşırılabileceği ve bunun onurunun, daha önce sizi kendinizi gösterme ve satma konusunda uyardığım gibi, bazıları Ülkelerinin büyümesi derdinde olmayan, yabancılara gidebileceği unutulmamalıdır."[133]

Milletin şanı da bilimsel çabayı sürdürmek için önemli bir nedendi; bilimcilerin kişisel yatkınlıklarıyla kıyaslanabilecek tek nedendi belki de. Oldenburg'un kaleme aldığı bir diğer mektupta Newton'a, çalışmalarının dışarıda kazandığı şöhret hakkında bilgi veriliyordu ve Oldenburg inanıyordu ki bunlar Newton'ın "çalışma hırsı ve onu en üst noktaya taşıması, senin olduğu kadar Milletlerin de şaşına şan katacaktır."[134] Kendisi de önemli bir bilimci ve Cemiyet üyesi bir astronom olan Edmond Halley *Principia*'nın yayımlanması üzerine aynı argümanı kullanarak, Newton'ın çalışmaları sürdürmesi gerektiğini ileri sürmüştü: "Umarım, seni olduğu kadar Milletleri de onurlandıran bu kadar övgü-

132 A. Rupert Hall ve Marie Boas Hall, der., *The Correspondence of Henry Oldenburg* (Madison: University of Wisconsin Press, 1966-1973), c. III, Mektup 623, 21 Mart 1666 ya da 1667, s. 373.

133 H. W. Turnbull (Royal Society için der.), *Correspondence of Isaac Newton* (Cambridge: Cambridge University Press, 1955-1977), c. I, Mektup 29, 2 Ocak 1671 ya da 1672, s. 73; Mektup 41, 2 Ağustos 1671 ya da 1672, s. 107-108.

134 *A.g.e.*, Mektup 95, 24 Eylül 1672, s. 242-243.

ye değer bir eserin verdiği cefa seni yolundan döndürmeyecek... bu tefekkür faaliyetlerini sürdüreceksin."[135]

Uygulamalı bilimciler, kendileri doğrudan bilimle ilgilenmeyen bilim propagandacılarının ya da özür arayıcılarının, bilimin meşruluğunun tek kaynağının milli prestije yaptığı katkı olduğu yolundaki görüşlerini tamamen paylaşıyordu. Newton bile tek başına bilimsel araştırmalarının teknik ayrıntılarına hasredilmiş olmayan nadir mektuplarından birinde, aynı görüşte olduğunu ifade ediyordu.[136] Bir diğer bilimciye, coğrafyacı John Adams'a, kuzeni Sir John Newton'ı tavsiye ederken, onun çalışmasını (İngiltere üzerine coğrafi bir araştırma) "Milletin itibarı için tasavvur edilmiş" bir şey olarak sunmuştu ve ona göre, bu Adams'ın "şimdiye kadar iyi teşvik almış olduğunu"[137] açıklıyordu. Robert Boyle da açıkça İngiltere'nin bilimdeki üstünlüğüne ilgi duyuyordu. Oldenburg'tan İngilizce yazılmış bütün eserlerini tamamlanır tamamlanmaz, başka Avrupa dillerinde kifayetsiz çevirileri çıkmasın ve eseri başkaları tarafından sahiplenilmesin diye, Latinceye çevirtmesini istemişti. Kendi adına Oldenburg Royal Society'nin yabancı yazışmalarından İngiliz biliminin dışarıda aldığı tepkiler hakkında öğrendiklerini Boyle'a iletmekte neredeyse hiç kusur etmiyordu. Mektuplarının bazıları neredeyse tamamen bu konuya ayrılıyordu. "Söylemek gerekir ki" diye bağlıyordu tipik olarak, "İngiltere büyük sayıda eğitimli ve araştırmacı ruha sahip, bütün Avrupa'da bulunandan daha büyük sayıda hem de; ve onların ürettikleri şeyler sağlam ve ayrıntılı –dünya çok yakında genel teorileri yeterince öğrenecek."[138]

135 *A.g.e.*, Mektup 309, 5 Temmuz 1687, s. 481-482. Bu düşünceler, diye devam eder Halley, izlenmelidir, çünkü bunlar "Denizcilikte fevkalade kullanımda" olacaktır. Bu buluşların ve bilimsel söylemin itibar kazanmasına sayısız örnekten biridir yalnızca, çünkü bunların maddi bakımdan "İngiltere'nin yararına" olduğu düşünülüyordu. Bunlar, on yedinci yüzyılın karakter özellikleri düşünüldüğünde, bilime faydacı yaklaşımın tezahürleri olarak yorumlanabilir, ama aslında burada salt faydacı yaklaşımla, faydanın milletin hizmetinde oluşa göre tanımlandığı milli itibar arzusu arasında ayrım yapmak çok zordur.

136 Dönemin önde gelen bilim insanları Boyle ve Newton'ın mektupları, hemen hemen ayrıksı olarak salt bilimsel meselelere ilişkindi. Başka çok az şey vardı bu mektuplarda; neredeyse hiçbir dini, politik ya da bilimin kişisel anlamı üzerine bir tartışma yoktu.

137 Newton, *Correspondence*, c. II, Mektup 248, Ocak 1680 ya da 1681, s. 335.

138 *Correspondence of Henry Oldenburg*, c. II, Mektup 276, 10 Haziran 1663, s. 65; Mektup 401, 21 Ağustos 1665, s. 486.

Böylesi kendini övme ifadeleri, bilimde İngiltere'nin liderliğini tanıyan ve aynı zamanda bunu milletin büyüklüğünün bir yansıması olara gören yabancılardan gelen övgülerin yanında sönük kalıyordu. Royal Society'nin bir Alman üyesi J. D. Major 1664 yılında şöyle yazıyordu: "Görünen o ki, takdire şayan İngiliz halkının bir karakter özelliği de derinlere işleyen ve tam anlamıyla olağanüstü kabiliyetleriyle büyük şeyleri başarmaktır." Bir başkası İngiltere'nin tıp bilimindeki üstünlüğünü denizcilikteki başarılarıyla kıyaslıyordu: "Geçmişte olduğu gibi denizcilikte yapılan keşifler Britanya Krallığına günbegün yeni adalar ekliyor... aynı şekilde onların gerçeğin peşinde araştırma aşkı şanlı Bacon ve Digby ile birlikte dahi Harvey, Boyle, Charleton, Highmore, Glisson ve Wallis'in tıbba birçok yeni ışık saçmasına yol açıyor. Haklı olarak, böylesine kaliteli bu kadar çok insanın toplanmasından ve bu kadar çok mektup arkadaşından, doğrudan hakikatin kapısına yönelmesinden başka ne beklenebilir ki!" Alman bilimciler, diye söz veriyordu, İngiltere'ye olan borcunu unutmayacaktır: "[Eğer] Almanya sizin Britanya okyanusunuzu kaydetmenin dışında hiçbir katkıda bulunamasa bile biz aldığımız desteklerin inkâr edilmez anısını takdim ederiz; ve zamanı gelince doyasıya içtiğimiz İngiliz pınarlarına tanıklık edecektir bizim yazdıklarımız."[139]

Yabancılar, mektuplarında, İngilizlerin vatandaşlarının bilimsel başarılarıyla gurur duyduklarını, İngiltere'de bilimin kıyaslanmaz büyük prestijini, bilime toplum tarafından verilen değeri ve bilimin aldığı yaygın toplumsal desteği anlatıyordu. İngiltere'nin bilimi takdirinin, o tarihte, öteki ülkelerde bilimin yeriyle kıyaslandığında, nasıl çarpıcı bir biçimde farklı göründüğü Fontenelle'nin meşhur *Eulogium to Newton*'dan çıkarabiliriz. Fontenelle bilimsel büyüklüğün milli büyüklük olduğuna kesinlikle inanıyordu. Bu inancın ışığında örneğini milletin Newton'ı takdirinde gördüğümüz, İngiltere'de bilimin sahip olduğu istisnai yüksek prestijin anlamı çok büyüktür. İngiltere'nin bilim insanlarına karşı tutumundan hareketle Fontenelle şöyle yazıyordu:

139 *A.g.e.*, Mektup 361, 13 Aralık 1664, s. 337; Mektup 364 (Sachs'tan) 12 Ocak 1665, s. 345.

> Ancak öldükten sonra kadri bilinmiş Descartes'ın tam tersine, yaşarken yeteneğinin ödülünü almış olmak Sir Isaac Newton'ın özel mutluluk kaynağıydı. İngilizler büyük dehaların içlerinden çıkmış oldukları için onlara daha az saygı duymaz; ve şimdiye kadar kötü niyetli eleştirilerle onların değerini düşünmekten uzak durmuşlar, şimdiye kadar kıskançlıkla yapılan saldırıları tasvip etmemiş, hep birlikte onları yükseltmeye çalışmışlardır; en önemli noktalarda farklılıklarına vesile olan büyük orandaki Özgürlük onları bunda birleşmekten alıkoymamıştır. Anlayış zenginliğinin haşmetinin bir Devlette ne kadar değerli olabileceğinin gayet iyi farkındadır onlar ve bunu kim yaratacak olursa ülke onlara en büyük değeri verecektir... Öğrenime böylesine olağanüstü hürmetin örneklerini bulmak istiyorsak dönüp Antik Yunana bakmamız gerekir.[140]

Bir parça kıskançlıkla da karışık, yabancıların bu hayranlığı İngiltere'nin kendisini bilimsel millet olarak tanımlamasıyla pekişiyordu. Royal Society'nin sözcüleri bunu bilime daha da fazla destek sağlamak için kullanıyor ve sürekli olarak kamuoyuna İngiltere'yi büyük yapan şeyin bilim olduğunu hatırlatıyorlardı. Bilimin millete verdiği hizmet, bilimin hâlâ mevcut sayısız (ve yeri gelmişken dinden esinlenmiş) düşmanlarını savuşturmak zorunda olan bilim yandaşları tarafından da dile getirilmiştir. Bu bilim müdafileri arasında Thomas Sprat özellikle önemlidir. Yazdığı *History of the Royal Society*, on yedinci yüzyılda "yeni bilimin propagandasının zirvesi" ve "Kraliyet Cemiyetinin ve deneysel felsefenin en derinlikli ve kapsamlı savunusu" ve "yeni bilimden yana bütün propagandacı yazın içinde en önemli belge"ydi. Ayrıca bu eser "konunun resmi bir beyanı" olarak kabul ediliyordu.[141] Çünkü bu çalışma, önde gelen üyelerinin birçoğunun fikri alınarak, Royal Society denetiminde kaleme alınmış ve tamamlandığında da onlar tarafından onaylanmıştı.

Sprat'ı neredeyse ayrıksı olarak cezbeden duygular milli gurur ve sadakatti. *History*'yi yazarken, diyordu, "bizzat tasarının büyüklüğü" ve "Milletimizin onuru için duyduğum coşku" bana

140 (Bernard le Bovier de) Fontenelle, *The Eulogium of Sir Isaac Newton* (Londra: J. Tonson, 1728), s. 23-29. Bu Fransızca metnin orijinal İngilizce çevirisidir.

141 Jones, *Ancients and Moderns*, s. 221-222.

esin kaynağı olmuştu.[142] Başka bir yerde bu çalışmayı kastederek, "onun [Royal Society'nin] tasarısının İngiltere'nin Şanını artıracak oluşunu göstermeye"[143] çalıştığını ekleyecekti; ilginçtir, geleceğin Rochester Piskoposu dinden bahsetmiyordu.

Sprat, İngilizlerin "zarafet meselelerinde" (ki bunun içine sanat ve edebiyat da giriyordu) sicilinin pek parlak olmadığının gayet iyi farkındaydı, ama yine de bir kural olarak bunu yabancıların haksız bir ithamı ve bir olgudan çok onların kibrinin bir ifadesi olarak alıyordu. Son derece milliyetçi bir metin olan *Observations on Mons. De Sorbiere's Voyage into England*'ta Sprat şöyle yazıyordu: "Fransızlar ve İtalyanlar... kendi dillerinde son zamanlarda okunmaya değer hiçbir şey yazılmadığı konusunda genellikle hemfikirdir. İtalyanlar herkes bütün zarafet meselelerinin Alplerin ötesine hiç geçmediğini düşünsün diye çaba harcıyordu: Ancak sayılara boğulmuş olduklarından onlar Fransızların ve İspanyolların da aynı Onuru paylaştığını kabul etmekten memnundu. Ama bu üçü hâlâ birbiriyle aynı görüşü, Akıl denen şeyin kendileri dışında hiçbir yerde aranmaması gerektiğini savunuyor: Onların yerleşik kuralıdır, İyi Duyu her zaman Sıcak Güneşe yakın durur ve Kırk Dokuzuncu Kuzey derecesinden öteye nadiren geçmeye cüret eder." Sprat İngiliz yazınının onurunu korumaya çalışıyordu, ama açık ki bu onun için kaygan bir zemindi. ("İlk Öğrenim Restorasyonunda İngilizler... İtalyanlar hariç, herkesten daha önce yazmaya başladı; ve... bugün İtalyanlardan gördüklerimizden bir tahminde bulunabilirsek, İngilizler onlardan daha uzun bir süredir yazmayı sürdürüyor... Bugüne kadar biz Yunanların bütün çağlar boyu yetiştirdikleri kadar Hakikat Ustaları ve Gerçek Zekâlar yetiştirdik; adlarını ben saklasam da gelecek nesiller hepsini ilan edilecek.") Sprat aynı zamanda İngiliz kültürünün belirgin kusurlarını da onun fiili üstünlüğünün bir işareti olarak sunmaya çalışıyordu: "İngilizin huyu Özgürdür, Mütevazıdır, Naziktir, kışkırtılması zordur. Başkaları kadar geveze değillerse, ne konuştuklarına çok Dikkat ettikleri içindir. Bazı Komşuları onların Nezaket

142 Thomas Sprat, *History of the Royal Society* (Londra, 1667), J. I. Cope ve H. W. Jones, bir kopya baskıdan der. (St. Louis: Washington University Studies, 1958), s. 2.

143 Sprat, *Observations*, s. 102.

ve Huylarının Yumuşaklığı konusunda biraz kusurlu olduklarını düşünüyor olsalar da, muhtaç oldukları şey sağlam ve erkekçe erdemleri tarafından fazlasıyla onlara sağlanmıştır: Ve belki de İnsanlar için yapılan bir tespit metaller için de yapılabilir, En Asil Töz inceltilmeye en fazla direnen tözdür."

Ancak İngiltere'nin bilimdeki liderliği, Sprat için, ülkesinin kültürel yeteneğinin itiraz edilemez kanıtıdır: "Şimdi bizim içimizde yaygın olan... Sanatlar yalnızca faydalı antik bilimler değil, özellikle İnsanlığın ve Doğanın gerçek bilgisinde bu çağda yapılan son keşiflerdir. Bu tür Işıkları güçlendirmekteki İngiliz İstidadı bütün ötekiler içinde en uygunudur."[144] Bu türden gerçek bilgiyle, "Gerçek Hayat Sanatları" ile kıyaslandığında, hümanist öğretim ve edebiyat ıvır zıvır kalır. Sonuç olarak, *History of the Royal Society*'nin her satırına İngiltere'nin gelecek öğrenimi ve edebiyatına duyulan bir güven duygusu sızmıştı: Bilim, İngiliz milli karakterinin özündeydi ve onun ilerlemesi milletin ilerlemesini kesinlikle katlayacaktı. "Göğün altında herhangi bir Milletin Evrensel Mizacında verili hakiki bir karakter özelliğinden bahsedilebilirse" diye iddia ediyordu Sprat, "bu kesinlikle bizim Ülke İnsanlarına verilmiş olsa gerektir: Hepsi ortak olarak samimidir; düşüncelerini sağlam bir yalınlıkta ifade etmeyi sever... hepsine onurlu bir şahsiyet, koşulların arkasına sığınmadan gelişmesini sürdürmek tavsiye edilmiş olmalıdır; önemli anlarda şeyleri az ya da çok takdir etme; aldatmayı ve aldatılmayı hor görme; felsefi bir zihne girebilecek bütün bu Tanrı vergisi en iyi şeyler bahşedilmiş hepsine. Dolayısıyla bizim iklimimizin durumu, havamız, gökyüzünün etkisi, İngiliz kanının bileşimi sanki bizim ülkeyi Deneysel Bilimin bir Ülkesi kılacak şekilde Royal Society'nin gayretleriyle bir araya gelmiş gibidir." Sprat iddiasını şöyle sürdürür: "Bizatihi

144 *A.g.e.*, s. 171-172, 178. Sprat gercek bir vatanseverdir ve nerede gerek duyarsa orada kibirli yabancılarla kavgaya tutuşacaktır. Sorbiere'in hakaret ettiği İngiliz mutfağına ilişkin savunması herhangi bir milli karakteri ne kadar ateşli savunuyorsa o kadar ateşlidir. Yemek pişirme sanatı da İngiliz doğasının üstünlüklerini ortaya koyuyordu: "Kaynamış Biftek ve Rostonun faydalarını saymakla bitiremem ve İngilizler örf ve âdetlerinde olduğu kadar yemekte de samimiyet gösterir; ve onlar yemekleri daha az birbirine karıştırdıkları gibi, yüreklerinde de öteki milletlerin halkından daha az karmaşık bileşimler taşırlar" (*a.g.e.*, s. 175).

Milletin Dehası karşı konulamaz bir biçimde" bilime doğru temayülde "birleşmiştir." Royal Society'nin başarısı garantidir, çünkü o "İngiliz Milletinin şu an mevcut dehasının" ete kemiğe bürünmüş halidir. Bu iddiaları sıraladıktan sonra, bu becerikli din adamı şöyle bir talepte bulunuyordu: Eğer İngiliz Kilisesi bilimsel araştırmaya engel olursa, o zaman "bu Milletin mevcut Dehasına nasıl uyum sağlayabilir?"[145]

Bilim yalnızca İngiliz "mizaç"ını dışa vuran bir şey olarak kalmıyordu; o aynı zamanda zihinleri gerçekten yeniden biçimlendirebilir, daha fazla akılcılığa katkıda bulunabilir ve böylelikle milleti birleştirip güçlendirebilirdi. Sprat böyle düşünüyordu ve *Plus Ultra*'da Joseph Glanvill'in ortaya koyduğu görüşlerinden biri de buydu; yazar şöyle bir kehanette bulunuyordu: "[Bilim] gelişim süreci içinde insanları daha sakin ve mütevazı, yardımsever ve Dini Farklılıklarda ihtiyatlı ve o alandaki tartışmalarda sessiz olmaya sevk eder. Çünkü özgür duyarlı bilgi insanların zihinlerindeki krizleri değiştirmeye ve hastalıkları kökünden tedavi etmeye yatkındır; ve gerçek felsefe, fikir ayrılıklarına ve bölünmelere karşı kesin çözümdür."[146]

İngiliz milletiyle sıkıca özdeşleşmesi yoluyla bilim milli bilinçte büyük bir otorite kazanmış ve merkezi bir yer elde etmiştir. Kültürün öteki pratikleri ve alanları artık bilime göre ölçülür hale geliyordu ve milli onay almak için bilime uygunluğunu kanıtlamak zorundaydı. Din aynı şekilde yeniden değerlendirmeye tâbi tutulan pratikler arasındaydı. İngiltere'yi milletlerin en mutlusu yapan üstünlüklerini sıralarken, Sprat askeri kuvvet, politik güç ve bilimi saydıktan sonra, "bir Dinden, tarafsız bir Filozofun seçeceği [ve] çıkarlarının Ülkemizin Refahı ile ne kadar birleşik olduğunun açık işaretini vermiş bir Kilise disiplininden"[147] söz eder. Dinin yalnızca milletin ruhuna yakınlığına ve milletin çıkarlarına uygunluğuna göre değil, aynı zamanda "tarafsız Filozoflar," yani bilimciler tarafından kabul edilmiş olmasına göre de tavsiye edilebilirliği çok anlamlıdır. Bilim milli çıkarın muhafızı olmuştur

145 Sprat, *History*, s. 114, 150, 78, 371-72.

146 *A.g.e.*, s. 426-427; Joseph Clanvill, *Plus Ultra; or the Progress and Advancement of Knowledge Since the days of Aristotle* (Londra, 1668), s. 149.

147 Sprat, *Observations*, s. 179.

ve dini heyecan ona bir tehdit olarak görülürse, bilimin sözcüleri görevlerinin o tarihe kadar dikkate değer bir dokunulmazlık kazanmış dine saldırmak olduğunu düşünüyorlardı. Sprat'ın *History*'si ve Glanvill'in *Plus Ultra*'sı, Dryden'ın *Annus Mirabilis*'i, bilimin müdafileri olmalarının yanı sıra, 1666 tarihli "Mirabilis Annus"un[148] dinsel hevesine karşı saldırının da bir parçasıydı. Bu yazarlar söz konusu hevesi İngiltere'nin yakın zamanlarda düşmüş olduğu zorlukların sorumlusu olarak görüyordu ve bilim bir çare olarak ona karşı duruyordu. Dini heves ve ateşliliğe karşı genel güvensizlik güçlü ve açık Püriten-karşıtı duyguda kendini gösteriyordu. Bu duygu başka şeyler yanında on yedinci yüzyılın ikinci yarısında yerleşen Püriten tarzda ibadete yönelik saldırıda ifadesini buluyordu.[149] Bilimciler ve bilimsel yönelimli din adamları en çok sesi çıkan saldırganlar arasındaydı. Yönelttikleri eleştirilerinin merkezinde, ruhbanı dualarını yalnızca üst sınıfların anladığı bir şey haline getirdiği için suçladıkları Latince ve Yunancaya yoğun olarak bağlı kalındığı ve süslü bir dilin kullanıldığı yönündeki bildik eşitlikçi –ve milliyetçi– argüman vardı. Ruhban yalın ve anlaşılır İngilizce bilgilerini geliştirmeye ve öteki yerine bunu kullanmaya teşvik ediliyordu.

Bilimsel tarz ibadet kısa sürede İngiltere'de hâkimiyet kurdu ve saldırının hızla başarıya ulaşması bir kere daha İngiliz toplumunda seküler ve dini konuların önem sırasının yer değiştirdiğini gösteriyordu. Bilim daha önceleri Protestanlığın savunduğu İngi-

148 Bredvold, *Intellectual Milieu*, s. 58-59; Jones, *Ancients and Moderns*, s. 183-237.

149 Bu dönemde vaazların üslubu çarpıcı bir biçimde değişmişti. Restorasyon öncesinde bir vaaz "duygusal ifadeler, eğlenceli fikirler, metaforlar, benzetmeler, sözcük oyunları, karşı örnekler, çelişkiler ve Yunanca ve Latince alıntılarla eğitici söylemler" ile karakterize edilirken, Restorasyon sonrasında vaazların ana özelliği açıklığı, doğrudanlığı, basitliği, kısacası bilimsel ideal olmuştu. (R. F. Jones, "The Attack on Pulpit Eloquence in the Restoration: En Episode in the Development of the Neo-Classical Standard for Prose", *The Seventeenth Century*, s. 112.) "Korkunç Metafor Canavarlarının" "hiddetli konuşması" (J. Eachard, *The Grounds and Occasions of the Contempt of the Clergy and Religion Enquired into* [dokunaklı bir başlık], 10. baskı, [Londra, 1696], s. 55) ile "delilik ve çarpıtmayla aşırı yakınlık kurmak" karşı karşıya getiriliyordu (Merci Casaubon, akt., Jones, s. 113). Bu yüzden Sprat, cezbedici bir pasajda, belagatın "barış ve iyi hal ve tavır için öldürücü bir şey olarak, sivil toplumdan" uzaklaştırılmasını öneriyordu (*History*, s. 111).

liz milli bilincindeki yerini artık almış bulunuyordu. Bilim artık İngiliz milli kimliğinin özünü ifade ediyordu. Dünya güçleri arasında kısa sürede en haşmetlisi haline gelmeye yazgılı ilk milletle daha önce marjinal olan bir faaliyetin bu karşılıklı etkileşiminin sonuçlarından biri modern toplumda bilimin kazandığı muazzam otorite olmuştur. İngiliz milliyetçiliğiyle eşleştirilmesi nedeniyle bilim, içinde barındırdığı yarı-dinsel statüye kavuşma potansiyelinin gerçeklik kazanmasından çok önce bir kült bir nesne haline geliyordu.

On yedinci yüzyıl ortasında yurttaş bazlı ve dini imtihanlardan başarıyla geçen İngiltere artık bir milletti. İzleyen yüz elli yıllık süreç boyunca bu milletin oluşumu politikanın doğası ve yayılımında muazzam bir değişikliği ve demokrasiye doğru ilk büyük atılımı temsil ediyordu. İngiliz milli bilinci her şeyden önce bir kişinin bir birey olarak haysiyeti bilinciydi. Bu, bireysel özgürlük ve politik eşitlik ilkelerini ima ediyor ve ileriye taşıyordu (ama hemen gerçekleşmesini zorunlu kılamıyordu). Bu nosyonlar İngiliz milletliği tanımında asli unsurdu. Dinsel dilin bir kenara atılması ilkelerde bir değişiklik yapmıyor, yalnızca onları daha çıplak hale getiriyordu. Hâlâ insanların aklı olduğuna, çünkü Tanrı'nın imgesinde yaratıldığına inanılıyordu; bu yüzden insanların eşitliği ve özgürlüğü gerekleri bu yaradılış ediminden türüyordu. Ancak Milton gibi insanları İç Savaşın ardından esinlendiren insan aklının onuruydu, onun kaynağına duyulan hürmet değil; bireysel vicdan hakkı, insanın özgürlüğü bir rasyonel varlığın otonomisi, yüce değerler olarak, salt kendi adlarına savunuluyordu. Bu idealler hiçbir biçimde özel olarak İngiliz olmadığı gibi, İngiltere'den de kaynaklanmamıştı. Ancak İngiltere'de onlar insanların kimliğinin muhtevası haline gelebilmiş ve bundan dolayı hem bireysel hem de kolektif bilinçte ve onları besleyen toplumsal alanı dönüştürdüğü oranda kültürde sıkıca yer etmişti.

Bu çok sayıda unsurun bir arada desteğiyle gerçekleşti. Millet fikri her şeyden önce sürecinde bir elitin yerine bir başkasının aldığı toplumsal dönüşüm nedeniyle benimsenmişti ve aristokrasinin varoluşunun eski tanımı ve gerekçeleri miadını

doldururken, yeni bir tanıma ve gerekçeye ihtiyaç duyuluyordu. Oldukça uzun bir dönem sürmüş yoğun hareketlilik ve bunun sonucu ortaya çıkan toplumsal yapının sürekli olarak yeniden gruplaşması, milli kimliğin cezbettiği daha fazla sayıda insanın sahneye çıkmasını sağlıyordu. Kendilerine has nedenlerle Tudorlar da –Mary hariç hepsi– bunu sıcak bakıyordu ve ona kendi ağır kraliyet desteğini sundular. Zaten büyümekte olan milli bilinç Protestan Reformasyonla aynı yönde akar hale gelince gücü katlanarak artmıştı. İngilizce İncil ve okur-yazarlığın daha önce eşi görülmemiş itkisi, sıradan İngiliz insanlarının büyük bir kütlesi açısından, toplumsal yükselişin yeni aristokrasi üzerindeki etkileriyle işlevsel olarak eşitti. Bu okur kitlesi de yükseliyor ve tümüyle yeni bir itibar elde ediyordu; bu itibar duygusu milli kimlik sayesinde güçlenmişti ve o insanların milli kimliğe sarılmasına yol açıyordu. Mary'nin Reformasyon-karşıtı politikaları de millilik-karşıtıydı ve sıradan insanlar kadar hem Protestanlıkta hem de milliyetçilikte çıkarı olan elit grubu zıtlaştırarak başarıya ulaşmıştı. Kısa sürede Mary'nin saltanatının sona ermesi, İngiltere'nin çıkarlarıyla özdeşleştirdiği çıkarlarının bir daha zedelenmesine asla imkân vermemeye niyetli bu grubu gelecek yıllarda ülkenin yönetici grubu yapıyor ve Protestan davalarla milli davaları birleştirerek iç içe geçiriyordu. Bu birleşme, milli duyguyu sadece dini duyguların kendi başına meşru ve ahlaki görüldüğü bir zamanda, dini olarak temsil ederek büyüyen milli bilince İlahi onay sunuyor ve onu en güçlü rakibi karşısında korumaya alıyordu. Görünen o ki, sanki İngiliz tarihinin o döneminde bütün önemli unsurlar bu büyümeye katkı sağlamak üzere bir araya gelmiş, öte yandan bunun karşıtları da neredeyse hiç mevcut değilmiş gibidir. Böylelikle İngiliz milliyetçiliği ana rahminde gelişme fırsatı bulmuştu; politik ve kültürel hayatın her alanına sızmaya, en alttakiler hariç, toplumun bütün kesimlerine yayılmaya ve var olmak için desteklere artık ihtiyaç duymayan güçlü bir kuvvet haline gelmeye imkân bulmuş, hatta yardım görmüştür. İngiliz milliyetçiliği kendi ivmesini kendisi yaratmıştır; kendi başına var olmuştur; içinde insanların artık gerçekliği görebileceği ve böylelikle gerçekliğin kendisi haline

gelebileceği tek yoldu. Milliyetçilik insanların kimliğinin temeli olduğundan, artık bu noktada kendi olmaktan çıkmaksızın milliyete göre düşünmemek mümkün değildir.

İngiltere'de milliyetçiliğin gelişmesi ve yerleşmesini sağlayan ve İngiltere'nin bir millet haline gelmesini mümkün kılan unsurların bileşimi elbette biricikti. Başka bir yerde tekrarlanması mümkün değildi. Peki ama öyleyse milliyetçilik neden yayıldı?

2
FRANSA'NIN ÜÇ KİMLİĞİ

Yüzlerinin arkasında öteki adamları görüyorum ve aynı âlemde öteki devleti. Biçim kalıyor, ama içerik yenilenmiş. Bir ahlaki devrim vuku bulmaktadır, bir ruhsal değişim.

Guez de Balzac

Bu imparatorluğun yüzü nasıl değişti! Özgürlüğe doğru dev bir adımı nasıl atabildik!... şimdi... yabancılar Fransız olmadıklarına pişman olacak. Anayasalarıyla o kadar gururlanan, bizim katkılarımızla alay eden İngilizleri geçeceğiz.

Camille Desmoulins

Bütün egemenlik öz olarak Millete aittir. Hiçbir organ, hiçbir kimse, açıkça milletten alınmayan bir otoriteyi kullanamaz.

İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi

Eşsiz Fransız kimliği, *Fransız* olma bilinci, dar bir elit çevreyle sınırlı olsa da, *milli* kimlik olarak yeniden yorumlanmadan asırlar önce de vardı. Şu ya da bu biçimde "Fransız" sıfatını benimseyen kralların otoritesinin sürekliliği, bağımsızlığı ve göreli olsa da erken merkezileşmesiyle mümkün hale gelmiş bu bilinç, ilk önce din adamları tarafından telaffuz edilmişti. Yazılarında Fransız kimliği ilkin dini farkındalık anlamı kazanmış ve sonra da kültürel ve kurumsal anlam, kraliyet alanının benzersizliği anlamı kazanmıştı. Daha sonraları, Richelieu'nün yönetimindeki hizmet döneminde, bu Fransız kimliği "devlet" kavramıyla bağlantılı bir hal aldı. Ancak her zaman –on sekizinci yüzyılda milliyetçiliğin doğuşu öncesinde– krala bağlılık ve sadakat ilişkisinin merkezindeydi ve o ilişkiden türemişti. Fransız kimliğinin dini-Hıristiyan kimlikten daha sonra milli kimliğin yerinden ettiği müphem dinsel tonları olan bir politik-kralcı kimliğe doğru evrimi nihai meşruiyet ya da başlıca değerler temelindeki ardıl değişimler anlamına geliyordu. İlahi olarak tayin edilmiş Fransa kralı, en büyük oğlu olduğu Fransız Kilisesinin yerine geçmiş ve (Fransa'da sonunda milletle sınırdaş hale gelmiş) devlet de Fransa kralı yerine geçmişti. Her defasında, yeni kimlik eskinin himayesi altında gelişmiş ve önemini onunla eşleştirilmesinden almıştır, ancak yine de uygun koşullarda yeni kimlik eskinin yıkımını değilse bile etkisiz hale gelmesine yardımcı olmuştu. Birbiriyle bağlantılı ve tedrici olarak birbirine dönüşen bu üç kimliği, birtakım baba katili Matruşka bebeği olarak gözümüzde canlandırabiliriz; önemli bir farkla ki sonra gelenler içinden çıktığı öncekilerden çok daha kapsayıcı –ve kaplayıcılığında çok daha fazla ısrarcı– olmuştu ve hiç kuşkusuz bu bir çocuk oyunu değildi.

I. Millet-Öncesi Fransız Kimliğinin Gelişmesi

Fransa –Bir Kilise ve "Fleur de Lys" İnancı

"Fransız" –*Français*– sözcüğünün doğru telaffuzu üzerinde on sekizinci yüzyılın ortalarına kadar bir uzlaşma sağlanmış değildi. Paris Fransızcasında sözcük ilk önce *François* yazılıp *françoue* (fransu) ve sonra *france* (frans) olarak telaffuz edilmişti. On yedinci yüzyılda, Racine *François* (fransua) biçimini savundu; bir

yüzyıl sonra d'Alembert, *Frances*'in (franses) telaffuzu daha eksiksiz yansıttığını düşünüyordu; ve Voltaire sonunda benimsenen *Français* (franse) biçiminden yanaydı.

Daha sonra *Français* haline alacak ve "Fransız" anlamına gelecek olan *François* sözcüğünün göndergesi, on altıncı ve on yedinci yüzyıl yazarlarına göre, MS beşinci yüzyılda kabaca Fransa topraklarına denk düşen Roma İmparatorluğuna ait Galya bölgesine göç etmiş Cermen soyundan gelme "Franklar"dı. Frenk politik kimlik Fransa'nın –Fransa krallarının egemenlik alanının– oluşumundan yüzlerce yıl öncesinde oluşmuştur ve ikisi arasındaki ilişki doğrudan bir süreklilik olmaktan çok uzaktır. Alman kimliğinin olduğu gibi, Fransız kimliğinin de sonraki mimarları, aynı oranda sağlam –ya da çürük– gerekçelerle, Şarlman'ın ataları olduğunu iddia edebiliyorlardı. Dokuzuncu yüzyılda, Karolenj İmparatorluğunun parçalanmasının ardından, soyundan gelenlerin Almanlar olacağı Doğu Franklar, Saçsız Karl'ın hâkimiyetindeki Batı Frankların tek başına *Francia* adını alma hakkına itiraz etti. Aslında, ancak on birinci yüzyılda *Francia* adı yalnızca *Francia occidentalis* tasviri için kullanılmaya başlandı ve Karolenj İmparatorluğunun öteki, yani geleceğin Almanya'sını oluşturacak parçaları, onların "Fransız" arzularından ve kimliğinden ayrıldı. Yüzyıl sonra, öte yandan, bu isim yalnızca bu bölgenin, bugün Ile-de-France'a denk düşen, orta kısmı için kullanılırken, *Francia tota* bir bütün olarak krallığı tasvir etmek için kullanılıyordu.

Tikel bir hanedanlığın pederşâhi idaresinin, yani o hanedanın kontrolündeki toprak parçasının ve onun *Francia* –Fransa– olarak temsil ettiği politik oluşumun tutarlı bir kimlik kazanması, *rex Francorum* unvanının resmi olarak *rex Franciae* olarak, yani Frankların kralından Fransa'nın kralına değiştiği 1254 tarihinden itibaren olmuştur. Kralların hâkim olduğu topraklarının genişliğinin ve coğrafî özelliklerinin bilgisi o tarihte hiçbir şekilde tam değildi. Bu yüzden verilen isim tartışmasız bir biçimde sınırları belli bir toprak parçası biriminin etiketi değildi yalnızca, o daha çok böyle bir birimin tanımlanmış, yani yaratılmış bir imgesiydi ve gerçekliğin şekillenmesinde yardımcı oluyordu.

Halkın kimliği de toprağın kimliğinden daha az müphem değildi. Kraliyet unvanındaki bu değişimlerin olduğu tarihte, "Frank-

lar" adı ortak olarak bölünmüş Karolenj İmparatorluğunun Batı parçasında oturanlar için kullanılıyordu ve birkaç yüzyıl daha bu şekilde kullanılmıştı. Gelgelelim, bu yeni Franklar, Germen istilasından önce bu topraklarda yaşayan Galyalılarla tamamen karışmıştı ve bu nedenle aynı oranda Galyalıydılar. (Daha sonraki yüzyıllarda Fransızların Frank kökü teorisi itirazlarla karşılaşacak ve Galyalılar –daha az muhtemel başkaları arasından– Fransızların gerçek ataları olduklarını iddia edecekti. Devrim süresince, Fransız halkının Galyalı ataları fikri geçici olarak zafer kazanmıştı; o derece ki bir kısım faziletli yurttaşlar *yabancı* işgalinin ve egemenliğinin bir ifadesi ve hatırlatıcısı olarak "Fransa" adının bir kenara atılmasını bile teşvik edecekti.) On birinci yüzyılda (ve muhtemelen on üçüncü yüzyıl kadar geç bir tarihte bile) "Franklar" –*Franci*– Kutsal Topraklarda yaşayan Arapların bütün Batılılara verdiği bir addı. *Chanson de Roland* gibi yerli dilde yazılmış Haçlı Seferleriyle ilgili edebiyat eserleri ilk defa "tatlı" Fransa'yı yüceltiyordu. Ancak *Chanson*, daha sonra "Fransızca" olmaya yazgılı Ile-de-France dilinde değil, Anglo-Norman dilinde yazılmıştı ve onun kast ettiği "Fransa"nın tam olarak ne olduğu –Ile-de-France mı, Frank krallığı mı, yoksa Batı Hıristiyanlığı mı– belli değildi.[1]

Doğrusunu söylemek gerekirse, Franklar Fransız değildi. Ancak onların hâkimiyet ilişkileri ve çağın büyük güçleri –Papalık ve (Cermen) İmparatorluğu– karşılıklı olarak tanımlandığında, Capet hanedanından krallar Frankçı mirası sahiplenmiş ve ondan faydalanmıştı. Frank kralları ve imparatorlarının meşru vârisleri olduğunu iddia eden Capet kralları aynı zamanda onların geleneksel işlevlerini, yani Papalığın ve Kilisenin savunucusu işlevlerini de miras aldıklarını da iddia etmişti. *Franci*'nin Şarkta Hıristiyanlığı temsil edişi, Fransızları ayrı bir yere koyan ve özel olarak Fransız gururu için bir neden teşkil eden üstün dindarlığın bir kanıtı olarak yorumlanmıştı. Haçlı Seferleri literatüründe, Guilbert de Nogent'in *Gesta Dip er Francos* ve Robert de Moine'nin *History*

1 Collete Beaune, *Naissance de la nation France* (Paris: Gallimard, 1985), s. 207; Suzanne Citron, *Le Mythe national: L'Histoire de France en question* (Paris: Editions Oeuvrieres, 1987), s. 123; Jean Lestocquoy, *Histoire du patriotisme en France des origines a nos jours* (Paris: Albin Michel, 1968), s. 22-23.

of Jerusalem kitaplarında, Franklar (*gens Francorum*) Hıristiyanlığın timsali, en Hıristiyan, "inançlarının ateşine ve Kiliseye bağlılıklarına göre milletler arasından Tanrı tarafından seçilmiş ve ayrılmış"[2] olarak gösteriliyordu. On üçüncü yüzyılda Jacques de Vitry aynı görüşü tekrarlar: "Birçok Hıristiyan millet vardır, onların arasında ilki Fransa'dır, Fransızlar katıksız Katoliklerdir."[3] Kraliyetin himayesinde St. Denis'te yazılan ve kolektif kimliğin resmi tanımını sunan ve dolayısıyla onu etkili bir biçimde işleyen *Grandes chroniques de France* [Büyük Fransız kronikleri] on üçüncü yüzyıl sonunda yayımlanmaya başladığında, Fransızların Hıristiyan dinine bağlılıklarını ve krallığın ayrıksı karakter özelliği olarak Fransızların Hıristiyanlık içindeki özel yerlerini vurgular. İşin tuhafı, Fransız dindarlığı Fransız Hıristiyanlığından eskidir; "meme de temps ou ils etaient dedies a l'idolatrie, ils etaient moult observants d'icelle"[4] [Fransızlar pagan oldukları zamanlarda da dinlerine çok bağlıydılar].

On ikinci ve on üçüncü yüzyıllarda, dindarlıkta atadan gelme Frankça üstünlük hem Fransa kralının hem de krallığın bir vasfı olarak görülmüştür, ama sonradan bu karakter özelliğinin timsali olacak olan Fransa krallarıydı. Bu nedenle Fransız krallar "en Hıristiyan kral" –"le roi tres chretien"– unvanını tek başına taşıma hakkı konusunda ısrarlıydı; bu unvan, söz konusu dönemin büyük bir bölümünde, Kutsal Gözün [See of Rome], farklı zamanlarda hizmetlerine özel olarak ihtiyaç duyulabilecek prenslere takdirini beyan ederken kullandığı geleneksel bir biçim olarak, ayrım gözetmeksizin uygulanmıştı. Bununla birlikte ortaçağların sonlarına doğru, Fransa kralları kendilerini "tres chretien" olarak tasvir etmek konusunda başarılı bir kavga vermişlerdi ve bu sonuçta Fransız kraliyet unvanının bir parçası haline gelmişti. Çağdaş politikada Fransa krallığının göreli gücü, hem kendi etkisini hem de Papanın sık sık Fransa'dan koruma istemeye zorlayarak,

2 Akt., Beaune, *Naissance*, s. 208.

3 Fransızca metin için, bkz., *a.g.e.*, s. 209; Latince orijinali için, bkz., Marie-Madeleine Martin, *The Making of France* (Londra: Eyre and Spoffiswode, 1951), s. 103. Fransızca metin şöyledir: "Christianorum sunt gentes et in varias sectas divisae quorum primi sunt Franci... et isti puri catholici sunt." Latincesinde "nation" sözcüğünün kullanılmadığı görülüyor.

4 Claude de Seysel, *La Grande Monarchie*, Beaune, *Naissance*, s. 213.

tehditkâr Papalığın etkisini zayıflatan İmparatorluğun daimi tehdidi Roma'yı Capet kralların taleplerine boyun eğmeye ve onların Hıristiyanlık içinde ayrıksı konumlarını kabul etmeye sevk ediyordu. Papalık "Tanrı bütün öteki halklar içinde Fransa krallığını seçti" diyordu ve aslında Fransa kralının İlahi seçiminde ısrar etmiş oluyordu. On beşinci yüzyılda bir Papalık elçisi şu sözlerle VII. Charles'ı azarlıyordu: "Kralların en Hıristiyanı olarak genel kurtuluş için sana güveniyoruz, çünkü sana miras kalan hakla sen Hıristiyan ordunun başısın ve öteki prensler kurtuluş için yalnızca sana bakacaktır." Ötekiler de hemfikirdi: "Tanrı tarafından yeryüzüne ilk ekilen sendin... Tanrı senin yanında savaşır... Tanrı yüzünü senden yana döner, Onun eli senin seçtiğin halkın üzerindedir."[5]

Ortaçağların sonlarında Fransız olmak bu yüzden özellikle iyi bir Hıristiyan olmak anlamına geliyordu. Ancak sonunda ve daha o dönemden başlayarak, Fransa hanedanının ve krallığının Katolik Kilisesi içindeki özel konumunda ısrar edilmesi farkına varılmadan Kiliseden ayrılığa ve hatta kopuşa yol açıyordu. Fransız krallar "tres chretien" ayrımını "Fransa'nın" içişlerine Papa ve emperyal müdahalede "özgürlüğü" talebi için bir dayanak olarak kullanmış ve zamanla bu talepleri hem dünyevi hem de manevi meselelere genişletmişlerdi. Fransa'nın olağandışı Katolikliği Tanrı'yla doğrudan bir bağlantının kanıtı olarak yorumlanmış ve dolayısıyla Onun Yeryüzündeki Vekili anlamını yitirmişti. İmparatorluğa meydan okunduğunu görmekten hoşnut olan Papalık –III. Innocent'ın şahsında– Fransa Kralının, İmparator gibi, "dünyevi meselelerde hiçbir üst makamı yoktur" kuralına onay veriyordu. Ne var ki, Philip August tek başına İmparatorla eşitlik taviziyle yetinmeyecekti ve Innocent'ın İngiltere kralı John Lackland'la çatışmasına müdahale etmesi üzerine, şunu ilan edecekti: "Krallar arasındaki [feodal] meseleler Papayı ilgilendirmez." Fransa kraliyeti Roma'nın da dünyevi meselelere müdahalesine izin vermedi. On üçüncü yüzyılın sonunda, Papalık ile IV. Philip (le Bel) arasında patlak veren vergi meseleleri üzerine çatışma bu hükümdarın yabancı müdahaleye tümden karşı çıkmasına, dolayısıyla manevi konularda da egemenliğini ilan etmesine yol açıyordu. Dönemin hukuki literatürü Fransa kra-

5 Akt. *a.g.e.*, s. 211, 215.

lının "kendi krallığının İmparatoru"[6] olduğunu savunuyordu. Bir sonraki yüzyıl boyunca hukukçular kralın "egemen özgürlüğü"nü savunmak için birçok argüman geliştirmişti. "Fransa" adının açık anlamına atıf yapıyordu bu hukukçular: *Franche* –özgür, adını taşıdığı toprakların özünü dışa vurmamazlık edemeyen ve bu yüzden Fransa'nın hiçbir zaman başka bir gücün egemenliğini kabul etmeyeceğinin bir kanıtı olan. Salyan hukukun "[MS 500 yıllarında ilk Frank kral Clovis'in düzenlediği hukuk sistemi ve kuralları.] canlandırılması ve yaratıcı yorumu Fransa'nın pagan ilk günlerinden beri kendi yasama kurallarıyla birlikte yaşadığı görüşünü doğuruyordu. Ancak yine de en merkezi ve en ısrarla yinelenen argüman dinseldi. Temel olarak bu argüman, Fransızların ("Tanrı'nın emirlerini yerine getirmek için yaratılmış özel halk")[7] Papadan daha Katolik olduğu iddiasına çıkıyordu. Fransa'nın seçilmiş oluşu ve krallık ile Tanrı arasındaki dolayımsız ilişki her şeyden önce kralın şahsında tezahür ediyordu. Kral, evrensel Kilisenin örnek oğlu olmaktan, yeni bir Hıristiyan kültün ve –kendi başına bir Kilise olan– Fransa'nın odağı haline geliyordu.

Çok geçmeden bu kült ve bu Kilise kendine özgü ritüellerini ve kendi sembolizmini geliştirmişti. Colette Beaune inayetin *fleur de lys* [zambak çiçeği] vasıtasıyla Fransa kralına ve kralın kutsallaştırılmasına dönüşmesi sürecini irdeler. Orijinal olarak Fransa hükümdarlarının özel bir bağlılık duydukları Bakire Meryem'in sembolü olan *fleur de lys* kraliyet otoritesinin sembolü haline gelmiş, böylelikle Tanrı'nın Annesi ve Fransa'nın kralları imgelerini karıştırarak onlar arasında özel bir ilişki kurmuş ve kralları Meryem'in ilahiliğine büründürmüştür. Meryem kültü ve kraliyet kültü birlikte el değmemiş zambak sembolünde birleşiyordu; zambak aynı zamanda kraliyetin de bir sembolü oluyor, hem kraliyet hem de Bakire Meryem onda özdeş hale geliyordu. Fransız kralların donanımlarının ve araçlarının şöyle ya da böyle cennetten geldiğine inanılan Rheims'de taç giymesi –*la sacre*– tanım gereği bir kutsallaştırmaydı. Bu tören Fransa kralıyla İsa Mesih'in doğrudan bağını yeniden tasdik ediyor ve her saltanatın başlangıcında bu farkındalığı pekiştiriyordu.

6 Akt.Martin, *France*, s. 88,100-101.

7 "Miroir historial," akt., Beaune, *Naissance*, s. 214.

Yüz Yıl Savaşlarının bağlamı buydu; dolayısıyla o dönemin taraflarının bugünkü modern bir gözlemcinin sahip olabileceğinden çok farklı bir anlam dünyası vardı. Bu iki millet arasındaki bir çatışma değil, dini bir çatışmaydı. Fransız tahtının aynı aileden iki vârisi de hukuki bakımdan olduğu kadar hanedanın veraset örfü bakımından da az çok makul olarak kabul edilebilir bir konumu temsil etmelerine rağmen, kesin olarak karanlığın ve aydınlığın, hakiki inancın ve Şeytani sapkınlığın güçleriydiler. Fransa krallarının yalnızca dini algılanışı –Tanrı tarafından tayin edilmiş ve seçilmiş "en Hıristiyan" prensler oluşu– birçoğu kraliyet ailesinin İngiliz tarafınca yönetilmekte hiçbir yanlış görmeyen vatandaşlarının dalgalanan sadakatleri arasında Jeanne d'Arc'ın "vatansever" kararlılığına ve onun misyonunun özel doğasına – kralın Rheims'te taç giymesinin, yani kutsanmasının sağlanması– bir açıklama getirebilirdi.[8]

Tanrı'nın "Fransa hanedanı"nı özel ilgiye mazhar olarak seçmesiyle, hanedanın veraset hukuku da dinsel bir anlam kazanmış oluyordu. Ölen kralın vârisi soya göre belirlendiğinden, bu yasanın yorumu, Colette Beaune'un ifadesiyle, "[kraliyete ait] kanın politik teolojisi" anlamına geliyordu; bu, bir bütün olarak Latin Hıristiyanlığında İsa'nın kanı kültünün ortaya çıkışıyla eşzamanlı olarak dile getirilmişti. Görünen o ki, Tanrı ne tekil bir kişiyi ne de bir halkı ya da hükmettiği bir toprak parçasını seçmişti; onun seçtiği bir soydu; kişiler, halk ve toprak parçası, ancak eşleştirme yoluyla kutsanmıştı. Bu yüzden Fransa krallarının kutsallığı, ancak kanla geçiyordu (ve ancak belli bir biçimde geçiyordu: kadınlar örneğin Salyan hukukunun Plantagenet hanedanının iddialarına uygun bir biçimde yeniden yorumlandığı on dördüncü yüzyıldan beri, tam anlamıyla soyağacının üyeleri değildi). Tek tek krallar, IX. Louis'nin durumunda olduğu gibi, kendi başlarına azizlik mertebesine erişebilirlerdi, ancak çoğu Fransız kralın aziz-

8 Citron, *Le Mythe*'te şöyle yazıyor: "Au 15 siecle le lys royal et le lys marial sont confondus dans une meme louange. Satan (l'Anglais) s'attaque au lys, Vierge et Roi, que Dieu a fait croitre. Le lys est a la foi la vierge que tous doivent prier et le Roi qui, par ses vertus, accedera a la beatitude. La piete de Jeanne d'Arc ne pouvait les separer" (s. 131). Bkz. ayr. Beaune, *Naissance*, s. 246. Jeanne d'Arc'ın çağdaşlarının dalgalanan bağlılıkları için, bkz. Martin, *France* s. 112-114.

liğini sağlayan örnek bireysel erdemleri değil, kan bağı olmuştur. Bu kanı böylesine kudretli kılan şeyin ne olduğunu araştırmak için muazzam bir çaba sarf edilmiştir. Fransa tahtında, Frank krallardan ve imparatorlardan Valois'ya kadar, değişik adlar altında olsa da, daima aynı "kan" vardı; bu kan sıradan ölümlülerin kanından içerik olarak farklıydı, koyu kızıl değil "şeffaf" ve ışıltılıydı; ve o kusursuz bir biçimde meşru, her zaman yüce evlilik bağıyla kutsanmıştı. Fransa kralları içinde tanım gereği soysuz yoktu. Bu nedenle Fransa'nın prenses ya kraliçeleri ve onların suç ortaklarının karıştığı (muhtemelen herhangi bir başka yönetici hanedanın kadınları arasında pek bilinmedik bir şey olmayan) bir zina ya da bu konudaki herhangi bir şüphe hem politik bir ihanet hem de kutsal değerlere küfür olarak değerlendiriliyordu. Genel olarak, politik ve dini alanlar iç içe geçmişti. On üçüncü yüzyılda kral aleyhine konuşanlar hem dine hem de kutsal değerlere küfretmiş insanlar olarak cezalandırılıyordu. Öte yandan, muhtemeldir ki Philip August'tan XI. Louis'ye kadar geçen dönem boyunca dine ve kutsala küfre karşı kapsamlı yasal düzenlemeler sadece *lese-majeste*[9] [krala ihanet] kavramının gelişim seyrinde erken bir aşamadan ibaretti.

Kraliyet kanı –bizim amacımız açısından, aydınlatıcı bir biçimde– "Fransa'nın kanı" anlamına geliyordu örneğin "Kralın yanındaki, bütün Fransa'nın, yani büyük senyörlerin kanıydı"[10] ifadesinde olduğu gibi. Asilzâdelerin en tepesinde yer alan kan prensleri "Fransa'nın prensleri"ydi. Onlar kutsal soyağacının üyeleriydi ve "kan hakkı" gereği krallığın yönetimine katılıyorlardı. Bununla birlikte kan prensleri sistematik olarak ve etkili bir biçimde yönetim kademelerinden dışlanıyordu. On altıncı yüzyıl dolayında gösterişli unvanları pek bir anlam ifade etmiyordu. Dolayısıyla onların içinde bulunduğu durum aşırı bir statü tutarsızlığıydı ve şaşkınlıklarını gizlemiyorlardı. Bu durum ifadesini, geleneksel olarak açıkça vatana ihanet faaliyetlerine katılan kraliyet ailesi üyelerinin –saltanat süren hükümdarın kardeşlerine kadar– namlı radikalliklerinde buluyordu. Kendi adlarına bu davranış, kral kanının tabu oluşu gerçeği tarafından, men edilmek bir yana, as-

9 Bu ihtimalin bahsi için, bkz., Beaune, *Naissance*, s. 229.

10 A. Tuetey, 1431, Akt., *a.g.e.*, s. 221.

lında teşvik ediliyordu; o kana dokunulamazdı ve böylece suç ortakları genellikle suçları yüzünden amansız işkenceler çeker ve en ağır cezalara çarptırılırken, prenslerin kendilerine hiçbir şey olmazdı.[11] Onlar kendi kral kanlarının giderek merkezileşen ("mutlak") yönetimlerine açıkça ve kararlılıkla karşı çıkan bir grup oldular ve yönetime daha genel muhalefetin doğal liderleriydiler.

Fransız hanedanının kutsallaştırılması yüzünden, krala hizmet ve sadakat zorunlu olarak dini bir anlam taşıyordu. Bunlar Hıristiyan dininin meseleleriydi. Fransız topluluğu bir kült tarafından, dolayısıyla bir Kilise tarafından birleştirilmiş –yaratılmış– bir topluluktu. Bu bir tür Hıristiyan Kilise olduğundan dolayı da, kral, tebaasından sadakat taleplerini dile getirirken ve gerekçelendirirken, Batılı Hıristiyan geleneğe dayanıyordu. Özel olarak Fransız sadakatinin ifadeleri, on dördüncü yüzyıl gibi erken bir tarihte mevcut olan ve daha sonraki Fransız vatanseverliğiyle benzerlik taşıyan Fransa kralına ve politikalarına sadakat, Hıristiyan dindarlığının geleneksel ifadelerinin uzantısından ve tikelleştirilmesinden başka bir değildi. Fransız monarşisinin öz olarak dini algılanışı ışığında, *defensio regni* –ister malınla ister canınla kralı savunmak ve krala hizmet etmek– hiç tartışmasız bir biçimde Tanrı'ya hizmetti. Bu aynı zamanda ve başka ülkelerle kıyaslandığında çok daha doğrudan, Hıristiyan yardımseverlik, *caritas*, yarattıklarına hizmet yoluyla Tanrı'ya hizmet ilkeleriyle uyumlu olarak bir dini pratik biçimiydi de.

Ortaçağdaki *amor patriae*, yani vatanseverlik, *patria* ister "cennet" olarak ister kişinin doğduğu bölge olarak yorumlansın, hiç kuşkusuz, temelinde Hıristiyan bir duyguydu (ortaçağlar boyunca *patria*, ancak çok nadiren gerçekte bir politik yapıyı, bir krallığı anlatıyordu.) Askerlik hizmeti, özel olarak, Haçlı geleneğinin bir devamı olarak görülüyordu. Kişinin ülkesi için ölmesinin kutsallığı, dindarlığı Yüz Yıl Savaşları boyunca artan oranda vurgulanıyordu; dünyadaki *patria* bu dinsel çağrışımla kutsanmıştı ve sonra, görüleceği gibi, bir krallık ve kendi başına bir kutsallık kaynağı haline gelebilmişti.

Kararlı bir biçimde Papalık ve İmparatorluğa karşı yürütülen bu kraliyet politikası ve bu politikayla ilişkili Hıristiyan krala sa-

11 Lestocquoy, *Histoire du patriotisme*, s. 64-69.

dakat kültünün kraliyetçe onaylanması, ilan edilmesi ve bizatihi ona katılımı böylelikle Fransa'yı ayrı, biricik bir kendilik olarak çok erken kurmuş ve özellikle Fransız olan (bu tikel varlığa ait olmanın ve onun karakter özelliklerini taşımanın bilincinde oluş) bir kimliği ve özellikle Fransız sadakatini, vatanseverliğini –bu kendiliğe tutkuyla bağlılık– teşvik etmiştir. Başlangıçta özellikle dinsel ve kralın şahsında ve kraliyet soyunda kişiliğe bürünmüş Fransa tedrici bir biçimde öteki –kültürel ve kurumsal– karakter özelliklerini edinmiş ve varoluşu kraliyet soyunun varoluşuyla karışık olsa bile onunla özdeş olmayan, kendi başına bir imge, bir kişilik haline gelmiştir.

Fransız olanı başkalarından ayıran karakter özellikler arasında, üstün dindarlığı yanında, en önemli olanı Fransız diliydi; öğrenmede ve yazmada, Fransız hukukunda ve Fransız toplumunun oluşumunda Fransızcanın üstünlüğüydü. Bu karakter özelliklerinin seçimi, benzer biçimde Frankların üstün Hıristiyanlıklarına vurgu, basit bir ampirik gözlem sonucu değildi. İlk başta bunlar çok açık bir biçimde ne bu toprakların ne de Fransa nüfusunun karakter özellikleri arasındaydı (bazıları örneğin hukuk ve anayasa, tek başına kralın vasıfları arasında görülemese bile bunlar zorunlu olarak genelinde temsil edilmişti). Yine de bunların hepsi geniş Fransız özgünlüğünün olası göstergeleri yelpazesi içinde kalıyordu ve zaman içinde bu yelpazeden seçilmiş ve sahiplenilmiş ve yaratıcı bir biçimde yeniden yorumlanmıştı, çünkü bunlar Fransız kültürü için fiili ya da potansiyel güç noktalarıydı ve Fransa'nın öteki güçlerle ilişkisinde kullanılabilirdi.

Dil

Fransız dilinden gurur duyma ifadeleri daha on üçüncü yüzyılda sıkça duyuluyordu. İlk dönem yazarların kanaatine göre, Fransızca "dünyadaki en güzel dil", "en tatlı", "la plus delitable a ouir et a entendre" [duyması, anlaması en lezzetli dil] idi. "Tatlı Fransızca dili dünyadaki en güzel, en muhteşem ve en asil dildir, en çok kabul gören ve sevilen odur. Tanrı onu kendi görkemine ve hikmetine yakışır biçimde tatlı ve sevimli yarattığı için, cennetteki meleklerin konuştuğu dille kıyaslanabilir, ancak" diye methiyeler düzülüyordu. Ona methiye düzenlerin başında gelen zamanın çe-

vırmenlerinin kabul ettiği ve sayısız Latince deyimi katmak için gerekçe olarak öne sürdükleri Fransızcanın yetersizliği gerçeği de dilci vatanseverlerin hevesini kesinlikle kırmış değildi. Dile yapılan övgüler –Fransızcanın öteki Avrupa dilleri üzerinde, özellikle de İngilizce ve Almanca üzerinde üstünlüğünü onun yalınlığına ve orijinalliğine, öteki iki dili yozlaştıran yabancı etkilere kapalı oluşuna veren Jean de Montreuil örneğinde olduğu gibi– devam etti. Fransızca bu yüzden, Almancadan açık ve daha çok da ironik ayrımla, bir *Ur-Sprache**[Cermen dillerinin atası] olarak düşünüldü.

Öve öve bitiremedikleri Fransızca dilinin Fransa'nın dili olmadığı gerçeği bile heveslilerin cesaretini kırmaya yetmemişti. Aslında bu dil Paris'te konuşulan bir dildi; o "Paris'in Fransızcasıydı." Bu dilin kökü *francien*di, yani onuncu ve on birinci yüzyıllarda Capet krallarının ataları Paris Kontlarının topraklarındaki Somme ile Loire arasındaki bölge olan Francie'nin diyalektiydi. Bu dil Fransa krallığının öteki bölgelerinde ne konuşuluyor ne de açıkça uzun bir süredir yazılıyordu. Suzanne Citron'a göre, ağırlıklı olarak yerel edebi üretim, on birinci ve on ikinci yüzyıllarda Anglo-Norman, on üçüncü ve on beşinci yüzyıllarda da, yazarların bölgelerine ve ana dillerine bağlı olarak, Picarde, Champenoise ve Bourguignonne dilindeydi.

Bu arada on ikinci yüzyıldan itibaren, Paris'in Fransızcası üst sınıfların uluslararası ortak diliydi (bu yüzden bazıları onun "bütün insanların ortak" –"commune a totes gens"– dili olduğunu iddia etmişti). Daha 1148 tarihinde "Fransızcayı [bilmeyen] biri bir barbar olarak telakki ediliyordu." Fransızca Şarktaki Haçlı Devletlerinin diliydi ve on üçüncü yüzyılda İngiliz, Alman ve Flandre saraylarında konuşuluyordu. Fransızca aynı zamanda Fransa dışındaki birçok yazarın da edebi aracı haline gelmişti. Colette Beaune Fransızca yazan İtalyan kalem erbabına örnek olarak Brunetto Latini, Martino da Canale, Marco Polo ve Philippe de Novare isimleri sayar.

Gelgelelim, üst sınıfların dili olarak Paris'in Fransızcası Latinceye rekabet etmek durumundaydı; Latince kutsal metinlerin diliydi ve uzun bir süre nezaket dilinin bir aracı olduğu kadar, bilimin ve hukukun dili olarak kalmıştı. 1444 yılında Jean d'Armagnac Latince içinde İngilizce kullanmayı tercih ediyordu, çünkü

kendisinin de itiraf ettiği gibi, "Fransızcayı iyi bilmiyordu, özellikle de yazmayı." Rönesans Latincenin prestijine ve takdir görmesine katkıda bulundu; öyle ki ortaçağların sonuna doğru başka bir dil tarafından sökülemeyecek kadar sağlam bir biçimde yerleşmiş görünüyordu.

Sarayın dil politikası yeterince güçlü değildi. IV. Philip (Le Bel [Yakışıklı]) Fransa'nın kuzey bölgelerinde (France du Nord) Fransızcayı kraliyet fermanlarının dili yaparken, Güneyde yönetim hâlâ Latinceyi kullanıyordu. İki yüz elli yıl sonra, I. François döneminde, 1539 tarihli Fermanı Villers-Cotterets Fransızcayı bütün resmi işlerde kullanılan dil olarak ilan etti. Ancak yine de bir Bourbon olan XIII. Louis'nin 1629 yılında Code Michaud ile vaftiz, evlilik ve ölüm kayıtlarında Fransızcayı zorunlu kılana kadar bir yüz yılın daha geçmesi gerekmişti.

Ortaçağlar boyunca Fransa nüfusu en az beş dilsel gruba ayrılmıştı (langue d'oil, langue d'oc, basque, breton ve flamand; bunların bazıları da yeniden önemli diyalektlere bölünmüş durumdaydı). Bu bariz dilsel birlik yoksunluğu, yani *Fransız* dilinin belirgin yokluğu paradoksal bir biçimde dilci vatanseverler için bir aşağılanma değil, tersine bir gurur meselesiydi; onlara göre, bu, krallığın örneğin tek bir yerel dille övünen gülünç derecede küçük İngiltere'yle[12] kıyaslanamayacak kadar muhteşem boyutunun bir göstergesidir. Bu durum yine de Paris'in Fransızcasının *Fransız* dili olarak sunulmasını ve kutsanmasını hiçbir biçimde engellemedi. Fransızca, on dördüncü yüzyıldan başlayarak ve genelde "ana" dillerin değerinin arttığı bir atmosferde, kalem erbabı ve düşünürler –kolektif kimliğin sembollerini yaratanlar– arasında ateşli bir aşkın nesnesi ve sonuç olarak Fransız kimliğinin önemli bir simgesi ve sonunda Fransız etnisitesinin nesnel bir karakter özelliği haline geliyordu.

Translatio Studii

Fransız kültürel üstünlük iddiası da aynı şekilde birkaç hayalci düşünürün kafasında doğmuştu. Bu, ortaçağ mektuplarında Pa-

12 Jean de Montreuil, "L'Oeuvre polemique," Armagnac vd., Akt.Beaune, *Naissance*, s. 295, 296; ayr. *a.g.e.*, s. 291, 297; Citron, *Le Mythe*, s. 126; Code Michaud, Madde 27, F. A. Isambert, *Recueil general des anciennes lois franqaises* (Paris: Belin-Leprieur, 1829), c. XVI, s. 232.

ris Üniversitesinin itibarına ve bununla ilgili bir kavram olan *translatio studii*ye dayanıyordu. Batıda ilahiyat çalışmaların en parlak merkezleri arasında sayılan Paris okulları on üçüncü yüzyılın başlarında bir üniversite bünyesinde toplanmıştı. Öğrenim Latinceydi ve öğretmenler kadar öğrenciler de Batılı Hıristiyan dünyanın her tarafından geliyordu. Bu kurum en çok ziyaret edilen kurumlardan biriydi; yerli olduğu kadar yabancı yüksek düzey din adamlarının çoğu orada eğitim görmüştü ve sonra mezun oldukları okullarının [*alma mater*] şöhretini her tarafa yaymıştı. *Translatio studii* nosyonu, öğrenimin klasik antikitenin merkezlerinden Paris'e kayması, üniversitenin *respublica Christiana* için merkezi öneminin bir yansımasıydı. O burada, Atina ve Roma'nın doğrudan bir vârisi olarak Paris'te yer almıştı ve bu da onun Yeni Atina ve Yeni Roma olduğunu ima ediyordu. Ne var ki, antik bilgeliğin ve düşüncenin vârisi olsa da Paris farklı bir kültürün mekânıydı. Onun alanı, Atina'nın matematiği ve felsefesi ya da Roma'nın mükemmelliğe eriştiği hukuk değil, asıl olarak teolojiydi. (Paris Üniversitesinin eşsiz gücü olarak) ilahiyat vurgusu, üstün dindarlığın toprakları olarak Fransa'nın kolektif kendini algılamasını pekiştiriyordu: Üniversite içinde yer aldığı krallığın doğasını yansıtıyordu. Buna karşılık, krallar ve Papalık arasında artan tansiyonla birlikte öğretim elemanları, kurumu (ve kendilerini) genel Hıristiyan bilgeliğin değil, özel olarak Fransız bilgeliğin birer taşıyıcısı olarak görme eğilimindeydi. On üçüncü yüzyılın sonuna doğru bu kesim ikircikiz bir biçimde kralla ittifak içindeydi ve üniversiteye "fille du roi" [kralın kız çocuğu] deniyordu. Böylelikle *translatio studii* nosyonu yeni bir önem kazanmış oluyordu: o artık öğretimin saygın, ama pagan antikiteden bir biçimde Paris Üniversitesinin kucak açtığı Hıristiyanlığa geçişi değil, Antik Yunan ve Roma'nın *kültürel liderliğinin* Fransa'ya geçişi anlamına geliyordu. Eşzamanlı olarak, Fransız kültürünün ilahiyat olarak tanımı da değişiyordu, çünkü İtalyan Hümanistler modern kültürün her şeyden önce dini öğrenim olduğu görüşüne karşı çıkmışlar ve onu şiir ve retorik olarak tanımlamışlardı. Paris akademik kadroları yazın dünyasını İtalyan Hümanistlerinin gözünden görüyor ve Fransa'nın seküler alanlarda da, üstün değilse bile herkesle eşit olduğunu kanıtlamaya can atıyordu. On dördün-

cü yüzyılda seküler yazın henüz çocukluğunu yaşıyordu. Fransız entelektüellerinin karşılaştığı rekabet cesaret kırıcı olmaktan çok heyecan vericiydi. İtalyan Dante ve Petrarca'ya karşı durmak için başlangıçta sadece birkaç yetenekli yerli yazar oldukları doğruydu, ama modernliğin neredeyse sökmek üzere olan şafağında bir kültürel üstünlük düşü onu başarmanın yarısıydı; çünkü düşle gerçek arasındaki uçurum hiçbir yerde bu kadar bunaltıcı değildi ve samimi olarak entelektüel mükemmellik arzusu ile onu fiilen başarma arasında kat edilmesi gereken uzun bir yol vardı.

Salyan Kanunu

Dil ve yazınsal alanlarda liderlikte Fransızca bugüne kadar iddiasını sürdürdü, ancak milliyet-öncesinin nesneleri olmaktan milli gurur nesneleri olmaya giden yolda yüceltildi ya da dönüştürüldü. Fransa'nın diğer iki ayrıksı karakteri, toprak parçası ve krallığın tebaası, yani Salyan kanunu ve krallık anayasası sonraki yıllarda önemlerini büyük oranda kaybetti. Altıncı yüzyıl ve sekizinci yüzyıl arasında bir tarihe uzanan sayısız Cermen kanunundan biri olan Salyan kanunu ayrıksı konumunu Yüz Yıl Savaşlarına borçluydu. Bu yasa biliniyordu, ama V. Charles'ın (1364-1380) hükümdarlığı yıllarına kadar nadiren başvurulan bir yasaydı; İngiliz Plantagenetlerin Fransız tahtı üzerinde iddialarını –sorunlu bir girişimle– gayrımeşru kılmanın yasal araçlarını ararken, bu yasa yeniden yorumlandı ve onları yasadışı olduklarının kanıtı olarak sunuldu. Orijinal yasa tartışmasız bir biçimde kadınları mirastan dışlamıyordu ve kraliyet alanıyla ilgili olup olmadığı tümden belirsizdi. Ama yasa, büyük güçlerin müdahalesinden geleneksel olarak bağımsız olduğunu kanıtlamaya ve konumunu desteklemek için giderek daha fazla hukukçulara güvenmeye niyetli bir monarşinin heyecanla sarılacağı birçok niteliğe sahipti. Monarşinin sarıldığı bu nitelikler arasında, hepsinden önce, antikçağda doğmuş olması (beşinci yüzyılda, ilk Merovenj kralı ve Fransız monarşisinin kurucusu olan Pharamond hükümdarlığı döneminde ortaya çıktığına inanılıyor), pagan olması ve ta kuruluşundan beri krallığın yasal bağımsızlığını ve olgunluğunu inandırıcı bir biçimde kanıtlayan Roma'dan etkilenmemiş olması sayılabilir. Bu yasaya gösterilen neredeyse tapınma derecesindeki saygı onu,

Fransa'da çok eski tarihlerde de bir Parlamentonun [Parlement] mevcudiyetini gösterdiğinden kendilerine bir övünç payı çıkaran bizatihi hukukçuların da gözdesi yapıyordu. Salyan kanununun krallığın temel yasası, hanedan değişikliğinin kanunu ve Fransa krallarının kutsal soy bağının meşruluğunun yasal temeli ("Fransa kanunu", "kraliyet kanunu") olarak on beşinci yüzyıl yorumu prestijine muazzam şeyler katmıştı. Salyan kanununu savunmak da klasik vatanseverliğin klasik ifadesi, "bir Romalı asker gibi, kişinin ülkesi için savaşması"ydı.[13]

Fransa İmgesi

Salyan kanununun yeniden yorumlanmasıyla bağlantılı olarak, on beşinci yüzyıldaki düşünürler ayrıca Fransız politik yapılanması (*politia nostra*) anayasasının benzersizliğini ve üstünlüğüne düşünmüştü.[14] Bu politik yapının üyeleri –kral, Parlamento, on iki lord ve üç Zümre– hukuk çerçevesinde Tanrı'nın zaferi ve ortak iyi için uyum içinde çalışıyordu. Fransız kralların, sakinleri bir cemaat halinde birleşmiş, hâkimiyet alanı böylelikle bazılarının gözünde, kendi başına birçok hayranlık verici niteliklere sahip bir kendilik haline geliyordu. Bu nitelikler en başta "en Hıristiyan" kraliyet soyağacıyla eşleştirilmesi sayesinde kutsallaştırılmıştır, ancak kutsallaştırılmış olduklarından bağımsız olarak tapınılabilir ve hayranlık duyulabilir olurlar. Özel bir kendilik, bir toprak parçası ve bir politik yapı olarak Fransa aslında çok erken bir tarihte, çok az kişi bu duyguyu paylaşıyor olsa da, derin bir sevgi ve tutku nesnesi haline gelmişti. On beşinci yüzyılın yerel dildeki *chansons de geste** [*ortaçağ Fransa'sındaki kahramanlık destanları] yazarları hoş dizelerle Fransa'ya olan aşklarını dile getirmişti. Onlardan biri, Fransa vilayetlerini gördükten sonra İsa'nın bu dünyadaki ikâmetgahı olarak Kutsal Topraklar çölünü nasıl tercih edebileceğini merak ediyor:

> Merveille moi de Dieu le fil sainte Marie
> Qui chi se hebergea en ceste desertie...
> Miex aim d'el borc d'Arras la Grant castelerie
> Et d'Aire et de Saint Pol la Grant caroierie

13 J-P. Angleberme, 1517, Akt. Beaune, *Naissance*, s. 290.
14 Montreuil, "L'Oeuvre," Akt. Beaune, *Naissance*, s. 315.

Et de mes biaus viviers la riche pescherie
Que tote ceste tere...

[Kamaştır gözümü Tanrı'yla, Kutsal Meryem'in Oğlu
Ki bu çöldür onun sığınağı
Oysa daha iyidir Arras'ın büyük kalesi
Aire'in Aziz Pavlus'un büyük ocağı
Ve benim güzel avlaklarım zengin balık kaynaklarım
Bütün bu toprağın...]

Fransa aynı zamanda, (Alain Chartier'in *Quadrilogue invectif*'inde olduğu gibi) önce bir ses, sonra da *fleur de lys*lerle süslenmiş giysileri içinde sarışın bir prenses, güzel bir kadın, "Madam Fransa" olarak tezahür etmiş, bir kişi olarak hayal edilmiştir. On dördüncü yüzyılın başında Fransa imgesi bir bahçe, dünyada bir cennet, *le jardin de France* [Fransa bahçesi] olarak ortaya çıkıyordu. Bu imge on beşinci yüzyılda sekülerleştirilmişti –daha doğrusu onun kutsallığının doğası değişmişti– ve olağanüstü güzellik duyusunu ve topraklarının bereketini yansıtmaya başlamıştı. 1483 yılında Chancellor Jean Masselin "Fransa dünyanın süsüdür" diye yazıyordu. "Ülkenin güzelliği, toprağının verimliliği ve havasının zindeliği yeryüzündeki bütün diğer ülkeleri geride bırakır."[15]

On beşinci yüzyılda, bir bilim insanı, bir hukukçu, rastgele bir soylu için Fransız olmak, bu kimliğin tüm içerimleriyle birlikte, sırf "en Hıristiyan" Fransız kralının bir tebaası olmanın ötesine geçmişti. Fransız olmak aynı zamanda Fransızca konuşmak ya da yazmak, en azından bu dili takdir etmek; antikitenin kültür mirasını taşımak; Salyan kanununa saygı duymak ve ona dayalı politik yapının anayasasına saygı duymak; ve kişinin gerçekleştirmesi gereken mükemmel hali, güvenilir ve düzenli ulaşım araçları henüz ortada yokken, bilinmekten çok hayal edilen Fransa toprağına bir bağlılık anlamına da geliyordu. Anahtar bağlılık noktası, Fransız kimliğinin kaynağı yine de hâlâ, biricik dini kültün en yüksek rahibi, kralın şahsıydı. Kişi "en Hıristiyan" kralla ilişkisi yoluyla Fransız haline geliyordu. Kendini toprak parçasıyla öz-

15 Chansons de geste, akt. Martin, *France*, s. 83; Masselin, akt. Citron, *Le Mythe*, s. 136.

deşleştirdiğinde bile toprak Kraliyetin mülkiyetinin uzantısı olarak tanımlanmıştı ve o Kraliyetin özel bir dinsel anlamı vardı. O tarihte bu ilişkinin dışında hiçbir kişi anlaşılır bir biçimde Fransız olamazdı. Bu bir *milli* kimlik değildi. On altıncı yüzyılda işler değişmeye başladı.

Sapkınlık ve Çocuğu

On Altıncı Yüzyıl Fransız Vatanseverliği Geleneği ve Değişimi

Yeni yüzyıl görünüşte eskisinin bitişine doğru billurlaşmış gelenekleri sürdürdü. Bu yüzyılın ilk yarısında, doğmakta olan Fransız kimliği duygusuna ve o kimlikten duyulan gurura eklenen şey, mevcut duyguyu yeni, ona özgü bir dille yansıtan daha güvenli ve anlaşılır bir ifade tarzı, yeni bir ses oldu. Ortaçağlarda Latince sözcük *patria* yurttaşların sadakatinin ve gururunun en yüce nesnesi olarak çağırıcı anlamını yitirdi; bu kavram, ancak göksel Tanrı Krallığına gönderme yapınca klasik değerler sistemi içinde yer alıyor ve bu yüce anlamı kazanıyordu. Öteki durumlarda, *patria* duygudan arınmış bir biçimde kişinin doğduğu yer, *pays natal* demekti. Bu kelime sık sık kullanılıyordu ve Fransızca dilinin kullanımının artışıyla birlikte, on beşinci yüzyıl ortalarında *patrie* olarak Fransızlaştırıldı.[16] On altıncı yüzyılın ilk yarısında, Rönesansın bir başka örneği olarak, *patrie* klasik yan-anlamlarını yeniden kazandı. Kelime, bir bütün olarak politik yapıyı anlatacak şekilde, yeniden en soylu bağlılık anlamını göstermeye başladı ve daha 1520'lerde bu anlamda kullanılan sözcük 1540'larda düzenli bir söylem öğesi haline geldi. *Patrie*ye hizmet büyük ve vazgeçilmez bir erdem olarak övgü alıyordu. Ronsard ısrarla "Patrieye yardım etmek, destek olmak ve hizmet etmek için neyin varsa... hatta hayatını bile ortaya koymalısın" diyordu. Joachim du Bellay, *Deffence et illustration de la langue françoyse* (1549) çalışmasını kaleme alırken, "içinden gelen doğal *patrie* duygusu" ile çok etkilenmişti ve eseriyle "*patrie*ye

16 *Patrie* Jean Chattier tarafından 1437'de kullanıldı, Lestocquoy, *Histoire du patriotisme*, s. 31; sözcüğün tarihine ilişkin daha fazla bilgi için bkz. Jacques Godechot, "Nation, patrie, nationalisme et patriotisme en France au XVIII siecle," *Annales historiques de la revolution française*, 206 (Kasım-Aralık 1971), s. 481-501.

[borçlu olduğu] bir görevi" yerine getireceğine inanıyordu.[17] Yeni değerin Roma kaynaklı oluşu –ve net bir şekilde türevsel doğası– bazılarının gücüne gitmişti. Charles Fontaine 1550 civarında Bellay'ı şöyle azarlıyordu: "Bir ülkesi (*pays*) olanın *patrie* ile işi olmaz. Adı *pays* olan kelime Yunancadan geliyor, bütün antik Fransız şairler ve hatipler de onu bu anlamda kullandılar... Ancak *patrie* adı dilimize nasıl girdiği belli değildir ve bütün diğer İtalyan yolsuzluklarıyla birlikte daha yakın tarihlerde gelmiştir. Eskiler [şairler], Latin madrabazlardan korkarak, bu kelimeyi kullanmayı reddetmiş ve adabınca kendilerine ait olanla yetinmişlerdi."[18] Ancak *patrie* yandaşları, du Bellay da onlar arasındaydı, Fransız kültürünün bağımsızlığı ve prestiji eleştirmenleri kadar koruyucuydu. Eserlerinin ana konusu, kendileri kadar dünyayı da, bu kültürün değer bakımından Antik Yunan ve Roma kültürleriyle ve o zamanlar inandırıcı bir biçimde kültürel üstünlük iddiasında bulunan –antikitenin doğal vârisi– çağdaş İtalya'nın kültürüyle en azından eşit olduğuna ikna etmek ve inandırmaktı.

On altıncı yüzyılın ilk yarısında "vatanseverlik", dile getirildiği kadar devrimci bir etkiye sahip değildi. Öncelikle, *patrie*ye bağlılık ve hizmet geleneksel krala sadakatle sıkı sıkıya bağlıydı, aslında onunla özdeşti. Metinlerde bu ikisi genellikle birlikte, bazen aynı cümle içinde, birlikte anılıyordu ve genellikle de önce prense hizmetten bahsediliyordu. İkincisi, Fransız *patrie*nin onurunu korurken, yazarlar geleneksel "en Hıristiyan" krallık erdemlerine vurgu yapıyordu. Rönesans söylemi bu yüzden yeni bir gerçekliği yansıtmıyordu. Kuşkusuz, onun etkilediği (zira *patrie*ye tapınma hem geleneksel sadakatin kişisellikten ve Hıristiyanlıktan arındırılması anlamına geliyordu), henüz belirgin ve açıkça fark edilmiş olmayan gerçeklik algısı değişikliği belli belirsizdi. Yine de bu söylemle birlikte var olan gerçeklik alttan alta köklü bir dönüşüme uğruyordu.

Fransa'nın "en Hıristiyan" hükümdarları, Katolik Kilisesinin en yaşlı oğulları, yavaş yavaş, ama kararlı bir biçimde kendilerini

17 Ronsard, akt. Lestocquoy, *Histoire du patriotisme*, s. 47; Joachim Du Bellay, *Deffence et illustration de la langue françoyse*, Edition critique par Henri Chamard (Paris: Albert Fontemoing, 1904), s. 35,169.

18 Akt. Lestocquoy, *Histoire du patriotisme*, s. 48.

Roma'nın ebeveyn gözetiminden kurtarıyordu. Onları *respublica Christiana*'ya bağlayan bağlar, bu ayrı politik bünyelerin gevşek bir federasyonundan başka bir şey olarak görülüyor olsa da, giderek zayıflıyordu. 1516'daki Concordat de Bologna* [*Fransa Kralı I. François ile Papa X. Leo arasında 1516 yılında imzalanan mutabakat] aslında Fransa kralını, ismen değilse bile Fransız Katolik Kilisesinin başı yapıyordu. İçeriye döndüğümüzde, kararlı Valois hanedanı dış müdahalelere karşı bağımsızlığa, feodal tebaasının anayasal hakları olduğunu düşündüğü kraliyet gücüne getirilen sınırlamaların kaldırılmasını, yani özgürlüğü de ekliyordu. Angouleme kolunun (I. François ve II. Henri) ilk iki saltanat döneminin askeri ve ekonomik ihtiyaçları, idari yapının baştan sona yeniden örgütlenmesini ve profesyonel bir bürokrasinin ortaya çıkışını beraberinde getirmişti. Fransa'da idari yapı uzun bir süredir görece merkezileştirilmis olsa da, bu merkezileşme şimdi çarpıcı bir biçimde artmıştı ve bu merkezileşmenin arttığı oranda da önceden kraliyet politikalarının oluşumunu etkileyebilen güçlü aristokrat aileler gözle görülür bir biçimde azalmıştı.

Bu yeniden örgütleme sürecinde, *etat* kavramı modern anlamını da kazanmaya başlıyordu. Orijinal olarak bir zümre anlamındaki "estate" olan –Fransız toplumunun bünyesindeki birçok zümreden ilkini temsil eden kral, dönemin anayasal düşüncesine göre örneğini belki de Claude de Seyssel'in *Grande monarchie*'sinde[19] buluyordu– sözcük hâlâ 1572'de François Hotman'ın kaleme aldığı *Francogallia*'daki anlamında kullanılıyordu. Her zümre hakları olan bir bünye olarak tanımlanıyordu ve kralın hakkı, kraliyetin önceliği, otorite hakkı olduğundan, kralı çağrıştıracak bir biçimde kullanıldığında "devlet" de "otorite" ya da "otorite sistemi" anlamına gelecekti. Bu sözcük 1595'te Charron tarafından Max Weber'in "meşru bir hâkimiyet sistemi" diyeceği şeyin tam bir eşanlamlısı olarak kullanılmıştı; Charron, Weber gibi, herhangi bir toplumda otorite ilişkilerinin örgütlenmesinde anayasal unsuru görüyordu.

19 Bu eser genç I. François'nın eğitimi amaçlanarak yazılmış ve 1519'da basılmıştı ve "ana hatlarıyla çok beri kabul edilmiş bir teoriyi sunmak dışında önemli bir katkısı yoktu." Bağlamı, içeriği ve önemi için, bkz. William Farr Church, *Constitutional Thought in Sixteenth-Century France: A Study in the Evolution of Ideas*, (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1941). Alıntılar için, bkz. s. 23.

"Devlet [*l'etat*], yani hâkimiyet, özgün komuta ve itaat düzeni, insan olan her şeyin dayanağı, çimentosu ve ruhudur. Binlerce insana can veren ve her şeyi canlandıran yaşamsal ruhtur o."[20] Artık *conseil d'etat* denen kralın konseyinin adı ve II. Henri tarafından *secretaires du roi*dan [kral kâtipleri] dördüne verilen *secretaires d'etat* adı muhtemelen kraliyet otoritesinin bu soyut yönünü vurguluyordu. Bu şekilde ve kralı çağrıştırması yüzünden, "devlet" artık "hükümet" ve "politika alanı" anlamını kazanıyordu.[21]

Profesyonel memurlar yavaş yavaş, ancak enerjik bir biçimde yönetimdeki eski soylu kesimi yerinden ediyordu. Oğullarının reşit olmadığı dönem boyunca hükümetin kontrolünü elinde tutan Catherine de Medicis itaatsiz asilzâdelerden [*grandees*] çok memurlara güveniyordu. Catherine maliye müfettişleri pozisyonu tesis etmiş ve illere de idari amirleri atamıştı; bunların geleneksel asilzâdeler sınıfının sürekli şikayet kaynağı olacağı da baştan belliydi. Bu sınıfın statüsü de bu zaman zarfında yetki makamlarının ve asalet unvanlarının, I. François döneminden başlayarak, satılığa çıkarılmasıyla zayıflamıştı. Asilzâdeler *novi hominesin* saflarına katılmasıyla bir bakıma güçlenmişti, ama bu eski aristokrasinin üyeleri tarafından bir hakaret olarak görüldü ve onlar arasındaki hoşnutsuzluğun büyük bir nedeni haline geldi. Onların zihinlerinde, fiiliyatta olduğu gibi, kraliyet tarafından desteklenen aşağı tabakadan memurların ve zengin kesimden insanların doluşmasının bir sonucu olarak yüksek asilzâde sınıfının sayıca kabarması otoritenin kralın elinde toplanmasıyla bağlantılıydı ve asilzâdeler aşağı tabakadan tiksindikleri için zenginlere de karşı çıkıyorlardı.

1494 ile 1559 yılları arasında, genel ya da bölgesel asilzâde sınıfının dikkati İtalyan savaşlarıyla meşguldü; askeri hizmet yalnızca tanım gereği bir asilzâde uğraşı değil, aynı zamanda birçok asil açısından ekonomik bir zorunluluktu da. Barış önemli bir gelir kaynağından mahrum etmişti onları ve onlar da hoşnutsuzların safına katılmıştı. 1560 yıllarında genel bir huzursuzluk vardı.

---

20 S. Charron, *De la sagesse,* Kitap I, b. 51, "De l'estat, souverainete, souverains" (Paris: Chasseriau, 1820, Collection de Moralistes Franqais), s. 376.

21 Niccolo Machiavelli'nin düşüncesindeki paralel gelişmi için, bkz. Maurizio Viroli, *From Politics to Reason of State.*

O yıl ve ertesi yıl, *General Estates*te [Meclis] hem asilzâdeler hem de *Üçüncü Zümre* duygularını dile getirmeye başlamıştı ve mutsuzluklarından dolayı Sarayı suçluyorlardı. Muhalefet giderek daha cüretli hale geliyordu. II. Henri yönetimi oğluna (II. François) devretti ve 1559 yılında öldü, ancak yeni kral da bir yıl içinde babasının peşinden gitti ve tahtını kardeşine (IX. Charles) bıraktı; bu koşullarda cüret büyük bir risk taşımıyordu. Ana Kraliçenin yetkin diplomatik çabalarına rağmen ya da belki de tam bu yüzden, iktidar bir an için kapanın elinde kalacak gibiydi.

Monarşi krizdeydi ve kriz hassas dini durum nedeniyle ağırlaşıyordu. Genel hoşnutsuzluk Fransız toplumunun geniş kesimlerini Protestan öğretinin mesajına açık hale getirmişti. Başlangıçta Huguenotizmin dayanak noktası olan kentsel nüfusun çeşitli katmanlarına, 1559 tarihli Cateau-Cambresis Barış Antlaşması sonrasında, çok sayıda asilzâde katılıyordu. 1562 yılında, Fransa'da iki bin Kalvinist kilise vardı. Kalvinizmin bu yaygınlığı, öteki hoşnutsuz insanlara meşru bir hedef tahtası sunuyordu; onlar bu grubu başlarına gelen bütün talihsizlikler ve hayal kırıklıkları için suçlayabilirdi. Daha 1560'larda yerel Katolik kümeler ortaya çıkmıştı; bunlar 1576'da birleşerek Guise dük ailesinin öncülüğünde Kutsal Katolik Birliğini oluşturdular. Sarayın merkezileşme politikaları tarafından kışkırtılan ve birkaç önemli katmanın ekonomik zorlukları tarafından azdırılan hınç ve öfke dinsel bir çatışmaya yönlendirildi. İki tarafın da en azından liderleri feodalizmin eski güzel günlerin özlemini çekiyordu. Ancak henüz farkına varılmayan monarşiye açıktan saldırmak yerine vahşi bir iç savaşa tutuştular. Bu savaş neredeyse kırk yıl (1562-1598) sürdü ve iki taraf da hain danışmanlara karşı Sarayın gerçek çıkarlarını savunduklarını iddia ediyor ve meşru vârisin kendileri olduğunu söylüyordu bağıra çağıra. Aslında, özellikle giderek daha fazla Fransız kimliğinin doğası gibi karmaşık meselelere daldıkça, gürültüden hiçbir şey anlaşılmıyordu. Valois hanedanından son üç hastalıklı kralın ikisi birbiri ardına ölmüş ve üçüncüsü de çocuksuz olarak bir suikaste kurban gitmişti; ancak ölmeden önce, Huguenotların lideri, uzaktan kuzeni Henri de Navarre'yi tahtın vârisi olarak ilan etmişti. Fransa, aslında Salyan kanununa göre bir sonraki meşru vâris olan, ancak Katolik olmayan bir Fransız

tarafından mı ya da "en Hıristiyan" krallığın ilan edilmiş dinine sadık bir yabancı tarafından mı yönetilecekti?

Reform hareketi ve onun Fransa'daki geniş yankısı, belki Fransa'da Katolikleri sayıca artırmış olsa da, ülkenin Katolik ülke olarak imgesine telafisi mümkün olmayan darbeler indirmişti. Fransız Katolikliği yüzyıllar boyunca nevi şahsına münhasır büyümüştü ve krallar, *Rex Cristianissimus* unvanlarıyla övünüyor olsalar da, kendilerini Evrensel Kiliseden ve Roma'daki başından ayrı tutmak için mümkün olan her şeyi yapıyordu. Ne var ki bu kararlı Katoliklikten sıyrılma çabası hiçbir zaman açık edilmiyordu; aksine, yeteri kadar Katolik olmamakla suçlanan Papa oluyordu. Fransa'nın Katolikliği, tanım gereği, kusursuzdu; Fransa, deniyordu ki, hiçbir zaman dini sapma nedir bilmez. Ama artık çok iyi biliyordu. Yeni öğreti ilk kez 1519 yılında Fransa'ya eriştiğinde, "en Hıristiyan" kral I. François oldukça tembel bir biçimde Katolik kaslarını gerdi. 1521 yılında kral, Lutherci metinlerin yayımlanmasını yasakladı, ama Roma'nın kavgalarını kendi kavgası olarak görmüyordu. Yine de bir süre sonra, işler kontrolden çıkar gibi görünmeye başlayınca ve Katolik-karşıtı afişler Parisli yurttaşlarını tedirgin edince, haşin bir kovuşturma başlattı ve II. Henri babasının keyfi politikalarını sürdürdü. Otoritelerinin saldırıya uğrayabileceğini akıllarının ucundan geçirmeyen ve mümkün görmeyen bu iki güçlü kral, tebaasına gerçek kimliklerinin ne olduğunu anlatabileceğine inanıyordu. II. Henri'nin dul karısı Catherine de Medicis artık buna inanmıyordu. O kendisinin ve küçük oğullarının zayıflığını kabul etti ve dirayetli bir biçimde Huguenotlar üzerindeki baskıyı gevşetti. Tutkulu bir Dumas okuru, Aziz Bartholomeus Yortusu Katliamının baş sorumlusu, yılan gibi zehirli kraliçe baskın imgesini terk etmekte ne kadar isteksiz olursa olsun, Catherine'nin yönetimi Protestanlara verilen sistematik tavizler yönetimiydi. Saray genelde Katolik tepkiye sıcak bakmıyordu ve hayatının birçok yönünde ne yazık ki çaresiz kalmış son Valois son bir nafile çabayla etkisini kırmak için Birliği dağıtmıştı.

Bütün toplumsal katmanlarıyla Fransız tebaanın etkili bir azınlığı sapkındı. Bu, Oliver Cromwell'in "iyi bir olgu" diyebileceği bir şeydi. Ne var ki onlar Fransızdı. Ve böylece on altıncı yüzyılın ikinci yarısında Fransız kimliğinin o ana dek merkezi –dini– un-

suru Huguenotlar tarafından, Saray tarafından, Gallikan Katolikler ve *politiques** [On altıncı ve on yedinci yüzyıllar Fransa'sında devletin başarısı ve esenliğini her şeyin üzerinde gören ılımlı iktidarlar için kullanılan terim.] tarafından sistematik olarak hor görülmeye başlandı; Birlik, Fransızlık pahasına Katolikliği vurgulayan tek unsur kalmıştı. Savaşa katılanların din farklılıklardan önce *Fransızlığı* vurgulanıyordu ve ilgi çekiyordu. "Fransızlar, Türkler gibi değildir, öteki Fransızlardan farklı düşünemez" diye yalvarıyordu İtalyan Ana Kraliçe. "Onlar arasında kardeşlik ve sevgi olmalıdır." Kardeşinin ölümü üzerine, kralı olduğu Polonya'dan olası bir Fransız tacı gaspına mâni olmak için aceleyle Fransa'ya gelen III. Henri şunu ilan ediyordu: "Hiçbir ayrım gözetmeksizin bütün yurttaşlarımı kucaklamak için kollarımı açıp geldim." 1589'da, Huguenot lider Henri de Navarre ona şöyle sesleniyordu: "Herkes adına, Efendimiz Kraldan barış diliyorum, kendim için, bütün Fransızlar için ve Fransa için" ve artık Fransa'nın IV. Henri'si olan, politik ihtiyatlılık aşkına Katolikliğe dönen (ve Paris uğruna bir âyinin çok olmadığını düşünen) kral halkına şöyle sesleniyordu: "Size Fransızlar olarak sesleniyorum. Hiçbir insani hırsım yok benim... Ben kör değilim. Her şeyi görüyorum. Krallığımda imanın üyeleri barış içinde yaşasın istiyorum... İman insanları oldukları için değil, aynı zamanda benim ve Fransız tahtının sadık hizmetkârları oldukları için... Hepimiz Fransızız ve aynı ülkenin eşit yurttaşlarıyız."[22] Fransız kimliği bu şekilde esastan yeniden tanımlanıyordu; çünkü daha önceki merkezi unsur ondan çekilip alınmıştı, ancak yerine neyin geçeceği henüz belli olmadığından, tanımsız da kalıyordu.

Fransa Ana

Katolik *politiques* Birliğin konumunu akıldışı bulmuştu. 1593 tarihli *Dialogue du maheustre et du manant* onu şaçmalığın zirvesi olarak sunuyordu: "Şayet Tanrı bize Fransız milleti içinden bir kral bahşetmeyi uygun görmüşse dualarımız onunladır; eğer Lorraine'den vermişse dualarımız onunladır; eğer İspanya'dan vermişse dualarımız onunladır. Eğer koyu bir Katolikse ve Tanrı tarafından gönderilmişse hangi millete ait olduğu bizim için fark

22 Akt. Martin, *France*, s. 139-144.

etmez. Biz milletle ilgili değil, dinle ilgiliyiz."[23] Birçok başka kimsenin olduğu gibi *politiques* için de, sorun kesinlikle "millet"ti ve giderek dinin ne olduğunun önemi kalmıyordu. Bu kelime "içine doğulan topluluk" anlamında kullanılıyordu. Fransa bu topluluğun atası olarak tanımlanıyor ve bu niteliğiyle artık vatanseverlerin tapındığı bir şey haline geliyordu. Onlar Fransa'yı bir kişi, bir kadın ve fiilen ondan doğmuş çocuklarının dini çekişmesi yüzünden bedeni parçalanan ve ruhu harap olan bir kadın olarak tahayyül ediyordu. Çağdaş yazarlar sürekli bu Fransa imgesine –onları besleyen göğsünde tutan anne– atıfta bulunuyordu:

> France, mere des arts, mes armes et des loix
> Tu m'as nourry long temps du laict ta mamelle.[24]
>
> [Fransa, sanatların, silahların ve kanunların anası
> Nice zaman memenin sütüyle besledin beni.]

Onların vatanseverce ilgileri doğrudan doğruya bu evlatlık ilişkisinden geliyordu. Mesleği kitabına verdiği *De la maladie du grand corps de la France* adına özel bir keskinlik katan, IV. Henri'nin hekimi Gerard François kitabında krala atfen şunları yazıyordu: "Efendim, Tanrı beni doğuştan ve isim olarak gerçek bir Fransız [*vray François*] olarak yarattığından ve sonuçta... kendi vatanımın [*Patrie*] refahına içten bağlı olduğum... ve onu böylesine ıstırab içinde gördüğüm için... her çocuğun doğal olarak annesine borçlu olduğu her türlü desteği ona sunmaktan başka bir şey yapamam."[25]

Bu vatanseverliğin –paradoksal olarak, bir anneye tapınma biçimini almış ve bir bakıma da Din Savaşlarının bir sonucu olarak doğmuştur– bu kitapta tanımlandığı biçimiyle milliyetçilikle ortak çok az şeyi vardır. Katolik Kilisesinin fedakâr annesi Fransa halkının annesi haline gelmeye adaydı, ama bir *millet* olmaktan çok uzaktı. Kimlikteki o nihai dönüşüm iki yüzyıl sonra gerçekleşecekti. Yine de on altıncı yüzyıl bir biçimde onu öngörmüştü.

---

23 *A.g.e.*, s. 135. "Dialogue" aynı zamanda Church tarafından da analiz edilmiştir, bkz. *Constitutional Thought*, b. 6.

24 Du Bellay, *Regrets*, 1559, canto IX (Paris: Sansot, 1908), s. 33.

25 Akt. Lestocquoy, *Histoire du patriotisme*, s. 48.

Halk Direnişi Öğretileri

Dinsel çatışma, ayrıksı bir biçimde milliyetçi havası olan, anayasal ve dinsel öğretileri doğurdu, çünkü onlar, bir kayıt koymaksızın olduğu haliyle onları sınıflayabileceğiz sonuçlara erişmemiş olsalar da, Fransa'yı egemen bir kolektivite olarak tanımlama yoluna girmişti. Bu öğretiler köklü bir biçimde iktidardaki hükümdara karşı muhalefetin haklılık gerekçeleriydi ve ilk kez böylesi bir muhalefete zorlanan Huguenotlar tarafından ayrıntılandırılmıştı. Kalvinizm dinden çıkmış yöneticilere karşı pasif itaatsizlik tavsiye ediyor ve hatta alt düzey hâkimlerin direnişlerine imkân tanıyordu,[26] ancak Huguenot yazarların ileri sürdüğü tezlerin ilahiyat değil anayasal nitelikte olması anlamlıdır; yani onların vurguladığı direnişin meşruiyetinin dayanakları, genelde dinsiz yönetimle değil, Fransa krallığının anayasasıyla ilgiliydi.

Bu türden iki önemli risale François Hotman'ın *Francogallia* ve du Plessis-Mornay'a atfedilen *Vindiciae contra tyrannos*'tur;[27] bu metinler, halkı egemen güç olarak görür ve bu gücü tanımayan ya da ona saygı göstermeyen hakkaniyetsiz yöneticilere karşı halka temel bir hak olarak karşı koyma hakkı verir. Hotman'ın yöntemi tarihseldi: O antik krallık anayasasını yeniden kurgulamış ve aşağıdaki sonuçlara varmıştı. Ona göre, Fransa'daki kraliyet otoritesi, birlikte bir kral seçen Franklar ve Galyalıların özgür birliği tarafından Taca devredilmiştir. Hükümdarın yerine kimin geçeceği örf ve âdetlerle düzenlenir (Hotman Salyan kanununun bu bakımdan hayati önemde olduğunu düşünmüyordu) ve bu yüzden de her zaman halkın örtük rızasına, bir anlamda seçime tâbidir. Halk egemenliğinden asla feragat edemez ya da eski zamanlarda bir bütün olarak o topluluğu temsil eden üç Zümreden oluşan (kral, makam sahibi aristokrasi ve halk) krallık konseyi tarafın-

---

26 Bir hükümdarın altdereceli bir hâkim tarafından düzeltilmesi ihtimali Martin Bucer tarafından vaaz ediliyordu, 1550'deki Magdeburg Nasihatnâmesi de bir hükümdarın doğru dine eziyeti durumunda direnişin meşruiyetini kabul etmekteydi. Theodore Beza'nın tartışması için bkz., *The Rights of Magistrates*, Julian H. Franklin, der., *Constitutionalism and Resistance in the Sixteenth Century (Three Treatises by Hotman, Beza, and Mornay)* (New York: Pegasus, *1969)*, s. 30.

27 *Francogallia*, s. 47-96; *Vindiciae contra tyrannos*, s. 137-199; Franklin, *Constitutionalism*. Bu ikinci çalışma Languet'e de mal edilmiştir.

dan yerine getirilen, hükümdarı denetleme hakkını devredemez. Fransız politik yapısı orijinal olarak sınırlı bir monarşi olarak kurulmuştur; Hükümdarın haksız otokratik iktidarı bir gasptır. Bu yüzden otokratik bir hükümdara (Huguenotlar için önemli bir nokta olarak, halkın rızası olmaksızın halka iradesini dayatan bir hükümdara) karşı koymak Fransız anayasasına uygundur. Kral topluluğun asli bir unsuru değildi. Bir bakıma John Poynet'e çok benzer bir dille Hotman şöyle diyordu: "Bir halk kralsız var olabilir... ancak halkı olmayan bir kralı hayal bile edemeyiz."[28] Ancak *Francogallia*'nın yazarıyla İngiliz çağdaşı arasında temel bir farklılık vardı. Hotman topluluğu şeyleştiriyordu; ve tanrılaştırıyordu. Onun için, toplumun kurucu, oluşturucu kararında yansıyan ve vücut bulan şey canlı bireylerin bir eşleşmesi değil, kendi iradesi ya da ruhu olan bir varlıktır. Onun orijinal durumu doğasını yansıtır ve bu yüzden, onunla ilişkisi tesadüfi olan bireysel üyelerinin isteklerine bakılmaksızın, tam olduğu biçimiyle değilse bile öz olarak kıskançlıkla korunması gerekir.

Mornay da antik anayasadan yanaydı ve rıza olmaksızın yönetmeyi (özellikle de dinsel meselelerde) ihanet, dolayısıyla tiranlık olarak görüyordu ve ona karşı direnmek bir görevdi. Mornay bir çift sözleşmenin var olduğu tezini ileri sürmüştü: ilki Tanrı ile hem kral hem de halk arasındaydı ve bu kraliyet gücüne İlahi yaptırım getiriyordu; ikincisi ise halk ile kral arasındaydı ve adil yönetimi, yani halkın anayasal haklarına uygun yönetimi, kralın otoritesine getirilen bir koşulu mümkün kılıyordu. Mornay, Mary dönemi sürgünlerinin savunduğu her yurttaşın haksız ve dinsiz hükümdara karşı aktif olarak bireysel direniş hakkına yaklaşmıştı, ancak bir noktada duruyordu. Mornay, tiranı denetleme ve ona karşı koyma yetkisini Zümrelere değil bireysel hâkimlere vermekle birlikte, bu yetki özel bireylere değil, topluluğun yasalarını temsil eden kamu görevlilerine aitti. Ancak topluluk ya da onun oluşturduğu birlikler, kolektif olarak rıza göstermiş oldukları daha üst yetkililere karşı isyan edebilirdi. Özel kişilerin ayaklanma hakkı, öte yandan, anarşi, hatta daha büyük kötülükler getirirdi; böylesi bir hak tanınacak olursa, "sonsuz belalar tiranlıktan daha beter sonuçlar doğuracak ve bin tiran bir taneyi bastırma bahanesiy-

28 *Francogallia*, s. 79.

le ayaklanacaktır."[29] Kısacası Protestanlık tek başına bireye saygı sağlamak için yeterli değildi.

Kralların İlahi Hakkı

1584'te, Alençon Dükünün ölümüyle mutsuz Valois Kardeşlerden bir diğeri, Huguenot Henri de Navarre Fransız tahtının bariz vârisi haline geldi. Huguenotlar için durum değişmişti ve o tarihten sonra onlar asıl olarak Henri'nin tahtın meşru vârisi olduğunu kanıtlamakla meşgul oldular. Gelgelelim, bu zaman zarfında ve aynı nedenlerle kendilerini bir anda bir sapkın/heretik tarafından yönetilme yakın tehlikesi içinde bulan Katolik Birliğin destekçileri için de durum değişmişti. Birlik bu yüzden tam Huguenotların onu terk ettikleri bir sırada dinsiz hükümdara karşı halk direnişi öğretisini benimsiyordu. Ancak Birlik içindeki Ultramontanist*[-Papanın en büyük otorite olduğuna inanan görüş] yönelimler ve bağlantılar, aynı zamanda liderlerinin popülist ve açıktan demagojik taktikleri, ılımlı Katolik, yani ağırlıklı olarak Gallikan görüşlerin keskinleşip uç noktalara savrulmasına hizmet etti; ve Birlik bir kere daha kayıp bir dava için tek başına savaşın içinde buldu.[30] On altıncı yüzyılın sonunda, Fransa'da popülizme uzaktan bile benzeyen hiçbir şey kalmadığı gibi, direnişin de sözü edilmiyordu. Ne var ki yıkıcı öğretilerin yerini alacak ve görünüşte her türlü popüler haklar teorileriyle taban tabana zıt olmakla birlikte sonraki yüz elli yıl boyunca Fransız politik düşüncesine hâkim olacak fikir aynı zamanda paradoksal olarak milli kimliğin yolunu döşüyordu. Bu fikir kralların İlahi Hakları fikriydi.

İlahi Haklar teorisi Dini Savaşlar deneyiminden esinlenmişti ve tutarlı ve ahlaki olarak zorlayıcı bir sistemde bağımsız olarak gelişen birçok unsuru bir araya getirmişti, ancak bu deneyimle de ilişkiliydi ya da en azından ondan güç almıştı. Birliğin kitleleri

29 Theodore Beza, *The Rights of Magistrates*, Franklin, *Constitutionalism*, s. 109. John Neville Figgis, *The Divine Right of Kings*, 1896 (New York: Harper Torchbooks, 1965) kitabında *Vindiciae*'deki argümanın feudal karakterine vurgu yapar: "Onun yerel ve bölgesel otoriteyi garip bir biçimde yüceltmesi sanki bizi eski bölgesel egemenlik ve yarı-egemen komünler günlerine geri götürüyor gibidir" (s. 116).

30 Huguenot ve Papacı teorilerin benzerlikleri üzerine, bkz. Figgis, *Divine Right;* Birliğin popülizmine ilişkin ılımlı Katolik ve Huguenot görüşler için, bkz. Church, *Constitutional Thought*.

harekete geçirme taktikleri ve belli bir tür özgürlük için popüler iştahın etkileyici tezahürü soylular/asilzâdeler arasında birçok kişiyi güçlü hükümetin arzu edilebilir bir şey olduğuna ikna etmişti. *Politiques*, Huguenot direniş teorisyenleriyle genel bir fikir birliği içinde, "haşin ve vahşi bir hayvan gibi kraliyet hâkimiyetinin boyunduruğunu parçalayıp dağıtmak ve yerine kendilerinin şaşkınlığı ve hayal kırıklığı içinde, kâfirlerin sefil köleliğinde olduğundan daha vahşi ve daha acımasız bir tiranlığa dönüşecek olan Tanrı bilir hangi hayali özgürlüğü koymak isteyen halka"[31] da giderek soğuk bakmaya başlamıştı. Bu popüler yönelimlerin ilk elden deneyiminin ve bir tepki olarak gelişen ondan uzaklaşmanın sonuçlarından bir en azından eğitimli zekâya ve bütün biçimleriyle disipline yeni bir saygıydı. Doğrudan politikayla ilgili bir başka sonuç ise "herkese emir verecek bir kral" arzusuydu.[32]

İlk kez 1588 yılında, Pierre de Belloy'un *De l'autorite de roi* adlı kitabında açıkça formüle edilen İlahi Hak teorisi, kralın Papa karşısında egemenliğine ilişkin Gallikan iddiaya ve Bodin'in doğrudan İlahi yaptırımla desteklenen egemenlik teorisine dayanıyordu. Güçlü –otoriter– bir yönetim arzusu hem çok makul hem de son derece etik bir şey olarak sunuluyordu, çünkü bu yaklaşım politik teoriye uygundu ve şeylerin İlahi düzenine saygın bir itaat gösteriyordu. Otoritesini doğrudan Tanrı'dan alan kral yalnızca Tanrı'ya hesap verirdi; direnişin teorik olarak haklılık gerekçesi olamazdı; meşru bir hükümdar tanım gereği adildi ve tebaa itaat etmekten başka hakka sahip değildi. 1596-1598 yılları arasında, birtakım kralcı kalemler tarafından basit haliyle sunuldu. Onlardan biri "bütün

31 *Dialogue d'entre le maheustre et le manant*, s. 544, akt. Church, *Constitutional Thought*, s. 304.

32 Pierre Pithou, "Harangue de Mr. D'Aubray," *Satyre Menippee de la vertu du Catholicon d'Espagne ...*, revue sur le texte complet 1594 (Paris: Alphonse Lamerre, 1877; Geneve: Slatkine Reprints, 1971), s. 187. Yazar şöyle diyor: "Nous voulons sortir a quelque prix que ce soit, de ce mortel labyrinthe. Nous aurons vng Roy qui donnera ordre a tout, & retiendra tous ces tyranneaux en craintre & en devoir: qui chastiera les violents: punira les refractaires: exterminera les voleurs & pillards... & conservera tout le monde en repos & tranquilite. En fin, nous roulons ung Roy pour avoir la paix." Ama ardından şunu ekler: "Nous demandons ung Roy & chef naturel, non artifidel: ung Roy desia fait & non a faire ... Le Roy que nous demandons est desia faict par la nature, ne au vray parterre des fleurs de liz de France." *A.g.e.*, s. 185,187.

gücün yukarıdan geldiği ve ona direnmenin Tanrı'nın emirlerine ve düzenine direnmek olduğu çok açıktır ve kuşku götürmez... güç derken gerçek ve sahici gücü, Tanrı'nın inayetiyle ve kraliyet topraklarının yasaları ve kuruluş esaslarıyla desteklenen meşru ve gerçek bir kral tarafından bir yönetimi kast ediyorum. Burada mutlak ve tam bir güçten bahsetmek istiyorum, gerçek bir kralın donanımı olan adil yasalara, ilahi olduğu kadar doğal ve medeni de olan yasalara dayanan, cennetten inmiş ve insanlar tarafından ölçülemediği gibi, onların denetimine de tâbi olmayan bir güçten." Bu noktadan şu sonucu çıkarmak güç değildir artık: "Tout Roy de la terre est Dieu" ve "que veut le Roy, si veut la loy."[33] [Yeryüzünün bütün kralları Tanrı'dır ve Kral ne isterse kanun odur.]

Kralların İlahi Hakkı vurgusu Fransa'da yeni değildi. Fransız krallar asırlar boyu, on üçüncü yüzyıldan başlayarak, sistematik olarak Kilise yerine Tanrı'yla doğrudan bağ kuruyordu, çünkü Kiliseyle kurulacak bağın güçlerine getireceği sınırlamalardan kaçmak istiyorlardı. Kraliyet otoritesinin ve kişi olarak kralın kutsallaştırılması da yeni bir şey değildi, çünkü bu, yine asırlardan beri Fransız Katolikliğinin merkezi bir unsuru olagelmiş "sadakat dini"nin özü ve sonucuydu. Bu yollarla Fransız Tacı göze çarpmadan, ancak on altıncı yüzyıldan itibaren etkili bir biçimde kendisini Roma'nın kıskanç esaretinden ve aynı zamanda tebaası üzerindeki giderek sıkılaşan dini yaptırımlı mutlakiyetçi kıskacından kurtarmıştı. İlahi Hak teorisinin yeniliği ne kraliyet iktidarının haklılık gerekçesinin aşkın doğasında ne de doğrudan İlahi yaptırım çağrısındaydı. Yenilik, bu teorinin bir kereliğine görünüşten vazgeçmesinden geliyordu. Krallara egemenlik yetkisi veren Tanrı Hıristiyan Tanrı'ydı, hiç kuşkusuz... başka ne olabilirdi ki? Ama O artık Katolik Kilisesinin Tanrı'sı değildi; Onun İlahiliği böylelikle somut olmaktan çıkarılmış, soyutlaştırılmıştı. Soyun İlahi Hak vurgusu Fransa'da kraliyet otoritesinin Katolik olmaktan çıkarılmasında ve böylelikle paradoksal bir biçimde sekülerleşmesinde temel öneme sahip bir adımdı.

33 Constant, *De l'excellence et dignite des rois*, 1598, Fransızca metni akt. Church, *Constitutional Thought*, s. 308, dn. 16; De Rivault, akt.*a.g.e.* ve Loisel'in *Institutes*'undaki ilk düsturun anlamı s. 338. Figgis'e göre, teorinin belli unsurları bu dönem öncesinde de vardı, ancak şimdi o "özellikle vurgulanıyordu" (*Divine Right*, s. 120).

Dahası, giderek kişisellikten arınmış Fransızların Tanrı'sının belli ki özel bir yasallık tutkusu vardı. Egemen prensin İlahi tayini doğum biçimini meşru bir çizgiye çekiyordu, zira prensin takdiri ilahi tarafından seçimi aynı zamanda zorunlu olarak Salyan hukukunun verdiği bir yetkiydi. Kral ilahi olarak tayin ediliyordu, ama kesinlikle insan işi "anayasal" hukuka uygun olarak yönetime geçiyordu. Neville Figgis, Fransız öğretiyi on yedinci yüzyıl İngiltere'sindeki emsal öğretiyle kıyaslarken, İlahi Hak teorisinin Fransız çeşidinin yasalcı ve *seküler* karakterine dikkat çekiyordu.[34] Salyan hukukuna bağlılığıyla Tanrı'nın Kendisi sekülerleşmiş oluyordu. Ancak bu sekülerleşmenin içinde *entzauberung** [Alm.: büyüden arındırma] unsuru yoktu. Kutsalın doğası değişmişti, ancak yine de kutsal olarak kalıyordu. İlahiliğin sekülerleşlemesine paralel olarak temel, ancak yine de insan işi yasa tarafından yaptırıma tâbi seküler otorite ve onunla birlikte hukuk ve sonuç olarak hukukun içinden çıktığı toplum da kutsallaştırılıyordu. Kralların İlahi Hakkı öğretisinin nihai sonucu Fransız politik yapısının tanrısallaşması olmuştur.

Fransa'da ilk kez "devlet" adını alacak olan kralla politik yapının eşitlenmesi bir sonraki yüzyıla ve sadakatin kraliyet kişisinden, ilk başta o kişinin hem kaynağı olduğu hem de yeniden beden bulmuş hali olduğu düşünülen, otoritenin şeyleştirilmiş ve yine de kişisellik taşımayan bünyesine geçişi ise ondan da bir sonraki yüzyıla kalmıştı. Ancak bu olağanüstü evrimin aşamaları, nasıl bir akıl yürütmenin sonuçları önermelerde içkinse, kralların İlahi Hakkı fikrinde içkindi. On yedinci yüzyıldaki gelişmenin bazı işaretleri 1590'larda, özellikle Charles Loyseau'nun düşüncesinde neredeyse belirgindi. 1608 yılında basılan *Traite des seigneuries* çalışmasında Loyseau bir politik yapıyı bir egemenlik ve o egemenliğin içinde ve üzerinde uygulandığı toprak parçası (*une tere seigneuriale*) olarak gösteriyordu. Biri olmadan öbürü kesinlikle bir politik yapı, bir *res publica*, bir toplumsal organ oluşturmuyorda, ancak toprak parçası âdeta ölü madde anlamına gelirken, egemenlik ve otorite kendisine can veren ruhu sağlıyordu.[35] Oto-

34 Figgis, *Divine Right*, s. 123 ve b. 6'nın geneli.

35 Loyseau'nun görüşleri üzerine bir tartışma için, bkz. Church, *Constitutional Thought*, s. 315-335.

rite, politik yapının özüydü. Kralla ve kralın zümresiyle (*etat du roi*) eşleşerek, otorite zaten "devlet" olarak gösterilmiş oluyordu. Otoriteyi bu terimlerle yeniden kavramsallaştırmak, bu nedenle, kolaylıkla "devlet" kavramının da aynı şekilde şeyleştirilmesi ve onun *res publica* ya da toplumla eşitlenmesi sonucunu doğurabilirdi. İlahi Hak öğretisinin yandaşları için, kral kelimenin tam anlamıyla egemendi: Kralın otoritesi hâkimiyet alanında, pratik hiçbir sınırın olmamasıyla bir olan, Tanrı'dan ve temel hukuk kurallarından başka, hiçbir sınır tanımazdı. On yedinci yüzyıl düşünürleri sadece bundan, kralın toplumun yeniden vücut bulmuş hali olduğu, başka bir ifadeyse, *kralın "devlet" olduğu* sonucunu çıkaracaktı. Politik topluluğun bu radikal kişileştirilmesi, kendi başına böylesi bir sadakat isteyemeyecek bir soyutlamaya ateşli bir bağlılığın gelişmesine imkân veriyordu. Ancak bu gelişmenin zorunlu olarak beraberinde getirdiği iktidarın yeniden dağıtılması (ve toplumsal yapının yeniden örgütlenmesi), sonunda kraliyet otoritesine karşı bir tepkinin doğmasına ve sadakatin (soyut) toplumun kendisine aktarılmasına yol açan gerilimleri beslemişti.

Kral ve Devleti

On yedinci yüzyıl, (onu paylaşanlar içinde) Fransız kimliğinin öz olarak dinsel bir kimlikten politik bir kimliğe dönüşümünü sonuçlandırdı; bu kimlik dinsel tekbiçimliliğin olmadığında hemfikirdi ve İlahi Hak egemenliği kavramında içkindi. Yeni Fransızlık karakterinin eklemlenmesi bir politik yapıyı neyin oluşturacağına ilişkin farklı fikirleri doğururken, bu kimlik de yeni gelişmelerin zeminini de hazırlıyordu. Bu dönüşümün aşamaları açıkça seçilebilir. Aşkın bir aidiyetin yerini dünyevi bir aidiyetin alışı (ve göksel bir *patrie*nin yerini dünyevi *patrie*nin alışı) Kilisenin büyük prensi Kardinal Richelieu nezaretinde gerçekleşti. Ve bir sonraki saltanat döneminde ne Papa ne de Mesih, Güneş Kralın hâkimiyetine kafa tutabilirdi. Bu açıklık geriye dönüp baktığında zorunlu olarak bir avantajdı; ancak sürece katılanlar için işler o kadar basit görünmüyordu. Unutulmamalıdır ki, din –ve Fransa'da, Katoliklik– gelecek uzun bir süre daha hayati önemde bir unsur olmayı sürdürecekti. On yedinci yüzyılın ilk yarısı, öteki ülkelerden çok Fransa'da hissedilen bir "Katolik Rönesansı"na tanık oluyor-

du. Dört yüzyıl önceki Saint Louis zamanından beri bütün Fransız hükümdarları içinde dindarlıkta herkesi geride bırakan XIII. Louis şahsında Saray bu yeniden canlanışta pay sahibiydi. Ancak yine de bütün bu gelişmelerin altında, kimliğin sekülerleşmesi yönündeki önlenemeyen akıntı sürüyordu. Fransızların –öz olarak dinsel olmayan– normal konuşma yapabildiklerini fark etmeleri uzun zaman aldı. Söylem hiçbir zaman sıradan, gündelik hale gelmediğinden (çünkü bir kutsal kategorinin yerini, ancak bir başka kutsal alıyordu) ve daha da önemlisi dilin deyimleri Hıristiyan Katolik gelenekten alındığından, bu meydan okuyuş muhtemelen katılımcılarının pratikte farkına varamadıkları bir şeydi. Ancak bizim durduğumuz yerden bakacak olursak, nelerin olup bittiği konusunda hata yapmak imkânsızdır.

Kardinal Richelieu'nün Devleti İnşa Etme Çabaları

Fransızlık kendisini Katoliklikten koparıyordu. Bu, başka şeylerle birlikte, Richelieu'nün naipliği dönemi boyunca çatışan tarafların kendilerini sunma biçimlerinde açığa çıkıyordu. Uluslararası Katolik güçler tarafından yönlendirilen ve temsil edilen Fransa'nın tikelci çıkarlarının ve İspanya ile savaşın sürdürülmesi taraftarı olanlar kendilerine *bons Français* diyorlardı. Dinsel mülahazaların her şeyin üzerinde tutulması gerektiğini düşünen karşı cephedekiler ise *catholiques zeles* ya da *devots* idi.[36] Kuşkusuz, *bons Français* hiçbir zaman kendi konumlarını dinsizlik olarak sunmuyordu; aksine, onlar kendi tutumlarının gerçek Katoliklik, kralın emirlerine koşulsuz sadakat ve itaat talep eden bir tutum olduğunu, çünkü kralın Tanrı'nın vekili olduğunu iddia ediyorlardı. *Bons Français* Richelieu'nün kralın kraliyet topraklarında mutlak otoritesinin gücünü gösterme ve devletinin dış dünyadaki ihtişamını pekiştirme (yirminci yüzyıl yazarlarının istisnasız "devlet kurma" çabası olarak tanımladığı) çabalarına sıcak bakıyordu. Kardinal şahsen duruma göre taraflardan ikisinin de yanında olabiliyordu, ancak desteğini niyetleri belli *bons Français*'den yana koyuyordu (ki koşullar daha sıklıklı onu buna mecbur bırakıyordu). Kardina-

36 Politik sadakatle dini sadakatin bu zıtlığı sonraki yüzyıllarda *nationaux* ve *sacerdotaux*, vatanseverler ve *clericaux* arasındaki çatışmalarda yankı bulmuştu.

lin *bons Français* yazarları ile işbirliği yapmaktaki amacı, ister Katolik olsun ister Protestan, ister yerli olsun ister yabancı, politikalarını dinle tutarlı bir biçimde savunmaktı; nihai amacı, en büyük iyi ve bütün değerlerin kaynağı olarak dünyevi politik yapının kurulmasıydı. Richelieu'den sonra, "devlet aklı"nın [*raison d'etat*] mevcudiyeti ve onun bütün öteki kaygıların üzerinde oluşu artık tartışma konusu yapılmayacaktı.

Yıllar önce Clarles McIlwain'in doğru bir biçimde tespit ettiği gibi, "raison d'etat" argümanını mümkün kılan şey İlahi Hak egemenliği öğretisiydi.[37] Dinsizlik olduğu suçlamalarına karşı Richelieu'nün politikalarını savunan *bons Français* yazarlarına göre, onların içkin ve inkâr edilemez dini karakter taşıdıklarının kanıtı, Richelieu'nün naip-vekil olmasında ve ilahi olarak tayin edilmiş, bu topraklarda ve Tanrı'yla doğrudan ilişkisi nedeniyle evrensel Kilisenin üzerindeki bir dünyada, hukukun üzerinde yer alan bir kralın otoritesinin savunucusu olmasında yatıyordu. Kraliyet otoritesi, bütün yasaların olduğu gibi, bütün değerlerin de kaynağıdır ve krala sadakat en büyük ibadettir. Bu tutumun klasik bir ifadesi, Richelieu'nün Habsburg-karşıtı politikaları ve mutlak kralcılığının anlaşılır bir mazeret arayışı olan *Catholique d'estat*'ta bulunabilir. Metnin XIII. Louis'ye hitaben yazılmış ithaf bölümünde şunlar yazılıdır: "Tanrı'nın iradesi ve hüküm süren krallar üzerindeki otoritesi nedeniyledir ki, krallar dünya hükümetinde ilahi takdirin en muhterem araçlarıdır. Antikçağın insanları, ki dalkavuk değildirler, size cismani ve yaşayan tanrılar diyordu ve Tanrı'nın kendisi insanlara aynı dili öğretiyor ve size tanrı denmesini arzuluyor. Ve O size bunu dediği, sizin tanrılar olmanızı istediği için, sizin ellerinizi bağlamak, haklarınızı azaltmak, hürmet edilmesi gereken eylemlerinizi inkâr etmek ve sizi yargılayacak olanın bir tek Tanrı olduğu yerlerde Siz Majeste-

37 William Farr Church, *Richelieu and Reason of State* (Princeton: Princeton University Press, 1972) kitabının Teşekkür bölümünde, Charles H. McIlwain'in bu önermesinin söz konusu kitabın esin kaynağı olduğunu söyler. Church, Richelieu döneminde Fransa'da "devlet aklı"nın oluşumuna katkıda bulunmuş yazarları sıralar ve onlardan uzun alıntılar yapar. Burada bu yazıların tartışılması bu esere dayanarak yapılıyor ve sıklıkla Church'ün çevirileri kullanılıyor (©1972 by Princeton University Press; Princeton University Press izniyle yeniden basılmıştır).

lerini yargılamak ve kısıtlamak isteyenlerden kuşkusuz tiksinir." Metnin ortalarında yazar lanetler yağdırmaya başlar: "Üzerimize çöken bu feci günlere kadar, içine doğduğu devleti sevdiği ve onun korunması ve geliştirilmesini arzu ettiği için bir Katolik hiçbir zaman suçlanmış değildi. Şimdi bir adama devletine ve *politique*ine bağlı bir Katolik demenin bir hakaret olarak kabul edilmesi Hıristiyanlık için ne büyük bir canavarlıktır, çünkü her kim ki böyle değildir ülkesine ihanet eden odur; o bir ikiyüzlüdür ve Tanrı'ya ve Onun sözlerine düşmandır... krallarımızın düşmanları Tanrı'nın düşmanlarıdır; o yüzden bizim de düşmanımızdır."[38]

Bu metinde de görüleceği gibi, doğrudan İlahi onayla ilahilik arasındaki sınır çizgisi bulanıktır ve kolaylıkla geçilebilir. Tanrı'nın temsilcisi olarak kral fikriyle Tanrı'nın yeryüzündeki vücut bulmuş hali olarak kral fikrinin yer değiştirmesi sık rastlanan bir durumdu. Tanrı adına sürdürülen iktidarın amansızca merkezileştirilmesi sürecinin oldukça masum kurbanlarından biri olan Marechal de Marillac, darağacındaki son sözlerinde, yeğenine "Tanrı'dan sonra" krala hizmet etmesi yönünde nasihat etmişti. Bir *bons Français* olan Paul Hay du Chastelet bu söyledikleri için onu azarlayacaktı. Bu suçlu Marechal, yeğenine, krala Tanrı'dan *sonra* hizmet etmesi nasihatini verirken ne demek istiyordu; kraliyet otoritesine karşı kesinlikle Hıristiyanlıkla uzaktan yakından alâkası olmayan saygısız tutumuyla bu adam kralın yüce konumunu küçülterek neyi amaçlıyordu? "Gözün görebileceği en adil, en dindar ve Katolik yönetici sayılan Kralı hakkında, yeğenine ona 'Tanrı'dan sonra' hizmet etmesini tavsiye eden bir Katolik için ne diyebiliriz? Böyle bir adamın prensinin hizmet aşkı ve dindarlığı için en marazi fikirleri olduğundan ve kralını kuşkulu hale getirme arzusundan, gizli bir nefret taşıdığından, kabalacı bir zahitlik kisvesi altında bu adamın ölüme giderken bile son sözlerinde krala hizmetle Tanrı'ya hizmetin ayrı şeyler olduğunu söyleyerek aslında gizli niyetini ve intikam hissini açığa vurduğundan başka bir şey düşünebilir miyiz?"[39] İyi Fransızlar böylesi "kabalacı

38 J. Ferrier, "Lettre au roy," Paul Hay du Chastelet, der. *Recueil de diverses pieces pour servir a l'histoire* (Paris, 1643), s. 84-85; J. Ferrier, *Le Catholique d'estat, a.g.e.*, s. 91,93. Church, *Richelieu*, s. 129-132.

39 Du Chastelet, "Observation sur la vie la condamnation du Marechal de Marillac," *Recueil de diverses pieces*, s. 840-841. Church, *Richelieu*, s. 230.

zahitlik"ten uzak durmak isterdi. Giderek, onlar krala Tanrı'dan sonra değil, hatta Tanrı'yla beraber de değil, Tanrı olarak hizmet ettiler. Daha önceleri üstün Hıristiyanlık nasıl Fransızlığın nişanesi olmuşsa, aynı şekilde şimdi de Fransız olmak İlahi Hak ve kraliyetin mutlaklığı ilkelerinin ruhuna ve bedenine bağlılık anlamına geliyordu. "Fransız olmak ve kralından nefret etmek" diye ileri sürüyordu *Catholique d'estat*'ın yazarı, "onu suçlamak, aforoz etmek, dinini ve konseyinin dinini eleştirmek ve onun devletini yıkmaya çalışmak... bunlar birbiriyle bağdaşmaz şeylerdir." Kralın hatasızlığını yeterince çabuk kabul etmeyenleri şöyle tersliyordu Guez de Balzac: "Bu, Fransız ve kralın sadık bir hizmetçisi olmanın yolu mudur? Zır deliliğin en uç noktasına erişmiş birinin ne yapacağı ve ne kadar kötü olabileceği hakkında hiçbir fikri olmamak değil midir bu?"[40]

Kutsal varlıklar kutsal vasıflara sahiptir; kralın tanrısallaştırılması son tahlilde kralın devletinin de tanrısallaştırılmasını getirecektir. On yedinci yüzyıl başında, orijinal olarak krallığın ve krallık otoritesinin nişanesi olan "devlet" kavramı birden çok değeri ifade ediyordu.[41] Bu kavram hâlâ kraliyet otoritesi anlamında kullanılıyordu, ama kraliyet hükümetinin işlevlerini ve aynı zamanda o otoritenin hüküm sürdüğü toprakları –krallığı– ve halkı da anlatıyordu. Kraliyet otoritesi özel yasalar ya da toprakların genişlemesi ve statü ve gücün büyümesi güdülenimleri tarafından yönlendiriliyordu; bunlar başta gelen "*raison d'etat*"ydı. 1625 civarında, bir yazar "halkın majestesi, egemenliği ve hükümetini [*l'Empire sur leur peuples*] devletlerin en önemli yasaları" olarak değerlendiriyordu. Ona göre, kral "bu yasalara kendi hayatından daha çok özen göstermelidir... Eğer kral devletinin sınırlarını ge-

40 Ferrier, "Lettre au roy," s. 85, 86; *Catholique*, s. 98; Church, *Richelieu*, s. 130,134; Balzac, akt. *a.g.e.*, s. 257.

41 Church, *Richelieu*, s. 14'te bu dönem hakkında şunları yazıyor: "Ne yazık ki, Fransız devletinin büyümesini izleyecek olanlar açısından, *etat* sözcüğü müphemdir. Bu belirsizlik yalnızca kralın "devleti" ve "devlet"in tek bir sözcükle karşılanmasından gelmiyordu; o dönemde bu sözcük aynı zamanda tek bir egemen tarafından yönetilen bir toprak parçasını, çeşitli görev ve yetkilere sahip aygıtlarıyla kraliyet hükümetini ve genel olarak bir cemaati ya da bir milleti anlatmak için de kullanılıyordu. En sık ve en önemli kullanım.... Kralın egemen gücü tarafından yetkilendirilen ve kontrol edilen yönetim organı olarak devletti."

nişletirse kimse ona haksız diyemez. O *raison d'etat* ve majestelerin kuralları gereği böyle yapmalıdır, çünkü o kraliyet asasına dokunur dokunmaz, yalnızca onu elini aldığından dolayı, bütün gücünü kuvvetini yönetiminin korunması ve büyümesi için harcayacağına kutsal bir yemin etmiştir. Bu hakikatten kim kuşku duyuyorsa, politikadan hiç anlamıyor demektir."[42] Bunlar ilkelerdi. Daha pratik bir düzlemde, Richelieu bu ilkelerin dış politikada uygulanmasını tavsiye ediyordu. "Biz Navarre ve Franche-Comte'nin bize ait olduğunu düşünebiliriz, çünkü bunlar Fransa'nın sınır komşusudur ve yapacak bir şeyimiz olmadığında onları işgal etmek kolaydır."

Devlet o halde Hıristiyan olandan farklı, özel bir ahlaka sahipti. Bu yine doğrudan İlahi Hak egemenliği öğretisinden türetilmiş bir şeydi. Kraliyet otoritesi ya da kralın devleti aynı zamanda Tanrı'nın da olduğundan, devlet zorunlu olarak kendi içinde bir amaç ve ahlaki değerlerin bir kaynağı haline geliyordu. Tanrı'nın iradesi esrarengiz bir şeydi, bilinemezdi, ama devletin çıkarına olan her şey Tanrı'nın iradesiydi. Ve üstelik devlet açıkça dünyevi bir gerçeklikti. "İnsanın kurtuluşu son tahlilde öteki dünyada olur" diye yazıyordu Kardinal anlaşılır bir biçimde, "ama Devletler için öteki dünya yoktur. Onların kurtuluşu ya şimdi, buradadır ya da mevcut değildir."[43] Bu dünya artık yukarıda bir yerlerdeki dünyanın bekleme odası değildi; dünyevi devlet İlahi olanın bu dünyada yeniden vücut bulmuş haliydi.

İlahi olarak tayin edilmiş kralla bağlantısı olan her şey onunla ilişkisi nedeniyle kutsallaştırılıyordu. Guez de Balzac "Krallara yaklaşan herkes" diyordu *Le Prince*'e eklenen bir mektubunda "onlardan aldığı nur yüzünden bize göre daha pak ve daha güzel görünecektir. Bizim onlara gösterdiğimiz saygı onların kişisel

42 J. Ferrier, *Response au manifeste du Sieur de Soubize, Mercure franqois* (Paris: Jean et Estienne Richer, 1626), c. XI, s. 242-243.

43 Richelieu, "Advis donne au roy apres la prise de La-Rochelle" 13 Ocak 1629, *Lettres, instructions diplomatiques et papiers d'etat du Cardinal de Richelieu* (Paris: Imprimerie Imperials, 1858), c. III, s. 182,195. Buradaki Richelieu'den çeviriyi "A Program for the King," s. 29-34'te bulabilirsiniz; bkz., William Farr Church, der., *The Impact of Absolutism in France under Richelieu, Mazarin, and Louis XIV* (New York: John Wiley and Sons, 1969), s. 31, 33. Church'ün kitabından bu ve bundan sonraki alıntılar John Wiley & Sons, Inc. izniyle yapılmıştır.

hizmetçilerine ve uşaklarına, daha da önemlisi onların işlerine ve bakanlarına da gösterilmelidir."[44] (Elizabeth'in sarayındaki en kendini bilmez dalkavukların bile yanında hevesli yeniyetmeler gibi kaldığı) Balzac'ın yaltaklanan risalesi onun kendi gözünde eleştirilemez ve karşı çıkılamaz kutsal bir metin niteliğindeydi. Kitabını zevklerine uygun bulmayanlar, diyordu, onun kullarının düşmanı olmaktan çok eserlerinin düşmanıydı ve "sözcülerinden çok prenslerine düşmandı" onlar: "Benim yazdığım şeyleri her kim ki aşırı bulursa o, kulun görevini anlamamıştır ve prensi hakkında söyleyebileceği bir fikri de yoktur."

Bu çürütülemez akıl yürütme, iş Balzac'ın kitabının popülerliğini sağlamaya gelince başarısız oldu. Ancak bu argümanın aynısı Richelieu'nün politikaları için de kullanıldı. Kral naibine karşı çıkılamazdı, çünkü ona yapılan herhangi bir saldırı *ipso facto* krala yapılmış bir saldırıydı. Bu argümana ağırlık kazandıran şey XIII. Louis'nin kendisinin de bu fikri paylaşmasıydı. Saltanatı boyunca krala kötü tavsiyeler veren, işlerin gerçek yüzünü kraldan saklayan, saklayamadığında onu kandıran, krallığın soyguncusu olarak Richelieu'ye saldıranlara, kral Richelieu'nün politikalarının kendi politikaları olduğunu, vekilinin ne yaptığını çok iyi bildiğini, aksini iddia etmenin onu, ilahi olarak tayin edilmiş egemeni, aptal yerine koymak olacağı yanıtını veriyordu: "Korkak ve neydüğü belirsiz şahsiyetlerin benim neyin ne olduğunu bilmeyen bir mahkum olduğumu yazacak kadar kendini bilmezlik etmeleri tahammül edilemez bir şeydir, bu olabilecek en kötü hakarettir bana."[45] Richelieu'nün entelektüeller arasındaki destekçileri kraliyet onayının sunduğu ve içeriklerini belirlediği bütün imkânlardan yararlanıyordu. "Devletin vekillerine saldıranlar kağıt üzerinde kralı hariç tutuyor, ama fiilen onu şiddetle eleştirip kınamış oluyorlar" diye uyarıyordu bir *vieil courtisan desinteresse.* Düşünür Jean Sirmond çıkarılabilecek sonucu çıkarıyordu: "Hükümdar için vekiller neyse, güneş için de ışınları odur. Hayal gücü bile onlar arasında ayrım yapmakta zorlanır." Bu, hemen anlaşılacağı gibi,

44 Guez de Balzac, Letter to Richelieu, 5 Mart 1631, *Oeuvres* (Paris: Jacques Lecoffre, 1854), c. I, s. 199.

45 "Reponse du Roy a Monsieur," 30 Mayıs 1631, *Mercure françois,* c. XVII (1633), s. 262. Church, *Richelieu,* s. 209.

Richelieu'yü kral yapıyordu.[46] Bu süreç doğrudan İlahi onayın sonucu olarak kralın tanrısallaştırılmasında da benzer şekilde işliyordu. Kralın kişiliğiyle birlikte yeni bir gerçeklik, onun kutsal karakterinin parçası olan ve tıpkı onun gibi itaat edilmesi ve tapılması gereken bir gerçeklik daha varlık kazanıyordu. Bu yeni gerçeklik, yani *devlet*, onun varlığıyla iç içe geçmişti; ne var ki bu devlet kraliyete mensup olmayan etten kemikten yaratıklar tarafından temsil ediliyordu.

Kralın şahsiyetinden "işlerine ve vekillerine" sirayet eden kutsallık en büyük ihanet suçu olan *lese-majeste* kavramının uzantısında ve görece kişisellikten arındırılmasında yansıyordu. On altıncı yüzyıl ve on yedinci yüzyıl başı yasalarında, en büyük ihanet suçu özellikle kralın şahsına, ailesine ve yönetimine karşı işlenmiş suçlar olarak tanımlanıyordu: "*nostre personne, nos enfans et nostre posterite, [et] la republique de nostre royaume*" [şahsımıza, çocuklarımıza, soyumuza ve kraliyetimizin yönetimine]. Hukukçu Cardin Le Bret'in kaleme aldığı *De la souverainete du roy* kitabında, Richelieu döneminin yasal araştırmalarda üzerinde en çok durulan suç türü, ihanet benzer bir biçimde tanımlanıyordu. Le Bret *lese-majeste* suçlarını, geleneksel tezlerinde kabul ettiği şekilde üç kısma ayırıyordu: krala kara çalma, kralın hayatına kast ve devletine karşı komplo. Krallar ilahi olarak tayin edilmiş olduklarından, onlara karşı iftira da kâfirlik ve kutsala hakaretti: "Egemen prensler Tanrı'nın vekilleri, onun yaşayan imgeleri ya da Kitab-ı Mukaddes'in dediği gibi yeryüzünün tanrıları olduklarından, kişi olarak onlara bizim tarafımızdan ilahi ve kutsal şeyler olarak saygı gösterilmelidir... öyle ki krala hakaret eden birinin bizzat Tanrı'ya hakaret ettiği söylenebilir." Ama kralın hayatı herhangi bir başka ölümlünün hayatından farklıdır, "çünkü prens devletin bedenine can veren ruhtur"; onun kaybı devletin de yok olması anlamına gelir. Le Bret'in, hâlâ kişi olarak kralın etrafında devinen *lese-majeste* yorumu bu haliyle başka bir sonucun mev-

46 *Discours d'un vieil courtisan desinteresse sur la lettre que la reyne mere du roy a ecrite a sa majeste apres estre sortie du royaume*, du Chastelet, *Recueil de diverses pieces*, s. 446; Church, *Richelieu*, s. 217; akt. Sirmond, *a.g.e.*, p-219; Mathieu de Morgues, "Advertissement de Nicocleon a Cleonville sur son advertissement aux provinces," 1632, b. I, s. 91; Church, *Richelieu*, s. 221.

cudiyetini, bir anlamda kralın, kendisinden ayrılamaz bir uzantısını peşinen varsayar ve yine de böyle bir mevcudiyet için kralın kendisi de bir araçtır.

1629 tarihli Code Michaud* [*1626 yılında Adalet Vekili olan Michel de Marillac'ın önerisiyle kabul edilen devlet yapısını düzenleyen yasalar], *lese-majeste* suçlarına devlet meseleleri üzerine iftira nitelikli yayınların basılması ve satılmasının yanında kraliyetin izni olmaksızın ülkeyi terk etmeyi, yabancı elçilerle ilişkiye geçmeyi, toplantı yapmayı ve birliklere girmeyi, tahkimat yapmayı ve kişisel koruma amacını sayı ve çap olarak aşan silahları üretmeyi ve taşımayı da ekliyordu. Kanunun 179. maddesi şöyleydi:

> İstisnasız bütün tebaanın... kişilerin onurlarına ve isimlerine karşı, Bizim kendi kişiliğimiz ve Bizim kurullarımızın, yargıçlarımızın ve memurlarımızın, aynı zamanda kamu işleriyle ilgili çalışanların ve Bizim devletimizin [*estat*] hükümetin üyelerine karşı, elle ya da basılı olarak, yazılmış her türlü kitabın ya da iftira ve hakaret içeren bildirinin ya da başka yazıların... yazılmasını, basılmasını ya da basılmasına yardım edilmesini, satılmasını, yayımlanmasını ve dağıtılmasını... yasaklıyoruz. İlan ediyoruz ki, yukarıda belirtilen, özellikle de kraliyet sınırları içinde ve dışında birliklerle ve derneklerle ilgili düzenlemeler; asker yetiştirilmesi ve eğitilmesi; tahkimat yapma; düşmanlarımızla iletişime girme; ekipman, silah ve top toplama ve temin etme [170-178. maddelerin konuları] ilgili düzenlemelere uymayanlar: Hükümetimize ve devletimize kara çalma [ve özellikle] *patrie*ye ihanet edenler *lese-majeste* suçu işlemiş olurlar.[47]

Yasanın metni buydu. Pratikte, *lese-majeste*nin tanımı daha da fazla başlık içeriyordu. 1627'de yüksek bir mevki sahibi bir asilzâde olan Mouteville Kontu François de Montmorency düelloya karşı kraliyet fermanını çiğneyerek aleni bir düelloya katılmıştı. Bu yüzden ağır ihanetle suçlandı, yargılandı, ölüme mahkûm edildi ve infaz edildi. Birkaç yıl sonra, ağır ihanetin tanımı, kralın kardeşi Gaston d'Orleans ve ülkeden kaçan, Richelieu'nün görevden

47 Ordinance of Villers-Cotterets, Isambert, *Recueil General*, c. XII, b. II; s. 590; ayr. bkz. Ordinance of Blois, Royal Declaration of 1610, *a.g.e.*, c. XIV, s. 424; c. XVI, s. 6-8; Cardin Le Bret akt.Church, *Richelieu*, s. 274; Code Michaud, Madde 179, Ocak 1629, Isambert, *Recueil general*, c. XVI, s. 275.

azledilmesini talep eden ve hükûmete karşı komplo düzenleyen Ana Kraliçe ve Richelieu'nün politikalarına karşı çıkan ve karşı çıkanlarla birlikte hareket eden herkesi kapsayacak şekilde, bu maksatla, genişletildi. *Lese-majeste* ile itham edilenler, suçlananlar özel komisyonlar tarafından yargılandı, bir kural olarak suçlu bulundu ve ölüme mahkûm edildi.

Hâlâ kraliyet otoritesi anlamındaki (zorunlu olarak bir soyutlama) devlet böylelikle kraldan ayrı bir varoluş kazanmış oluyordu. O, herkesle birlikte kralın da hizmet etmesi beklenen bir şeydi. Kralı devlet için vazgeçilmezdi, ancak bu ikili artık özdeş değildi. Devlet içkin olarak esasında monarşikti; krala karşı çıkmadan kralın devletine karşı çıkmak imkânsızdı, öte yandan krala sadakat devlete sadakati de getiriyordu. Devlet henüz kendi başına bağımsız bir sadakat nesnesi değildi, ancak yine de o yeni bir sadakat nesnesiydi.

Bu ortaya çıkan kutsal alan (bu yeni soyut kendilik), ancak olumsuz olarak nitelenebilecek bir biçimde tanımlanıyordu. O İngiltere'de evrilen haliyle "millet" tanımıyla taban tabana zıttı. Belirtilmelidir ki, bu çerçevede "devlet"e hizmet esas olarak "genel iyi"ye hizmet anlamına gelmiyordu. "*Raison d'etat*" içinde "kamu çıkarı" sayılabilir olsa da, onlar genellikle krala, kralın hâkimiyetine ve kralın haşmetine gönderme yapıyordu. O ideallere kralın hizmet edeceği varsayılıyordu, onlar "genel iyi" değildi ya da daha doğrusu "genel iyi" kral, kralın hâkimiyeti ve kralın haşmetiyle eşanlamlıydı. Kralın, üzerinde saltanat sürdüğü halkın iyisinin herhangi bir önemi olsa bile bu taliydi; bu yarım yüzyıl önce Hotman tarafından ifade edilen tutumun tam zıddıydı. Richelieu'nün devletin iyiliği için çabalarının bir sonucu olarak halkın çektiği ıstıraba karşı bariz ve tam ilgisizliği çarpıcıydı. "Halkın [*les peuples*] savaşa karşı soğuk tutumu" diye yazıyordu Kardinal, "barış yapmak için hiçbir neden oluşturmaz..., çünkü onlar zorunlu kötülüklere karşı aşırı duyarlıdır ve onlardan sakınmamız gereken şeyler olarak şikayet ederler ve onlar bir devlet için yararlı olduğu kadar heyecan verici de olan şeyler hakkında cahildir ve daha büyüklerinden sakınmak için göğüs germemiz gereken belalar karşısında hemen sızlanmaya başlar." Savaş, kral naibinin kamusal fayda tanımı dikkate alındığında, aslında zorunlu ve

kullanışlı bir kötülüktür. "Halkın çektiği çileler gelip geçici bir dezavantajdır" diye rahatlıkla *bons Français* destekçilerinden birine tavsiyede bulunuyordu, "bir yıllık bir barış her şeyi düzeltir. Ancak bu savaşların krala getirdiği kazanç kalıcıdır. O Hıristiyan âleminde ününe ün katmış ve gelecekte kendisine karşı şiddet uygulamayı düşünenlere silahlarının gücünü göstermiştir."[48] Böylesi felsefi sözlerle gözardı ettikleri çile, unutmamak gerekir ki, bazı lüks malların geçici bir kıtlığı ya da benzer ufak tefek sıkıntılar değildi. Söz konusu çile, insanları intihara sürükleyecek kadar süreklilik arz eden yiyecek ekmek yokluğuydu; bazı bölgelerde köylüler ot yiyecek raddeye gelmişti.[49] Ancak Fransız devletinin ihtişamının arttığı şüphe götürmez bir gerçekti ve önemli olan da ayaktakımının yemeği değil devletin ihtişamıydı.

Kral ve onun devleti ayrılamaz olduklarından ve krala karşı gelmeden devletin iyiliğine karşı gelmek imkânsız olduğundan, Richelieu'nün ikisine de hizmet yöntemini sindiremeyenler devletin iyisi nosyonunu yeniden yorumlamaya girişmiş ve buradan hareketle devletin farklı tanımlarını önermişti. XIII. Louis'nin asi kardeşi Gaston d'Orleans ve onun entelektüeller arasındaki destekçileri, Richelieu'nün hem "özgürlükler" dedikleri geleneksel ilişkilere ve ayrıcalıklara, özellikle asillerinkine karşı hem de halkın çektiği çileye karşı saygısı olmadığına dikkat çekiyordu; bu çekilenlerin tek suçlusu Richelieu'nün politikalarıydı ve onların gözünde devlet bu geleneksel ilişkiler, ayrıcalıklar ve halk tarafından oluşturulmuş bir politik yapıydı. Devletin bir politik yapı olarak bu deneme kabilinden yeni tanımında mutlak monarşiyle ilgili nadir ve ürkek çekinceler vardı. Henüz kimse kralın İlahi tayinini ve mutlakiyetin meşruluğunu sorgulamıyordu, ama henüz *bons Français* haline gelmeyenler kralın mutlak gücünü, bunun devletin çıkarına olduğunu düşünen Richelieu'nün istediği gibi artırmasından ziyade yumuşatmasını istiyordu. Bir bütün olarak bakıldığında, oluşumunun bu ilk döneminde mutlakiyetçiliğe karşı muhalefet henüz tutarlı bir ifade kazanmış değildi, ancak yeni yeni beliren bir duygu

48 Richelieu, "Avis du Cardinal," Richelieu, *Lettres, instructions*, c. III, s. 665; Achille de Sancy, "Reponse au libelle intitule 'Tres humble, tres veritable...'" du Chastelet, *Recueil de diverses pieces*, s. 563.

49 Roland Mousnier, *Les XVIe et XVIIe siecles* (Paris: Presses Universitaires de France, 1954), s. 160.

olarak mevcuttu. On yedinci yüzyılda Richelieu'nün devlet ve mutlak monarşi görüşleri ötekilere karşı zafer kazanmıştı. Gelgelelim, kralla yan yana varlığını sürdüren, kral kadar kutsal bir sadakat nesnesi olarak devlet Richelieu'nün bir icadıydı ve bu daha sonra mutlak monarşinin çözülmesine yardımcı olacaktı.

İyi –yani inançlı, vatansever– bir Fransız olmak iyi bir kul olmaktı. İyi bir kul olmak itaatkâr olmak ve politikayı mesleği politika olanlara bırakmaktı. "Tebaanın gerçek karakteridir itaat" diye yazıyordu Richelieu. Muhtemelen Richelieu'nün mazeret arayıcılarından coşkusunu en sakınımsız gösterenlerden biri olan Balzac, eli kulağında gelecek güzel günlerin müjdesini veriyordu: "Yenileştirmeler, ancak elbiselerin rengi ve modasında kabul edilebilir bir şey olacak. Halk özgürlüğü, dini ve kamusal iyiyi üstlerinin ellerine bırakacak ve meşru hükümetten ve mükemmel itaatten, politik liderlerin gözettiği ve medeni hayatın amacı olan mutluluk doğacak."[50] Politik iktidarın ve yönetime katılma hakkının, herkesi kral karşısında boyun eğmeleriyle eşit kullar konumuna indirgeyecek şekilde, geleneksel olarak böyle bir iktidarı kullanmış ve katılımı sağlamış olanların elinden kararlı bir biçimde almak nefret uyandırdığı gibi şiddetli bir muhalefet de doğurdu ve bir "despot" olarak Richelieu'ye direnmek için gerekçe sağladı. Bu Gaston d'Orleans'ın ve genelde yüksek asilzâdelerin ana şikayet konusu ve "aristokrasi tarafından ılımlılaştırılmış" monarşiye dönüş tavsiyelerinin anlamıydı. Mathieu de Morgues, sanki mutlak krallık sonradan görme Richelieu'nün geçici hevesinden başka bir şey değilmişçesine, XIII. Louis'ye "onun hırsını, kötücüllüğünü ve şiddetini dizginleyin, Büyük Kral" diye yalvarıyordu. "Doğal hakları olarak sizin yanınızda olması gerekenleri yanınıza çağırın."[51] Ama mutlakiyetçilik tam da otoritenin tek bir kaynakta merkezileştirilmesi ve kimsenin onu paylaşma "doğal hak"kı olmamasıydı.

Kraliyete bağlı –merkezi– hükümet anlamında devletin şekil alması ve elle tutulur bir gerçeklik kazanması bu dönemde ol-

50 Richelieu, *Lettres, instructions*, c. II, s. 321; Guez de Balzac, Richelieu'ye mektup, 25 Aralık 1625, *Les Premieres Lettres de Guez de Balzac* (Paris: Librairie E. Droz, 1933-34), c. II, s. 21.

51 Mathieu de Morgues, *Tres humble, tres veritable et tres importante remonstrance au roi, 1631, Recueil de pieces pour la defence de la reyne mere du Roi Tres Chretien Louis XIII*, Anvers, 1643, s. 66.

muştu. Fransa'da otoritenin aşamalı bir şekilde merkezileşmesi ortaçağlara kadar uzanır ve on altıncı yüzyılın ilk yarısında gözle görülür bir biçimde hızlanmıştır. Bourbon hanedanından krallar I. François ve II. Henri'nin kurmuş olduğu yönetim yapısını miras almış ve onları çalıştırmayı sürdürmüştü. IV. Henri saltanatının sonuna doğru, giderek mutlak olarak tanımlanan kral, küçük bir "merkezi idare" denebilecek bir şeyin yardımıyla yönetmişti ülkeyi.[52] Bu yönetim, orijinal kraliyet konseyinin (Conseil du Roi ya da Grand Conseil) kapsamlı yargı, yasama ve yürütme sorumluluk alanları esasına göre kendi aralarında bölünmüş birkaç konseyden ya da seksiyondan oluşuyordu. Bu konseylerin sorumlu kişiler şansölyeydi –baş yargıç; dışişleri, askeri ve içişleri için devlet vekilleri; ve başmüfettiş, genel denetçi ve finans müdürü. Genellikle bir kişi birçok önemli işi birden görüyordu. Merkezi idare aynı zamanda birçok danışman ve *maitres des requetes* gibi alt dairelere ayrılıyordu; bunlardan birincisi politikaların tartışılmasına katılırken, ikincisi konseylere gerekli enformasyonu temin ediyordu. Merkezi idarenin üyeleri üstlendikleri görevler için unvan taşımıyordu ve son tahlilde her şeyi kralın onayına borçluydular. Başka şeyler yanında, bu onların kralın "yaratıkları" olarak, kralın da onların "koruyucusu" olarak algılanmasında ifadesini buluyordu.[53] Onların (en azından pozisyon ve zenginlik anlamında) refahları bütünüyle hizmetlerinden onları yükseltme ve azletme yetkisi olan egemenin ne oranda hoşnut kaldığına bağlıydı.

---

52 Terim o tarihte henüz mevcut değildi ve ortaya çıkışına daha zaman vardı; 1756 yılında kendi başına bir isim olarak ilk kez kullanıldığında, "polis"in işlevleri, nüfusun gündelik ihtiyaçlarının karşılanması anlamına geliyordu. Roland Mousnier, *Institutions de la France sous la monarchie absolue*, c. II, *Les Organes de l'etat et la societe* (Paris: Presses Universitaires de France, 1980), s. 34. On yedinci yüzyıl başlarında idari yapının örgütlenmesi için, bkz. *a.g.e.*, b. 3, "Chancelliers, conseils, ministres de 1598 a 1661"; Roland Mousnier, "Le Conseil du roi de la mort de Henri IV au gouvernement personnel de Louis XIV," *Etudes d'histoire moderne et contemporaine*, 1947, s. 29-67; A. Lloyd Moote, *The Revolt of the Judges: The Parlement of Paris and the Fronde, 1643-1652* (Princeton: Princeton University Press, 1971), özellikle b. 1, "French Government and Society in 1610."

53 Mousnier, *Institutions*, c. II, s. 149-52; ayr. "yaratık" kavramı için, bkz. Orest A. Ranum, *Richelieu and the Councillors of Louis XIII* (Oxford: The Clarendon Press, 1963), b. 2, "The Creatures of Cardinal Richelieu," s. 27-44.

Ancak kralın konseyinin bütün üyeleri ona böylesine bağımlı değildi. Yüksek soylular –aynı sülaleden prensler, kardinaller ve markiler– de bu konseye katılma hakkına sahipti. Hükümete katılmak onların doğuştan gelen hakkıydı. Onlar zorunlu olarak bu hakkı kullanmazdı ya da en azından sistematik olarak kullanmazdı; muhtemelen bunun nedeni de hükümet işlerinin asilzâdelerin erdemleri arasında ilk sıralarda bulunmayan pratik beceri istemesiydi. Ancak Richelieu döneminde soylular bu haklarını kullanma imkânından da yoksul kaldılar. Yüksek soyluların bağımsız statü ve servet, yakın zamana kadar da iktidar kaynakları vardı. Kimlikleri feodal ilişkilerinden geliyordu ve soylular için sadece *primus inter pares* [eşitler arasında birinci], yani krallıktaki birinci soylu olan krala karşı sadakatleri gönüllüydü. Yüksek soylular (teorik ilkelerini, toplumun en yetkin üyeleri tarafından geliştirilmiş olmasını ve geri kalanlar için sadece ritüel bir anlam ifade etmesini kabul etmekten yana olmakla birlikte) mutlakiyetçilik pratiğine sıcak bakmıyordu ve birçok yazarın ifade ettiği gibi, "devlet" kavramını anlamıyorlardı. *Grands*ın [yüksek soylular] çoğu için, elbette halkın ezici bir çoğunluğu açısından, on yedinci yüzyılın ilk yarısında, herhangi bir anlamda kraldan ayrı bir kendilik ve bir sadakat nesnesi olarak devlet mevcut değildi. Soyluların kralın otoritesinin, haşmetinin ve egemenliğinin artırılmasına bir çıkarı yoktu ve onun hükümetinde yer aldıkları sürece o hükümet fiilen kralın değildi ve bu anlamda devlet (merkezileşmiş bir birleşik hükümet) ortaya çıkamazdı. *Grands*ın aksine, bir yüksek soylu tutkusuna sahip, ancak o tutkuyu hayata geçirmesine yardım edebilecek kaynaklardan hiçbirine sahip olmayan Richelieu kralın davasıyla özdeşleşmişti. Ona göre, krala hizmet yükselmenin tek yoluydu ve herkes için de böyle olması gerektiğine yürekten inanıyordu.[54] Kral doğal olarak bu görüşe sıcak bakıyordu. Soyluların bu şekilde hükümetten dışlanması aslında iktidar elitini kan bağından ve servetten (servet için iktidar bir kaynak olabilirdi, ama onun türevi olamazdı) ayrı olarak bir hizmet eliti olarak yeniden tanımlama ve kişisel çıkarları kraliyet

54 Richelieu'nün mutlakiyetçilikle özdeşleştirilmesinin olası nedenleri üzerine bkz. Orest A. Ranum, "Richelieu and the Great Nobility: Some Aspects of Early Modern Political Motives," *French Historical Studies*, 3 (1963), s. 184-204.

otoritesinin çıkarlarından ayrılması imkânsız bir halk kesimi yaratma çabasıydı. (Güçlü soylular eğer bağımsızlıklarından feragat edip kendilerini –öyle olmadıkları halde– kralla özdeşleştirirlerse bu elitin bir parçası olabilirdi.)

Kralın desteğini alan ve İlahi Hak egemenliği ilkelerinden asla sapmayan Richelieu vizyonunu gerçekleştirmeye koyuldu. IV. Henri suikastından beri kraliyet otoritesi ve sonra da Richeleiu aleyhine gizli kapaklı işlere girişerek kendi itibarlarını zedelemekte kararlı olan fesatçı *grands*lar sonunda muratlarına erdiler ve konseyden dışlandılar. Richelieu, akrabalarını ve dostlarını ve sonra dostlarının akrabalarını ve dostlarını (yani aynı kesimden gelen insanları) etkili mevkilere getirerek, onların yerine "yaratılanları" koydu. Bu "yaratılanlar" yükselmelerini ona borçluydu ve Richelieu onların kendisinin XIII. Louis'ye olan bağlılığı kadar sıkı olan sadakatlerine güvenebilirdi. Böylece bir bağımlılık zinciri oluşturan idareciler tek bir beden olarak hareket ediyordu ve tek bir irade vardı; ilgilendikleri tek şey kraliyet otoritesinin korunması ve geliştirilmesiydi ve farklı çıkarları olan herkesi kralın gözünün önünden ve yakınlarından uzakta tutmaktı. Soylu sınıfı yalnızca *grandes affaires* [büyük işler] süreci üzerinde etkilerini yitirdikleri için değil krala refakat etme geleneksel haklarının da kısıtlandığından şikayetçiydi. Richelieu'nün danışmanları kralla geri kalan dünya arasında duruyor ve kıskanç bir biçimde gözlerini egemenlerinin ilgi alanları üzerinden ayırmıyorlardı.[55]

XIII. Louis ile Richelieu arasındaki güven ve kralın gözdesinin taktikleri ve politikaları için sağladığı koşulsuz destek, belli egemenlik güçlerinin sorumlu vekillere *de facto* devredilmesi ve rollerin görünüşte karışması sonucunu doğurmuştu. Ne kralın ne de Richelieu'nün aklında böyle bir karışıklık mevcuttu, ama bu izlenim egemenlik kavramının kolektifleştirilmesine, egemenliğin hükümdarın kişiliğinden daha fazla soyutlaştırılmasına ve hatta egemenliğin (onsuz olmasa da) onun dışında da mümkün olabileceği fikrine destek sağlıyordu. Konunun yabancısı kişilerin gözünde, sanki yan yana duran iki güç, kral ve hükümeti ya da özünde belli başlı vekillerden oluşan kolektif bir nezâret organı tarafından temsil edilen "devlet" varmış gibi gelebilirdi.

55 Ranum, "The Great Nobility," s. 201-202; *Councillors*, s. 22.

Kraliyet hükümeti kralın bir vasfı ya da bir eylemliliği olmaktan devlet, yani egemenliğin kolektif bir taşıyıcısı olmaya dönüşürken, aynı zamanda yaygın, gündelik bir gerçeklik haline geliyordu. Politik gücün merkezde yoğunlaşması bütün kraliyet topraklarının da merkezileşmesine denk düşüyordu. Konseyler, kralların tarafından karar verilmiş politikaları hayata geçirmek, Richelieu'den önce, Parlamento gibi bünyelerde örgütlenmiş *officiers* [devlet memuru] birliklerine bağlıydı. Bu *officiers*, (yüksek soylu olmayan) konsey üyelerinden farklı olarak, önemli oranda bağımsızdı. On altıncı yüzyıldan sonra, rüşvet uygulaması nedeniyle, bu kişiler makamlarının sahibi oldular ve 1604 yılında yürürlüğe giren bir kanunla, makamlar aslında babadan oğula geçmeye başladı: *Paulette** [Bu kanunu öneren maliyeci Charles Paulet'in adıyla anılan, bir makam için "yıllık hak" veren bir vergi türü] uygulamasında, yıllık ödenen bir ücret karşılığı bu makamlar miras olarak bırakılabiliyordu. On yedinci yüzyıl başlarında Fransa'da kırk bin *officiers* vardı.[56] *Officiers* doğuştan halktan kişilerdi, ancak daha o dönemde, özellikle de egemen devlet dairelerinde [courts] bu çok sayıdaki makamı işgal eden kişilere, belli koşullar altında, soyluluk unvanı bahşedildi ve çok geçmeden bu büyük grup *noblesse de robe* adıyla bilinen özel bir soylu sınıfı kategorisi oluşturacaktı.

Kraliyet politikalarının uygulamaya geçirilmesi bu kalıcı profesyonel memurlara bağlıydı; onlar hükümetin gündelik fiili faaliyetini yürütme yetkisiyle donatılmıştı. Görünüşte *officiers* kraliyet otoritesini temsil ediyordu, ancak pratikte belli bir işlevin mülki sahibi konumundaydılar. Onlar bu otorite payı için bir ödeme yapıyor ve onu elde tutmak ve kazanç için kullanmak üzere tasarrufta bulunuyorlardı. Onların refahları, kraliyet idaresinin üyelerinin refahından farklı olarak, her şeyden önce kendi birlik bünyelerinin refahına bağlıydı. En iyi halde sadakatleri bölünmüştü. Makamın parayla alınıp satılması, mutlak krallığın zihni

56 Mousnier, *Institutions*, c. II, Kitap II, b. 1, "Les officiers," s. 47-66; Moote, *Revolt*, s. 6. Parlamentolara ek olarak, hukuk ve ceza davalarına bakan farklı küçük mahkemeler de vardı; vergilerle ilgili *corns des aides* ve küçük kurumlar; muhasebe için *chambres des comptes*; ve bazı kuruluşlar; bunlar her bölgede belli bir hiyerarşi oluşturuyordu. Parlamentolar, *cours des aides* ve *chambres des comptes* teorik olarak egemen mahkemelerdi, ancak yasa koyma yetkileri yoktu ve kralın denetimine tâbiydiler.

dayanağı olan egemenliğin bölünmez bütünlüğü ilkesiyle çelişiyordu ve *officiers*in böyle bir egemenliğin gelişmesinde en ufak bir çıkarı yoktu.

Eğer "devlet" kraliyet hükümetiyse, *officiers* devlet değildi. Devlet-kurma bu yüzden, Fransa örneğinde, alternatif bir memurlar ordusu kurulması demekti. Aslında olan da buydu. Richelieu bu süreci başlatmadığı gibi, sonuçlandırmadı da, ancak o bu süreci öyle bariz bir biçimde ilerletti ki, onun başbakanlığına bir "hükümet devrimi" payesi verildi (ya da suçlaması yöneltildi). Richelieu'nün çarpıcı yenilikleri böyle bir niyet taşımıyordu; onlar geçici önlemler olarak düşünülmüştü ve böylelikle biçimsel gelenekselcilikle yan yana barış içinde var oluyordu. Ancak bu yeni şarap eski şişeler içinde servis edilse de, tadı yine de farklıydı ve *officiers* için şarabın tadının şişelere uygun olmadığını fark etmek zor olmadı.

XIII. Louis saltanatının üzerindeki ikili baskı –iç huzursuzluk ve Habsburglarla çatışma– Richelieu'yü hükümet işlerinin verimliliğini ve hesaba kitaba uygunluğunu artırma yolları aramaya itmişti. Başvurduğu yollardan çoğu zaten denenmişti ve hepsi meşru addediliyordu; onun naipliği sırasında ayrıksı olan şey, bu süreç sonunda olağan hale gelecek olan olağanüstü önlemlerin kullanımındaki "çarpıcı" artıştı. Richelieu'nün niyet etmeksizin sebep olduğu değişikliklerden en önemlisi ve esaslısı, merkezi otoritenin hazır ve nazır temsilcileri olarak bölge müfettişlerinin ortaya çıkmasıydı. Bölge müfettişleri aslında kralın gönlüne göre hizmette bulunan ve kralın konseyine karşı sorumlu olan özel görevli memurlardı; devletin danışmanları ve *maitres des requetes* arasından seçilir ve geçici görevlerle bölgelere gönderilirdi. Görevleri, örnek olarak, belli bir devlet dairesinin işlerini denetlemek, bir ayaklanmayı bastırmak, bir verginin toplanmasını denetlemek ve sağlamaktı. 1634 ile 1637 arasında, müfettiş kullanımının keskin yükselişine neden olan İspanya'yla husumetin tırmanması nedeniyle vergilerin etkili ve güvenilir bir biçimde toplanması için gerekliydi bu. O tarihten sonra, Roland Mousnier'ye göre, müfettişlik kurumunun anlamı değişti. Müfettişler fiilen bütün finans işlerine bakan bütün memurları ve adli yargıçları kendilerine bağladılar, hatta bütünüyle onların yerine geç-

tiler. Kendi görev alanlarının sınırları içinde güçleri mutlak hale geldi. Herkesten sadakat ve yardım beklemeye hak kazandılar ve kararları, ancak kralın konseyi tarafından temyiz edilebiliyordu.[57] *Officiers* makamlarını korudular, ama işlevlerini kaybettiler ve işlevlerle birlikte gelirler de nüfuz kaynakları da gitmişti.

Genel olarak Fransa kralının büyük küçük ayrıcalıklı kulları, gözlerinin önünde, Kardinal Richelieu'nün şu ya da bu biçimde yardımıyla ortaya çıkan devletten hoşlanmıyordu; o devlet onları ayrıcalıklarından yoksun bırakmıştı. Ancak kralın gücü ve ceza korkusu geçici bir süre bu yeniliğe boyun eğmelerine neden olmuştu ve onlar durmaksızın homurdanarak böyle durdukça eski güzel günlerin geri dönmesi umudunu kaybetmiyorlardı. 1642 yılında Richelieu'nün ölümü halkın sevinçle karşılaması nedensiz değildi.[58] XIII. Louis bir yıl sonra, ardında daha beş yaşına yeni girmiş küçük bir oğlanı tahtın vârisi tayin ederek naip vekilinin peşinden öteki dünyaya göçünce, *grands* ve *officiers* ayaklandı.

Fronde

Otoritenin ilahi olarak tayin edilmiş bir kral değil de kral adına bir naip [*Regent*] tarafından kullanıldığı ve hükümetin tanım olarak geçici hükümet olarak tanımlandığı azınlık dönemleri, aksi halde mutlak krallığı koruyan geçit vermez meşruiyet duvarında çatlaklar açmış, o duvarı zayıflatmış ve saldırıya açık bir hale getirmişti. Merkezi hükümet ve uygulamaları kralın kişiliğinden ayrı şeyler haline gelmişti ve bu yüzden, suçlamalar hiçbir biçimde genç hükümdarın şahsını ve onun monarşist ilkelerini içermeksizin (aksine ısrarla onun masum olduğu vurgulanıyordu), kraliyet otoritesinin gasp edildiği ve adil bir yönetimden sapıldığı haklı olarak ileri sürülebilirdi. Azınlık dönemleri boyunca, ağırlıklı olarak soylular sınıfı tarafından bağımsızlık iddialarında kendini gösteren mutlakiyetçiliğe karşı yoğunlaşan muhalefet, mutlakiyetçi Fransa'da sürekli olarak tekerrür eden kalıptı: Bu XIII. Louis azınlığında böyle olmuştu ve XIV. Louis'ninkinde de böyle oldu ve yine XV. Louis'in

57 Moote, *Revolt*, s. 4, 32 ve b. 2, "The Reign of Louis XIII; Governmental Revolution and the Officiers"; Mousnier, *Institutions*, c. II, s. 487, 489-494.

58 Godefroi Hermant, *Mimoires sur la vie ecclisiastique du XVIIe siecle* (Paris: Plon, 1905-1910), c. I, s. 177,178.

saltanatının başlangıç dönemlerinde nüksetti. (Bunun beklenmeyen bir sonucu, aralarında Fransa'yı 164 yıl yöneten bütün bu kralların daha küçük birer çocukken düşmanlarını tanımaları ve kim olduklarını asla unutmamaları oldu ve bu da düşmanlarına yeni krallar karşısında ayaklanmak için yeni nedenler sundu.) İdeolojik olarak, bu fırsatçı kışkırtma radikal bir muhafazakârlık niteliği taşıyordu: Soylu isyanları ayrıcalıklarının geri verilmesi ve muzır yeniliklere bir son verilmesini talep ediyordu. XIV. Louis azınlığı döneminde aristokratik tepkinin anlık ifadesi olan *Fronde* yalnızca boyutu ve kapsamı bakımından öteki iki örnekten farklılık gösteriyordu. Hükümet geçici olarak kontrolü kaybetti, bütün faaliyetleri durma noktasına geldi ve ülke genel bir kargaşanın, düzensizliğin ve felâketin içine düştü. "Bu on yedinci yüzyılda mutlak krallığa karşı son kitlesel isyandı" diyordu W. F. Church.[59]

Pere diye bilinen Alexandre Dumas'nın bir biçimde romantize edilmiş anlatısına inanacak olursak, o heyecan verici günlerde, hele ki Paris aristokrasisinden biriyseniz, hayatta kalmanız, hele gençseniz, tamamen cennetteymiş gibi olmasa da büyük bir sevinç kaynağı olmalıydı. Bununla birlikte, gönlü zengin soylu kesim için küçük eğlence olmanın ötesinde Fronde pek bir şey sunmadı. *Frondeurs*, 1789'da onların aksine torunlarının "eski rejim" diye düşündükleri şeyi sonlandırırken sahip oldukları aynı tikelci saiklerle harekete geçmişti. Ama onlar bu saiklere ahlaki parıltı kazandıran ve büyük olayın fitilini ateşleyen ideolojik çerçeveden yoksundu. *Frondeurs* mutlakiyetçiliğe karşı çıkmak için hiçbir ideale sahip değildi. Bu yüzden onların ayaklanması "her türlü disipline karşı bir Haçlı Seferi", "yaratıcı hiçbir anlamı" olmayan "bir taşkınlık ve kargaşa dönemi" olarak kaldı.[60] Sanki aslında büyük bir performans sergilemeye yazgılı bir grup eylemci oyun metnine bir göz atmaya bile tenezzül etmeden Fransız Devrimini sahneye koymaya çalışıyordu.

Ne var ki, ne zaman oyuncular konuşacak olsa –ki bu nadiren oluyordu, çünkü onlar eğlenmekle meşguldü– ağızlarından çıkan

59 Church, *Impact of Absolutism*, s. 62. Genel tartışma için, bkz. Ernst H. Kossmann, *La Fronde* (Leiden: Universitaire Pers Leiden, 1954); ve Louis Madelin, *La Fronde* (Paris: Plon, 1931).

60 Madelin, *La Fronde*, s. 338; Kossmann, *La Fronde*, s. 259, 260.

sözler gerçekten devrimci duyguların ifadesiydi ve Hotman'ın *Francogallia*'sından ya da o sıralarda milliyetçiliklerine resmi damgaya basmak üzere olan Manş'ın karşısındaki isyancıların ağzından çıkmış gibiydi. *Maximes pur l'institution du roi*'sinde *Fronde*'nin "en önemli teorik gerekçelendirilmesi"[61] olduğu söylenen düşünceleri dile getiren Claude Joly şöyle bir uyarıda bulunuyordu: "Egemenin haklarıyla ilgili yanlış bilgilerle donanmış bazı kişiler halkın krallar için var olduğuna inanıyor, tam tersi doğrudur, krallar yalnızca halk için vardır. Halk her zaman krallar olmaksızın olmuştur, ama hiçbir zaman halk olmadan krallar olmaz." Kralların iktidarı, diye belirtiyordu üstüne basarak, "mutlak ve sınırsız değildir"; "krallar yasalara bağlıdır," çünkü birbirine karşı "iki eşit parçadan biri olan... halk, ancak kral yasaları gözetir ve korursa [krala] boyun eğer." Kralların tebaanın hayatının ve iyilerinin mutlak efendisi olduğu yolundaki muzır kavrayış, "kendilerini servete boğmak, kendilerine dük ve kont gibi büyük unvanlar almak ve doğuştan kesinlikle hakları olmayan başka birçok şeyi yapmak amacıyla" onların akıllarına hain naipler, özellikle de "yabancı naip" Mazarin" tarafından "sokulmuştu." Bu vekil naipler kralların yetkilerini gasp etmişti; onlar zorunlu olmayan savaşlar çıkarmak için kralları kandırarak "halktan vergileri kanırtarak almak üzere bahaneler bulmak için karışıklık yaratmak, mutlak efendiler için orada kalmak için soyluları saraydan uzak tutmak, dolduracak yeni makamlar açmak için çabuk ölümlere neden olmak ve hoşlarına gitmeyen insanlardan kurtulmak" istiyorlardı. (Joly hain naiplerin ana hedeflerini böyle tespit etmişti.) Onlar ayrıca sanki kraliyet otoritesinin halkın refahından başka bir varlık nedeni, İncil'den başka bir ahlaki kurallar dizgesi varmış gibi, "*raison d'etat*" olarak "lanetli düsturlar" ortaya atıyorlar. Joly için, devlet kraliyet otoritesiyle özdeş değildir; hatta o bu terimi hükümetin kurumları için bile kullanmaz. Ona göre devlet, kralın üzerinde hüküm sürdüğü ve onun için kral "yapıldığı" toplum anlamına geliyordu ve kral yanacaksa bu devlete bulaştırdığı birçok belaya ve naiplerinin suç teşkil eden faaliyetleri yüzünden şiddetle kışkırtılan ayaklanmalara yansındı.[62]

61 Church, *Impact of Absolutism*, s. 45.

62 Claude Joly, "True Maxims of Government," *a.g.e.*, s. 49, 46-52.

XIV. Louis

Ancak XIV. Louis, *Le Dieudonne*, Güneş Kral ve "Büyük Hükümdar" döneminde, merkezi otorite çarpıcı bir biçimde kralın şahsıyla yeniden bütünleşti ve mutlakiyetçiliğe daha fazla saldırı imkânsız hale geldi. Belli bir nedenle "*L'Etat c'est moi*" [Devlet benim] diyebilen kral "devlet" terimini (tamamıyla olmasa da) görece açık bir anlamda, bu ifadeyle tutarlı olacak şekilde kullanıyordu. Louis vicdanlı, çok çalışkan ve işine bağlı bir kraldı, mesleğinde bir sanatçıydı.[63] Kaleme aldığı *Memoires*'da, devletin çıkarının her zaman kralın kişisel zevkinin üzerinde olması gerektiğini yazıyordu;[64] ona göre, "kamusal görev ve özel kişi", krallar söz konusu olduğunda, kopmaz bir şekilde bağlantılıydı. Çocukluktan çıkıp aklının erdiği ve bir hükümdar olmaya karar verdiği andan itibaren, XIV. Louis devlete hizmet etmişti, ama yine de devletin bir hizmetkârı değildi. Richelieu'nün devletçilik anlayışında, devlet onun üzerinde bir şey değildi; Baba Tanrı için Kutsal Ruh neyse, kral için de devlet oydu. "Devletin iyisi" söz konusu olduğunda kralın tebaasının refahı, ancak son sırada gelir ve bunun en başta gelen nedeni ise daha yüksek ideallerin gözetilmesi için asgari düzeyde tebaanın refahının zorunlu oluşuydu: Kralın asaletinin dış yansıması azamet, görkem ve güçtür. Görkem, nihai "devlet iyisi" ve bütün kralların gözettiği şeydi; aynı zamanda, görkem refah amacına daha fazla yakınlaşmak için de en doğru araçtı. Şaşırtıcı bir sosyolojik kavrayışla, "Tek başına şöhret genelde en güçlü ordulardan bile daha fazlasını başarır" diyordu kral. "Bütün fatihler kılıçlarından çok namlarıyla ilerlemiştir." Yani devletin ihtiyaçları, kralın yönetiminin ihtişamının gerekleri mutlakiyetçiliği zorunlu kılar. "[Kralın] ve *hatta* [vurgu bana ait] tebaasının görkeminin çıkarları" diye yazar Louis, "kralın kendisine sıkı bir itaati zorlamasını gerektirir... Otoritede en küçük bir bölünme her zaman en büyük felâketleri beraberinde getirir." Bunun başta gelen nedeni, kralın görüşüne göre, eğer bastırılmazsa kaçınılmaz

63 Kralların ve özel olarak da XIV. Louis'in yaptıkları için, bkz., Mousnier, *Institutions* c. 11, Kitap I, *Le Roi*, özellikle b. 4, s. 27-31.

64 C. Dreyss, der., *Mimoires de Louis XIV* (Paris, Didier et Cie., 1860), c.II, s. 230, 403-405. (s. 230-520'den alınma bölümlerin çevirisi için, bkz., Church, *Impact of Absolutism*, s. 69-73.)

olarak ayaklanmalara, iç savaşlara ve her gün yaşanacak suiistimallere yol açan "büyüklerin [soylu] hırsları"ydı. Haşmetli yazar "köylülere despotluk yapmayan hiçbir soylu yoktur" diyordu. Dolayısıyla eğer otorite bölünecek olursa, "olması gereken bir kral yerine, halkı aynı anda bin tiran yönetecektir. Ama şöyle bir fark olacaktır: Meşru prensin emirleri her zaman nazik ve ılımlıdır, çünkü hepsinin bir nedeni vardır, ancak bu sahte egemenlerin emirleri her zaman haksız ve despotça olacaktır, çünkü onların esin kaynağı dizginlenmemiş ihtiraslarıdır."

Din adamı Bousset ya da hukukçu Jean Domat gibi büyük kralın çağdaşları bu konumu dile getirmişti, ancak diğerleri, başta da Colbert, bu konumun hayata geçirilmesine yardım etmişti. Domat'ın mutlakiyetçilik savunusu alışılmışın oldukça dışındaydı. Bu savunu büyük oranda modern öncüllere dayanıyordu: Öncelikle herkes eşit yaratılmıştı; ikincisi insanlar kendi iyilikleri için eşit olmayan toplumsal konumlara lâyık görülmüştü, çünkü herkesin ihtiyaçlarının giderilmesi işbölümünü zorunlu kılıyordu. Mutlakiyetçiliğin esas gerekçesi işlevselldi. Ancak o Tanrı'nın iradesiyle desteklenmişti. Toplumsal hiyerarşi ve politik iktidar ilahi kurumlarken, sadece insanların eşitliği bir doğal olguydu. Bu şekilde İlahi Hak egemenliği ve onun getirdiği meşruiyet hakkındaki geleneksel düşünceler de sunuluyordu. Domat'nın argümanının mantığı yetenekli bir yasal zihniyeti gösteriyordu: "Doğanın eşit yarattığı, ancak Tanrı'nın onların koşullarını ve mesleklerini tayin ederken takdir ettiği çeşitliliğe göre aralarında farklılaşan insanların üzerinde bu hükümet zorunluluğu, hükümetin Tanrı'nın kurduğu düzenin bir sonucu olduğunu gösterir. O insanlar üzerindeki tek doğal egemen olduğundan, bütün hükümdarların gücü ve otoritesi ondan gelir ve işlerini yaparken temsil ettikleri Tanrı'dan başkası değildir... Hükümet herkesin iyiliği için ve o iyiliği tayin eden Tanrı'nın kendisi için zorunlu olduğundan, tebaasının da hükümete itaat etmesi ve boyun eğmesi de bunun sonucudur."[65]

Rahip Bossuet XIV. Louis'ye ve görünüşe bakılırsa, onun şahsında bütün geçmiş ve gelecek hükümdarlara "ete kemiğe bürünmüş tanrılar" olarak sesleniyordu; ona göre, "kraliyet hakları yalnızca Onun kanunları tarafından tayin edilmiş değildir, aynı

65 Jean Domat, "The Ideal Absolute State," Church, *Impact of Absolutism* s. 78.

zamanda hükümdarların seçimi de aslında Onun inayetiyle olur... Kendi iktidarını temsil eden bu iktidarı yerleştirmek için, Tanrı hükümdarların alınlarına ve onların zihinlerine bir ilahi işaret koyar." İlahi olarak tayin edilmiş kralın görevlerinden bazıları yine de şaşırtıcı bir biçimde gündelik işlerdir. "Adınızın ve Fransa'nın görkemini öyle yükseklere taşıyın ki" diye kraldan rica ediyordu Bossuet, "ebedi huzurdan başka arzu edecek hiçbir şeyiniz olmasın."

Bu çerçevede, krala sadakat dinin bir gereğiydi. Ancak Bossuet için, bu dünyada dini tavır krala sadakatten fazlasını gerektiriyordu. Yazmış olduğu *Histoire des variations des eglises protestantes*'de Bossuet, Protestanlık "Hıristiyan değildir, çünkü Prensine ve Ülkesine karşı inançsızdır" diye yazıyordu. *Ülke* kralla eşleşmesi sayesinde kutsallaştırılmaya başlanıyordu. Bu vatanseverlik övgüsü metninde, Bossuet eski zamanların idealistlerini hatırlatıyordu. *Magnum opus*u, *Politique tire de l'Eciture Sainte* çalışmasında Bossuet, "Bu Romalıların *caritas patrii soli*, vatan sevgisi [*l'amour de la patrie*] dedikleri şeydir... Bu bütün halklara doğal gelen bir duygudur" diye yazar. *Patrie* bu eserinde "sunaklar ve kutsallar, görkem, zenginlik, hayatın huzuru ve güvenliği; tek kelimeyle, bütün ilahi ve insani şeylerin topluluğu" olarak tanımlanmıştır. Kişi, ihtiyaç duyulduğu zaman, sahip olduğu her şeyi, kendi hayatını bile ona borçludur. Krala karşı görevler aynıdır, çünkü kral ve *patrie* aynı şeydir. "Kişi prensine *patrie*ye borçlu olduğu bütün hizmetleri borçludur... bütün Devlet prensin şahsında toplanmıştır. Güç ondadır, bütün halkın iradesi ondadır... İyi bir insan kendi hayatından önce prensin hayatını düşünür."[66]

Grand siecle [büyük yüzyıl] aslında vatanseverliği soylu bir duygu olarak ele alıyordu. Büyük şairleri atalarının geleneğini sürdürdüler ve vatanseverce fedakârlıkları övdüler. Corneille'nin dizelerinde şöyle dile getiriliyordu bu duygu:

> Mon cher pais est mon premier amour...
> Mourir pour le pais est un si digne sort
> Qu'on briguerіot en foule une si belle mort...

66 J.-B. Bossuet, "Sermon on the Duties of Kings," *a.g.e.*, s. 74. *Eglises protestantes* akt. Martin, *France*, s. 165. *Politique tiree de l'Ecriture Saints*, J.-B. Bossuet, *Oeuvres choisies* (Paris: Hachette, 1868), c. II, s. 9, 21, 118, 122.

[Sevgili ülkem ilk aşkımdır benim
Ülkem için ölmek asil bir sondur
Topyekûn hevesle koşulur böyle güzel bir ölümün peşinden.]

Patrie olmaksızın hayat yaşamaya değmezdi. Ülke sıkıntı içindeyken, insanın hayatı eğer onun varlığını sürdürmesini sağlayacaksa ödenecek küçük bir bedeldi. En azından Racine öyle düşünüyordu:

Quoi! Lorsque vous voyez perir votre patrie
Pour quelque chose, Esther, vous comptez votre vie![67]

[Ne münasebet! Ülkeniz can çekişirken
Ey Esther, kendi hayatınızı değerli mi sayıyorsunuz!]

Bu şiirlerde de *patrie*ye hizmet sıklıkla hükümdara bağlılıktan ayrılamaz bir şeydi. Prens ve ülke genellikle aynı anlama geliyordu. Zafer zamanlarında, özellikle, Fransız tebaa kendilerini görkemi Fransa'nın görkemi olan krallarıyla özdeşleşiyor ve gururla kendilerini Fransız hissediyordu. Kuşkusuz, kendileri böyle bir şeye en yatkın olan eğitimli kesim içinde bile böylesi bir gururu paylaşmıyordu herkes. Pascal, onun zamanında anlaşıldığı haliyle, vatanseverliği saçma buluyor ve birey olarak tebaanın çıkarlarıyla kralın çıkarlarını ayrı tutuyordu. La Bruyere *patrie* ile mutlak monarşiyi birbirini dışlayan şeyler olarak karşı karşıya getiriyordu: "Despotizmin olduğu yerde *patrie* yoktur, yerini başka şeyler almıştır: çıkar, görkem, prense hizmet."[68] Ancak böylesi şeyler, yakınına geldikçe herkesin malûmu olmakla birlikte, saltanatın çok büyük bir kısmında yüksek sesle dile getirilmezdi. Vatanseverlik on yedinci yüzyılın ikinci yarısında tatmin edici bir duyguydu; çağın Fransa için bir *grand siecle* olduğu, bir zafer ve ihtişam çağı olduğu konusunda bir fikir birliği vardı; XIV. Louis "büyük hükümdar"dı; ve *patrie* –kralın ve tebaanın ortak anası– ve kralın "devleti", Fransa ve kral, aynı şeylerdi.

---

67 Pierre Corneille, *Horace*, Perde II, Sahne III, *Theatre de Corneille* (Paris, 1765), c. II, s. 49; J. Racine, *Esther*, Perde I, Sahne III, *Theatre de J. Racine* (Paris: Librairie des Bibliophiles, 1842), c. III, s. 189.

68 Pascal, *Pensees* (Paris: Editions Gamier, 1964), s. 151, 152; La Bruyere, *Les Caracteres*, "Du souverain ou de la rlpublique" (Paris: chez Lefevre, 1843) c. I, s. 348.

Bir politik yapı bağlı olduğu otorite tarafından tanımlandığı müddetçe, o yapının imgesini kendi kendisinin vekili olan kralın imgesinden ayrı düşünmek güçtür. Ne var ki XIV. Louis'nin kişisel idaresi hızla gelişen bir devlet aygıtı eşliğindeydi ve idari merkezileşme en açık ifadesini çıkarsız (yani yönetim çarkının pürüzsüz işlemesi dışında bir çıkarı olmayan) bir bürokrasinin ortaya çıkışında buluyordu. Bürokrasinin gelişmesi sayesinde, Georges Pages'e göre, "Merkezde devlet yöneticileri ve kraliyet toprakları genelinde müfettişler [ve eklemek gerekir, kralla birlikte] iktidarlarını kurdular." Başarıları ya da felâketlerinin, refahları ya da yoksulluklarının bağlı olduğu bölgelere gönderilen otuz *maitres des requetes*,"[69] yani müfettiş, bu dönem boyunca merkezi hükümetin her şeye gücü yeten temsilcileri olarak kalıcı (aynı şekilde tiksinti duyulacak) imajına kavuşmuş oluyordu. Richelieu ve Mazarin dönemindeki öncülerinden farklı olarak, hâlâ önemli idari mevkileri işgal eden *officiers* ile rekabete girince, XIV. Louis'nin müfettişleri *officiers*i işlevsiz bırakmış ve bütün yönetimi devlet dairelerinin [courts] elinden almıştı. Onlar vergi işini fiilen kontrol ediyordu, eyaletlerde valilerle (genellikle *grands* ile) iktidarı ortaklaşa kullanıyor, bölge mülklerinin denetimini piskoposlar ve Katolik ruhbanla paylaşıyordu ve Parlamentodan "orduların idari komutasını, yerel toplulukların idaresini, yerel mahkemelerin temyiz hakkını, kraliyet ve dini mahkemelerin verdiği cezaların infazını, manastırların, ilk ve orta okulların, üniversitelerin kuruluşu hakkındaki tavsiyelerin değerlendirilmesi, bu okulların yeniden biçimlendirilmesi, dinsel muhaliflerin ve yeni döneklerin kovuşturulması ve yoksulluk kanunu idaresinin, ticaretin, tarımın ve endüstrinin genel idaresi"[70] yetkilerini devralmıştı. Kısacası Fransa'yı onlar yönetiyor ve aynı anlama gelmek üzere, potansiyel muhalefet liderlerinin nüfuz ve iktidar kaynaklarını elinden alıyordu. Bir bütün olarak, müfettişlerin yönetimi iyi sonuç vermişti. Hatta otoritenin merkezileşmesine genelde pek sıcak bakmayan

69 Georges Pages, *La Monarchie d'ancien regime en France (de Henri IV a Louis XIV)* (Paris: Librairie Armand Colin, 1946), s. 186 ve akt. John Law, *a.g.e.*, s. 186.

70 Charles Godard, *Les Pouvoirs des intendants sous Louis XIV, particulierement dans les pays d'elections, de 1661 a 1715* (Paris: Librairie Sirey, 1901), s. 440.

Pages bile onlarla kraliyet topraklarının daha iyi yönetildiğine ve "dolayısıyla sıradan halkın kazançlı çıktığına" katılıyordu. Yine de onların yönetiminin etik anlamı konusuna gelince aynı şekilde emin değildi: "Milleti kraliyet *despotizm*iyle tanıştıran müfettişlerin idaresi olmuştu."[71]

Birinin kazancı genellikle bir başkasının kaybıdır. Fransız mutlakiyetçiliği söz konusu olduğunda bu kesinlikle böyleydi. Ve kazanan birilerinin eşi benzeri olmayan bir medeni huzur olarak değerlendirebildiği şey ötekiler tarafından despotizm olarak görebiliyordu. XIV. Louis'nin mutlakiyetçiliğinin zafer kazanmıştı kazanmasına, ama kendi zaferin içinde bile (teyakkuz durumundaki bir başka "izm"in çalkantılı tarihinden bir metaforu ödünç alarak söyleyecek olursak) "kendi mezar kazıcısını yaratıyor"du. Bunlardan bazıları onun zor yoluyla –muzaffer– dayatmalarının mağdurlarıydı. Yine de çoğunluk, mutlakiyetçilik yandaşlarının aşırı özgüvenlerinden ve onların saltanatı rakipsiz sürdürmek için her alanda bir şeyleri dayatmanın zorunlu olmadığı hatalı yaklaşımlarından fayda sağlayanlardan oluşuyordu.

XIV. Louis'nin din politikası kaçınılmaz olarak Huguenotları rahatsız etmişti. Onlar Fransa'da büyük bir bağımsızlık odağı durumundaydılar ve kralın onları bastırmak istemesinde anlaşılmayacak bir şey yoktu. Bu amaç veri olarak alındığında, bu amaca ulaşma yöntemlerinin daha az yıpratıcı olup olamayacağı sorusu akla gelebilir; bilindiği gibi, yöntem çok acımasızdı. Huguenot-

71 Pages, *La Monarchie*, s. 189. Bu kuruma sempati duyan Godard şöyle yazıyor: "Merkezileşmenin gücüyle XIV. Louis'nin vekilleri ve müfettişleri ülkeyi milli faaliyetin olağanüstü gelişmesi, soylular ve yargıçlar tarafından işlenen keyfi uygulamalar ve en kötüsünden suçların bastırılması, bedelsiz olağanüstü adaletin sağlanması konularında temin etti, sıkı kontrol Fransız yönetiminin dürüstlükle anılmasını getirdi, kentler ve cemaatler düzenli olarak denetlendi ve doğrudan vergilerdeki yanlışlar ve rüşvet olaylarında hatırı sayılır düşüşler yaşandı... Eğer müfettişlik kurumu yaratılmamış olsaydı, Fransız toplumu... kırsal kesimde toprak ağalarının, makamları işgal eden yeni soyluların ve kent oligarşilerinin keyfi despotizmine terk edilmiş olacaktı... Özgürlüğün olmadığı yerde, tutarlı despotizm tercih edilebilir bir şeydir. [Burada tarihçi XIV. Louis ile aynı görüştedir.] İdari denetimin daha becerikli ve tarafsız olabilmesi ihtimali her zaman vardır, ancak bir yerel muktedirin aynı anda hem becerikli hem de tarafsız olma ihtimali çok daha azdır." Godard, *Les Pouvoirs*, s. 443-444, çev. Church, *Impact of Absolutism*, s. 163.

ların dışlanması Fransız milli fikrinin gelişmesinde çok önemli bir etkiye sahipti. Bastırılan ve tehdit edilen bir azınlık olarak, bir kere daha onlar, on altıncı yüzyılda Din Savaşları döneminde olduğu gibi, sistemi bir bütün olarak suçlayacak ve onun bütün mağdurlarının davasını üstlenecek olanlar arasında ilk sıradaydılar. Onlar kendilerine uygulanan ayrımcılığa karşı olduğu kadar diğer grupların hayatlarını da etkileyen genel bir kalıbın özgün ifadesine karşı bir tavrı da temsil ediyordu; baskının öteki mağdurlarıyla, soylularla, Parlamenterlerle, köylülerle ve Katolik Kilisesiyle özdeşleşiyor ve bu gruplarla kendileri arasındaki ortak bağa vurgu yapıyorlardı. Böylece kendilerini –"devlet" ve "halk" olarak yeniden tanımlanmış olan– toplumun sözcüleri ve temsilcileri olarak tayin ediyorlardı. Kraliyetin kendisi "devlet"e derin bir manevi, aslında dini, anlam yüklemişti. O alan Richelieu devrinden beri kutsalın alanı olarak biliniyordu. Huguenot yazarlar mutlakiyetçiliğin mimarlarının, kralların İlahi Hakkının doğal sonucu olan bu ürününü aldılar ve kendisine karşı çevirdiler. Toplumu –yani kurbanı– uğradıkları zulmün bariz kaynağı olan ve *ipso facto* [bundan ötürü de], bir bütün olarak toplumu mağdur eden hükümdarla karşı karşıya koydular.

Sürgündeki bir Huguenot, muhtemelen Pierre Jurieu, meşhur *The Sighs of Enslaved France, Who Thirsts for Liberty* adlı bir risaleyle toplumsal düzen imgesinde bu devrimci dönüşüme tanıklık etmişti. Yazara göre, devlet, Fransa, despot bir yönetimin sonucu olarak, (kıyaslandığında başbakan Richelieu ve Mazarin'in iyi göründüğü) tebaa hakkında eşi görülmemiş iddialarıyla ve genel iyiyi göz ardı etmesiyle, âvamdan farksız hale gelmişti. Fransız toplumu "halk" ile özdeş hale geliyordu. Jurieu şöyle yazıyordu: "Her şeyden önce anlaşılmalıdır ki, şimdiki hükümetin yönetiminde herkes halktandır. Artık bizim nitelik, farklılık, meziyet ya da doğumdan gelen özelliklerimiz kalmamıştır. Kralın otoritesi öylesine yüksektir ki, bütün ayrımlar silinmiş ve bütün meziyetler kaybolmuştur. Hükümdarın yükseltildiği zirvelerden bakıldığında, bütün insanlar ayakları altındaki toz zerrelerinden başka bir şey değildir. Herkesi halkın içine sokarak, baskı ve zulüm devletin en soylu ve en üst unsurlarına uzatılmıştır." Bu, kendi başına, kahredici bir gelişmedir; ancak bir kere olduktan sonra, söylemin

doğasını değiştirmiş ve XIV. Louis politikalarının karşıtları için önemli imkânlar ortaya çıkarmıştır. "Halk", kral ayrıcalıklarını tanımayınca halktan sayılanların yüksek nitelikleri sayesinde itibar kazandı. Mavi kan bünyeye dahil edildi ve halk artık sadece ayaktakımı olmaktan çıktı. Halk kutsallaştırma yoluna giriyordu. Bu özel örnekte, devletin halkla de facto eşitlenmesi yazara halkın –yani köylülüğün– sıkıntılarını devletin –sıkıntıları olarak sunma imkânı veriyordu; bu da retorik bir araç olarak mükemmel bir fırsat sunmuştu. Güneş-Kralın politikaları ve özellikle de askeri girişimleri, ellerindekinden çok az bir şey çıkarılacak olsa salt hayatta kalma imkânı dahi kalmayacak köylüler için ölüm çanlarının çalması demekti. Köylülüğün feci durumu gerçekten şok ediciydi. Ancak bu yalnızca köylülerin acısı olarak kaldığı müddetçe, ne mutlu ki köylü olmayanlar nadiren şok olurdu. Halkın acılarının ortak acı olarak sunulması onu herkes için bir ilgi alanı haline dönüştürüyordu, çünkü bu öteki grupların, herkese benzer biçimde davranan bir hükümet altında herkesin karşı karşıya kalacağı tehlikelerin farkına varmasına neden olmuştu.

Risalenin yazarı, köylülüğün en çok ve en inandırıcı bir biçimde mustarip olduğu bir yük olan vergiler üzerinde duruyordu. Yazar, belli ki içinde bulundukları feci durumun farkında olmayan "sevgili talihsiz vatandaşları"na bu yükün ne denli ağır ve gereksiz olduğunu açıklıyordu, çünkü vergilerle toplanan para (Fransa'da, onun hesaplarına göre, başka yerlerde toplanan miktarın hayli üzerindeki para) kralın bencilce çıkarlarının tatmin edilmesine ve aşağı tabakalardan gelme vergi toplayıcıların zenginleşmesine finansman sağlamak için kullanılıyordu. Böylesi bir haraççı politika yasadışıydı. On altıncı yüzyıl fikirlerinden birini anımsatırcasına, "krallar" diyordu yazar, "kişiliklerini, hayatlarını, özgürlüklerini ve mülklerini korusun diye halk tarafından tayin edilmiştir. Ancak Fransa hükümeti öylesine aşırı bir despotluk noktasına gelmiştir ki, bugün prens her şeyin kendisine ait olduğunu düşünüyor. O... tıpkı kendilerini bütün mülkün tek sahibi yapan Türkiye ve İran'daki ve Büyük Moğollardan Müslüman hükümdarlar gibi, halka, soylulara, Zümrelere ya da Parlamento üyelerine danışma gereği duymadan keyfine göre vergi dayatıyor... Yalvarıyorum size nerede olduğunuzu ve ne tür hükümetin yöneti-

minde yaşadığınızı fark edin artık." Çarpıcı bir pasajda, yazar kararlı bir biçimde kralı devletten ayırıyordu. Şöyle diyordu yazar: "Bazen öyle olur ki, prensler ve egemenler bireylerin gözüne aşırı ve büyük oranda uygunsuz görünen vergiler koyarlar, ama bunlar devletin ihtiyaçları denen şeylerin gereğidir. Fransa'da böyle bir şey yok... Kral devletin yerini almıştır. Bu *kral*a hizmettir, *kral*ın çıkarıdır, *kral*ın bölgeleri ve servetinin korunmasıdır. Bu yüzden kral her şeydir, devlet ise hiçbir şey... [Kral] uğruna prenslerin, büyük adamların küçük adamların, ailelerin, bölgelerin, kentlerin, finans kaynaklarının ve genel olarak herkesin feda edildiği puttur. Bu yüzden, yapılan bu dehşet verici zorla alımlar devletin iyiliği için değildir, çünkü ortada devlet denen bir şey yoktur."[72]

İki grup kralla birlikte anılır oldu ve aynı zamanda da "despotlar ve devletin kan emicileri" olarak tanımlandı. Birincisi mültezimler ve finansçılar grubuydu. Bu kesimin halkın bilincinde erken bir tarihte suçlu ilan edilmesi uğursuz bir işaretti ve statüleri onların zenginliğine bağlı yeni gruplar için iyiye işaret değildi. İkincisi de yükselişleri doğuştan kan yoluyla aristokrasinin aşağılanması anlamına gelen türedi vekillerdi, "çünkü topraktan çıkıp kralın yanındaki yerlere kadar yükselen bu yeni büyük adamlar" diye iddia ediyordu yazar, "sadece eski sülaleleri ezip yok etmeye hizmet edecektir." Devlet halk olarak yeniden tanımlandı ve devlet için iyi kesinlikle kamusal iyi anlamına gelmeye başladı, ancak yine de açıkça, bu yüce –radikal– fikirleri doğrudan savunan yazar, topraktan çıkıp yükselmenin ahlaki olarak savunulabilir bir şey olduğunu düşünmüyordu. Yazarın özlemini çektiği şey aslında herkesin ait olduğu yeri bildiği eski güzel günlerdi. "Kamusal iyi" kazanılmış hakların korunması anlamına geliyordu. Kralın başlıca suçu, artık ikisine de saygısının kalmamasıydı. Mutlakiyetçilik devrimciydi ve eski düzen ona karşı kendini korumuştu. Ancak iş bir karşı-devrimi harekete geçirme ve tarihin tekerleklerine tersine çevirme arzusuna gelince, mutlakiyetçilik bilinçlerde geçmişe dönüşü imkânsız hale getiren bir devrimi hazırlamıştı.

Kralın Jansencileri yersiz infaz gayreti, otoriteyi *ortodoks* tebaasının bilincinin derinlerinde bir yerlerde merkezileştirme

72 *Les Soupirs de la France esclave, qui aspire apres la liberte*, 1690, ikinci anı, Church, *Impact of Absolutism*, s. 102,103,104-105.

patavatsızlığı, mutlakiyetçilik için Protestan azınlığın yabancılaşmasından potansiyel olarak daha tahripkârdı. Louis'nin bu durumdaki saiklerini açıklamak zordur. Şimdi anlatacağımız "anekdot'u aktaran Duc de Saint-Simon'a inanacak olursak, kralın gözettiği şey inanç saflığı değildi. "M. D'Orleans İspanya'ya doğru yola koyulmak üzereyken, kendisiyle birlikte gelecek olanların adlarını yazmıştı. Onlardan biri de Fontpertius'tu. Bu ismi görünce kral ciddi bir yüz ifadesi takındı. 'Nel Yeğenim!' dedi, 'Fontpertius! Bir Jansencinin, M. Arnould'nun peşinden her yere koşturan o aptal kadının oğlu!... Bu adamın seninle birlikte gitmesini istemiyorum.' 'Benim inancıma göre, efendim' diye yanıtladı Duc d'Orleans, 'Annesinin ne yaptığını bilmiyorum; ama oğluna gelince, o uzun bir süreden beri Jansencilerden ayrı, bunu söyleyebilirim; zira o Tanrı'ya inanmıyor.' 'Bu mümkün mü, yeğenim?' diye sordu kral, yumuşak bir ifadeyle. 'Bundan daha kesin bir şey olamaz, efendim. Sizi temin ederim.' 'Madem öyle' dedi kral, 'bir zararı olmaz, onun yanında götürebilirsin.'"[73]

Ateizme böylesine hoşgörüyle yaklaşan kral, inançlı kullarından eksiksiz köleliğe inanmalarını istiyordu. Bütün din adamlarının imzalamakla yükümlü olduğu Beyanname[74] aslında onların

73 Saint-Simon, *Memoirs*, çev. B. St. John (Akron, Ohio: St. Dunstan Society, 1901), c. II, s. 12. Jansenci öğretinin dini doğası, en azından çağdaşları için, tam olarak açık değildi. Saint-Simon bunun bir "hayali sapkınlık", Cizvit komplonun bir ürünü olduğunu düşünüyordu. Şöyle yazıyordu (*a.g.e.*, s. 86-87): "İki dini partinin, Jansencilerin ve Molinistlerin, nasıl doğup geliştikleri üzerine uzun uzadıya durma gereği duymuyorum; iki taraf için de bu konuda bir kütüphaneyi dolduracak kadar şey yazılmıştır. Benim için Molinistlere, tinsel inayet konusunda Aziz Augustin ve Roma Kilisesinin öğretilerine karşı kaleme aldığı bir kitapta Peder Molina'nın açıkladığı görüşleri benimsedikleri için Molinist dendiğini söylemek yeterlidir. Peder Molina bir Cizvitti ve kitabı da Cizvitler tarafından dağıtılmış ve desteklemişti. Ancak görüşlerinin hem Fransa genelinde hem de Roma'da muhalefetle karşılaştığını gören Cizvitler yaptıklarından utanarak, her zaman yaptıkları gibi evvelden savundukları şeyi suçlamışlar ve yeni bir sapkınlık icat etmişlerdi, halbuki Ypres Rahibi Cornelius Jansenius olduğu düşünülen ne yazarı ne de onun yandaşlarının sapkınlıkla alâkaları vardı. Sırf Molina'nın yandaşlarını zayıflatmak maksadıyla Cizvitlerin icat ettiği bu ideal sapkınlık üzerine Roma'da çok sayıda ve uzun tartışmalar yapıldı. Molina'nın öğretilerine karşı çıkmak için Jansenist olmak gerekiyordu. Ki özünde Jansencilerle aynı şeyi söylüyordu o.."

74 Jansenius'un *Augustinus* eserinde ileri sürdüğü iddia edilen ve Papa tarafından sapkın olarak görülen birçok önermenin reddini içeren belge.

çoğunun Jansenciliğe dönmesine neden olmuş ve Gallikan Kilisesi içindeki bölünmeye katkıda bulunarak bu öğretinin etkisini azaltmak yerine güçlendirmişti. Bu rejim için çok daha büyük tehlike demekti, çünkü Jansencilik alt düzey din adamlarının Kilise yönetimine katılma hakkını çağrıştıran bir şey haline geliyordu. Jansenciler, böylesi bir hakkı tanımayan ve papazlara kendilerinkine benzer herhangi bir otoritesi oymayan astlar muamelesi yapan ve kral tarafından desteklenen Cizvitlerle ve piskoposlarla koalisyona karşı çıkıyordu. Cizvitlerin dahli, onların sınır ötesi sempatileri yüzünden, hükümet açısından özellikle uzlaşmacı bir tutumdu: Artık kralın dinini Fransa-karşıtı olarak suçlamak mümkündü. Dogmatik bir karşı çıkış keskin bir politik anlam kazanmış ve dinde otoritenin merkezileşmesi üzerine bir mücadele halini almıştı.

Janceliğin kovuşturmaya tâbi tutulması bu yüzden çok geniş ve etkili bir nüfus kesiminin merkezi hükümete yabancılaşmasına yol açmış ve sonuçta hoşnutsuzluk fazlasıyla artmış ve yayılmıştı. Jansencilerin ya da onlara sempati duyan din adamlarının ve memurların yazılarında, "gerçek Hıristiyan monarşi" "genel iyi" fikrine bağlıydı, buna karşıt bir yerde duran mutlak monarşi ise Hıristiyan-olmayan bir şey olarak tanımlanıyordu. Sapkınlığı Jansencilerinkinden oldukça farklı olan, itibarsız, ama etkili Cambrai Başpiskoposu Fenelon da "devletin gerçek ihtiyaçları" ile "halkın gerçek ihtiyaçları"nı eşitliyor ve "devlet" ile "halk"ı eşanlamlı olarak görüyordu. Kral ile devlet arasındaki uğursuz kopuş ve monarşinin kaderinde yazılı bir sonuç haline gelecek olan merkezi sadakat nesnesi olarak kralın yerine devletin geçmesi malûmun ilanıydı.

Mutlakiyetçilik *zümreler toplumu*nun hakkına tecavüz etmiş ve esenlikleri ona bağlı ve korunmasında çıkarları olan kesimleri rahatsız etmişti. Aynı zamanda, doğmakta olan ve yeni –politik– kutsal evreni simgeleyen yeni bir tanrı olan "devlet" içinde, mutlakiyetçilik potansiyel muhaliflere alternatif bir sadakat nesnesi ve toplumsal yakınlaşma odağı sunuyordu. Devlet, etrafında toplanıp yürüyüşe geçebilecekleri ve üzerinde uzlaşılan ahlaki dürüstlük duygusunu kaybetmeksizin uğrunda (kendi çıplak tikelci çıkarları peşinde koşmak yerine) kralın otoritesine karşı mücadele edebilecekleri yüce bir idealdi.

Kral daha çocukluğunda kendisine öğretilmiş yasalara göre yaşıyordu.[75] O, kendisinin mutlak bir hükümdar olmakla yükümlü olduğunu düşünüyordu ve samimi olarak haşmeti ve azametinin gerçekten de devletin yararına olduğuna inanıyordu. Elbette şahsından ayrı düşünülemeyen kendi otoritesinin mabedinde ibadet etmek (birçok prens böylesi bir ibadet zorlamasını kendisi için fazla bulsa da) kralın çıkarına hizmet ediyordu. Ancak bu ibadet aynı zamanda kral olmadıkları gibi hırslarını destekleyecek soyluluk ya da zenginlik gibi desteklerden de yoksun olan hırslı insanların çıkarına da hizmet ediyordu. Mutlakiyetçilik büyük bir eşitleyiciydi; o başka şeyler yanında meziyetlerine göre insanları ayrıştırır ve böylesi insanların soylu olmadıkları halde tozun toprağın içinden çıkıp yükselmesine imkân verirdi.

Ancak bu durum, bahisleri ya da oyunun kendisini değiştirmeksizin, oyunun kurallarını değiştiriyordu; toplumsal yapı politik alandaki radikal dönüşümlerden görece etkilenmeden kalmıştı. Oyun sıfır-toplam oyunuydu; eğer biri güç ve nüfuz ve bunlar sayesinde nihai ödülü –statü– kazanırsa, başka biri aynı şekilde bu bakımdan daha yoksul olacaktı. Mutlakiyetçilik yeni kazananlar yaratırken, beraberinde yeni kaybedenler de yaratmıştı. Dahası, bu onun en büyük yanlış hesabıydı, mutlakiyetçilik kaybedenleri öyle bir konuma soktu ki, kaybettiklerini acı bir biçimde hissettiler ve kaybettikleri üzerinde uzun uzadıya düşünme özgürlüğüne kavuştular. Mutlak monarşinin en dişli muhalifleri devletçiliğin içerimlerini ortaya döken az sayıdaki bilgili insanlar değil, bu adamların dertlerini dile getirdikleri –ırkına, silahına ya da giysisine bakılmaksızın *officiers* içinden artan sayıdaki katılımla birlikte– rahatsız soylular kitlesiydi. On yedinci yüzyıl Fransa'sının kralları ve kral naipleri soyluların elinden iktidarı çekip alarak, *de facto* mutlakiyetçiliği kurdu. Ancak onlar, soyluluğun kendisini ortadan kaldırmadığı gibi, ayrıcalıklı toplumsal konumlarını da koruyarak, mutlakiyetçiliğin gönüllü olarak kabul edilmesi ihtimalini de kesinlikle ortadan kaldırmış oldular. Soylular acıyla durumlarının rahatsız edici dengesizliğinin bilincine

75 XIV. Louis zamanında eğitim için bkz. Maurice Ashley, *Louis XIV and the Greatness of France* (Londra: Hodder and Stoughton for the English University Press, 1946); ve Mousnier, *Institutions*, c. II, s. 21-23.

varmaya başlamıştı. Artık herhangi bir faydalı işlevle ilişkisi kalmamış ve bu nedenle de iktidar ve nüfuz kaynaklarından kopmuş olan ayrıcalıkları havada asılı kalmış görünüyordu. Kendilerini tehdit altında görüyorlardı ve şaşkındılar. İşte o çok gurur duyulan Fransız kraliyet düzeninin yol açtığı bu sıkıntılar düzenin üyesi birçok kişinin sadakatlerini kralın şahsından devlete aktarmasına neden olmuştu ve "büyük hükümdar"ın saltanatı kendi sonunu hazırlarken, Fransa'yı millet fikrini kucaklamaya hazır hale getiriyordu.

II. Fransız Kimliğinin Millileşmesinin Toplumsal Temelleri ve Doğmakta Olan Milli Bilincin Karakter Özellikleri

Toplumsal Çarkın Dönüşleri: Fransız Aristokrasinin Felâketi

Guy Chaussinand'ın dediği gibi,[76] 1780'lerde soylu sınıfının "Fransız toplumunda sözünü etmeye değmez marjinal bir azınlık" haline geldiğini ve "1789'da soyluların krallığın Yahudileri olduğunu" söylemek biraz aşırıya kaçmak olur. Yasal olarak krallığın ikinci zümresi olan soylular sınıfı 4 Ağustos 1789'da (ağırlıklı olarak kendi üyelerinin girişimiyle) ilga edildiği güne kadar toplumsal prestij bakımından birinci zümre, ülkenin rakipsiz seçkin kesimi, ötekilerin üzerinde bir tabaka olarak kalmıştı. Toplumsal arzuları olan her birey o zümreye dahil olmaya can atardı ve soyluların tarzı ortalama çokluğun hiç bıkıp usanmadan öykündüğü modeldi.[77] Yine de Devrimden önceki yüzyılda açık ki soylu sınıfı bir bütün olarak ve özellikle de en üst kesimi, aristokrasi, rahatsızdı, tehdit altındaydı ve statüsünü yitiriyordu.

1707'de, Vauban'ın hesaplarına göre, Fransa'da 52.000 soylu aile ya da 260.000 aile ferdi vardı. D'Hozier'in *Armorial general* kitabı, 580.000 "soykütüğü bakımından önemli" isimden bahsetmişti; bunlar içinde genel olarak kabul edildiğine göre on isimden

76 Guy Chaussinand-Nogaret, *The French Nobility in the Eighteenth Century: From Feudalism to Enlightenment* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), s. 1.

77 Mousnier, *Institutions*, c. I, *Societe et etat* (Paris: Presses Universitaires de France, 1974), s. 101.

üçü soyluydu, dolayısıyla soyluların sayısı 190.000 civarında oluyordu.[78] Elli yıl sonra, Coyer adlı bir başrahip [Abbe] soyluların sayısının iki katı fazla, yani 400.000 olduğuna inanıyordu. Bu yüzden onların 20.000.000'luk nüfusun yüzde 1'i ya da 2'si olduğunu düşünüyordu.[79] Chaussinand-Nogaret'e göre, on sekizinci yüzyıl boyunca 6500 aile soylulaştırılmıştı ve on yedinci yüzyılda en azından bir bu kadar daha soyluların safına katılmış olmalıdır.[80] Böyle bir artışın, hem eski soylular hem de kanatlarda bekleyenler açısından, psikolojik içerimleri, verilen hangi sayıya inanırsanız inanın, sersemletici olacaktı. Bu gelişme, hiç kuşkusuz, yeni soylu kesimin çoğunu bünyesine alan bu zümrenin en üst kademesi, aristokrasi, açısından olabilecek en yüksek derecede istikrar bozucu bir etken olacaktı.

İlkesel düzeyde bütün soylular eşit ve bu zümrenin istisnasız bir biçimde politik güçten yoksun bırakılmış olmakla birlikte, soylu zümre içinde statü ve servet bakımından muazzam farklılıklar vardı ve bu iki hiyerarşi, marazi ve psikolojik olarak akıl karıştırıcı bir durum yaratarak, örtüşmekten çok çarpışıyordu. Soylu insanlar, kuşkusuz, kraliyet tebaasının en zenginleriydi, ancak soyluların çoğu yoksul kesim, sıklıkla da umutsuz derecede yoksul kesim içindeydi. 1695'te yürürlüğe giren kişisel gelir ya da kelle vergisi düzenlemeleri soylu kesimin ekonomik profili hakkında bir fikir edinme imkânı doğurmuştu. Bu vergi düzenlemesi, tahmini ödeme güçlerine göre, toplumu yasal statülerine bakılmaksızın yirmi iki gruba bölüyordu. Yıllık 2000 libre vergi

78 Franklin L. Ford, *Robe and Sword: The Regrouping of the French Aristocracy after Louis XIV* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1953), s. 31; Mousnier, *Institutions*, c. I, bunların çoğunun toplam sayının kabarmasına neden olan ailelerin isimleri olduğuna inanıyor. Ford bu görüşe katılmıyor izlenimi uyandırıyor.

79 Bu konuda çağdaş tarihçiler de farklı düşüncelere sahip. Mousnier (*Institutions*, c. I, s. 121) Coyer'le aynı düşünceleri paylaşma eğilimi gösteriyor ve on sekizinci yüzyılda soyluluğun yüzde 2'yi temsil ettiğini iddia ediyor. Chaussinand-Nogaret (*French Nobility*, s. 30) öteki uca savruluyor; onun hesaplarına göre 1789'da 25,000 soylu ailesi ya da 110,000 ile 120,000 arası birey bulunuyordu. Ford (*Robe and Sword*, s. 31) d'Hozier'in *Armorial*'ının, gerekli düzeltmeler yapılması kaydıyla, en güvenilir kaynak olduğunu düşünüyor; bu yüzden onun rakamları 1715'te yaklaşık 200,000 birey ya da nüfusun yüzde 1'ine işaret ediyor.

80 Chaussinand-Nogaret, *French Nobility*, s. 25-31.

vermekle yükümlü ilk gruptaki herkes, bazıları çok çeşitli kökden gelmiş olmakla birlikte, henüz çok yeni soyluydu; içlerinde kan bağı yoluyla prens olanlar yanında vekiller/rahipler ve genel mültezimler vardı. Ama on dokuzuncu grupta da soylular vardı; bunlar "taşra kasabalarında bir atölye sahibi zanaatkârlar ve gezici işçiler gibi" bir şatosu ya da toprağı olmayan 6 libre ödemekle yükümlü kişilerdi.[81] Yoksullar kelle vergisinden muaftı; bununla birlikte, onların arasında mavi kanlılardan da olduğunu biliyoruz. Kişi başı vergi kayıtları temelinde, Chaussinand-Nogaret soylu kesimi beş geniş kategoriye ayırır. 500 libre ya da daha fazla vergi veren ve yıllık geliri en az 50.000 libre olanlar 250 aileden (1100-1200 kişi ya da yüzde 1'den az) fazla olmayan bir kesimi oluşturuyordu ve bunların çoğu Paris'te yaşıyordu ve içlerinde yeni soylular olduğu gibi, çok köklü aileler de vardı. İkinci kategori, çoğu taşralı olan bu kesim soyluların yüz 13'ünü oluşturuyordu ve 10.000 libre ile 50.000 libre arası yıllık gelirleri vardı. Soyluların yüzde yirmi beşi, hâlâ rahat bir yaşamı mümkün kılan 4000 ile 10.000 libre arası bir gelir dilimindeydi. Bu düzeyin altında tutumlu davranmak zorunluydu. Soylu kesimin yüzde kırk biri yılda 1000 ile 4000 libre gelirle idare ediyordu. Ama bir sonraki yüzde on yedilik dilim 500 librenin altında yıllık gelirle, hatta bazıları 50 librelik gelirle yaşamak zorundaydı. Yoksul *"gentilhomme de Bauce/Qui reste au lit pendant qu'on raccommode ses chausses"* tabakasının hayal kuracak bir hali bile yoktu. Vergi mükellefi olmayan ve yokluk içindeki kulübelerde yaşayan en alttaki soylular borç içindeydi ya da dilenecek hale düşmüştü; bu soylular en yoksul köylüler kadar perişan haldeydi. Yıllık gıda harcaması 58.000 libreyi bulan, yıllık konser abonelikleri, kitap ve matbuat harcamaları 2000 libre olan Prens de Robecq ya da kuaför masrafı yıllık 24.000 libre olan Mme de Matignon ile bu soyluların ortak bir şeyi olabilir miydi?[82]

Yine de bu soylu sefiller bazı bakımlardan zengin meslektaşlarının birçoğuna göre üstündü. İster zengin olsun ister fakir, ister eski ister yeni, Fransız soylu kesimi kendi varoluş koşullarını baskıcı bulurdu ve soylu kesimi oluşturan hangi grubun daha çok

81 Mousnier, *Institutions*, c. I, s. 136; Ford, *Robe and Sword*, s. 32-33.
82 Chaussinand-Nogaret, *French Nobility*, s. 52-53; 58; 63.

çile çektiğini söylemek kolay değildi. Yoksul *hobereaux* sefaleti ekonomikti, ama lüks içinde yüzen aristokrasi ise en "acımasız zihinsel eziyet"[83] altındaydı; statü kaygısı işkencesi çekiyordu. Zümrelerden oluşan bir toplumda şana şerefe verilen önemi anlamamız mümkün olmayabilir. Ama açık ki o toplumsal dünyada statü hayattan önemliydi; aksi halde, örneğin soyluların düelloya düşkünlüğünü açıklamak imkânsızdır. Bunun tek nedeni düellonun onların sıradan kalabalıktan ayıran bir şeydi; yoksa soylular ufacık bir bahaneyle öldürülme ya da sakatlanma hakkı için niye bu kadar ısrarcı olacaktı. Bu nedenle kraliyetin onların kendi eşitlerini kesip doğrama ya da onlar tarafından doğranma isteklerini engelleme çabalarını despotizmin en bariz ifadesi olarak görüyorlardı; işte bu yüzden, ne zaman hükümet denetimi biraz gevşetse, hemen kılıçlarını kuşanıp bu değerli eyleme yeniden kalkışıyor ve daimi bir acımasız ölüm ya da sakatlık tehlikesi içinde olma özgürlüğüne her şeyden daha çok değer veriyorlardı.[84]

Bütün soylular eşit oranda soylu değildi. Her şeyden önce, İkinci Zümre iki "zümre"ye bölünmüştü: *gentilshommes* ve öteki soylular. Ancak birinciler gerçek anlamda soyluydu; onlar "soylarına hiçbir zaman âvamdan biri karışmamış" kişiler olarak tanımlanıyordu, ama dört kuşaktan soyluluk genellikle ebediyen soylulukla eşit görülüyordu. Soyluluğa kabul edilmiş biri bir soylu oluyordu, ama bir *gentilhomme* olamıyordu. Bu dışlayıcı kategori yeni bir prestij merhalesi oluşturuyordu. "İnsan büyüklüğünün en yüksek noktası ve burada yeryüzünde yaşayan herkesin hiyerarşisinin zirvesinde"[85] yaşayanlardı *gentilshommes de nom et d'armes*, gerçek anlamda kadim soylular. Soyluluğa sonradan kabul edilenlerin ecdatları, dördüncü kuşakta *gentilshommes* olanlar, *gentilshommes de nom et d'armes* asaletine hiçbir zaman erişemezlerdi. Onların altında, ama basit *gentilshommes*ların üstünde, *gentilshommes de quatre lignes* vardı; onların iki cinsiyetten de ataları en az üç kuşaktan beri *gentilshommes*du. Yalnızca erkek ataların üç kuşak *gentilshommes*luğu *nobles de race* için bir

83 Saint-Simon, *Memoirs*, c. I, s. 255.

84 Düellolar ve yönetimin bunları engelleme çabaları için, bkz. Mousnier, *Institutions*, c. I, s. 114-120; ve Ranum, "The Great Nobility."

85 La Roque, Akt.Mousnier, *Institutions*, c. I, s. 103.

gereklilikti. On sekizinci yüzyılda, başlangıçları on beşinci yüzyıl öncesinde bir yerlerde kaybolmuş kadim soyluluk bir bütün olarak soylu nüfusun, ancak yüzde beşini oluşturuyordu.[86] Daha az parlak *noblesse de race*a gelince, onlara Sarayın şaşaası içinde rastlayabileceğiniz kadar taşrada yoksul *hobereaux* arasında da sıklıkla rastlayabilirdiniz.

Soyluluk içindeki mesleki ya da işlevsel alt bölünmeler başka bir prestij hiyerarşisi içinde örgütlenmişti. Önemli bölünme askeri soyluluk, *noblesse d'epee* ile idari soyluluk, *noblesse de robe* arasındaydı. Genel olarak, *noblesse d'epee* statü bakımından *noblesse de robe*dan üstündü; onunki gerçek bir soyluluktu, ama soyluluğun en yoksul kesimleri de o gruba aitti. Bu iki mesleki bölünme de kendi başlarına statü hiyerarşileriydi ve her bir grubun kendi aristokrasisi vardı. Askeri soyluların aristokrasisi Saray soylularından oluşuyordu; bunlar ya Sarayda yaşıyor ve kralın ya da kraliyet ailesinin hizmetinde çalışıyor ya da Sarayda kralın "maiyetinde" oluyordu. "Maiyetinde" olmak için, kişinin 1732 yılında 300 yıl olan, 1760'ta 360 yıla çıkan, kadim askeri soyluluğunu ispat etmesi gerekiyordu. Ancak Fransa emniyet müdürleri ve Kutsal Ruh Tarikatı şövalyeleri gibi, kraliyet yüksek din adamları, şansölyeler ve devlet vekilleri bu koşuldan muaftı. 1789 yılında, Mousnier'in hesaplarına göre, Saray soyluları 4000 aileden ya da 20.000 kişiden ibaretti. Bunlardan açıkça sadece 942 aile gerekli eski soyluluk koşullarına sahipti.[87]

Mutlakiyetçi Saray on yedinci yüzyılın ürünüydü ve gelişmesinin zirvesine XIV. Louis'nin Versailles'ı ile erişmişti. Bu gerçek anlamda çığır açıcı bir gelişmeydi. "Versailles'ın kuruluşu" diyordu keskin zekâlı bir tarihçi, "XIV. Louis'nin her bir savaşından, hatta bütün savaşlarından daha önemliydi ve daha vahim sonuçları olmuştu."[88] Saray soyluları toplum piramidinin zirvesindeydi; onlar yukarıda ve geri kalanlardan ayrı bir dünyada yaşıyordu. O dünya, düş gören Fransa sakinlerinin göçmeyi düşlediği "başka bir ülke"ydi. Ancak bu Olympos'un gıptayla bakılan sakinleri mutsuz bir hayat sürüyordu. "Bir ülke var" diye yazıyordu La Bru-

86 *A.g.e.*, s. 132.

87 *A.g.e.*, s. 125; Chaussinand-Nogaret, *French Nobility*, s. 30.

88 Lavisse, akt. Ashley, *Louis XIV*, s. 80.

yere, "orada sevinçler aşikâr, ama sahte, üzüntüler ise saklı, ama gerçek. O gösteriden bu gösteriye koşuşturmaların, Moliere ve Arlequin'in oyunlarındaki kahkahaların ve alkışların, ziyafetlerin, av partilerinin, baloların, atlıkarıncaların o kadar çok endişeyi, sıkıntıyı, o kadar farklı çıkarı, o kadar korkuyu ve umudu, öyle büyük tutkuları ve öyle ciddi işleri örttüğüne kim inanır?"[89]

Olympos sakinleri de kendi aralarında ince rütbe farklılıklarına tâbiydi. En tepede dükler ve Fransa'nın diğer en yüksek soyluları vardı. Elbette onlar arasında da farklar vardı. Örneğin soydan prens olanlar, doğuştan dük, marki vb olanlar öteki yüksek soyluların üzerinde duruyordu. Sayıları on iki olan orijinal feodal lordlar on yedinci yüzyıl boyunca nitelik değiştiren bir gruptu. 1715'te elli beş yüksek soylu aile vardı ve bunların çoğu 1600 yılından sonrasının yeni soylularıydı. Bu yüce makama terfi kralın bir tebaaya sunabileceği en yüksek onurdu ve bu şekilde terfi ettirilenler genellikle zaten en yüksek askeri soylular kesimine aitti. 1650 yılında, *grands*ı dehşete düşüren bir uygulamayla aşağı tabakadan Şansölye Seguier dük yapıldı ve 1651'de düklüğü bir *duche-pairie* haline geldi. Ne var ki, Takdiri İlahi mutlakiyet yönetiminin böylesi kaprislerine boyun eğmiyordu; Şansölye her ne kadar yüksek soylu [peer] olsa da, oğlan çocuk sahibi değildi ve yüksek soyluluğu *noblesse d'epee*ye dönmüştü yeniden.[90]

Ne yazık ki Takdiri İlahinin müdahalesi her zaman işe yapamıyordu ve bir dükün ya da yüksek soylunun hayatı kolay değildi. Yüksek soylular [peer], soylu kesimin geri kalanı gibi, etkilerini sıfıra düşüren, asaletlerini türedi soylularınkine eşitleyen ve sanki onları insan soyunun geri kalanı seviyesine düşürmek isteyen mutlakiyetin ezici gücü karşısında acizdi. 1667 öncesinde, dükler ve diğer yüksek soylular doğuştan Conseil des Parties üyesiydi ve hükümete katılabiliyorlardı. Sonra, XIV. Louis kişisel yönetimini güçlendirirken, onlar, ancak davet edildiklerinde Konseye katıla-

89 La Bruyere, *Les Caracteres*, "De la cour," b. 8, 63, c. I, s. 301. Ayrıca şöyle yazar: "Ceux qui habitent cette contree ... ont leur dieu en leur rois les grands de la nation s'assemblent toiis les jours a une certaine heure, dans un temple ... les gens de pays le nomment Versailles" (s. 305-306). Mme de Pompadour ayrıca Saraydan "öteki ülke" diye bahsediyordu; akt., Chaussinand-Nogaret, *French Nobility*, s. 45.

90 Ford, *Robe and Sword*, s. 174-175; Mousnier, *Institutions*, c. I, s. 126,

biliyordu. 1673 sonrası hiçbir zaman davet edilmediler. Kral, bir zamanlar en güçlü kulları olan bu kesimi konseylerinden uzaklaştırmanın ötesinde her türden politik etki gücünden yoksun bırakma kararını hayata geçiriyordu. Aslında kralın sistematik olarak bütün faydalı işlerden uzak tuttuğu bu yüksek soylu kesimdi. Kral yetkili pozisyonları "daha az önemli" kişilere ya da gayrımeşru çocuklarına, bütünüyle kendisine bağlı *legitimes*ye vermeyi tercih ediyordu. *Legitimes*nin yükseltilmesi soydan prensleri, yüksek soyluları ve dükleri her şeyden çok incitmişti ve bu konudaki şikayetlerini dile getirmekten bıkmadılar. "Gayrımeşru çocukların mevkii soydan prens olanların hemen altına ve en eski unvan olan yüksek soyluları da onların tam altına yerleştirdiler. Bu her şeyden çok rahatsızlık vermişti; yüksek soyluların alabileceği en ağır yaraydı bu ve iltihaplı cüzamdan farksızdı... Kral... her şeyin gayrımeşru çocuklarına verilmesinden ve soydan prenslerin ağzına bir parça bal çalınmasından mutluydu." Kralın gayrımeşru kızlarını soydan prenslerle evlendirme kararına "dünya şaşırmıştı." Evlenirken bu bakirelerden birini alma sırası (kralın kardeşinin oğlu ve gelecekteki Regent) Dük de Chartres'ye gelince, babası bu "onur kırıcı" evlilik karşısında "utanç içinde kalmıştı."[91] Ama krala itaat etmek zorundaydı. Karısının utanç verici doğum olayının verdiği tiksintiyle, Dük de Chertres, anlatılana göre, teselliyi safahat hayatında bulmuştu. Babası, Monsenyör, bu aylaklıktan dolayı Sarayı suçluyordu, ama işin aslı dolduracağı önemli bir makam bulunmuyordu. O "oğlu bir işe yarasın, bu karanlık işlerden uzak dursun" istiyordu ve bu gerekçeyle krala müracaat etmişti "ancak... ricaları boşa gitmişti." Kaleme aldığı *L'Instruction*

91 Saint-Simon, *Memoirs*, c. I, s. 66, 73; 31-35. Kan prenslerine kötü davranılması, nedeniyle birlikte, kendisinden sonra İspanya tahtına geçmesi için II. Charles tarafından beklenmedik bir şekilde seçilen, Dauphin'in ikinci oğlu Dük d'Anjou'ya ilişkin Saint-Simon'un yazdıklarından anlaşılabilir: "Heyecan veren, gürbüz ve vahşi prens V. Philip'in küçük kardeşi Kraliyet ailesine yaslanmak için zorunlu olduğu üzere uysal ve itaatkâr olması için eğitilmişti. II. Charles'in vasiyetnâmesine kadar Dük d'Anjou zorunlu olarak hayatı boyunca bir kul olmaya yazgılı biri olarak düşünülüyordu; ve bu yüzden fazla eğitime tâbi tutulmadı, yalnızca ona sabırlı ve itaatkâr olması öğretildi. Bu yüce yasa, devlet aklı, krallığın güvenliği ve mutluluğu için, büyük kardeşin küçük kardeşe tercih edilmesini talep ediyordu. Bu nedenle onun zihinsel dünyası bilinçli olarak dar tutuldu ve hırpalandı" (s. 283).

de Dauphin kitabında Louis bunu kabul ediyordu: "Düşündüm ki... mühim bir mevkide bulunan insanlara yardım etmek benim işim değil, çünkü... halkın, hizmet etmek için seçtiğim kadrolar içinden kimseyle iktidarımı paylaşma niyetim olmadığını bilmesi önemliydi."[92] Saint-Simon bu yüzden "Fransa'da koşulların en iyisi, hiçbir şeye sahip olmamak, bir serseri olmaktır" sonucuna varırken haksız değildi.[93]

XIII. Louis ve Richelieu yönetiminde ve *Fronde* döneminde, aristokrasi hâlâ Saray ile mutlak iktidar için çekişiyordu. XIV. Louis döneminde, aristokrasi yenilgiyi kabul etmiş ve enerjisini soylular arasında önceliği kimin alacağı sorunlarına yoğunlaştırmıştı. Kralın gözünde politik nüfuzun ve itibarın iflah olmaz bir şekilde kaybı *grandsın* da statüsünü zayıflatmıştı ve Güneş-Kralın Sarayındaki dükler ve yüksek soyluların bu takıntılı uğraşları, bize çocukça küçük işler gibi gelse de, bu kaybı telafi etme girişimi olarak yorumlanmalıdır. Bu koşullarda ritüel bir değer kazanan önceliği kimin alacağı sorunu soyluların yüksek konumunun tek kanıtı haline geliyordu ve ne pahasına olursa olsun, içinde oldukları zümreye sıkıca yapışmak zorundaydılar. Öncelik düzenine atfedilen bu muazzam anlam, mutlakiyet altında gelişmesinin en üst aşamalarına erişmiş Fransız aristokrasisinin durumuna ışık tutar. Büyük ve kibirli soylular aslında çocuk konumuna indirgeniyorlardı. Bütün bağımsızlıklarını yitirmiş ve saygı görmeyen bu soylular hapsedilmiş enerjilerini birbirine kumpas kurmaya harcıyorlardı ve üzerilerinde iktidarını kurmuş hükümdarın dikkati açısından ise onlar artık tehlike teşkil etmiyordu ve kralın canını sıkmaktan korkuyorlardı. Bu kesimin abartılı biçimsel asalet kaygıları kral karşısındaki acınası, zavallı ve haysiyetsiz tutumlarıyla bir arada varlığını sürdürüyordu.

Saray hayatı kıvanç duyulacak bir şey değildi. Saray mensupları için bir kılavuz niteliğindeki, Sieur de Chevigny'nin *La Science des personnes de la cour*'u hükümdarın iradesi karşısında tam bir geride-durma ve boyun eğme tavsiyesinde bulunuyordu. Bir saraylı için en zorunlu nitelikler arasında, bu metin "sabır, nezaket ve hiçbir şekilde irade ortaya koymama; her şeyi dinleme

92 *Memoires de Louis* XJV, c. II, s. 391.
93 Saint-Simon, *Memoirs*, c. II, s. 125.

ve hiçbir şey söylememe" tavsiyesinde bulunuyordu. "Her zaman hoşnut görün. Çok sayıda dost, çok az sırdaş edin." Bu aristokratik "şeref" nosyonunun ima ettiği koşulsuz ve hesapsız bağımsızlıkla pek bağdaşmaz bir tutumdur gerçekten de. "Gayretli bir saraylıdan daha köleleştirilmiş biri varsa o da bir başka gayretli saraylıdır" tespitinde bulunurken La Bruyere'in haklı nedenleri vardı. Kraliyet topraklarının ilk soylusunun ayakları altında "alçakça ezilmiş" ilk kadrolardan biri olan Saint-Simon küçümseyici bir biçimde "en büyük, güç bakımından en üstün ve en gözde mevkileri tutan insanların sefil açgözlülükleri"nden bahsediyordu. Bu kişilerin yalakalık derecesi, en hafif ifadeyle, şaşırtıcıydı; onlar gönüllü düşüşlerinin inanılmaz derinliklerine iniyorlardı. Çalışkan dük, bir Abbe [başrahip] de Polignac hakkında şunları yazıyordu: "Bir gün Kralın peşinden Marly Bahçesinde gezerken yağmur başladı. Kralın dikkatini Abbe'nin giysisi çekmişti, yağmura pek uygun değildi. 'Sorun değil, Efendim' dedi de Polignac, 'Marly'nin yağmuru ıslatmaz'."[94]

*Grand siecle*ın sonuna doğru, La Bruyere'nin yorumuna göre, "Bir soylu eğer taşrada evinde yaşıyorsa, özgür yaşar, ama geçimini sağlayamaz; eğer sarayda yaşıyorsa, ona bakılır, ama köleleşmiştir." Taşra soyluluğu hakkında yazarımız yanılmış olabilir, çünkü onlar arasında da oldukça zengin soylular vardır, ancak Saray hakkında yazdıklarına güvenilebilir.[95] Saray soyluluğu deneyimi, rezaleti kadar lüksü de aşırı bir asalet deneyimiydi. "İtiraf ediyorum ki" diye yazıyordu Saint-Simon, durumu özetlerken, "son hükümetin hayatımı ve onurumu aldığım zümreyi düşürdüğü içler acısı durumu düşünürken kendime nadiren hâkim olabiliyorum."[96]

Doğal olarak, düşkün dükler ve yüksek soylular *noblesse de robe*'u küçümsemekten kendilerini alamıyordu. "Katlanılmaz bir

94 Chevigny, *La Science des personnes de la cour,* 1706, orijinal metinden akt. Ford, *Robe and Sword,* s. 10; La Bruyere, *Les Caracteres,* s. 303; Saint-Simon, *Memoirs,* c. I, s. 295, 328.

95 La Bruyere, *Les Caracteres,* "De la cour," 67, c. I, s. 302. Saint-Simon, La Bruyere'e "kendi tarzında Theophrastus'u geride bırakmış ve günümüzün insanını taklit edilemez bir tarzda yeni yüzleriyle portresini yaptıktan sonra beyin kanamasından ölen... parlak bir dahidir. Aynı zamanda dürüst biridir ve mükemmel bir eğitim almıştır" diye tasvir ediyordu (*Memoirs,* c. I, s. 105) ve hiç kuşkusuz, onu güvenilir buluyordu.

96 Akt.Chaussinand-Nogaret, *French Nobility,* s. 7.

nezaket" insanı olan ve "taşkın incelik gösterileri"nin sonu gelmeyen Coislin Dükü, aşağıda anlatılan şanına lâyık eylemi nedeniyle birçok "mühim şahsiyet"in saygısını kazanmıştı:

M. de Coislin, M. De Bouillon'un ikinci oğlu tarafından savunulacak bir tezi dinlemek için Sorbonne'a gitmişti. Bu sunumları seçkin şahsiyetler yaptığı zaman, soydan prensler ve Saraydan birçok kişinin gidip dinlemesi âdettendi. M. De Coislin Dükler arasında öncelik sırası bakımından neredeyse son sıradaydı o tarihlerde. Yerine otururken, bu nedenle, belki onların bazılarından gelen olur diye, önündeki birkaç sırayı boş bırakıp arkada bir yere oturdu. Çok geçmeden Novion, Parlamentonun birinci başkanı [*bir robin*] içeri girdi ve M. De Coislin'in önüne oturdu. Bu çılgınca davranış karşısında şaşkına dönen M. de Coislin ağzını açıp tek kelime etmedi, ancak sandalyesini aldı ve Novion, Kardinal de Bouillon'la konuşmak için kafasını çevirdiğinde, sandalyesini tam birinci başkanın önüne koydu, hem de öyle bir edayla koydu ki adam âdeta hapsolmuş, yerinde çakılı kalmıştı. Ardından M. de Coislin oturdu. Bu o kadar çabuk olmuştu ki, her şey olup bitene kadar kimse bir şey görmemişti. Durum fark edilir edilmezkıpırdanmalar başladı. Kardinal de Bouillon duruma müdahale etmeyi denedi. M. de Coislin karşılık verdi ona: birinci başkan kendi konumunu unutmuş olduğundan, birinin ona konumunu öğretmesi gerekiyordu ve yerinden kıpırdamayı düşünmüyordu.

Sonra, Saint-Simon'un anlattığına göre, "M. de Coislin göstermiş olduğu dirayet için herkesin övgüsünü almıştı" ve "Novion'un içine düştüğü utancı ve çaresizliği anlamak kolaydı."[97] Aksi halde rezil bir köleliğin pençesinde kıvranan soyluların bu türden işleri, yüceltilmiş soyluluğun moralini yükseltmek ve dikkatleri aşağılanmanın bu hüzün verici gösterisinden başka yerlere çekmek için zorunluydu. Asaletlerini, muhtemelen kendilerinden daha çok aşağılanmış bir Başkan Novion önünde değil de başka nerede sergileyeceklerdi?

On sekizinci yüzyılın şafağında, Saint-Simon için, idari soylular hâlâ rezil burjuvadan, kaba zenginlerden başka bir şey değildi. Aslında *noblesse de robe* varsıl bir soyluluktu; *robin*ler parayla aldıkları makamlara göre tanımlanıyordu ve bu makamların fiya-

97 Saint-Simon, *Memoirs*, c. I, s. 267, 268.

tı, Saint-Simon'un haklı olarak tespit ettiği gibi, onların boyunu çok aşıyordu. Bir grup olarak *noblesse de robe* soyluluğu görece yeniydi. 1600 tarihli *taille** [Alt sınıfların, kişisel gelire göre ödediği vergi] kararnâmesi ilk kez makam karşılığı edinilmiş soyluluğun miras yoluyla babadan oğla geçişini düzenliyordu: bir torun eğer baba ya da büyük baba makamı işgal ederken öldüyse ya da her biri en az yirmişer sene o makamı işgal etmiş ve o makamdayken "soyluca yaşamışsa" miras yoluyla soylu oluyordu.[98]

On altıncı yüzyıl *officiers*inden ve hâlâ Üçüncü Zümreyle eş görülen 1614 Estates General dönemi kadar geç bir tarihten kalma bu idari soylular, Kraliyetin mutlakiyetçi arzularının onların çıkarları için ölümcül sonuçlar vereceğini çok geç fark ettiler. Aslında bu soyluların çıkarları için ölümcül hale gelene kadar bunu fark edemediler. Bu idari sistem [magistracy], bundan önce birçok yeni ayrıcalıklı grupta olduğu gibi, ayrıcalıklarını monarşinin bağımsız güç kaynaklarını (en başta da feodal soyluluğu, ama zaman içinde bağımsız hale gelmiş grupları da) zayıflatma kararlılığına borçluydu. Bu amacına ulaşmak için Saray işlevlerinin ve ayrıcalıkların yayılması ve yeni unsurlar arasında yeniden bölüştürülmesi aracını kullanmıştı.[99] Sonunda Fransa'da iki paralel ve hasım hiyerarşinin –bir yanda prestij, öbür yanda güç hiyerarşisi– ortaya çıkışına, statü tutarsızlığı hastalığına ve güçten yoksun bırakılan ayrıcalıklı gruplar arasında bu işten sorumlu olan merkezi iktidara karşı muhalefete yol açan bu periyodik yeniden bölüştürmeydi. Yeni soylu kesimlerin yaratılması, özellikle de on altıncı ve on yedinci yüzyıllarda olduğu gibi, bunun kitlesel bir düzeyde olması, aynı zamanda zorunlu olarak, çokluğuyla orantılı bir biçimde değerini kaybeden soyluluk payeleri enflasyonu

98 Mousnier, *Institutions*, c. I, s. 112.

99 Bu "prestiji kraliyet için tehdit oluşturabilecek şekilde, özellikle soydan gelen prestije sahip, devlet işlerinde belli oranda bağımsız bireyleri dışlama çabasıydı. Bu kraliyet politikası açısından yeni bir şey olmadığı gibi, ona karşı soylu muhalefeti de yeni bir gelişme değildi. Karolenjlerin *baillis*i ve *senechaux*u, on altın yüzyıl müfettişleri ve Richelieu döneminde daha da fazla olmak üzere, hepsi egemenliği devrettiği çeşitli kesimleri kişisel mülkleri haline dönüştürmekte başarılı olmuş, geçmişteki failler üzerine yeni idari mekanizmalar kurarak devlet işlerinde kontrolü sağlama yönünde kralın uzun süreli çabalarını temsil etmektedir." Ford, *Robe and Sword*, s. 7. Ayr. s. 8,

doğurmuştu. Bu daha Richelieu döneminde, "Baron" ve yukarısı, *titres de fantaisie*nin giderek alışıldık hale gelmesiyle apaçık ortaya çıkmıştı. On yedinci yüzyılın sonuna doğru, diye yazıyordu Saint-Simon, "Kont ve Marki unvanları... onları gasp eden... insanların çokluğu yüzünden ayağa düşmüştü; ve... o kadar değersizleştiler ki, marki ya da kont olan kaliteli insanlar bir konuşmada kendilerine bu unvanlarıyla hitap edilirse şikayet edecek hale geldiler."[100] Bu devalüasyon, mülklerinin elinden alındığı, aslında statülerinin çalındığı hissini yaşayan eski *noblesse*in acı çekmesine neden oluyordu, ama başlangıçta bu durum makam sahiplerinin çıkarına olmuştu.

Eski tip soyluluk yine de sorunlardan sadece biri değildi. Sıradan halktan sicili temiz kişiler *roturier* "[soylu olmayanlar] arzunun ortak nesnesi olmayı sürdüren İkinci Zümreye katılır katılmaz, önceden olduğu kadarıyla sahip olduğu zihin huzurunu da geride bırakmış oluyordu. Büyük bir hevesle girdiği bu tabakanın kendisinden önceki üyeleri onun en ufak bir şeyinden huylanırken, toplumsal ilerleyişini borçlu olduğu hükümet sürekli olarak onu yeni elde ettiği konumu yitirme korkusu içinde tutarak sanki eğleniyormuş gibi görünüyordu. Kişinin soyluluğunun yeniliği en iğrenç muameleyi davet eden ve haklı gösteren bir utanç emaresi olarak böyle yükseltilen kişinin ruhuna bir ağırlık olarak çöküyordu. Toplumsal hiyerarşinin en üst noktaları bile bu mutsuz yeni ürünü bu ağırlıktan koruyamıyordu; özel olarak orada aşağılanmaya maruz kalmak mümkündü.

Saray ihtiyaç hasıl olduğunda soyluluğun asaletini bir finansman kaynağı olarak ahlaksızca kullanıyordu. On altıncı yüzyıldan beri soyluluk beratları giderek artan sayılarda satılıyordu, ama hiçbir zaman XIV. Louis döneminde olduğu kadar umursamaz bir şekilde ve fazla miktarda olmamıştı. Satışlardan elde edilen gelir bir kere harcanınca, bu yeni soylular devlet için bir gelir kaynağı olmaktan çıkıyordu ve üstüne üstlük devlet için bir finansal bir yük haline geliyorlardı, çünkü bu kişiler belli vergilerden, özellikle de *taille* vergisinden muaf olan ayrıcalıklalar kitlesini şişiriyordu. Krallar her zaman bu içler acısı durumu düzeltmeye hazırdı ve yakın tarihli soylu beratlarını defalarca iptal etmişlerdi. Yine

100 Saint-Simon, *Memoirs*, c. I, s. 141. Ayr. bkz. Ranum, *Councillors*, s. 31.

de bu zekice uygulamanın mağdurlarına genellikle soyluluk statülerini elde tutma (yani bir şey için iki kez ödeme yapma) haklarını satın alma fırsatı cömertçe tanınıyordu. On yedinci yüzyılda bu düzenli bir uygulama halini almıştı. 1598 tarihinde, son yirmi yılda satın alınan soyluluk hakkı beratları iptal edilmiş ve sonra 1606'da ikinci bir ödeme karşılığı yeniden ihdas edilmişti. 1634 tarihli bir kararnâme yeniden yirmi yıl öncesinden o tarihe kadar olan soyluluk beratlarını hükümsüz kılmıştı. Bu, statülerini 1606 ile 1614 tarihleri arasında edinmiş olanları etkilemiyordu ve 1638'de böyle şanslı yeni soyluların saflarına Dauphin'in doğumu şerefine yeni yaratılmış soylular katılıyordu. Ancak iki yıl sonra, son otuz yılda tahsis edilen tüm soyluluk payeleri iptal ediliyordu; bu defa hem soyluluk beratı satın alanlar hem başka yollarla soylu yapılanlar bu karardan etkileniyordu. 1656 yılında, 1606 yılından o tarihe kadar soyluluk almış da bir nedenle kaybetmiş herkes 1500 libre (soylu kesimden bazılarının gelirlerinin 50 ile 100 libre arası olduğu düşünülürse, bu küçük bir servet demekti) karşılığında yeniden soyluluk hakkı elde ediyordu. 1664 yılında, son otuz yılda satın alma ya da başka yollarla elde edilmiş soylulukların tümü hükümsüz ilan edildi (ama marifet dolayısıyla bahşedilenler onaylandı). 1667'de bu hükümsüzlük kararının kapsamı çoğu bölgede 1611 yılına kadar genişletildi. Böylelikle soyluluktan azledilenlerin birçoğu yeni bir ödeme karşılığında yeniden soyluluk edinmişti. 1715 yılında, 1689 yılından o tarihe kadar olan bütün soyluluk kararları iptal edildi. Ama aynı yıl, hemen *Regency* [Naiplik] döneminde, 1643 ile 1715 tarihleri arasında berat satın alarak soylu olan herkesin soyluluğu ödeme karşılığı onaylandı. Yalnızca XIV. Louis döneminde dokuz hükümsüz kılma kararı alınmıştı; onunki kabul edileceği gibi olağanüstü uzun bir saltanattı, ama yine de doğumundan ölümüne bir kuşağın hayatından uzun da değildi.[101] Bir yeni soylu, istisnai bir soğukkanlılığa sahip olmadıkça, güvensizlik hissinden kaçamazdı; bu acımasız şaka sinir bozucu olmalıydı.

Dahası yeni soyluluğun zaman geçtikçe eski olduğu ve eski oldukça da imtiyazın devam eden yeniden dağıtılmasının doğal olarak giderek cazibesini yitirmesi işin doğası gereğiydi. Çok

101 Mousnier *Institutions*, c. I, s. 106-107; Ford, *Robe and Sword*, s. 12-13.

geçmeden idari aristokrasi, askeri aristokrasiyle birlikte, yeni yaratılan soyluların kendi haklarının ya da özgürlüklerinin çiğnenmesi belki de despotizmin bir ifadesi, kesin ifadesi olarak göreceklerdi. On yedinci yüzyılın sonuna doğru, soyluluk kararlarına ilişkin art arda gelen hükümsüzlük kararları ve sonra yeniden onaylamaların yarattığı bütün bu kafa karışıklığına rağmen, belki değersiz bir şey olmakla birlikte idari soyluluğun en az kılıç soyluluğu kadar gerçek olduğuna da kuşku yoktu. Bireysel olarak *robin*ler daha on üçüncü yüzyılda soylulaştırılmaya başlanmıştı; Paris Parlamentosunda büyük çoğunluk en azından on yedinci yüzyıldan beri soyluydu ve birçoğu gerçekten *gentilshommes*tu. Aslında Paris Parlamentosundaki eski ailelerin içinde soyluların oranı (yüzde 7) genel nüfus içindeki soyluların oranında fazlaydı.[102] İdari aristokrasi (*haute robe* ya da *grands robins*)[103] soylulaşmış burjuvaziyi aşağılayacak kadar eskiydi artık ve Parlamento onları üye olarak kabul etmekte giderek daha fazla isteksiz davranıyordu.

Ancak zenginlerin gücü bir makam satın almak yoluyla soylulaşmaya yetebiliyordu (on sekizinci yüzyılda bir kral sekreterliğinin maliyeti 150.000 libreydi) ve yüksek makamlı beyefendiler [magistracy] özellikle yeni zenginlerin gösterişini kaldıramıyordu. Finansçılar, yani bankerler ve mültezimler, servetleri zaman içinde saygınlık kazanmış *robins* tarafından ülkedeki ekonomik sıkıntıların müsebbibi olmakla suçlanıyordu ve yüksek sosyeteye kabul edilmekle birlikte eski soyluların kızlarıyla evlenemedikleri gibi Saray kadar *noblesse de robe* aristokratları tarafından da "burjuva" olarak görülüyorlardı.[104]

---

102 Mousnier, *Institutions*, c. I, s. 132.

103 Bu kralın konseyini, parlamentolarını ve öteki idari merkezlerini içerir; hepsi birlikte otuz bir kuruluştur bunlar. On sekizinci yüzyılın ilk yarısında, bütün *grands robins* sayısı 2000 ile 2300 arasındaydı. Ford, *Robe and Sword*, s. 53-54.

104 Chaussinand-Nogaret, *French Nobility*, s. 35; Mousnier, *Institutions*, c. I, s. 202. Bununla birlikte, önemle belirtmek gerekir ki, finansçılar terimin hiçbir anlamında "burjuva" değildi. Yasal olarak, onlar genelde soyluluğun üyelerinden de değildi ya da soylulaştırma aşamasına gelmiş kişilerdi. Onlar "orta sınıf"tan gelmişti büyük bir ihtimalle, ama artık o sınıftan kopmuştu. Onlar elit kesimin marjinal ve hor görülen bir kesimini oluşturuyordu, fakat yine de elit kesim içinde görülüyordu.

Yine de *robins, noblesse d'epe* ile karışmadı. Eski rejimin büyük bir bölümünde bu iki aristokrasi arasındaki ilişki "karşılıklı horlama"[105] olarak nitelenmiştir; bu iki grup on sekizinci yüzyıla kadar birleşmedi.[106] Yüksek rütbeli asker ailelerinin kızları ne kadar zengin olurlarsa olsunlar nadiren *robin*lerle evleniyordu. Chateauneuf Eyalet Sekreterinin oğlu ve kendisi de bir marki olan La Vrillere, babasının ölümü üzerine ve kralın babasının makamını ona vermesi halinde, herhangi bir başlık parası talep etmeksizin, şahane bir soy kütüğüne sahip, ancak sonradan yoksullaşmış bir ailenin bakire kızı Matmazel de Mailly'ye evlenme teklif eder. Kral hemen onay verir. Ancak kız pek mutlu olmaz. Bu olaya tanık olan Saint-Simon şöyle anlatır: "Evliliğe karşı olan tek bir kişi vardı ve o da Matmazel de Mailly'ydi. Daha 12 yaşındaydı kız. Gözyaşlarına boğulmuştu ve çok mutsuz olduğunu, yoksul bir adamla evlenmeyi düşünmediğini dile getiriyordu, bir centilmen olsaydı bari diyordu, ama serveti yüzünden bir değersiz burjuvayla evlenmek ona utanç verici geliyordu... Matmazel de Mailly, kendisinin Madam de La Vrilliere yapılmasını her zaman içinde bir ukde olarak taşıdı."[107]

Robins yargısal ve askeri soylulukla eşitlik konusunda ısrarlıydı ve bu ikincilerin her ne biçimde olursa olsun, gösteriş yapmalarına karşı direniyorlardı. Bu iki soylu kesim arasındaki uzlaşmaz zıtlık, Parlamentonun başkanının bir yüksek soyluyla [peer] konuşurken şapkasını çıkarıp çıkarmayacağı ve o yüksek soylunun fikrini söylerken bonesini kafasında tutup tutmayacağı hayati meseleyle ilgili "bone meselesi"nde çarpıcı bir biçimde kendini göstermişti. Parlamento üyeleri bekleneceği gibi, iki durumda da olumsuz düşünüyordu.[108] Dükler ve yüksek soylular

105 La Bruyere, *Les Caracteres*, "Des grands," b. 9,40, c. I, s. 335.

106 Mousnier'ye göre, kaynaşma geç bir tarihte oldu; Chaussinand-Nogaret ve Ford sanki bunun daha erken bir tarihte gerçekleştiğini ve daha tam olduğunu düşünüyor gibidir.

107 Saint-Simon, *Memoirs*, c. I, s. 183-184. Askeri aristokrasiden kişilerle zengin yüksek memurların kızlarının evlilikleri nadir görülen şeyler değildi; bu evlilikle asker ailelerine, o zamanki deyişle, "topraklarını gübrelemek" için gerekli araçları sağlıyordu. Ancak bu, makam soyluluğuna sosyal kabulden çok, yüksek seviyeden bir kadınla evlenme eğilimini yansıtıyordu. Mousnier, *Institutions*, c. 1, s. 164.

108 Ford, *Robe and Sword*, s. 177-178.

[peer] Parlamentonun "doğuştan danışmanları"ydılar ve bu havalı saygısızlık gösterisi sadece onların idari türedilerden daha fazla nefret etmelerine hizmet edecekti.

Noblesse de robe hiç kuşkusuz daha soylu muarızlarının nezdinde kabul görmek için can atıyorlardı; böylesi bir tanıma olmaksızın kendi soylulukları da ışıltısından çok şey yitirecekti. Bu nedenle yüksek makam sahipleri [magistrate] isimlerine aristokratik bağlaç "de"yi eklediler, düelloya çıktılar ve olmazsa Saray alışkanlıklarını benimsediler. 1715 yılında Paris Parlamentosu şöyle ısrar ediyordu: "Yalnızca tek bir soyluluk vardır. Askeri ya da idari hizmet dolayısıyla farklı biçimlerde edinilmiş olabilir; ancak haklar ve ayrıcalıklar aynıdır, çünkü cübbe de kılıçtan az olmamak üzere soyluluğun onurudur." Alaycı bir biçimde, "Yalnızca tek bir soyluluk vardır" diyerek buna katılıyordu *grands*, "idari hizmetlerle elde edilemeyen soyluluktur bu. Yüksek makam sahiplerine [magistrate] rastladığınızda meziyetlerine saygı duyabilirsiniz, ama iş doğuma gelince... onlar soyluların ayrıcalıklarına sahip saygın burjuvalar olmanın ötesine asla geçemeyecektir."[109]

Hem askeri aristokrasinin kendini beğenmişliğine hem de türedi yeni soyluluğun arsızlığına karşı iki cephede birden savaşan idari soylular mutlak monarşinin elinden de çok çekiyordu. Dirayetli XIV. Louis, bu kesimi, itiraz hakkını olaydan sonra şikayet hakkına indirgeyerek, yasamayı etkileme imkânından yoksun bırakmıştı. Yine de saray soylularından farklı olarak bu kesim bir örgütsel temeli korumuştu. Ayrıca şunu da eklemek gerekir ki, *robins* kaçınılmaz aşağılanmalara karşı dalkavuk *grands*a kıyasla daha vakur bir tepki göstermişti; seremoni gereği, kral eşlerini öpmedikçe, yüksek makam sahibi [magistrate] kişiler Sarayda görünmeyecektir.

Büyük saltanatın sonunda, bir bütün olarak aristokrasi mutlakiyet karşısında savaşı kaybetmekle kalmamıştı; aristokrasi artık ona karşı çıkacak yüreğe sahip olup olmadığını bile zor hatırlıyordu. Gururu kırılmıştı; artık itaatkâr olmayı öğreniyordu. Kral son noktaya kadar aşağılamıştı onları. Soylular ağır vergilerden muaf olsalar da, diğer herkes gibi kelle vergisini ve sonra da *dixieme*

109 Akt.*a.g.e.*, s. 72. Ford, ilk alıntısının tarihi olarak "erken naiplik dönemine" işaret eder.

vergisini ödemek zorundaydı; kral soyundan gelme prens olmadıkları müddetçe, silahşör birliklerinden birinde askerliklerine başlamak zorundaydılar ve sonra "süvari ya da piyade bölüklerinden birinde vasıfsız er ya da ast rütbeden biri olarak çetin bir sınavdan geçiyorlardı"; son olarak, Saraydaki dairelerinde yaptırmak istedikleri herhangi bir değişikliğin masrafını karşılamakla yükümlüydüler, çünkü 1700 yılından sonra kral artık onların giderlerini karşılamıyordu. Kısacası bir süre sonra dile getirilmiş bir şikayet metninden bir bölümden aktararak söyleyeyim, onlar "aşağılandılar ve öteki tebaanın konumuna düşürüldüler, sıradan halka karıştırıldılar."[110] Ne var ki, *roture* [soylu olmayanlar] dünyası onların çektikleri bu çileden tamamen habersizdi ve hiçbir zaman bu ezilen elit kesime katılmak için gönüllü kıtlığı da çekilmiyordu. Etkisini yitirmiş ve *novi hominesin* baskısını her an hisseden bu kesim enerjisini giderek daha fazla güvensiz hale gelmiş pozisyonlarının son kalan kırıntılarını korumak için boş yere değersiz payeler üzerine dalaşmakla harcıyordu.

Statü sorunlarının on sekizinci yüzyıla girerken Fransız aristokrasisinin aklının başköşesini işgal ettiği ve öylesine hayati önem atfettiği küçük kıskançlıklarla güçten ve çaptan hayli düştüğü kuşku götürmez bir gerçekti. 1698 yılında, Henri François d'Aguesseau etrafındaki insanlar hakkında hayli karanlık bir tablo çizmişti: "Hem arzu ettikleri hem de sahip oldukları yüzünden insanlar hep mutsuz. Başkalarının zenginliğini kıskanıyor, ama kendisi de onların kıskançlıklarının kurbanı durumunda; sürekli kıskanıyor, sürekli kıskanılıyor... Yüzyılın hâkim karakteri bu: bütün mesleklerde hissedilen genel bir huzursuzluk; hiçbir şeyin dindiremeyeceği bir susuzluk, huzura düşmanlık ve çalışamama ve her şeyden önce sorunlu ve tutkulu bir boşvermişliğin ağırlığı altında ezilmiş insanlar; insanların içinde bulundukları koşullara karşı genel bir isyanı... herkesin kendi benliklerinden kurtulmaya kararlı oldukları bir tür komplo bu."[111] XIV. Louis seleflerinden birkaç kuşağın yapacağı işi tek başına başardı; uyguladığı politi-

110 Saint-Simon, *Memoirs*, c. I, s. 23, 170; 1748-49 tarihli, kilise soylularının bir dilekçesi, Akt.Ford, *Robe and Sword*, s. 199.

111 Henri Francois d'Aguesseau, "L'Amour de son etat," 1st mercurial, *Oeuvres choisies* (Paris: Lefevre, 1819), c. I, s. 92-93.

kalarda yeni bir şey yoktu, ama o bunların hepsini başarıyla sonuna kadar götürdü. Genel olarak, J. H. Shennan'ın haklı olarak tespit ettiği gibi, "On altıncı ve on yedinci yüzyıllarda olanlar, toplumsal çarkın yeni bir dönüşüydü; bu sayede yeni insanlar kendileri de yeni insanların soyundan gelen insanların sahiplendiği değerlerin ve şereflerin peşinden gitme fırsatı yakalamıştı."[112] Ancak çark dönmeye devam ettikçe, soyluluk ezilip parçalanıyordu.

Fransız *noblesse*in biricik açmazı, onların giderek sorunlu hale gelen statülerinin her zaman üzerine titredikleri tek sorun oluşuydu. Onlar başka tutkular besleme ya da enerjilerini daha az nafile bir başka uğraş için harcama imkânını inkâr etmişti. Sarayda, başkentteki kraliyet sarayı da dahil, evcil hayvanlar gibi altın kafeslerde yaşadılar, iyi beslendiler ve ağırlandılar, ama uyuşukluk ve can sıkıntısı içindeydiler; bu da onları aksi halde reddedebilecekleri birtakım oyalayıcı zevkler edinmeye sevk etti. Kendilerini kafese kapatılmış hissettiler. Bu koşullarda, öncelikli uğraşları sürekli olarak kendilerinin evcil hayvanlar değil onurlu insanlar oldukları gerçeğini hatırlatarak tehdit altındaki asaletlerini kurtarma girişimiydi. Bazıları bağımsızlıklarını farklı biçimlerde öne sürdü: Safahata sürüklendiler. Onlar, kamusal alanda hiçbir şey olmama ya da yapmama özgürlüklerini kullanarak, o özgürlüklerini yatak odalarının mahremiyetinde sonuna kadar kullanmıştı. Onları aşağılayan toplumu inkâr etmekle cinsel istismar arasında kesin bir yakınlık vardı; cüretkârlığın göreli bir ceza muafiyeti sağladığı bir alanda bu toplumun normlarını (yani himayesini) reddetmek anlamına geliyordu bu.[113] Cinsel özgürlük ile mutlakiyete muhalefet arasındaki bu eşleşme önemli sonuçlar doğurdu: Bu, "eski rejim"i alt eden yeni toplumun değerlerinde kalıcı hale getirildiği gibi, cinsel özgürlük *a la française* özgürlüğün önemli bir vasfı haline geldi. Yine de sorunla baş etmekte bu yolların hiçbiri tatmin edici değildi. Fransa'da soylu olmak giderek zahmetli –aslında rezilce– bir şey haline geliyordu. Bu arada büyük kral ölünce, Fransız aristokrasisinin artık hiçbir desteği

112 J. H. Shennan, "France, 1490-1715," s. 472-483, *Encyclopaedia Britannica*, 15. bas. c. IXX, s. 473.

113 Chaussinand-Nogaret, *French Nobility*, s. 82-83, haklı olarak bu yakınlığa vurgu yapar.

kalmadı ve üyelerinin birçoğu bu işten tamamen sıyırmanın yollarını aramaya başladı. Onların ihtiyacı olan şey yeni bir kimlikti.

Tehlikeli Kaçış: *Noblesse*in Yeniden Tanımlanması ve Örgütlenmesi

Her ne anlama gelirse gelsin, soyluluk toplumsal üstünlük demekti. Ne var ki, doğuştan bir şey olarak tanımlanan soyluluk iflas etmişti. Statünün temellerini yeniden ele alma zamanı gelmişti artık. On sekizinci yüzyılda, konu üzerine bol miktarda yazılıp çizilenlerin de gösterdiği gibi, soylular arasından entelektüeller tam da bunu yapıyordu. Soyluluğun tanımı uğraşı, genelde, soylu kimliğinin belirsizliğinin neden olduğu artan rahatsızlığa bir tepki ve soyluluğa statüsü için daha güvenli bir zemin sağlama ve onun endişesini giderme yönündeki bir girişimdi.

Belirsizlik en azından çeşitli biçimlerde giderilebilirdi. Gördüğümüz gibi, soyluluğu neyin oluşturduğu üzerine tam bir fikir birliği hiç olmamıştı. Yine de sanki öyle bir şey varmış gibi yapmak mümkündü ve (burjuva kökten gelen yeni soylulara yönelik sürekli saldırılar ışığında) ne kadar anlamsız olursa olsun, doğum kriterinin önceliği hiçbir zaman açıkça masaya yatırılmamıştı. Doğum tamamen kendi başına yeterli bir şey değildi; onun önemi, erdemin kaynağı olmasında yatıyordu. Ama denebilirdi ki, erdemin genel olarak biyolojik belirlenimli olduğuna inanılıyordu ve bu yüzden erdem belli bir genetik havuzun dışında bulunamazdı. Soyluluk hakkındaki bu on yedinci yüzyıl görüşü G. A. de La Roque tarafından dile getirilmişti. Daha XIV. Louis saltanatının başında, Boileau, ister doğumdan gelmiş olsun ister olmasın, genelde erdemin soyluluğun özü olduğunu düşünüyordu. Yaklaşık aynı dönemde, La Bruyere *Les Caracteres* kitabında şöyle akıl yürütüyordu: "Eğer soyluluk erdem demekse, erdemli olmayan her şey soyluluğun kaybına neden olabilir; ve soyluluk erdem demek değilse, o zaman hiçbir şey değildir."[114] Ne var ki,

114 G. A. de La Roque, *Traite de la noblesse*, önsöz, 1678, G. Chaussinand-Nogaret, *Une Histoire des elites, 1700-1848*, c. VI, *Le Savoir historique*, (La Haye: Mouton, 1975), s. 24; Boileau, *Satires*, "Satire V: La Noblesse," *Oeuvres completes* (Paris: Garnier Freres, 1870), c. I, s. 101,102; La Bruyere, *Les Caracteres*, "De quelques usages," b. 14,18, c. II, s. 107.

bir bütün olarak soyluluğun doğumdan geldiği anlayışı varlığını sürdürmüştü.

On sekizinci yüzyılda bu görüş sert saldırılara maruz kalıyordu ve unutmamak gerekir ki, bu görüşe saldırıların başını en iyi ailelerden gelen centilmenler çekiyordu. Bu saldırı süresince, erdem, özgün olarak vatanseverlik erdemi, devlete hizmet olarak tanımlanıyordu ve soylu statüsünün tek temeli olarak görünüyordu. Hatta miras yoluyla geçen soyluluğu savunan bu teorilerde bu güçlü bir biçimde vurgulanıyordu: Bu teorilerin yazarları, doğumun bir kamu ruhu için zorunlu koşul olduğu geleneksel görüşü savunuyor ve aslında doğuştan soyluluğu vatanseverlikle bir görüyordu. Kendisi yoksullaşmış, ama doğuştan soylu olduğu kuşku götürmez olan Henri de Boulainvilliers, feodal öğretinin en etkileyici ifadesini dile getirerek, soyluluğun bir ırk, Frankların soyundan gelen, "fatihlerin kanından" olanların ırkı ve *Naissance Françoise* olduğunu savunuyordu. Bu görüş, gerçek soyluluğun sonradan edinilemeyeceğini ve onun prenslere hiçbir şey borçlu olmadığını ima ediyordu. Soyluluğun imtiyazlarının korunmasının gerekçesi yine de soyluların kanı değil, onların on üç yüzyıldır "devlet"e verdikleri hizmetti.[115]

XIV. Louis'nin gayrımeşru oğlu Comte de Toulouse'un gayrımeşru oğlu Chaviler d'Arc, adı konusunda son derece açıklayıcı *La Noblesse militaire, ou le patriote français* kitabında mesleki bir tanım öneriyordu: Hiçbir şey değil, ama askerlik mesleği, soyluluğun geleneksel temeli, soyluluk asaletini veren şeydi. D'Arc için, yine de tek başına soy yeterli değildi; etkin hizmet soylu statüsü için vazgeçilmez bir önkoşuldu. Askeri kadrolar içinden yükselen sıradan subaylar centilmen olma ve soydan centilmen olan kişilerle eşit muamele görme hakkı kazanabilir; öte yandan, o centilmen ne kadar soylu bir aileden gelirse gelsin eğer askeri kariyerini reddedecek olursa soyluluğunu da yitirir.

Hiç kuşkusuz, bu pozisyonların hiçbiri makam soylularına ya da soyluluklarını Cermen istilacıların soyundan gelme ve bir asker olma dışında herhangi bir şeye borçlu olanlara cazip gelmiyordu. Bu yeni soyluların gerçek soyluluğu oluşturan şeyin ne olduğuna

115 Henri de Boulainvilliers, Comte de Saint-Saire, *Essais sur la noblesse de France* (Amsterdam, 1732), s. 9-10,11.

ilişkin kendi fikirleri vardı. Chevalier d'Arc'ın kitabı aslında onların önermelerinden birine, 1756 yılında yayımlanmış Abbe Coyer'in *La Noblesse commerçante* kitabına verilmiş bir yanıttı. Rakibinden farklı olarak Coyer'in ticari soyluluğun adına lâyık soyluluk olduğu iddiası yoktu, ama o ticaretin de askerlik kadar soylu bir faaliyet olduğunu, çünkü ticaretin de devlet için değerli bir hizmet olduğunu savunuyordu. Ticaret için iyi olan Fransa için de iyiydi. Dahası, yoksulluğu yüzünden soylu kesimin çoğu ülkesine herhangi bir başka hizmet verme imkânından yoksundu. Ticaret, hem kendileri hem de *patrie* için yapabilecekleri en iyi şeydi. Kamusal zihniyetli Abbe [Başrahip], soylu ailelerden gelen meteleksiz (ama yine de onun tavsiyelerine kulak asmakta gönülsüz) ülke insanlarını "*Patrie* sizden hizmet bekliyor" diye yüreklendiriyordu. "Ticaret yoluyla karılarınız ve çocuklarınız için vasi tanrılar olun. *Patrie* için topraklarını, sanat hayatını besleyen, nüfusuna destek olan, donanmasının direkleri, kolonilerimizin ruhu, devletin sinir ağları ve kamusal refahın araçları olan insanlar haline gelin." Bu görüşler D'Arc'ı çileden çıkarmıştı: "Monarşist hükümetin temellerini sarsmadan soyluluğa ticaret eklenemez... soyluluk, saflarındaki ahenkli eşitsizliği bozmadan... ve devleti yıkmadan ticari yapılamaz... Fransız soylular, zengin olmak istiyor musunuz? Sizi aşağılayan bu lüksü reddedin... Sizin atalarınız, erdemleriniz, devlete verdiğiniz hizmetler... budur sizin gerçek büyüklüğünüz."[116]

Bekleneceği gibi, Chevalier'nin görüşlerine hemen kapılanların çoğu yoksul soylulardı. *Hobereaux* basit bir nedenle, durumları elvermediği için Coyer'in argümanının alıcısı değildi. Geri kalanlar, sanki para asil bir şecere satın alabilirmiş gibi kendi aralarına karışma cüreti gösteren iğrenç burjuvazinin elindeki zenginlikten nefret ediyordu, ama lükste de aşağılayıcı bir yan görmüyorlardı; görünen o ki, ticareti küçümsemiyordu onlar ve bunun nedeni de muhtemelen yeteri kadar mavi kanla birlikte ticari başarının saflar arasındaki ahenkli eşitsizliği bozmaktan çok, onu korumakta en iyi araç olabileceğine inanıyor olmalarıydı ve haksız da değillerdi.

116 Abbe Gabriel Francois Coyer, *La Noblesse commerçante* (Londra ve Paris, 1756), s. 214-215; Philippe-Auguste de Sainte-Foix, Chevalier d'Arc, *La Noblesse militaire, ou Le patriote français* (Paris, 1756), s. 40,85,86.

Bu arada aristokrasinin eşitsizlik karşısındaki tavrı da değişiyordu. Eski rejimin sonunda, soyluluk hiç tartışmasız devlete verilen hizmetin karşılığı bir mükafat, "egemen gücün, kişiyi ve soyunu öteki yurttaşların üzerine yükseltmek için özel kişilere kondurduğu bir nitelik" olarak tanımlanıyordu. Sonuç olarak, çağdaş bir uzmanın yazdığı gibi, "bütün yurttaşlar soylu olmayı isteyebilir."[117] Bazıları daha da ileri gitmişti. Daha 1739'da, Marquis d'Argenson *Considerations sur le gouverement de la France* kitabında, soydan gelen soyluluğun tamamen ilga edilmesini ve yerine "kraliyet demokrasisi" geçirilmesini önermişti. "Bütün yurttaşlar birbiri karşısında eşit olsun" diye yazıyordu. "Biz aslında insanlar arasında tek ayrımın kişisel yeteneğe göre yapılan ayrımın olduğu bir eşitlik hedefine doğru ilerlemeliyiz."[118] Bir süre sonra, yine, aristokrat Comte d'Antraigues kendini düşünmeksizin, "Atadan gelen soyluluk doğduğum toprağı yiyip bitiren bir musibettir" diyordu. Comte'nin yıllık 38.068 librelik bir yıllık geliri vardı, ama çok eskilere dayanan soyluluğunu kanıtlayamıyordu ve bu yüzden kralın arabalarına binme hakkından yoksundu:[119] Bu yüzden demokratik eğilimli biriydi.

Yoksul soyluluk doğumdan ayrılık hakkının sulandırılmasına en inatçı bir şekilde direnen kesimdi. Onların içler acısı züppelikleri üzerine, "Bu sürpriz olmamalı" diye yazıyordu, hiçbir şekilde yoksul olmayan Comte de Segur, "çünkü bu insanların tek sahip oldukları şey unvanlarıydı."[120] Devrime doğru, *cahiers*den* [1789 yılında, Genel Meclis için hazırlanan, üç büyük zümrenin sıkıntılarının liste halinde toplanmış dökümü.], de anlaşılacağı gibi, *hobereaux* bile yelkenleri suya indirmeye başlamıştı. Ancak eski rejim sürdüğü müddetçe, soyluluk içinde, elit kesim kadar sıradan soylular arasında da, eşitlikçiliğin zaferi kesin değildi. Aslında eşitlikçi ideolojinin gelişmesi birçok alanda "feodal tepki" olarak nitelenen korkunç ayrımların pekişmesi eşliğinde oluyor-

117 Cherin veya Guyot, akt. Mousnier, *Institutions*, c. I, s. 101.

118 Akt.Chaussinand-Nogaret, *French Nobility*, s. 20.

119 *A.g.e.*, s. 21, 60. Simon Schama, *Citizens: A Chronicle of the French Revolution* (New York: Alfred A. Knopf, 1989), kitabında, D'Antraigues'nin "aristokrasit kendini tasfiye beyanı yapanların ilki ve en meşhuru" olduğunu yazar (s. 121).

120 Akt.Chaussinand-Nogaret, *French Nobility*, s. 6.

du. Egemen saraylar, en başta Paris Parlamentosu, yeni soyluluk kazanmış kişileri kendi aralarına almayı kabul etmemişti; kraliyet Sarayı eski soyluluktan yana yeni düzenlemelere tâbi hale geldi[121] ve ordu içindeki görevlendirmeler *noblesse de race*ın fiili tekelindeydi.

Her bir gruptan elitler içinde o grupları ayıran yasal çizgilerin belirginleşmesi, soylu kimliğini tanımlama yönündeki ideolojik çabalarla birlikte, aslında, geleneksel ayrımların yasal destek olmaksızın artık savunulamaz hale geldiği, geleneksel tanımın anlamsızlaştığı ve bu ayrımlara ve tanımlara dayanan kimliğin kriz içinde olduğu gerçeğine verilen tepkilerdi. Başkaları yararına işledikçe soyluluk içinde belli kesimleri zorunlu olarak rahatsız eden yasal önlemler yukarıdaki meselelerin en azından bazılarını çözmek için çok geç ve çok küçük kalmıştı. Soyluluk, düşünen her soyluyu bir muharebe alanı haline getiren, karşılıklı, çaprazlama ve çatışmalı kıskançlıklarla parça parça olmuştu. Bu çözümsüz durumda bir öfke nöbetine kapılıp, "hepsinin canı cehenneme" demek de ötekiler kadar bir çözümdü. Aslında bu, hem kendini ifade etme imkânı hem de en yüce gönüllü bir tutum takınıp atadan gelen soyluluğu aşağıladığını ilan ederek yanılgıya yer bırakmayacak bir biçimde iç soyluluğu gösterme imkânı yüzünden öteki çözümlerden daha da tatmin ediciydi.

Bu çığır açıcı tavır değişikliği soyluluğun yapısındaki ve bileşimindeki paralel değişimleri hem yansıtıyor hem de güçlendiriyordu. *Polysynodie*nin* [1715-1718 arasında, her vekilin yerini bir konseyin aldığı hükümet biçimi] başarısızlığı ardından, Sarayın yüksek soyluları, birkaç kazık çakmış yüksek soylu [peer] hariç, güçlerini makam soylularının gücüyle birleştirerek aristokratik üst düzey devlet görevlilerinin [magistracy] niteliklerine uygun çizgilerle yeniden tanımlamaya hız kazandırdılar.[122] Bu niteliklerden, onsuz kişinin aslında *noblesse de robe* üyesi bile olamaya-

121 Bu düzenlemeler kral tarafından her zaman geçersiz kılınabilirdi, ama bu *grands* için Sarayın haklarına sınırsız müdahalesi olarak görülüp (çünkü bu kralın soyluluk üzerindeki mutlak iktidarının ifadesiydi) çok fazla rahatsızlık doğururdu ve ayrıca kendileri için hiçbir istisna tanınmamış, böyle payelere sahip olmayanları da rahatsız edebilirdi.

122 Ford, *Robe and Sword*, birçok yerde. Makam soyluların liderleri varsayımı Ford'un kitabının odaklandığı noktadır.

cağı bir tanesi üstün eğitimdi. On sekizinci yüzyılda, aristokrasi eğitimi kendilerine has bir nitelik olarak kabullendi ve kendisini bir kültürel elit olarak yeniden tanımladı. Nasıl on yedinci yüzyıl sonunda eğitimli bir prens nadide bir örnekse[123] yirmi otuz yıl sonra okullu olmak da yüksek çevrelerde başarının zorunlu bir koşulu haline gelmişti. Yeni sosyal çerçeveler, edebi ve politik salonlar, yemek kulüpleri, akademiler, Mason locaları ve her türden gizli ve yarı gizli topluluklar ortaya çıktı; bunlar bu şekilde değişen hiyerarşiye denk düşüyordu. Bu çerçeveler giderek aristokrasinin yaşamında merkezi bir yer işgal etmeye başlarken, Sarayın önemi buna paralel olarak azalıyordu. Bölge akademilerinin (toplam altı bin üyeyi içinde barındıyordu) yüzde 37'si soylulardan oluşuyordu, bu oran Paris'te yüzde 35'ti; Academie Française'in elli üyesi Saray "maiyetindeki" kişilerden oluşuyordu; neredeyse önemli salonların tamamı soyluların evleriydi; soylular *Mercure de France*'ın abonelerinin yüzde 47'sini oluşturuyordu ve bunların yarıdan fazlası Expilly'nin *Geographical, Historical and Political Dictionary of France*'ına da aboneydi. Bu kültür devrimi soylu kesimin yalnızca üst tabakasına özgüydü. Bir bütün olarak bu zümre içinde, yalnızca küçük bir azınlık kültürle ilgiliydi. Ama yine de soylu kesim içinde bu azınlığın göreli ağırlığı, öteki katılımcı tabaka olan burjuvazi içindeki benzer azınlığın göreli ağırlığına kıyasla çok büyüktü; eski rejim Fransa'sının eğitimli sınıfı burjuvazi değil, soyluluktu. Elit meselelerinin bazıları, personel içinde küçük soylular kesiminden gelen subayların ağırlıkta olduğu ordu içindeki Mason locaları yoluyla bu zümrenin tamamına sirayet ediyordu.[124] Durum kesinlikle Tocqueville'in savunduğu gibi değildi; ona göre, orta sınıftan entelektüeller "[soyluların] işgal ettiği" artık boş kalan "yere, kamuoyunun eğilimlerine uygun olarak" el koymuştu; bunu da çok kolay başarabilmişlerdi, çünkü "Fransız milleti tüm milletler içinde en çok okumuş yazmış milletti ve entelektüel olarak kavrayışı en çabuktu." Aksine, Chaussinand-Nogaret'in işaret ettiği gibi, aydın kesimin çoğu "soylu kesimden geliyordu. Daha doğrusu, sanki soyluluk, bu kuşku ve

123 Saint-Simon, Prens de Conti hakkında, "kendi rütbesindekilerin âdet edindiklerinin tersine" çok iyi eğitim aldığını yazar, *Memoirs*, c. II, s. 75.

124 Chaussinand-Nogaret, *French Nobility*, s. 65-85.

kendini sorgulama çağında, yok olup gitme tehlikesinden kurtulmak için kendisini bir entelejansiya olarak yeniden tanımlama ve varoluşunu bu yeni kimlikte yeniden temellendirme çabası içindeydi."[125]

Soyluluğun tanımlayıcı niteliği olarak kültüre yapılan vurgu, orta sınıf entelektüellerin sosyal statüsünün yükselmesine ve onların en başarılı olanlarının aristokrasiye katılmasına neden oluyordu. Kök olarak değilse bile fiili statüsü bakımından filozoflar burjuva oldukları kadar soyluydu da. *Encyclopedie*'nin 160 yazarından 30'u eski soylu ailelerden geliyordu. Yetenek soylulaşmanın bir zemini haline gelmişti. Orta sınıf entelektüeller salonlarda ve akademilerde *grands seigneurs*la bir araya gelip onların içine karışıyordu. Rahatça geçinebilecekleri ücretler kazanıyor ve saygın çevrelere girecek evlilikler yapabiliyordu.[126] Cömert ödeneklerle el üstünde tutuluyor ve kendilerine hayran soylular tarafından "yetiştiriliyordu:" Rousseau'nun mektuplaştığı kişilerin yüzde 30'u, Voltaire'in mektuplaştıklarının ise yüzde 50'si soylu kesimdendi.[127] *Gazette de France*'ın bir editörü olan Suard, Beauvau Prensi, Chastellux Markisi ve Madam de Marchais ile ar-

125 Alexis de Tocqueville, *The Old Regime and the Revolution*, 1856, çev. Stuart Gilbert (Garden City, N.J.; Doubleday Anchor Books, 1955), s. 142, 145; Chaussinand-Nogaret, *French Nobility*, s. 73.

126 Maurice Reinhard, "Elite et noblesse dans la seconde moitte du XVIII siecle," *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 3 (1956), s. 5-37,20-24. Robert Darnton, *The Literary Underground of the Old Regime* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982), Suard'ın, başarılı bir filozof [*philosophe*] örneği olarak, yılda on bin ile yirmi bin libre arasında, belki de daha fazla gelirinden bahseder. Bu eski soyluluğun geniş bir kesiminin geliriyle kıyaslanabilir bir gelirdir. *Gazette de France*'ta bir editor olan Suard daha sonra bu gazetenin yönetimini ele almıştı. Bu meslek ona Matmazel Suard'ın kendi adına bir salon açacağı bir daire almasını sağlamıştı (s. 3-6). Orta sınıf entelektüellerin değişen konumları tartışmasının büyük kısmı Darnton'un kitabının 1. Bölümüne dayanıyor.

127 Chaussinand-Nogaret, *French Nobility*, s. 73. Nasıl "yaratık" [creation] on yedinci yüzyıl elit söz dağarına has bir ifadeyse, "yetiştirme" de on sekizinci yüzyıl elitine has bir ifadeydi. Terimlerdeki bu değişme temel bir tavır değişikliğine yansıtır. "Yaratık" hiçbir şeyden bir şey (ya da hiçbir kimseden birisi) yapma anlamına gelirken, ancak kendi başına bir değeri olan bir şey "yetiştirme"ye lâyıktır. "Yetiştirme" konu ettiğinin doğuştan meziyetinin ve genelde meziyetin değerinin kabulüne gönderme yapar. Bu sosyal ilerleme için tikelci kriterler yerine evrensel kriterlerin geçmesi ve doğuştan aristokrasinin bir meritokrasiye dönüşmesinin işaretidir.

kadaştı; ilk ikisi av partilerinden sonra filozof ve karısına av eti gönderiyordu; Madam de Marchais arabasını gönderip çifti akşam yemeğine davet ediyor ve Madam Suard "konukların mevki ve meziyetleri"nden büyük bir övgüyle söz ediyordu.[128] Yirmi yedi yıllık sürgünün ardından 1778 yılında yaptığı Paris turunda Voltaire'in ilahlaştırılması okumuş kesime karşı tutum değişikliğinin bariz örneklerinden sadece biriydi. Yazarlar, denildiği gibi, "bir tür soyluluk" kazanmıştı.[129] Entelektüellerin aristokrasi olarak tanımlanması tümden yeni bir şey değildi. La Bruyere zaten teorik olarak, birinin doğuştan ve ötekinin de zekâdan, iki aristokrasi olduğunu düşünüyordu (bu arada bu ikisini de şaşmaz bir biçimde "âvam"la eşanlamlı gördüğü "halk"ın karşısına koyuyordu).[130] Ama onun zamanında entelektüellerin ayrı bir elit "zümre" ya da geleneksel elitin bir parçası olduğu iddiası çok bilindik bir şeydi.[131]

Gelgelelim, bir diğer mütecaviz karşısında soyluluk katı bir tutum almıştı. Kültürü soylulaştırıcı bir şey olarak tanırken, para karşısında esnemeyecekti. Para soyluluğu satın alabilirdi, ama toplumsal kabulü satın alamazdı. On sekizinci yüzyılda aristokratik Aydınlanma kültürüne katılma anlamına gelen "soylu yaşama"nın gereği olan sıkı çalışma para getirebilirdi belki,ama kişinin elit içindeki yerini servetine borçlu olması muhtemelen affedilmeyecek bir sosyal dezavantajdı. Orta sınıf entelektüellerin aksine, *gens de finance* paryaydı; onlar kötü ve kirli ne varsa onun ete kemiğe bürünmüş haliydi. Hatta Helvetius ve Lavoisier gibi, kişi olarak filozof olduklarında bile ellerinden geçerken onları ilelebet, kullanılabilir (kullanılması da gereken), ama asla doğru insanların arasına kabul edilemez kötü ve düşkün karakterler olarak damgalayan o kirli para karşılığında kabul görebilmişlerdi.

---

128 Darnton, *Literary Underground*, s. 5.

129 Darnton, s. 3, Reinhard'tan alıntı, "Elite," s. 21; alıntılar John Nickolls'tan (1754).

130 "Büyük insanlara karşıt olarak halk vardır, ki genel nüfus ve çokluktur. Akıllı, zeki, dahiye karşıt olarak halk vardır, ki küçük insanlar kadar büyük insanları da kapsar." La Bruyere, *Les Caracteres*, "Des grands," b. 9,53, c. 1, s. 345-346.

131 Bu örneğin D'Alembert'in *Essai sur les gens de lettres et les grands*, Dudos'nun *Considerations sur les moeurs de ce siecle*, Voltaire'in "Gens de lettres," *Encyclopedie* ve "Gout," *Dictionnaire philosophique* eserlerinde ifade edilmiştir.

Para, soyluluğun, "aydınlanmış" olduklarından açığa vuramayacakları bütün bastırılmış rahatsızlıklarının odağı haline geliyordu. Para, o durdurulamaz ve despotizmin yakın yoldaşı, o iğrenç, işgalci *roturiers* sürüsünün sembolüydü. Zengin elitin yaralı gururunu yoğunlaştırdığı ve korkularını ve şaşkınlıklarını yatırdığı şeydi para. Ve bu servet nefreti, sıklıkla görüldüğü gibi, kapitalist faaliyetlerle meşgul soylu anti-kapitalistlerin takdire şayan ekonomik becerileriyle bir arada var olduğunda bile ateşinden hiçbir şey kaybetmiyordu.

Kaba zenginlerin aristokratik küçümsenmesi, halk arasında mültezimlere karşı, elit entelektüellerin dillendirip ateşlediği, uzun erimli düşmanlığın yararına oldu. Jean Baptiste Darigrand'ın 1763 yılında yayımlanan *L'Anti-financier* kitabı gibi edebiyat eserleri finansçıları "halkın özsuyunu emerek semirten kan emiciler" olarak betimliyordu. A. R. Lesage'ın çok başarılı oyunu *Turcaret* finansçıları acımasız, vicdansız, arsız ve her şeyden önce âvam karakterler olarak anlatıyordu.[132] Devrim günlerinde, mültezimler herkes tarafından "o halkın kanını emenler" olarak adlandırılıyor ve malını "çaldıkları" halkın düşmanları olarak telakki ediliyordu.[133]

Bu aristokratik ham mayadan en has devrimci mitlerden biri doğmuştu: kapitalizm miti. Bir Fransız icadı olan "kapitalizm" sözcüğü, ilk kez 1770'lerde yatırım yapacak sermayesi olan bir kişi için nötr anlamda kullanılmıştı.[134] Ancak bu sözcük söylem alanına Louis-Sebastien Mercier'in eserleriyle girdi. *Tableau de Paris* kitabında bu sözcük birkaç kez geçer ve son derece kötüleyici bir anlam kazanmıştır. 1804 yılında, *L'Improvisateur français*

132 *Turcaret* ilk kez 1707 yılında yazılmıştı, ama başlığı farklıydı: *Les Etrennes*. Turcaret, yani finansçı, merkezi ve en acınası karakterdir. Methedilen üyeleri oyuna mali destek sağlamış olsa da,"dünya" soylu ve saygın olarak gösterilmemiş, aksine payına alay edilmek düşmüştü.

133 Schama, *Citizens*, s. 71-73.

134 ARTFL verilerine göre, bu sözcüğü ilk kez Guillaume Thomas Francois Raynal, *Histoire philosophique et politique des etablissements et du commerce des europeens dans les deux Indes* (La Haye, 1776; yazılış tarihi: 1770), c. VI, s. 80'de kullanmıştır. (ARTFL Chicago Üniversitesinin veri merkezidir; 1600 ile 1930 arası basılmış önemli Fransızca metinlerin kapsamlı bir veri tabanına sahiptir. Basılı bütün metinleri içermiyor, ancak görünüşe bakılırsa kayda değer bütün metinler mevcut.)

adlı bir sözlük Mercier'i sözcüğün mucidi olarak tanıtır ve tanımı için de onun metnine başvurur. Bu sözlüğe göre, "*Capitaliste* yalnızca Paris'te bilinir ve paradan başka hiçbir şeyde gözü olmayan [*des affections metalliques*] bir servet canavarı demektir. Halk toprak vergisinden bahsederken, kapitalist onları alaya alır: Onun tek dönüm toprağı yoktur, öyleyse o nasıl vergilendirilebilir ki? Gelip geçen kervanları soyan çöllerdeki Arapların, öteki eşkıyalar tarafından soyulma korkusuyla ganimetini gömdüğü gibi, bizim *kapitalistlerimiz* de bizim paramızı gömer."[135]

Elbette bu soylu duygular tamamen tarafsız değildir. Bazen açıkça belli olan, sıradan kıskançlık haklı bir kızgınlıkla karışmıştır. Paralı insanlara yalnızca, bazen arsızca soyluluğun anlamını ayaklar altına düşürerek, aralarına katılmakta ısrar ettiği kesimler değil, aynı zamanda da aynı arzuları taşıyan, ancak kendi soyluluklarını satın alacak finans araçlarından yoksun olanlar da hınç duyuyordu. Neresinden baksan, sırf liyakat beratları için kayıt kabaca altı bin librelik bir para tutuyordu.[136] Üstüne üstlük, kaba zenginlere dil uzatmaya istekli zengin aristokrasi de saldığı ve yalnızca ötekilerin servetlerine yönelttiği öfkeyi dizginleyemiyordu. Kapitalizmin en amansız reddiyecisi, onu elde edip elit kesime giremeyen meteliksiz entelektüeller arasından çıkıyordu. Ve onlar kanları mavi olan zenginler kadar kırmızı olanlardan da nefret ediyordu.

Genel olarak hem aristokrasinin üyesi haline gelen hem de kendilerinde onun üyesi olma hakkı gören entelektüellere kendi soyluları içinden sempati duyanlar kadar antipati duyanlar da vardı. Yeni statü beraberinde o statüye özgü kaygıları da getiriyordu. Entelektüeller katıldıkları ya da katılmayı istedikleri zümreyle özdeşleşmişti. Onlar aynı zamanda bağımsız servetten de nefret ediyordu; onlar bir yandan da ayrıksı bir elit istiyorlardı. Paraya yağdırdıkları lanetin şiddeti, duydukları iğrenmenin yoğunluğu şaşırtıcıydı. *Toplum Sözleşmesi*'nde, "*finance* sözcüğü" diye yazıyordu müteveffa Rousseau, "adi bir sözcüktür... Ben zoraki emeğin özgürlüğe daha az karşı olduğunu savunuyorum." *Polonya Hükümeti Üzerine* kitabında, Rousseau açıkça parayı toplum-

135 *L'Improvisateur français* (Paris: chez Goujon Fils, xii, 1804), c. III-IV, s. 45-46.
136 Chaussinand-Nogaret, *French Nobility*, s. 35.

sal soysuzlaşma ile aynı gördüğünü söyler ve okuru bunun böyle olduğuna inandırmak için birkaç adım daha ileri gider: "Zengin insanlar, aslına bakılırsa, her zaman yoksul insanlar tarafından yenilgiye uğratılmış ve alaşağı edilmiştir." Bir ricasını dile getirir Rousseau: "Polonyalılar, benim için bunu yapın: bırakalım ötekiler dünyadaki tüm paraya sahip olsun... Finans sistemleri satılık yürekler üretir." Ve bir filozof olmanın otoritesi ve tevazuu içinde şunu söyler: Bütün çıkar hesapları içinde, "parayla ilgili olan kazanç en kötücül, en rezil, yozlaşmaya en hazır olanı, ama aynı zamanda da –insan kalbinin bilgisine haiz olan (bunu kendime güvenerek tekrarlıyorum ve her zaman ısrarla tekrarlayacağım) biri nezdinde– en az önemli ve gerekli olanıdır."[137]

Rousseau'nun serf-sahibi Polonyalı soyluların esenliğine ilgisi kadar, servete karşı tiksintisinin uzlaşmazlığı da dokunaklıdır. Entelektüeller, her şeyden önce, saflar arasında "ahenkli eşitsizliğin" korunmasıyla meşguldü. *Encyclopedie*'nin *noblesse* için ayrılmış on beş sayfası, *patrie*ye ayrılmış iki sayfaya, *peuple*e ayrılmış iki sayfaya ve *nation*a ayrılmış otuz yedi satıra kıyasla, entelektüellerin ilgisinin doğası hakkında eşsiz bir örnek oluşturur. *Noblesse immemoriale*, *Noblesse militaire* ve *Noblesse de robe* arasında, *Noblesse literaire ou spirituelle* orada hak ettiği değeri görmektedir.[138] Academie Française üyelerinin tarihini anlatırken, d'Alembert şunu soruyordu: "Bir toplumda ve özellikle büyük bir devlette, açık ayrımlarla tanımlanmış kesimlerin olmasının kaçınılmaz olduğunu, erdem ve maharet tek başına gerçekten takdir edilmemize yetse de, doğumun ve konumun üstünlüğünün hürmet ve saygı göstermemizi sağladığını... anlamak için büyük bir felsefi çaba zorunlu mudur? Okumuş kesimden insanlar nasıl olur da öteki zümrelerin böylesine meşru imtiyazlarını kıskanır ya da yanlış yorumlar?"[139]

137 J. J. Rousseau, *Social Contract, The Social Contract and Discourses*, çev. G. D. H. Cole (Londra: Everyman's Library, 1952, David Campbell Publishers), s. 77 ve *Government of Poland*, çev. W. Kendall (Indianapolis ve New York: The Bobbs-Merill Co., 1972), s. 68-70.

138 "Noblesse," s. 166-181, *Encyclopedie*, c. XI.

139 J.le Rond d'Alembert, *Histoire des membres de l'Academie Française morts depuis 1700 jusqu'en 1771* (Paris: chez Panckoucke et Moutard, 1779), c. I, önsöz, s. xxxii-xxxiii (Darnton çevirisi).

Entelektüellerin bünyeye kabulü, artık geleneksel kimlikle tatmin olmayan aristokrasinin kendini yeniden tanımlamasının ayrılmaz parçasıydı. Bu yüzden her şeyi anlaşılır bir biçimde açıklayabilen ve bütünüyle paylaştığı sıkıntılardan sonuçlar çıkaran belagatli bir kesim savunmaya çekilmiş bir elit kesime eklenmişti. Açıkçası soyluluğun kendini yeniden tanımlaması kendi adına bir adım geri çekilme niyetini ima etmiyordu. Onun amacı toplumsal üstünlüğünü daha sağlam bir temel üzerinde yeniden tesis etmek ve o üstünlüğünü zapt edilemez hale getirmekti. Dahası statüsü söz konusu olduğunda aristokrasi ne kadar güvensiz olursa olsun, bu güvensizlik tamamen bir iç mesele, soylularla soylular arasındaki bir konuydu. Bu durum mutlakiyetin soyluların haklarına saldırısının ve içlerinde yer almak için yeni kişilerin hücumunun bir sonucuydu; bunun toplumun geneliyle bir alâkası yoktu ve birey olarak deneyimleri ne kadar can sıkıcı olsa da bir grup olarak o sistemden en başta faydalanırken aynı zamanda sistemi de aşağılamaktan geri durmayan serbest düşünceli soylular (ya da yarı soylular) sistemin kusurları hakkındaki fikirlerini dile getirmekte ve yaymakta hiçbir tehlike görmüyorlardı.[140] Entelektüelseler, neşe içinde kendi konumlarını çürütmek ve zayıflatmak işine katılıyorlardı; değilseler, bu işe, umursamaz bir biçimde olsa da, ellerinden geldiğince destek oluyorlardı. Kendi cüretli davranışlarında yeni bir asalet buluyorlardı. Comte de Segur, çarpıcı bir pasajda, onların ruh hallerine ve gerekçelerini anlatıyordu:

> Alışkanlıklarına cehaletlerine ve önyargılarına umursamaksızın karşı çıktığımız bir eski zümrenin bu kalıntılarına derin bir saygı duyuyorduk... Cüretli ve zeki kalem erbabının dile getirdiği felsefi öğretilerine candan destek veriyorduk. Voltaire bizi mest etmişti, Rousseau kalbimizi kazanmıştı ve onların bize gotik ve komik gelen eski bir yapıya saldırırken görmekten gizli bir haz alıyorduk. Bizim saflarımızdakiler, imtiyazlarımız, eski gücümüzden kalanlar ayaklarımız altında ne kadar ezilirse ezilsin, bu bir savaş gibi hoşumuza gitti. Ondan hiç etkilenmeyen, yalnızca dışarıdan seyredenlerdik biz. Bu kavgalar, görünüşe göre bizim sahip olduğumuz ve yüzyıllardır elimizde tuttuğumuz mülklerimizin bizi tahrip edilmez olduğuna inandırdığı

140 Bkz. Tocqueville'in tartışması, *Old Regime*, Kitap III, b. 5.

> dünyevi üstünlüğü etkileme ihtimali olmayan bir kalem ya da kelime oyunundan başka bir şey değildi... Havası ne olursa olsun, özgürlük cüretiyle, eşitlik de akla yatkınlığıyla bizi kendine çekiyordu. Canınız istediğinde suyun yüzüne çıkacağınıza inanıyorsanız bu kadar uzun süre derinlere dalmak zevkli olabilir ve gelecek kaygısı olmaksızın patrisyen avantajları da plebyen felsefenin güzelliklerini de bir yudumda tadıyorduk.[141]

Aydınlanma birden fazla anlamda soyluydu. O "feodal tepki"nin bir ifadesi ve aracı olduğu kadar ordunun aristokratlaştırılma çabasıydı da; ancak sonuçları sonsuz büyük olmuştu.

Ford, Chaussinand-Nogaret, Higonnet ve en yakın tarihli Simon Schama'nın[142] çalışmalarına bakınca, soyluluğu ortadan kaldıran Büyük Devrimin soyluların eseri olması ve burjuvazi olarak kalan burjuvazi değil de, aristokrasinin gerçekten devrimci sınıf olması şaşırtıcı gelmeyecektir. Tocqueville, Devrimi (ki onun için bir musibetti) burjuvazinin ve *burjuva* entelektüellerinin üzerine yıkarken, onu muhteşem, ama öz olarak bir burjuva olay olarak gören birçok başkaları gibi, hatalıydı. Ancak yine de Tocqueville Devrime yol açan sosyo-psikolojik dinamikler üzerine yaptığı analizlerde hiç kuşkusuz haklıdır. On sekizinci yüzyılda soyluluğun görünüşteki tutarsız davranışının çoğu gibi, Devrim, burada Tocqueville'in argümanının özünü gören François Furer'in gayet yerinde olarak "Tocqueville etkisi" dediği şeyin bir sonucuydu.[143] Geleneksel düzenin hızla dağılması toplumsal sistemin dengesini bozmuş ve doğrudan ondan etkilenen elit kesimi oluşturan katman kendini bir statü-tutarsızlığı durumunda bulmuştu. Geleneksel düzenin ayırımları anlamlarını yitirmişti, ancak dışa dönük işaretleri kıskançlıkla korunuyordu. Prestij hiyerarşisi artık zenginlik, eğitim ve güç hiyerarşilerine denk düşmüyordu ve birçok katmanın birbirlerine karşı sorumluluklarıyla ilişkisini kaybetmişti. Toplum düzeninin yeni ve eski unsurları arasında gideren büyüyen tutarsızlık düzenin süre giden varlığını katla-

141 Akt.Chaussinand-Nogaret, *French Nobility*, s. 6.

142 Ford, *Robe and Sword;* Chaussinand-Nogaret, *French Nobility;* Patrice Higonnet, *Class, Ideology and the Rights of Nobles during the French Revolution* (Oxford: Oxford University Press, 1981); Schama, *Citizens.*

143 François Furet, *Interpreting the French Revolution* (Cambridge: Cambridge University Press/Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1981), s. 183.

nılmaz hale getiriyordu. Bu yapısal tutarsızlığın eski soyluluk, yeni soyluluk ve soyluluğa girmeyi isteyen ve bazen de reddeden adaylar içinde yarattığı hüsran elbette farklıydı. Eski *noblesse*in yaşadığı, statüsüne yönelik bir tehdit algısı ve halihazırda sahip olduklarını kaybetme korkusuydu; yeni soylu olan ve soylu olmayı bekleyenlerin yaşadığı şey ise bundan farklı olarak sahip olmayı umabilecekleri şeylere asla kavuşamama ya da bir kere olsun bunları görememe korkusu, yani yükselen beklentilerin yarattığı görece yoksunluk deneyimiydi. Her ne olursa olsun, hepsi etkilenmişti ve aynı şekilde hepsi statü güvensizliği ve endişesi içinde kıvranıyordu. Kurucu Meclis tarafından soyluluğun ilgası, Chaussinand-Nogaret'in iddiasına göre, hiç de eski ve yeni elitlerin kaynaşmasının bir işareti, mevcut bir durumun basit bir kabullenilmesi, üzerinde uzlaşılması değildi. Aksine, bu bilerek ve isteyerek yapılmış bir yıkım eylemi, böylesi bir kaynaşmayı mümkün kılan –ya da öte yandan yalnızca eksik bir kaynaşmaya izin veren– ve böylece psikolojik olarak desteklenemez hale gelen bir sistemin yarattığı tahammül edilemez rahatsızlığın bir ifadesiydi. O eylem halindeki "Tocqueville etkisi"ydi.

"Modern tarihin ilk büyük devrimi" olan Fransız Devrimi, bu yüzden, aristokratik tepkinin bir çocuğudur. Bu tezin çelişkili bir yanı yoktur; bu kan bağı yalnızca bize bu tepkinin aslında ne kadar şiddetli ve radikal olduğunu gösteriyor. (Elbette bu Devrimin yalnızca bundan ibaret olduğu anlamına gelmez. Her çocuk gibi, onun da çok geçmeden kendine özgü bir karakteri ve hayatı olacak, bu örnekte bir düşman olarak görmeye başlayacağı ebeveyninden ayrılacaktır.) Aristokrasi bu badireden yırtmak için birçok yol denemişti. Elit kesimin modernleşmesi –geleneksel olmayan ekonomik faaliyetler içinde yer alması, yıkıcı ideolojilerin yaratıcıları ve takipçileri arasında yer alması, sanatta, edebiyatta ve felsefede görünüşte "burjuva" değerleri desteklemesi– hepsi modernleşen topluma ve toplum içindeki hâkim pozisyonlarını yerle bir eden mutlakiyetçi devlete karşı hoşnutsuzluğunun ve *tepki*sinin bir ifadesiydi. Bu haliyle İngiliz modeline dayanan, devrim öncesi Fransa'da bariz olarak "burjuva" ve modern olan duyarlılık kültü bile tepkisel bir fenomendi. Karşı çıktığı değerler (hesapçı, akılcı davranış) debdebeli mutlakiyetçi Sarayın ve her şeye el koyan *yeni*

insanların sembolü olan ideal-tipik para insanının değerleriydi. Onun temsil ettiği bu değerler, mutlakiyetçilik tarafından bastırılmış soylu davranış kodunun önemli unsurlarını –doğrudanlık vurgusu, cesaret, sonuçları küçümseme– daim kılıyordu; bu davranış biçimi hem onurlu hem de ihtiyatsızdı ve "şeref" nosyonunda somut ifadesini buluyordu. Eğer olaylar farklı bir seyir izlemiş olsaydı, Fransa farklı bir yola girebilirdi. Aldığı biçimde ve vuku bulduğu zamanda Devrim kaçınılmaz değildi. Elit içindeki kimlik krizinden tamamen bağımsız olan mali kriz patlak vermeseydi, o da olmayabilirdi. Ancak kriz durumunda tehdit altındaki elit Devrim için esin kaynağı olan bir fikir geliştirdi ve başka şey değil, yalnızca bu fikir devrimi Devrim yapan şeydi.

Politik nüfuz kaybıyla zayıflayan statüsü üzerindeki daimi tehdit, soyluluğun saflarının şişmesi, parayla satın alınabilen ve soyluları onun sadece "sabun köpüğüyle" yıkanabilen aşağı tabakadan memurlarla yasal olarak eşitleyen unvan enflasyonu ve Sarayın küçümseyici tutumu, elit kesimi bu şekilde etkilenen toplum için uğursuz sonuçlar doğurmuştu. On sekizinci yüzyılda soylular aslında asaletin yokluğunu gizleyen formel asaleti reddetmeye hazırlanıyordu ve kendisini yeniden örgütlemeye ve tanımlamaya hazırdı. Böylesi bir yeniden tanımlama sürecinde, millet fikrine çarptı. Bu fikir kendisini yeni saldırılardan korumak için zümre üyelerinin faydalandığı birkaç araçtan biriydi. Bir kere ortaya çıkınca, fikir kendine özgü bir hayat edinmiş oldu ve onun başarısı soylu yandaşlarının felâketi oldu. Fransa bir millet olarak doğuşunu, neredeyse hemen kurban edilecek ve nankör çocuğu tarafından yenip bitirilecek olan soyluluğa borçludur. Böylesine davetkâr bir idealin, coşkuyla peşine düşenleri bir intihar yoluna sokacağını önceden görebilmek pek mümkün değildi.

Fransız Milletinin Doğuşu

Fransız elitin hastalığı Fransız milli kimliğinin gelişmesinde ve Fransız milletinin doğuşunda başta gelen faktördü. Bu hastalık, aristokrasiyi egemenliğin taşıyıcısı ve kökten olumlu bir kendilik olarak "halk" fikrine sıcak bakmasına neden olmuştu. Tavırlardaki bu devrimci değişim, soyluluğun kendisini on yedinci yüzyılın sonunda bulması durumunun mantıksal bir sonucuydu. İmtiyazları,

istisnai durumlarını sağlayan şeyin önemi her gün giderek daha az istisnai bir hale geliyordu; politik nüfuzları toplum içindeki başka herhangi bir grup kadar azdı; soylular kendilerini "aşağılanmış" ve "halk" düzeyine indirgenmiş hissediyordu. Soyluların önünde kaybetmekte oldukları statülerine yeniden kavuşmak için temel olarak iki yol görünüyordu: Ya kendilerini hiçbir tartışmaya yer bırakmayacak bir biçimde "halk"tan koparacak ya da "halk"ı onun içinde olmanın bir küçülme değil,bir onur haline gelecek şekilde yeniden tanımlayacaklardı. Soyluluk bu çözümlerden yalnızca birini hiçbir zaman tercih etmiş değildi; on sekizinci yüzyıl boyunca iki yolu da denedi. Ancak ikinci yol, millet fikri, birinciye göre önemli avantajlara sahipti ve sonunda o yolun diğerine üstünlük sağlaması şaşırtıcı değildi. Bu, yeni bir değerler hiyerarşisi yansıtan kendi katmanlaşmasıyla birlikte gelmişti. Bir millet olarak tanımlanan insan topluluğuyla birlikte, statü de millete hizmete, liyakata göre belirleniyordu. Doğum ya da servet gibi çatışmalı kriterlerin aksine, liyakat soyluluk içindeki gruplar kadar, ona girmeyi arzulayanları da bu statüyü kazanmaya ehil hale getiriyordu ve kültürün aksine, hizmet kendi haklılık gerekçesini kendisi yaratıyordu.

Millet fikrinin soyluluğun durumuna elverişli oluşunun fark edilmesi, on altıncı yüzyıldan beri bazı uğraklarda daha belirginleşerek kuşaklar boyu süren, ama her zaman sönüp gitme tehlikesi içinde olan alttan alta işleyen bir sürecin gün ışığına çıkmasını ve hız kazanmasını beraberinde getiriyordu: Bu süreç, "devlet"in yeni bir kutsallık ve yeni bir sadakat alanı olarak ortaya çıkışıydı. Bu fikir Saray temsilcileri tarafından dillendirilmiş ve kamuya mal edilmişti ve on yedinci yüzyılın ikinci yarısında soyluluğun kolektif zihninde yer etmişti. Aynı zamanda, yazarları için kraliyet otoritesinin bir vasfı ve somut hali olan ve kralın şahsıyla fiilen özdeşleştirilen "devlet" fikri saldırı altındaydı. *Fronde* döneminde ve sonraki XIV. Louis saltanatı yıllarında, "devlet" tutarlı bir biçimde Fransa'nın yerli halkı ya da (kelimenin nötr, literal anlamında) Fransız milleti olarak yeniden tanımlanıyordu. On sekizinci yüzyıl başlarında, Fransız elitinin sözcüleri yerli geleneğin bu unsurlarına "millet"e İngiltere'de eklenen değeri de katıyordu; orada millet artık otoritenin nihai kaynağı ve en yüksek bağlılık nesnesi haline gelmişti (kuşkusuz, İngiliz fikrindeki öteki un-

surları benimsemek zorunlu değildi). Böylece değeri yükseltilen devlet, namı diğer millet, namı diğer Fransız halkı, nihayet krala bağlı olmaktan kurtulmuş ve etrafında muhalefetin Saraya karşı kampanya yürütebileceği ve adına yanlışları düzeltmenin meşru ve haklı bir biçimde talep edilebileceği sembol haline gelmişti. Yerli ve ithal ürünü bu karma kavramlar, üzerinde daha sonra biricik *Fransız milleti* fikrinin gelişeceği zemindi.

Millet fikrinin etkisi İlahi Hak öğretisinin etkisiyle benzerdi: İlahi Hak gibi, millet fikri Fransız kimliğinin anlamında çarpıcı bir değişime hem neden olmuş hem de ona anlam katmıştı ve kısa sürede Fransız politikası gerçekliğini değiştirmişti. "Yüzlerinin ardında başka adamları görüyorum ve aynı alanda başka bir devleti. Biçim olduğu yerde duruyor, ama içerisi yenilenmiş. Orada ahlaki bir devrim, bir ruhsal değişim vuku buluyor." Richelieu'nün ilk kez Fransa'yı bir politik yapı olarak tarif ettiği zaman kaleme alınmış Guez de Balzac'ın bu sözleri Fransa'nın bir millete dönüşmesini de aynı şekilde çok güzel betimliyor. "Birden bire" diye yazıyordu Simon Schama, "tebaaya artık Yurttaş oldukları söylenmişti; adaletsiz bir biçimde ve sindirilerek olduğu yerinde tutulan kulların toplamı bir Millet haline gelmişti."[144] Aslında bu süreç neredeyse yüz yıldır işlemekteydi, ama belli bir hedefe ulaşma kararlılığından çok, belli bir koşuldan kurtulma arzusuyla güdülenen dolambaçlı bir yol izliyordu; ve sürecin nihai sonucu hiçbir noktada kestirilemiyordu. Devrimci fikrin kendisi de tamamen yeni bir şey değildi. Bu fikir daha önce Fransızlık kavramını oluşturan fikirlere uygulanmış ve onlara sirayet etmişti. On sekizinci yüzyılda milli hale gelen Fransız kimliği katmanlı bir kimlikti ve farklı katmanları oluşturan unsurlar zorunlu olarak birbirleriyle tutarlı değildi. Dahası Fransız kimliğinin özel olarak milli bileşeni, yani Fransa'da milliyete verilen özel anlam, bizatihi bir uzlaşmanın ya da belki de çatışan farklı eğilimler arasında bir ateşkesin eseriydi.

Bir Model Olarak İngiltere

"*Nation*" [millet] kavramı İngiltere'den ithaldi, ancak ona eşi görülmedik bir kıvrım ekleyen ve Fransız milletini ilk başta model aldığı örnekten uzağa götüren bir yerli gelenekler bünyesine aşılanmıştı.

144 Balzac, *Le Prince*, s. 81; Schama, *Citizens*, s. 859.

Sonuçta ortaya çıkan melez kavram, Fransa ile İngiltere'yi kıyaslayan ve ikincisinin üstünlüğünü vurgulayan ilk milliyetçilerin doğmakta olan Fransız milli bilincine kattıkları özgün bir gerilimle, bir yetersizlik duygusuyla yeni baştan değişime uğruyordu.

İngiltere o tarihte tek milletti ve milliyetini her fırsatta vurguluyordu. İngiltere aynı zamanda iç çatışmalarla boğuşan oldukça geride ve kıyıda kalmış bir toplumdan neredeyse birden bire Avrupa'nın en büyük politik ve ekonomik gücüne, istikrarlı, gururlu, aydınlanmış muazzam bir mevcudiyete dönüşerek olağanüstü bir gösteri sunuyordu. On sekizinci yüzyılın ortalarında İngiltere, bir süreliğine, Fransa'da genel bir hayranlık nesnesiydi; İngiliz bahçeleri ve çayı kadar Voltaire'in *Lettres anglaises* [*İngiltere Mektupları*] kitabı ve başka eserler bu duruma tanıklık ediyordu. İngiliz olan her şeyin moda oluşu, çarpıcı bir naiflikle, Matmazel de L'Espinasse'nin yazdıklarında ifadesini buluyordu: "*Il n'y a que la gloire de Voltaire qui pourrait me consoler de ne pas etre nee Anglaise.*"[145] Bu hayranlık beraberinde aman vermez bir özeleştiriyi de getirmişti; batıya bakan bazı Fransızlar doğdukları ülkede gurur duyabilecekleri bir şey bulabilseler de bu o kadar azdı ki, bazen kendilerini onun bir parçası göremiyorlardı. Bu insanlar avuntuyu kozmopitanlığa kaçmakta buluyordu.

Filozoflar [*Philosophes*] tikelci bir kendinden hoşnut olma halinden uzaktı ve tesadüfi bir doğum yerinin kendilerine taahhütlerinin ne olacağını dayatmasına karşı çıkıyorlardı. Voltaire "bir filozofun *patrie*si yoktur ve hiçbir hizbe ait değildir" diyordu ve "her insan kendi *patrie*sini kendi seçme doğal hakkıyla birlikte doğar" diye ekliyordu. Abbe [Başrahip] Raynal'a göre ise "büyük bir insanın *patrie*si evrendir." Büyük adamlar, diyordu Duclos, "liyakat insanlarıdır, başlangıçtaki milletleri ne olursa olsun, kendilerine bir millet oluşturur. Onlar çocukça milli gösterişlerden özgürdür. Onlar bu gösteriyi kaba saba, kişisel görkemden yoksun, gönüllerini aynı ülkeyi paylaştığı insanların görkemiyle avutanlara bırakır."[146]

---

145 Akt.Hans Kohn, "France between Britain and Germany," *Journal of the History of Ideas*, 17:3 (Haziran 1956), s. 283.

146 Voltaire, "Reflexions sur l'histoire," "Annales de l'empire," *Oeuvres completes*, c. XXV, s. 170; c. XIII, s. 513; Guillaume Thomas Raynal, *Histoire philosophique et politique des etablissements et du commerce des Europiens*

Ama yine de bunlar Fransız milli bilincinin mimarlarıydılar ve filozofların hayranlığını kazanıp onları heyecanlandıran şey İngiltere *milliyeti*, onu bir millet yapan "anayasa", bir özgür *halkın* politik kültürü ve kurumlarıydı. İngiliz milliyetçiliğinin temelleri –büyük ve küçük herkesin temel eşitliğini anlatan *halk* kavramının yeniden yorumlanması, ışıl ışıl parlayan sivil ve politik özgürlük sembolleri– vatanseverliği yeni, kelimenin İngilizce anlamında savunan Fransız kanaat önderlerinin değerleri haline gelmişti.

Kısa bir süreliğine İngiltere Fransa için model olarak klasik antikçağı gölgede bırakmıştı. İngiltere özgürlüğün vatanıydı. Bir dipnotta ve İngiltere hakkındaki genel görüşüyle açıkça tutarsız olsa da, Rousseau'nun kaleminden bile şu satırlar dökülebilmişti: "Günümüzdeki İngiliz... özgürlüğe diğer herkesten daha yakındır."[147] *Lettres angleises*'in sekizinci, "Sur le parlement d'Angleterre" başlıklı mektubunda Voltaire, anayasası Roma anayasasından sonsuz kere tercih edilebilir olan İngiltere'yi yurttaş erdemlerinin kusursuz örneği olarak selamlıyordu. "Roma ile İngiltere arasında, avantajı bütünüyle ikinciye veren, temel fark" diye düşünüyordu Voltaire, "Roma'daki iç savaşların sonucu kölelik olmuşken, İngiltere'nin yaşadığı sıkıntıların sonucu özgürlük olmuştur. İngiliz milleti direnerek kralların gücünü sınırlandırabilmiş ve ortak çabayla, en azından, prensin iyi yapmak için her şeyi yapma gücünün olduğu ve aynı zamanda kötü olanı yapmaktan ise men edildiği, soyluların arsız olmaksızın ve kimseyi kul köle etmeksizin büyük olduğu ve halkın hiçbir karışıklığa mahal vermeden yönetime katıldığı bilgece yönetimi kuran yeryüzündeki tek millettir." Voltaire, İngiltere'nin özgürlüğünün –ve gücünün– *halk*a, önemli bazı bakımlardan lordlarla eşit muamele gören "pleblere" gösterilen saygıya dayandığını kabul ediyordu. Bu filozofun bakış açısı, İngiliz kalem erbabının sahip olduğu itibardan özellikle etkilenmişti. Voltaire, "bu avantaj onların yönetim biçimlerinin zorunlu sonucudur" diye belirttiği bu konuyu *Lettes anglaises*'te birçok kez dillendirmiş[148] ve İngiliz entelektüellerinin saygın ko-

---

dans les deux Indes (Cenevre, 1775), c. V, s. 10; Charles Pinot Duclos, *Considerations sur les moeurs de ce siecle, Oeuvres diverses* (Paris: N. L. M. Dessesartes, 1802), c. I, s. 10.

147 Rousseau, *Social Contract*, s. 13, b. 6'nın dipnotları içinde.

148 Voltaire, *Lettres anglaises* (Utrecht: Jean-Jacques Pauvert, 1964), Mektup

numlarıyla kıyaslandığında hiç de kıskanılacak bir yanı bulunmayan Fransa'daki meslektaşlarının durumu arasındaki farkı vurgulamıştı.

Voltaire İngiliz yurttaşlarının toplumsal özgürlüğü üzerinde dururken, Mostesquieu da onların politik özgürlüklerine vurgu yapıyordu. Onun İngiltere hakkındaki görüşlerine pek kayıtsız şartsız övgü diyemeyiz; Montesquieu'da zaten kayıtsız şartsız çok az şey vardır. Ancak o yine de İngiltere'yi özgür devlet modeli olarak görüyordu. İngiliz anayasası, iktidarın kullanımına getirdiği kontrol mekanizmaları nedeniyle politik özgürlüğü teminat altına almıştı. Bu "güzel sistem" ona göre, Cermen köklüydü; bu sistem "ormanlarda keşfedilmişti" ve bu yüzden İngiliz olduğu kadar Fransızdı da. Ama Fransa'da bu mutlakiyetçiliğe yol açmıştı. İngiltere, farklı olarak, onu eski haliyle olduğu gibi korumuştu. Bu demek oluyordu ki, İngiltere'de aristokrasinin hakları hiçbir zaman ihlal edilmemişti; onun ayrıcalıklarına duyulan saygı, onun herkesin özgürlüğündeki çıkarının teminatıydı. "Bir devlette her zaman doğuştan, zenginlikten ya da şan ve şereften kaynaklanan seçkin kişiler olur: Ama onlar sıradan halkla karıştırılacak ve geri kalan herkes gibi, onlara da tek bir oy hakkı kadar ağırlık verilecek olursa, ortak özgürlük onların köleliği olacaktır ve onların böyle bir şeyi desteklemekte hiçbir çıkarı olmayacaktır... Bu yüzden yasamada onların sahip olduğu pay devlette sahip oldukları diğer avantajlarla orantılı olmak zorundadır; bu da, ancak bir halk onlarınkini durdurma hakkına sahipken, onlar da halkın girişimlerini durdurma hakkına sahip bir organ kurduklarında olur." İngilte-

8, s. 49-50 ve Mektup 20, "Sur les seigneurs qui culdvent les lettres." Voltaire orada şöyle yazıyor: "II y a a Londres environ huit cents personnes qui ont le droit de parler en public et de soutenir les interets de la Nation; environ cinq ou six mille pretendent au meme honneur a leur tour; tout le reste s'erige en juge de ceux-ci, et chacun peut faire imprimer ce qu'il pense sur les affaires publiques. Ainsi, toute la Nation est dans la necessite de s'instruire" (s. 127). Bu konuya özel olarak hasredilmiş mektup: "Sur la consideration qu'on doit aux gens de lettres." Burada Voltaire şöyle yazmış: "Tel est le respect que ce peuple a pour les talents, qu'un homme de merite y fait toujours fortune ... Entrez a Westminster. Ce ne sont pas les tombeaux des Rois qu'on y admire; ce sont les monuments que la reconnaissance de la nation a eriges aux plus grandss hommes qui ont contribue a sa gloire" (s. 140, 141). Voltaire'in izlenimleri Fontenelle'nin "Ealogium to Newton"da yazdıklarını hatırlatıyor.

re'deki durum tam da buydu. Soyluluğun karşı çıkılması imkânsız hâkimiyeti halkla arasındaki paydaşlık duygusunu engellemiyor, tam tersine besliyordu. "Anayasanın temel parçasını oluşturan bu değerler başka yerlere kıyasla daha kesindir." Montesquieu'nun düşüncesine göre, "ama öte yandan, bu özgürlük ülkesinde büyükler halkın seviyesine daha yakındır; taşıdıkları unvanlar ne kadar ayrıysa, kişi olarak o kadar karışmışlardır." Kuşkusuz, İngiltere onları kölelik tehlikesinden uzak tutan gaddar bir iklimin avantajına sahipti. "Kölelik" Montesquieu'ya göre, "her zaman uykuya dalmak üzereyken gelir... Ama hiçbir durumda rahat yüzü görmeyen bir halk... ve acıdan başka bir şey bilmeyen halk, pek uykuya dalamaz."[149] Fransa gibi daha az şanslı milletler tiranlar için daha kolay bir avdır. Buna rağmen Montesquieu çaba sarf etmeleri ve İngiltere örneğini takip etmeleri gerektiğine inanıyordu, çünkü her şeyden önce orada büyük insanların hayatı da büyüktü ve bu da uykudan biraz fedakârlık etmeye değerdi doğrusu.

Kökü ister *pleb* ister *patrici* olsun, elitin asaleti; devletin gücü; ve *milliyetçilik* görünüşe bakılırsa birbirleriyle ilişkili şeylerdir. Ve Fransız elitinin liderleri Albion'un yeşil çayırlarına özlem dolu gözlerle bakıyor ve Fransa'nın da bir gün millet olacağı umuduyla millet fikrini yaygınlaştırıyordu. İngiltere örneği, Fransız toplumu içindeki yapısal değişimlerin verdiği ilhamla, *halk*ın sembolik yükseliş sürecini hızlandırdı yalnızca; ancak İngiltere yüzündendir ki, Fransa'da halihazırda çok daha uzun bir geçmişe sahip, yüklü kavramlar olan "devlet" ya da *patrie* değil de "millet," altında bu yükselen tanrıya tapınılacak isim haline geliyordu.

Vatanseverliğin Millileştirilmesi

Fransız kralının bir kulu olmaktan türeyen bir kimliğin yerine, kaynağı yurttaşlardan oluşan bir sivil topluma üyelik olan bir milli kimliğin ikâme edilmesi ayırt edilmesi imkânsız aşamalardan geçerek ilerleyen uzun ve tedrici bir süreçti. Geçmişin fikirle-

149 Montesquieu, *De l'esprit des lois* (Paris: Gamier Freres, 1945), Kitap XI, b. 6 ("De la constitution d'Angleterre," s. 163-174). Kullanılan ilk İngilizce baskısı Amerikan baskısıdır (Worcester: Isaiah Thomas, 1802); alıntılar için, bkz., c. I, s. 189, 191, 185; *a.g.e.*, Kitap XIX, b. 27, s. 341; İngilizce metin c. I, s. 366 ve Kitap XIV, *Of Laws Relative to the Nature of Climate*, b. 13 "Effects Arising from the Climate of England," s. 252; İngilizce metin, c. I s. 272.

ri yavaşça silinip gidiyordu. Yüce bağlılık nesnesi, kutsalın vücut bulmuş hali ve kişiselleşmiş devlet olarak kral imgesi 1715 yılında sanki hâlâ sağlamdı. "Kral Tanrı'nın yeryüzündeki görünür imgesidir" diyordu o yıl Paris Parlamentosunun bir üyesi. "Bütün Devlet ondadır, halkın iradesi onun iradesinde içerilmiştir." 1750 civarında, Daniel Mornet, yeni fikirler "nadir olarak hayata nüfuz eder... hiçbir şey değişmemiş görünüyordu ya da değişmişse de çok az şey değişmişti." Ne var ki 1754 yılında, Marquis d'Argenson, "daha önce hiçbir zaman Millet ve Devlet isimleri bugün olduğu kadar söylenmiş değildir. Bu iki sözcük XIV. Louis döneminde hiç telaffuz edilmiyordu ve bunların ne anlama geldiğini neredeyse kimse bilmiyordu."[150]

Yeni bir ruh halinin doğuşunu yansıtan yeni kavramlar, denebilir ki, nihayet dolaşıma girmişti.[151] Bu ruh kendini önce basılı ürünlerde gösterdi. Belki de 1750 yılında, Fransa'da yazar ismi olmaksızın *Lettres sur l'esprit de patriotisme et sur l'idee d'un roi patriote* adıyla basılan Bolingbroke'un *Idea of a Patriot King* kitabının Fransızcaya çevrilmesinin verdiği ilhamla, Fransız yazarlar harıl harıl ülke insanlarını vatanseverliğe özendiren makaleler yazıyordu. Değer ölçüleri değişmişti. 1751 yılında Rousseau "kahramanlar için en zorunlu erdem" konusunu işlediği bir denemesinde, Fransızlara boş yere zafer ve soylu davranış tarzının karakteristik özelliği olan kahramanlık gösterisi peşinde koşmamalarını, onun yerine tek başına gerçek anlamda kahramanca bir nitelik olan *l'amour de la Patrie* için çaba göstermelerini tavsiye ediyordu. "Zafer aşkı büyük miktarda hem iyilik hem de kötülük getirmiştir; *patrie* aşkı ise ilkesi daha yalın ve etkisi daha kesindir ve dünyada genellikle gereğinden çok kahraman kaynarken, milletlerin hiçbir zaman yeterli yurttaşı olmayacaktır... Hayır, kahramanlık tacını ülkeleri için kanlarını akıtan yurttaşlarımızın cesaretlerine değil, onların *Patrie* için duydukları ateşli aşka

150 Akt.Citron, *Le Mythe*, s. 150; Daniel Momet, *Les Origines intellectuelles de la revolution française, 1715-1787* (Paris: Armand Colin, 1933), s. 23; ve D'Argenson Akt. Jacques Godechot, "Nation, patrie, nationalisme et patriotisme en France au XVIII siecle," s. 481-501, *Annales historiques de la revolution française*, 206 (Kasım-Aralık 1971), s. 489.

151 Robert R. Palmer, "The National Idea in France before the Revolution," *Journal of the History of Ideas*, 1 (1940), s. 98.

ve onların karşı çıkmaktaki yenilmez kararlılıklarına vereceğim." Bununla birlikte, başka bir yazısında, Rousseau vatanseverlikle zaferin karşıt değil, ayrılmaz bir biçimde bağlantılı olduğunu belirtiyordu. Grimm de zamanının Fransız gençlerinde ayırt edilebilecek bir "büyüklük, vatanseverlik ve gerçek zafer fikrinin emaresine" rastlamadığını belirtiyordu büyük bir üzüntüyle. Bu temsil kabiliyeti olan bir konum gibi duruyor. Kralın devletinin bir mirası olan zafer bir Fransız milli karakter özelliği haline geliyordu. "Ah!" diye haykıracaktı bir yurttaş sonraları, "biri Fransız olur da nasıl sevilmez!"[152]

Bazıları Fransızlar arasında vatanseverliğin yokluğuna lanetler yağdırırken, Basset de la Marelle adlı birisi *Difference du patriotisme national chez les Français et chez les Anglais* başlıklı kitabında, 1762 yılında ülke insanlarının İngilizlerden daha vatansever olduğunu savunuyordu. Birkaç yıl sonra, vatansever bir hukukçu olan C. A. Rossel Fransa ve Roma arasında benzer bir karşılaştırma yapıyor ve o da ülke sevgisinin Fransa'da daha karakteristik bir özellik olduğunu söylüyordu.[153] Küçük düşürücü Yedi Yıl Savaşları deneyimi Fransız eliti içinde milli vatanseverliğin büyümesini tetiklemiş ve muhtemelen bu duygunun alt tabakadan Fransızların taş kalplerine işlemesine katkıda bulunmuştu. Edebiyatta bu duygu yüceltildi. Onunla kıyaslandığında, diğer kamusal erdemler sıradan görünüyordu. Condorcet 1773 yılında Turgot'a yazdığı mektubunda, "Bence erdemlerin bir hiyerarşisini kuracak olsak, adalet, merhamet, *l'amour de la patrie*, cesaret (savaşta gösterilen değil, bütün çiftlik köpeklerinin özelliğidir o), tiranlardan nefret, iffet, evlilikte sadakat, itidal diye sıralardık" diyordu. Yaklaşık aynı tarihte, muhtemelen bir yandan kendi ölümsüzlüğünü düşünürken, Polonyalı okurlarına şöyle bir tavsiyede bulunuyordu Rousseau: "Romalıların yüce gönüllülüğünü taklit edin... Romalı kullar, köleler ve hatta hayvanlar... onlara

152 J. J. Rousseau, "Discours sur cette question: Quelle est la vertu la plus necessaire aux heros; et quels sont les heros a qui cette vertu a manque?" *Collection Complete des Oeuvres* (Deux Fonts: chez Sansot et Cie, 1782-83), c. XIII-XIV, s. 10-11, 17-18. Karşılaştırma için, bkz., *Government of Poland*. Grimm, akt. Palmer, "National Idea," s. 105; Schama'da zafer tutkunu yurttaş, *Citizens*, s. 127 (havacı Pilatre du Rozier'in ölümü olayı).

153 Rossel, *Histoire du patriotisme français*, 1769.

olağanüstü hizmetler vermiş olanlara karşı gösterdikleri şükran duygusunu... siz de gösterin... Böylesine seçkin insanlar... rezilin teki olsalar bile... anavatanın gözde oğulları olarak kalmalıdır."[154]

Söz Dağarındaki Değişmeler

Duygu değişikliği kullanılan sözcüklerin değişimine yansıyordu ve 1715 gibi erken bir tarihte bile kendini belli ediyordu. Fransız yazınının ARTFL veri merkezinin sınırlı, ama temsili bir örneğine göre, 1710 ile 1720 arasıyla 1750 ile 1760 arası kıyaslandığında, *nation, peuple, patrie* ve *etat* gibi ilgili kavramların kullanımında önemli bir artış görülüyordu ve bu da sadakatin topluma geçişine ve söylemin millileşmesine işaret ediyordu.[155]

1700 ile 1710 arasında, *nation* [millet] sözcüğü edebiyatta, 20 eserden 7'sinde, ancak 45 kez kullanılmıştı. Bir sonraki on yılda aynı sözcük 25 eserin 12'sinde 106 kez kullanılıyordu. Sözcüğün kullanımı istikrarlı bir biçimde artmış, 1751 ile 1760 arasında 95 eserden 43'ünde 990 kez olmak üzere keskin bir yükselişten sonra hep bu yüksek düzeyini korumuştur.[156] *Peuple* [halk] sözcüğüne gelince, 1701 ile 1710 arasında 12 eserde 376 kez kullanılmış, bir sonraki on yılda 19 eserde 1782 kez ve 1760 sonrası çok daha sıklıkla kullanılmaya başlamıştır.[157] *Patrie* [vatan] sözcüğü on yılda (1701-1710) 12 eserde dağınık olarak 34 kez kullanılırken, 1711 ile 1720 zaman diliminde 14 eserde bu sayı 279'a fırlamıştı; 1751 ile 1760 arasında 48 eserde 462 kez; 1761 ile 1770 diliminde 61

---

154 Condorcet, akt.Lestocquoy, *Histoire du patriotisme*, s. 84; Rousseau, *Government of Poland*, s. 99.

155 Hesaplamalar, 1600 ile 1800 yılları arasında *nation, etat, estat, patrie, peuple, France*, sözcüklerinin cümlelerde taranarak bulunmuş bilgisayar sonuçlarıdır. *Royaume* ve *couronne* sözcükleri için ise eşzamanlı olmasa da, paralel bir azalma söz konusudur. Bu sözcüklerin 1720 ile 1730 yılları arasındaki kullanımı çarpıcı bir biçimde azalmış, ama sonra, muhtemelen XV. Louis'in durumunu gösterircesine yeniden artmış ve 1770 sonrasında ise sürekli olarak azalmıştır.

156 Sayılar şöyledir: 1701-1710: 20 metnin 7'sinde 45 kere; 1711-1720: 106 kere, 12/25; 1721-1730: 106, 15/31; 1731-1740: 156, 27/94; 1741-1750:210, 25/62; 1751-1760: 990, 43/95; 1761-1770: 948, 46/118; 1771-1780: 837,41/106; 1781-1790: 915,68/97; 1791-1800:530,27/50.

157 1701-1710: 12 metinde 376 defa; 1711-1720: 1,782/19; 1721-1730: 418/ 16; 1731-1740: 1,584/41; 1741-1750: 628/40; 1751-1760: 1,643/49; 1761-1770: 2,003/68; 1771-1780: 2,026/47; 1781-1790: 2,175/43; 1791-1800: 1,542/35.

eserde 658; ve 1781 ile 1790 arası dönemde de 40 eserde 806 kez kullanılmıştı.[158] Benzer bir artışı *etat* [devlet] örneğinde de görüyoruz;ancak bu örnekte, sözcüğün birden fazla anlamı oluşuna bağlı olarak, düz sayılar pek işimize yaramıyor.[159]

Bu dört sözcük, neredeyse eşanlamlı olarak, birbirinin yerine kullanılıyordu. 1690 yılında, Abbe [Başrahip] Furetiere'in *Dictionnaire universel*'i *nation* sözcüğünü "sınırları belli, belli bir toprak parçası üzerinde ya da aynı otoritelere bağlı olarak yaşayan bir büyük halkı anlatmak için kullanılan bir kolektif isim" olarak tanımlıyordu. Örnekler ise Fransızlar, Romalılar ve Yamyamlardı. Dolayısıyla "millet""halk"la çok yakından bağlı bir terimdi ve devletle (hükümetle) ve toprak parçasıyla ilişkiliydi. Her millet, Furetiere'e göre, özel bir karaktere sahipti. Bu sözlük aynı zamanda, sözcüğün başka anlamları yanında, aynı meslek grubuna ve üniversitenin "milletlerine" ait insanların milletinden de söz ediyordu. Ayrı bir başlık olan *national* [milli], "bütün bir milletle ilişkili her şey" olarak tanımlanmıştı.[160] 1732 tarihli *Dictionaire de Trevoux* bu tanıma katılmakla birlikte örnek olarak "her yazarın çok iyi bildiği eleştirmenler milleti" cümlesini vermiş ve yine Kitab-ı Mukaddes'te çoğul olarak "nations" [milletler] sözcüğünün hakiki Tanrı'yı kabul etmeyen kâfir halklar için kullanıldığı açıklamasını da eklemişti.[161] Academie'nin 1777 tarihli sözlüğü, *nation* tanımı yaparken, devletin kurucu rolüne vurgu yapıyordu. Bu çalışmaya göre, bu "kolektif terim, aynı devletin idaresinde aynı ülkede yaşayan, aynı kanunlarla yönetilen, aynı dili konuşan vb herkesi" ifade ediyordu. Ne var ki, bu terim "aynı kanunlara bağlı olarak

158 1701-1710: 34/12; 1711-1720: 279/14; 1721-1730: 116/30; 1731-1740: 590/30- 1741-1750: 212/36; 1751-1760: 462/48; 1761-1770: 658/61; 1771-1780: 719/44; 1781-1790: 806/40; 1791-1800:442/35.

159 *Etat* için rakamlar şöyledir: 1701-1710: 491 örnekte; 1711-1720: 899; 1721-1730: 453; 1731-1740: 2647; 1741-1750:1441; 1751-1760: 3561; 1761-1770: 3640; 1771-1780: 2303; 1781-1790: 2371; 1791-1800: 1306. Bu, eski tarihli verilerin sonucunu muhtemelen değiştirecek olan, sözcüğün eski yazılış halini (*estat*) içeren örnekleri hesaba katmıyor. Her halükârda politik anlamda sözcüğün ne zaman kullanıldığını tespit etmek için metinsel bir analiz kaçınılmazdır.

160 Abbe Antoine Furetiere, *Dictionnaire universel, contenant generalement tous les mots français, tant vieux que modernes, et les termes de toutes les sciences et les arts* (La Haye: Arnout et Reinier Leers, 1690), c. II, s. 214,215.

161 *Dictionnaire universel françois et latin vulgairement appelle Dictionnaire de Trevoux* (1732), c. IV, s. 32-33.

yaşamıyor ve farklı prenslerin tebaası olsalar bile aynı ülkenin sakinlerini" bir "millet" olarak tanımlıyordu.[162] 1793 tarihli *Nouveau dictionnaire françois* Academie'nin sözlüğündeki başlığı aynen tekrarlamış, ancak ona önemli bir ek yapmıştı. "Fransa'da" diyordu bu ekte, "*crime of lese-nation* deyimi, devletin kanunlarına ve anayasasına karşı gizli işler çevirme, darbe ya da suç teşkil eden bir kalkışma anlamına gelir."[163] Burada "nation" [millet] sözcüğü tam anlamıyla devletin ve onun yasalarının eşanlamlısıdır. İlginçtir, Aydınlanmanın sözcüsü olan resimli *Encyclopedie, nation* sözcüğünü Furetiere'ninkiyle (1690 tarihli) kelimesi kelimesine aynı şekilde tanımlamış ve ona özel bir anlam atfetmediği gibi, yeni bir şey de eklememişti,[164] ancak 1772 yılında yayımlanan "tarihsel ve eleştirel" *Dictionnaire universel des moeurs* sözcüğü bir başlık ayıracak kadar önemli bir kavram olarak bile görmemişti.

Peuple sözcüğüne Furetiere'nin sözlüğünde iki anlam verilmiş: Birincisi genel, "millet" sözcüğüne çok yakın anlamda, "bir ülkede yaşayan, bir millet oluşturan kişiler kütlesi"; ikincisi tikel, (elit statüsünün üç temelinin örtük bir kabulüne dayanan) "soylu, zengin ve eğitimli olanlara karşıt oluş" anlamında. *Dictionnaire de Trevoux* bu yorumu onaylayarak tikel anlama daha çok dikkat çeker ve bu sözcüğün Latince karşılığını *plebs, vulgus* olarak verip onu destekler; ayrıca meşhur yazarlardan alıntılar yaparak örnek verir: "Latincedeki *populis* ile Fransızcadaki *peuple* arasında büyük bir farklılık vardır. Bizde *peuple* sözcüğü Romalıların *plebs* dediklerinden başka bir anlam ifade etmez." Bu örnek Vaugelas'tan alınmıştır ve La Bruyere'nun dile getirdiği *peuple* ile doğuştan ve kültür yoluyla elit olanlar arasındaki zıtlıkla ilgilidir. Bu eser yine aynı anlama gelen, mesajını özenle dile getiren birkaç atasözü de verir: "**Tout le monde n'est pas peuple; c'est-a-dire, tout le monde n'est pas sot, ou duppe.**"[165]

---

162 *Dictionnaire de l'Academie Françoise* (Lyon: Joseph Duplain, 1777), c. II, s. 129.

163 *Nouveau dictionnaire françois, compose sur le dictionnaire de l'Academie Françoise, enrichi de grand nombre de mots adoptes dans notre langue depuis quelques annies* (Paris et Lyon: J. B. Delamolliere, 1793), c. II, s. 140.

164 *Encyclopedie ou dictionnaire raisonni des sciences, des arts et des Metiers, par me societe de gens de lettres*, c. XI (1756), s. 36.

165 *Furetiere, Dictionnaire universel*, c. II, s. 375; *Dictionnaire de Trevoux*, c. IV s. 784.

1766 tarihli *Encyclopedie*'deki "Peuple" makalesi *halk*ı temize çıkarmaya yönelik bilinçli bir çabaydı. Makale, klasik antikçağda ve İngiltere ve İsveç gibi modern toplumlarda halk için duyulan saygıya vurgu yaparak başlıyordu. "Halk" diyordu makale, "tanımlanması zor bir kolektif isimdir, çünkü anlamı fikirlere, tarihe, yer ve hükümetin doğasına göre değişir. İnsanlar hakkında çok şey bilen Yunanlar ve Romalılar halka büyük saygı duyardı. Onlar kendi aralarında... ülkenin çıkarını ilgilendiren bütün işlerde... halkın sesine kulak verirlerdi... İngiltere'de halk Âvam Kamarasına kendi temsilcilerini seçer ve İsveç'te köylüler milli meclislere katılır." Makalenin yazarı (Jaucourt) nüfusun tamamı için değil, açıkça alt kademeleri için "halk" terimini kullanarak, sözcüğün geleneksel kötüleyici anlamına yakın durmuştur. Dahası, Coyer'i ("İnsanın Doğası Üzerine" denemesi) takip eden Jaucourt Fransa'da terimin kullanımının yalnızca köylüleri ve işçileri kapsayacak şekilde daha dar olduğu tespitinde bulunuyordu. Ancak bu tanımı kabul etmekle birlikte, makalesinde Fransa'da böyle tanımlanmış bir halkın yaşadığına dair küçümseyici yaklaşımı kabul etmiyor, aksine halkı "aklı başında, adil, sadık ve dindar ve çıkarcı olmayan... milletin en büyük ve en önemli parçası" olarak tasvir ediyordu.[166]

1777 tarihli akademik sözlükte, vurgunun çok çarpıcı bir biçimde değiştiği belirtiliyordu; sözcüğün genel, daha önceleri nötr olan anlamı kuşku götürmez bir biçimde pozitif hale gelirken, daha önceki sözlüklerde özellikle vurgulanan tikel, kötüleyici anlam ortadan kaybolmuştu. Burada "halk" artık "aynı kanunlara göre aynı ülkede yaşayan bir insan kalabalığı" anlamında kullanılıyordu. (Yahudi halkı, İbrani halkı, İsrail halkı, Roma halkı)... "Bazen terim aynı ülkede yaşasınlar ya da yaşamasınlar, aynı dine bağlı bir insan kalabalığını anlatır. Bazen de bu terim bir kentin ya da bir ülkenin en az dikkate alınan nüfus kesimini anlatır... Bu anlamda 'ortalama halk' ya da 'aşağı halk' [*bas peuple*] ifadesi kullanılır... Genelde denir ki *halkın sesi Hakkın sesidir,* yani normal olarak ortak duygu hakikat üzerinde temellenir."[167] 1793 tarihli *Yeni Sözlük*'teki başlık da aynıdır. Hem açık tanım hem de verilen örnekler "halk"ı ağırlıklı olarak saygın bir kendilik haline

166 *Encyclopedie,* c. XII, s. 475-476.

167 *Dictionnaire de l'Acadimie* (1777), c. II, s. 236.

getirmiştir. Halk her şeyden önce hukuka uygun olarak kurulmuştur ve hakikatin kaynağıdır.

Eğer halk saygıya değer kılınmışsa, artık devletle özdeş hale gelmiş *patrie* de halkın üyelerinin paylaşmaları beklenen tutkulu bir bağlılık nesnesi haline geliyordu. Furietiere'nin sözlüğü yöntemsel olarak herhangi birine özel bir anlam atfetmeden sözcüğün kabul görmüş çeşitli anlamlarını sıralıyordu. *Patrie*nin özel bir bağlantısı yoktu; 1690'da vatanseverlik antikçağa özgü bir duyguydu. Buna paralel olarak *Patrie* başlığında şöyle yazıyordu: "kişinin doğduğu ülke ve özel bir yere olduğu kadar kişinin doğduğu bir bölgeye, imparatorluğa ya da devlete de gönderme yapar... Romalılar ve Yunanlar *patrie* sevgileriyle meşhurdu... Bazen mecaz yollu Roma bütün Hıristiyanların *patrie*sidir denir. Cennet bizim gerçek *patrie*mizdir, bir filozof için her yer *patrie*dir. *Patrie* insanın kendini iyi hissettiği yerdir." 1770'lerde, bu müphem ve kayıtsız tavır kesin olarak terk edilmişti. 1777 tarihli akademik sözlük kararlı bir şekilde hüküm vermişti: *Patrie* "kişinin doğduğu ülke, Devlettir." Bu sözlüğün verdiği ortak kullanım örnekleri, kişinin bu sözcüğe karşı beslemesi gereken uygun duyguları kuşkuya yer bırakmayacak bir şekilde gösteriyordu. "Fransa bizim *patrie*mizdir. *Patrie* aşkı. *Patrie*nin iyiliği için. *Patrie* hizmeti. Kişinin *patrie*sine hizmet etmesi. Kişinin *patrie*sini savunması. *Patrie* için ölmek. *Patrie* görevi en başta gelen görevlerden biridir." Sözlük, sözcüğün bazen bölgeler ve kentler için kullanıldığından ve göklerden "*celeste patrie*" olarak söz edildiğinden bahseder. 1772 tarihli *Dictionnaire historique et critique des moeurs*, öte yandan sözcüğün Fransa'da daha önce sahip olduğu bütün anlamları atlayarak, *Patrie* (amour de la) [Vatan (aşkı)] başlığı altında yalnızca Romalılara özgü bir erdem olduğu, yakın zamana kadar Fransızların umursamadığı sözcüğün yeni yeni kabul gördüğü ve bir model olarak alındığı belirtilmişti. Başka şeyler yanında, sözlüğün editörü, vatanseverliği özgürlük koşuluna bağlıyordu. "Neden" diye soruyordu, "Yunanlar Salamis'te Persler karşısında zafer kazanmıştı?" Ve yanıtını da verir: "Bir tarafta kölelerini savaşa süren müstebit bir efendinin sesi, öte tarafta ise özgür insanlara esin kaynağı olan *Patrie* adı."[168]

168 Furetiere, *Dictionnaire universel*, c. II, s. 347; *Dictionnaire de l'Academie* (1777), s. 212; *Dictionnaire universel, historique et critique des moeurs* (Paris: J. S. Costard, 1772), s. 343.

Encyclopedie için "Patrie" makalesini yazan Chevalier de Jaucourt'un vurguladığı da bu bağlantıydı. Kaba bir sözlükçü ya da şu ya da bu yerin özelliklerinden başka bir şeyle uğraşmayan bir coğrafyacı, ancak diyordu Chevalier, *patrie*yi bir kişinin doğum yeri olarak tanımlar; ama bir filozof bu terimin bizim "üyesi olduğumuz, yasaları bize özgürlüklerimizi ve mutluluğumuzu temin eden aile, toplum, özgür devlet" kavramlarına yüklediğimiz anlamı ifade ettiğini kabul edecektir. Despotizm altında *patrie* olmaz."

Jaucourt bu bağlantıyı hiçbir zaman kurmamış olsa bile bu şekilde yorumlanan *patrie*, katılım ve özgürlük yan-anlamlarıyla birlikte, İngilizcedeki "özgür millet"e denk düşen bir anlam kazanmış görünüyordu; *patrie*, İngilizcedeki anlamıyla kendi kendini yöneten halktan oluşan milletin milliliğini hayata geçirebildiği politik sistem ve insan topluluğu anlamına gelir. *Patrie* ile özgürlüğün eşleşmesi evrenselci, kozmopolit tavırlara yol açabilirdi ve açtı da. "Vatanseverliğin en mükemmel biçimi" diye yazıyordu Jaucourt, "insanlığın haklarının eksiksiz bir biçimde bilincinde olmaktır, o kadar ki vatansever kişi onları yeryüzündeki bütün halklar için saygın olmasını isteyecektir."[169] Ama aynı zamanda vatanseverlik tikelleştirilebilirdi. Bunu Rousseau'nun milli özgünlüğü yüceltilmesinde açıkça görebiliyoruz: Zira insanlığın bu dostu, bir Fransız vatansever olmaksızın da, herkes kadar ateşli bir milliyetçiydi. Daha az önemli sayısız şahsiyet *amour de la patrie*yi Fransa'da özgürlük aşkı olarak, hatta özgürlük olmaksızın Fransa aşkı olarak yorumlamıştı. Dahası, genelde özgürlüğün önceliği vurgulandığında bile bu politik topluluk nosyonu hâlâ İngiliz "millet" kavramının ima ettiği değerlerle bağdaşmayan bir anlam kazanıyordu. *Patrie*ye bağlandığında Fransız vatanseverleri eğilim olarak insanlığı unutuyordu. Rousseau onları tanımından tamamen dışlıyordu. "Ne surlardır ne de insanlar bir *patrie*yi *patrie* yapan şey" diye açıklıyordu; "örftür, yasalardır, alışkanlıklardır, hükümettir, anayasadır ve bütün bunların sonucunda ortaya çıkan yaşam tarzıdır."[170]

169 Jaucourt, "Patriotisme," *Encyclopedie*, c. XII, s. 181.

170 J. J. Rousseau, Charles Pictet'e mektup, 1 Mart 1764 (No. 3162), *Correspondance complete* (Banbury: The Voltaire Foundation, 1973), c. XIX, s. 190.

Benzer bir eğilim –bireye vurgudan uzaklaşma– öncelikle Fransız bağlamında çok duygu yüklü bir kavram olan "devlet" kavramının evriminde de açıkça görülüyordu. Furetiere, *estat*ın alışıldık anlamını "Krallık, ülke ya da aynı otorite altındaki bir toprak parçası" olarak veriyordu; onun sözlüğüne göre, sözcüğün "tikel bir millette yönetim tarzı", "bazen devletin düzensizliklerini doğrultmak, devletin sorunlarını çözmek için toplanan" krallığın farklı zümreleri (estates) gibi başka anlamları da vardı. Bu sözcük aynı zamanda Estates General meclisleri ve "işlevleri, makamları, meslekleri ve uğraşlarına göre seçilen kişilerin farklı dereceleri ya da koşulları" anlamlarına da geliyordu. (Burada Furetiere ilginç bir not ekler: Kişi devletini, [yani] haysiyetini, mevkiini, korumak için her şeyi yapar. Fransa'da bir kişinin durumunu [konumunu] tarzına ya da kılık kıyafetine bakarak anlayamazsınız. Bir komedyen ya da bir fahişe bir senyör ya da marki ile aynı haysiyete sahiptir.") 1694 tarihli Academie Française sözlüğüne göre, *estat* sözcüğü her şeyden önce "bir kişinin, bir şeyin, bir işin içinde bulunduğu koşul" anlamına geliyordu; öteki anlamları (bu düzende) haysiyet ya da konum, makam, "bir Prensin ya da bir Cumhuriyetin otoritesi altında yaşayan bir halkın yönetimi", "aynı otorite tarafından yönetilen ülkenin kendisi" ve nihayet, Fransa'da, "Krallık bünyesinde *les estats* denen üç zümre, yani din adamları, *noblesse* ve Üçüncü Zümre de denen Halk [*nota bene*]" olarak sayabiliriz. 1762 tarihli, *Dictionnaire de Trevoux*'un kısaltılmış versiyonu da "devlet" sözcüğünü "imparatorluk, krallık, eyalet ya da aynı otorite altındaki toprak parçası" ve "bir milletin" yönetim biçimi (bu bağlantıya ilişkin haddini aşarak şunu da ekler: "devlet aklı, politikacıların nedensiz bir biçimde yapabilecekleri her şeye yetkili olmak için icat ettikleri gizemli bir akıldır") ve aynı zamanda hükümet personeli ve üç zümre anlamında kullanıyordu. (Üçüncü Zümre *bourgeois notables* olarak tanımlanmıştı.)[171] 1793 tarihli *Yeni Sözlük*, garip bir biçimde, bu nötr ve müphem tanımlara çok az şey ekler. Bu sözlüğün bir politik yapı, aynı yönetim altındaki

171 Furetiere, *Dictionnaire universel*, c. I, s. 672; *Le Dictionnaire de l'Academie Françoise, dedie au roy* (Paris: Jean Baptiste Coignard, 1694), c. I, s. 402-403; S. Berthelin, *Abrege du dictionnaire universel françois et latin, vulgairement appelli dictionnaire de Trevoux* (Paris: Libraires Associes, 1762), c. I, pt. II, s. 141.

toprak parçası ya da nüfus, yönetim tarzı ve idare personeli olarak "devlet" tanımı 1694 tarihli akademik sözlükten alınmıştı. Bu ele alış biçiminde politik söylemdeki çarpıcı değişimin ya da 1793 tarihinde dört yaşında olan Devrimin hiçbir izi yoktu. Bununla birlikte *Encyclopedie*'deki makale, 1756'da yazılmış olmasına rağmen, bu dönüşümü yansıttığı gibi, yeni Fransız sadakatlerinin ortaklaşmacı ve soyut karakterini de gösteriyordu.

Encyclopedie içindeki "L'Etat" makalesinin yazarı Chevalier de Jaucourt "doğa durumu" "insanın ilksel durumu" anlamında kavramı tartışarak başlar. İnsan özgür bir varlık olduğundan, bu ilksel durumu dönüştürebilir, böylelikle ikinci durumlar ya da *etats accessoires* yaratır. Jaucourt buradan politik anlamda "devlet" tartışmasına girer. Onu genel terimlerle, "içinde [ya da sayesinde –*par laquelle*] bir insan çokluğunun, doğa durumunda bulamadığı güvenlik ve mutluluğunu temin etmek için bir egemenin otoritesi altında birleştiği bir sivil toplum" olarak tanımlar. Jaucourt, aydın çağdaşlarının muhtemelen vâkıf olduğu tanımlardan Pufendorf'un tanımını, yani devletin egemenle kaynaştırıldığı tanımı reddeder ve Cicero'nun öne sürdüğü tanımı tercih ettiğini belirtir: "Ortak bir rızayla bağlılık gösterdikleri ortak çıkarlar ve kanunlar etrafında bir araya gelmiş bir insanlar çokluğu."

Jaucourt bu tanımdan aşağıdaki çığır açıcı sonuca sıçrayarak şöyle yazar: "Devleti, başı egemen olan ve uzuvları da bireysel yurttaşlar olan ahlaklı bir kişi olarak düşünebiliriz; aynı şekilde, bu kişiye her bir başka kişininkinden farklı olan ve ne yurttaşın ne de yurttaş grubunun kendine mal edebileceği belli özgün edimler ve haklar atfedebiliriz... devlet bütün hareketlerini tutarlı bir tarzda, ortak iyiye doğru yönelten tek bir ruhun can verdiği bir toplumdur. Bu bir mutlu devlettir, bir *par excellence* devlet... Böylelikle işte üstün bir güç tarafından desteklenen bir iradeler birliğinden politik yapı ya da devlet çıkar; ve o olmaksızın bir sivil toplum anlaşılır bir şey değildir."[172] Bu, özerk bir kolektif varlık, bağımsız bir irade tarafından sahiplenilmiş, daha büyük bir organizmanın hücreleri gibi onu oluşturan bireylerin iradelerinden farklı ve üstün olan bir politik düzen kavramıdır. İngiltere'deki "millet" gibi, devlet yeniden yorumlanan ve yüceltilen bir politik

172 Jaucourt, "Etat," *Encyclopedie*, c. VI (1756), s. 18-19.

organdır, ama o rasyonel bireylerden oluşmuş bir elit olarak millet değildir. O bir rasyonel bireyin kendisidir, böyle bir milletin şeyleşmesidir, bir soyutlamadır.

Bir Kralın Ölümü

İlk başta, yandaşlarının İngiliz tarzında bir Millet adını verdikleri insan topluluğu, kutsalın alanında, ancak küçük bir yer iddia ediyormuş ve onu da kralla paylaşmaktan mutluymuş gibi görünüyordu. Vatanseverlik, eskiden olduğu gibi, sıklıkla Kraliyete bağlılıkla karıştırılıyordu. 1767 yılında Kardinal de Bernis sadık bir kul ile özgür ve vatansever bir yurttaş arasında hiçbir çelişki görmüyordu. "Egemene güven bir vatanseverin gerçek işaretidir" diye düşünüyordu, "[egemenin iradesine] itaat ve onu saygıyla temsil etmek –burada sadık bir kulun görevidir ve özgür ve vatansever bir yurttaşın da hareket tarzıdır." 1787 gibi geç bir tarihte Calonne hâlâ *"la voix du patriotisme"* ile *"le sentiment dua u souverain"*i eşitliyordu.[173] Ancak hükümdarla paylaşmak ile hükümdarın elindekileri almak arasındaki sınır çizgisi yavaş yavaş bulanıklaşmış ve çok geçmeden kral, Milleti tek başına bırakarak, kutsalın alanından dışlanmıştı.

Otoriteye içeriden değil de yandan katılan egemen Millet imgesi ve artık cüretli parlamento üyelerinin dur durak bilmez serzenişlerine maruz kalan kral İlahi Hak teorisinin reddini önvarsayıyordu. 3 Mart 1766 tarihinde, XV. Louis Parlamentonun dramatik *Seance de la flagellation* oturumunda mutlakiyetçiliğin esaslarını yeniden sayarak ve "bir bütün olarak kamu düzeni benden neşet eder ve bazılarının monarktan ayrı bir bünye olarak gördüğü milletin hakları ve çıkarları da zorunlu olarak benim haklarıma ve çıkarlarıma katılmıştır ve yalnızca bana bağlıdır"[174] diye ısrar ederek *robin*lerin kibrine karşı boşu boşuna etrafa öfke saçıyordu. Artık çok geçti. Kralların Kutsal Hakkı artık hiçbir anlam ifade etmiyordu ve sekiz yıl sonra, XV. Louis'nin torunu tahta çıktığında, yeni kralın kendisi bile artık böyle bir şeye inanmayacaktı.

Soyluluk ve Üçüncü Zümreye ilişkin genel *cahiers*de, ancak çok küçük bir azınlık kralın İlahi tayinini ileri sürmüştü. Otoritenin

173 Akt. Lestocquoy, *Histoire du patriotisme*, s. 84,85.
174 Akt. Palmer, "National Idea," s. 104.

bir bütün olarak nihai kaynağı sorununu tartışan bu *cahiers* otoriteyi ağırlıklı olarak millete veriyordu. Barcelonette'nin Üçüncü Zümre *cahier*si XVI. Louis'ye bir Tanrı niteliği atfediyordu, ancak yakıştırma ontolojik bir önerme olmaktan çok bir kompliman olarak mecazi anlamda kullanılmıştı ve onu "kralların en insanisi" olarak selamlayan Briey'in Üçüncü Zümresinin övgüsü karşısında oldukça dengeliydi. İlahilik vasfının kraldan millete geçmesi *chaier*lerde "kutsal" sözcüğünün kullanımına yansımıştı. Bunların önemli bir kısmı "kralın şahsı kutsaldır" görüşünü paylaşırken, diğerleri ise aynı oranda kutsallığı milletin, kişinin ve mülkün hakları arasında sayıyor ve ayrıca "keyfi tutuklama karşısında teminat", "makam dokunulmazlığı" ve kralın tebaasına karşı borçlu olduğu adaleti sağlama görevine de kutsallık atfediyordu. Kralın kutsiyetini tanıyan Dourdan *noblesse*i aynı zamanda bir milletin hakları beyannâmesinin, içinde barındırdığı Tanrı'dan armağan asaleti ve kadim zamanlardan kalma eşyalarıyla geleneksel taç giyme mekânı olan "Saint-Remi in Rheims Kilisesinin emanetine teslim edilmesini" talep ediyordu.[175]

Tanrı olan kral tenzili rütbeyle önce milletin en yüksek memuru [magistrate] görevine, toplumsal bünyenin temel taşına, sonra yurttaş-krala indirilmiş ve nihayet millete üyelikten, en sonunda da doğuştan hain ilan edilerek yaşamdan yoksun bırakılmıştı. Bu son radde kaçınılmaz değildi; bu noktaya olayların mantığı (daha doğrusu mantıksızlığı) yüzünden gelinmişti. Ancak bunu mümkün kılan şey Fransa'da kimliğin değişiminden ve Milletin bütün değerlerin kaynağı olarak taçlanmasından sorumlu bilincin yavaş dönüşümüydü. Nasıl kral daha önce Tanrı'nın yerini alıyorsa, millet de kimliğin kaynağı ve toplumsal dayanışmanın odağı olarak kralın yerini alıyordu. Devrim zamanı gelip çattığında bu dönüşüm tamamlanmıştı. "Milli" daha önce "krala ait" ne varsa her şeyin vasfı haline gelmişti; artık *milli* muhafızlar, *milli* ordu, *milli* meclis, *milli* eğitim, *milli* alanlar, *milli* ekonomi, *milli* refah ve *milli* borç vardı. En büyük ihanet olarak *lese-majeste*nin yeri-

175 John Markoff, "Images du roi au debut de la revolution," der. Michel Vovelle, *L'Image de la revolution française*, c. I (Oxford: Pergamon Press, 1989), s. 237-245, 240, 239. Beatrice Hyslop'un klasik çalışması, *French Nationalism in 1789 According to the General Cahiers* (New York: Columbia University Press, 1934) da *cahiers*nin hiç de monarşi-karşıtı olmadığını gösteriyor.

ni *lese-nation* almıştı.[176] Yine de Fransız milleti bir biçimde "Kral asla ölmez" diye ilan eden ortaçağın ve mutlak monarşinin ilkesine sadık kalmıştı. Halbuki kral 1793 yılının bir Ocak sabahı darağacında son nefesini vermiş bir adamdı yalnızca. Kralın otoritesi Millete aktarılmıştı ve bu aktarmayla birlikte kralın devletinin – üniter, soyut karakteri, egemenliğin bölünümezliği– vasıfları da gelmişti.

Millet, Yüce Varlık

Taç giymiş millet bazı bakımlardan tanrısallaştırılmış ecdadından çok daha fazla Tanrı'ya benziyordu. Nihayetinde etten kemiktin somut bir varlık olan kraldan ayrı olarak Fransız milleti –Tanrı gibi– bir soyutlamaydı. O tapılan, ama bir bütün olarak tanımsız bırakılmış ve bu yüzden de tam anlamıyla esrarengiz bir yüce rasyonel varlıktı. Fransa gibi Katolik olsa da tek-tanrılı bir toplumda iki yüce tanrısallığın yan yana varoluşu aklın alacağı bir şey değildi. Yeni kültün dikilişi, eskinin tahrip edilmesin talep ediyordu. Ve Devrim öncesinde Fransız elitinin put kırıcı eğilimleri, özellikle şiddetli din adamı düşmanlığı, daha baştan bu yıkıcılığı zorunlu görmesi anlaşılmaz bir şey değildi.

"Nation" [Millet] kavramı İngiltere'den ithaldi, ama süreç içinde dönüştü. Politik bir benzetmeden, özgür, rasyonel bireyler topluluğu için kullanılan bir isimden, bir üst-insan kolektif kişi ortaya çıktı. Fransa'da "millet" tersinmez bir biçimde soyutlama ve şeyleştirme eğilimi göstermiştir. Bu bir dereceye kadar orada milli bilincin gelişim seyriyle alâkalıydı. İngiltere'de "millet" bir hikâyeye verilen bir başlıksa, Fransa'da başlık hikâye daha yazılmadan çok önce vardı. Fransa (ya da en azından onun sözcüleri) daha olacağı hale gelmeden çok önce bir millet olmak istemişti. Fransız elit millet fikrini terimin Fransa'ya (İngiltere'de olduğu gibi) uygulanışını zorunlu kılacak ya da haklılaştıracak şekilde, toplumsal ve politik yapıdaki değişimlerin bir tanınması olarak değil, böylesi bir benimseyişin sonucunun ortaya çıkışına hizmet edebileceği için benimsiyordu. "Böylesine büyük bir girişim için bir milletimiz olmalı bizim" diye haykırıyordu tipik olarak bir he-

176 Godechot, "Nation, patrie," s. 495.

vesli, "ve Millet doğmuş olacak."[177] Başka bir ifadeyle, gerçeklikte arzulu milliyetçilerinin hayal gücünü zorlayacak hiçbir şey olmadığı gibi, milliyetçilerin bilinçlerine imgesini dayatacak bir millet de yoktu ortalıkta; kavram bütünüyle müzakereye açıktı ve soyut kalma eğilimindeydi.

İki yüzyılda millet fikrinin karşılaması için çağrıldığı ihtiyaçların doğası bir bütün olarak politik toplulukla o topluluğu oluşturan bireyler arasındaki ideal ilişkiyi belirlemişti ve bunun yarattığı politik kültüre önemli yansımaları olmuştu. İngiltere'de kolektif bünyeye şahsiyet kazandıran (ve ona "millet" denmesini haklı çıkaran) milleti oluşturan bireylerin şahsiyetiydi. Ama Fransa'da millete üyelik talebinde bulunanlara şahsiyet veren bütünün şahsiyetiydi. İngiltere'de milleti özgür kılan onu oluşturan bireylerin özgürlüğüydü. Fransa'da bireylerin özgürlüğünü kuran milletin özgürlüğüydü. İngiltere'de otoritenin kaynağı bireydi, düşünen bir insan; bireyler otoritelerini temsilcilere devrediyor ve böylelikle millete güç veriyordu. Fransa'da otorite kaynağını milletten alıyordu ve bireylere güç veren de milletti.

Soylu Millet ve Soyluluğun Dışlanması

Fransız milletinin ampirik bir gerçeklik (bu adı hak eden bir tanımlanabilir bireyler grubu) olduğunu kanıtlama yönündeki ilk girişimler aynı zamanda soyluluğun milliyetçiliği tekeline geçirme girişimleriydi. *These nobiliaire*ye (soyluluğun tezleri) göre, soyluluk politik bünyenin egemenliğinin taşıyıcısıydı; o otoriteyi krala devretmişti; kral da soyluluğun hâlâ muhafızlığını yaptığı temel yasalara ya da krallığın anayasasına tâbiydi.[178] Mutlakiyetçilik meşru otoritenin gasp edilmesiydi; o soyluluğun haklarını (ve özgürlüklerini) çiğnemişti ve bu çiğneme politik bünyenin egemenliğine tecavüz, onun köleleştirilmesi anlamına geliyordu. Politik bünyenin özgürlüğüyle onun içindeki soyluluğun özgürlüğünün bu özdeşleştirilmesi o zaman çok bilindik bir şeydi:

177 Phillippe Grouvelle, *De l'autorite de Montesquieu dans la revolution presente* (Paris, 1789), s. 61.

178 Bkz. Ford'daki tartışma, *Robe and Sword;* ayr. Maurice Cranston, "The Sovereignty of the Nation," b. 5, *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture*, c. II, *The Political Culture of the French Revolution*, der. Colin Lucas (Oxford: Pergamon Press, 1988).

Tiranlık geleneksel olarak onlara sahip olanların imtiyazlarının (özgürlüklerinin) çiğnenmesi olarak tanımlandığından, buradan mantıksal olarak onun karşıtı olan soyut özgürlüğün imtiyaza saygı gösterilmesiyle bağlantılı olacaktı. Soyluluk kendisini geleneksel, dolayısıyla egemen milletin meşru, hükmeden parçası olarak görme eğilimindeydi ve egemen millet kavramı aynı zamanda iradeden yoksun tebaa yerine, yönetime aktif olarak katılan bir yurttaşlar topluluğu anlamına geldiğinden, temsilcilerle temsil ettikleri birimin karıştırılması ve özdeşleştirilmesi kolaydı. Montesquieu'nün *Kanunların Ruhu*'nda *these nobiliaire*yi güçlü bir biçimde ifade edişi, birçok kesimden oluşan soyluluğun tamamınca kabul edilebilir kapsayıcı soyluluk tanımıyla birlikte, böylesi bir özdeşliğin bir örneğiydi ve o günlerde *Kanunların Ruhu*'nun muazzam popüleritesi de çok büyük bir ihtimalle bu olguyla ilişkiliydi.

Eserlerinde "millet" sözcüğünü hem bir yurttaşlar topluluğu hem de politik bünye karşılığında nötr bir terim olarak kullanan Montesquieu birçok kilit önemdeki pasajda "millet"i soylulukla eşanlamlı kılmıştı. Şu tanımı "Fransızlar arasında Devrimlerin ve Sivil Yasaların Kökleri"ni tartışırken yapıyordu: "İlk iki saltanat boyunca, millet, yani lordlar ve kardinaller, genellikle bir aradaydı; sıradan halk henüz düşünülmüyordu [*Sous les deux premieres races on assembla souvent la nation, c'est a dire les seigneurs et les eveques; il n'etait point des communes*]." Burada millet ve halk açıkça ayrılmıştı. Montesquieu yer yer politik topluluğu anlatmak için nötr bir kolektif terim olarak "halk" ve "millet" terimlerini kullanıyordu, ancak bir kural olarak "halk" aşağı sınıflar içindi.

Montesquieu'nün millet kavrayışının en önemli özelliği, kuşkusuz terimin İngiliz deneyimine göre şekillenmiş olmasının etkisiyle ve aynı zamanda milletle aristokrasiyi karıştırmasıyla da ilişkili olarak, somutluğuydu. Millet, ona göre, şeyleştirilmiş bir kavramdı; soyut bir kendiliğin adı değildi; tersine o tanımlanabilir bir bireyler topluluğu demekti. "Her biri kendini bir monark olarak gören, o ya da öteki birey için yapılmış değildir bu yasalar" diye yazıyordu İngiliz yasaları hakkında kıyaslama yaparken, "aslında bu milletin insanları eşyurttaş [concitoyens] olmaktan çok,

müttefiktir."[179] Onu oluşturan bireylerin üstünde ve ötesinde bir millet yoktur ve milletin iradesi o bireylerin iradesinin bir ürünüdür.

Devrimden önceki bir buçuk yılda yazılmış bildiriler sağanağı içinde, milliyeti mülk sahiplerine uygun gören benzer bir çabadan da bahsedilebilir (belki de bu çaba daha sonra, 22 Aralık 1789 tarihli bir yasayla, seçme ve seçilme hakkını vergi ödeyen üst sınıflara tanıyan kısıtlamada kendini gösteriyordu). Ancak milleti Üçüncü Zümre ile özdeşleştirme tamamen farklı bir anlam taşıyordu.[180] Üçüncü Zümre, daha önce gördüğümüz gibi, hem "muteber burjuvazi" hem de Halk olarak tanımlanabiliyordu. Birinci tanım milletle Üçüncü Zümrenin eşitlenmesine neden olmuş olabilir, ama milletten hem soyluluğu hem de halkı dışlayacaktı. Buna karşılık Halk olarak Üçüncü Zümre, paradoksal bir biçimde, soyluluğun milletle özdeşleşmesine imkân veriyordu (aristokratların –Üçüncü Zümre vekillerinin– içinde bulundukları anlaşılmaz durumu açıklayan bir şey) ve Üçüncü Zümrenin "burjuva" üyeleri kadar soylular tarafından da Millet olarak övgüyle karşılanması ve selamlanması işte bu Halk niteliği taşıması sayesindeydi. Rousseau Üçüncü Zümreyi "kamu çıkarı" ile bir görüyordu. Rabaut-Saint-Etienne (ya da *de* Saint-Etienne) durumu şöyle açıklıyordu: "Fransa'daki tahminen iki yüz bin kilise efradını çıkarın. Millet hâlâ kalır. Hatta tahminen daha fazla tutan bütün soyluları da çıkarın. Millet yine kalır... Ama 'Üçüncü Zümre' olarak bilinen

179 Montesquieu, *Esprit*, Kitap XXVIII, b. 9; İngilizce metin, c. II, s. 209; Fransızca metin, c. II, s. 218; Kitap XIX, b. 27; İngilizce metin, c. I, s. 367; Fransızca metin, c. I, s. 342.

180 Boyd C. Shafer, "Bourgeois Nationalism in the Pamphlets on the Eve of the French Revolution," *Journal of Modern History*, 10 (1938), s. 31-50, 35., Shafer sunumlarında "sadakat ve psikolojide çarpıcı bir değişimi" gösteren bir sözcük değişimi tespit eder. *Le pays* yerine *la patrie*, *le sujet* yerine *le citoyen* ve *le concitoyen* ve *l'etat* yerine de *la nation* kullanılmaya başlanmıştır" (s. 32). Örnek olarak verilebilecek kitap isimleri de şöyledir: *Catechisme national, Essai du patriotisme, Qu'est-ce que la nation? et qu'est-ce que la France?* vd. Shafer milletin hiçbir zaman açıktan mülk sahipleriyle eşitlenmediğini vurgular. Ancak o hem Fransız Devrimini hem milliyetçiliği "burjuva" fenomenler olarak alır (bu görüş, ne yakın tarihli Devrim analizleri ne de mevcut çalışmanın sonuçlarıyla uyuşuyor) ve bu yüzden milletin Üçüncü Zümre ile özdeşleştirilmesini böyle bir eşitleme olarak görmüyor.

yirmi dört milyon Fransızı çıkarırsanız, soylular ve kilise efradı kalır, ama millet kalmaz."[181]

Tapınılan Halk yine de fiili olarak var olan halkla aynı değildi; o halk başka bir –oldukça hayali– yirmi dört milyon Fransızdı. Ve hem yeni, ulvi anlam kazanmış "halk" hem de ampirik bir gerçekliği ifade etmekten çok bir soyutlama olan "millet" Halkın yüceltilmesi olduğundan, zorunlu olarak o milleti oluşturan herkesin, kitleler kadar elitlerin de, eşit asaletine inanmayı getirmiyordu. Onların arasındaki temel eşitsizliğin bu örtük kabulü halk ile millet arasında yapılan ayrımda da sürdürülmüştü; ki belki de dilbilimsel türden bir atalet yüzünden, Milli Meclisin toplandığı geç bir tarihe kadar "halk" sözcüğünün aşağılayıcı çağrışımlarının hafızalara kazınan anısı canlı kalmış ve en olmadık bağlamlarda karşımıza çıkabilmişti.[182]

Örneğin devrimin alameti olan *Toplum Sözleşmesi* gibi bir metinde halkın küçümsenmesini kim beklerdi ki? Ama yine de özgürlük âşığı Jean-Jacques kitleleri toplumsal hiyerarşinin en dibine yerleştirmekte ve hiyerarşinin kendisiyle uğraşmamakta kesinlikle hiçbir beis görmüyordu. "Tam eşitlik" diye ilan ediyordu, *Toplum Sözleşmesi*'nde, "lüzumsuz bir şeydir, Sparta'da bile böyle bir şey yoktu." Toplumsal sözleşmeyle yurttaşlar elbette eşit olacaktı.[183] Ama sık alıntılanan bu sözlerin aksine, bir devletin her tebaası yurttaş değildi.[184] Örneğin Rousseau'nun büyük hayranlık duyduğu "[kendisinin] eski devirlerin insanlarına çok yakın hissettiren günümüz halklarından biri" hakkında yazdığı *Polonya Hükümeti*'nde, yurttaşları yalnızca "cumhuriyetin aktif üyeleri, yani onun hükümetinde yer alanlarla" özdeş görüyordu. Soyut Egemen

181 Rousseau, *Social Contract*, s. 78; Rabaut-Saint-Etienne, *Considerations tres importantes sur les interets du Tiers-Etat*, 1789, akt.Shafer, "Bourgeois Nationalism," s. 38.

182 Nüfusun elit tabakası olarak millet nosyonu, "halk"ın aşağılayıcı anlamda kullanılması gibi, devrim yıllarına kadar varlığını sürdürmüştür, ancak bu elitin kimlerden oluştuğu fikri o tarihten itibaren değişmişti. Daha sonra Assemble Nationale adını alacak olan oluşun uygun adının ne olacağı üzerine tartışmalar ve Mirabeau'nun önerdiği alternatif Representants de People Français adının reddedilmesi bu noktaya işaret ediyor. Bu tartışma için, bkz. Zernatto, "Nation," s. 365.

183 Rousseau, *Social Contract*, s. 58,80.

184 Bkz. s. 173.

Polonya Milleti, görünen o ki, Polonya soylularıydı: Kitabının çok büyük bir kısmında, Rousseau iki sözcüğü eşanlamlı olarak kullanır. "Senatoyu ve kralı çıkarın" diye yazıyordu, "şövalye düzeni ve dolayısıyla devlet ve egemen olduğu gibi kalır." Polonyalı soyluların sesi "Tanrı'nın yeryüzündeki sesidir," çünkü "yasaları yapma gücü tek başına şövalye düzenine aittir" ve bildiğimiz gibi, "genel iradenin ifadesi" ya da "milletin iradesi" olan da yasadır.[185]

Bu kullanım, doğrusu, bütünüyle tutarlılık taşımıyor ve birçok yerde Rousseau, her şeyden önce, serfleştirilen köylüler olan "milletin en çok sayıdaki parçası" ve Polonya kentlilerini hatırlar. Ona göre, onların vatanseverlik duygularını kabartmak, onları *patrie*ye ve "hükümet biçimine, sevgi bağlarıyla" bağlamak güzel bir fikir olacaktı. Hatta bu nedenle Polonyalı soylulara köylülerini özgürleştirmeyi bile düşünmelerini önerir. Ancak bu önlemin arkasında hiç de ikirciksiz bir biçimde durmaz. "Serflerin kötülükleri ve köle ruhlu oluşundan" korkar; "Ruhlarını özgür bırakmadan (ve "oy hakkına lâyık görülen serf sayısıyla orantılı bir biçimde muafiyetler, imtiyazlar ve diğer kazançlar sağlamadan") önce bedenlerini sakın özgür bırakmayın" diye uyarır. Özgürleştirilmiş halk Millete daha iyi hizmet edecektir, ama kitleler her zaman efendilerden farklı olacaktır. Tabakalar arasındaki ayrımlar her zaman korunmalıdır. "Turnvater" Jahn'ın* [1778-1852 arasında yaşamış, jimnastiğin kurucusu sayılan Alman milliyetçi eğitimci Friedrich Ludwig Jahn] vatanseverce tavsiyelerini önceleyerek, fiziksel eğitimin erdemlerine dair şu dikkate değer tavsiyelere bakalım:

> Sağlam kollar, bedensel kuvvet ve beceri artık savaş alanlarında eskisine göre daha az rol oynuyor ve bu yüzden gözden düştü. Ancak sonuç şudur ki, genellikle tartışmaya açık [ve] yanlış yerde ortaya çıkan zihinsel ve ruhsal nitelikler dışında... iyi bir aileden doğmuş olma avantajına sahip insanın kendi başına onu başkalarından ayıracak ve onun iyi kaderine haklılık kazandıracak hiçbir şeyi kalmamıştır, onun doğal üstünlük hakkına delalet eden kişiliğinin ayrılmaz bir parçası olan hiçbir emare yoktur... Önemlidir ki... bir gün başkalarına hükmedecek olanlar, daha genç yaştan itibaren, her bakımdan o başkalarından üstün olduklarını kanıtlamalıdır –ya da en azından kanıtlamaya çalış-

185 Rousseau, *Government of Poland*, s. 9, 89,28,29,42. Bkz. ayrıca s. 40,51.

malıdır. Dahası, insanların yeri geldiğinde zevk almak dışında da onlarla haşır neşir olması iyidir, onları tanımayı öğrenmesi, onları görmeye alışması ve onlarla birlikte eğlenmesi iyidir. *Yeter ki tabakalar arası ayrımlar korunsun ve halk hiçbir zaman yöneticileriyle karışmasın;* bu birincilerle ikincileri sevgi bağlarıyla bağlamanın ve saygıyla bir araya getirmenin yoludur [italikler bu kitabın yazarına aittir].

Demek oluyor ki, Rousseau için, halk dediğimiz milleti temsil eden yöneticilerle karışmadan ayrı tutulması gereken "o başkaları"dır. Bu tavrı görünce *Toplum Sözleşmesi*'nde köleliğin açıktan savunulmasına da şaşırmıyoruz; kitap boyunca köleci antikçağ toplumları Rousseau'nun yoz olarak gördüğü modern toplumlar karşısında parlak modeller olarak sunulmaktadır: "Özgürlük yalnızca köleliğin yardımıyla ayakta durabilir mi? Olabilir. Aşırı uçlar böylece birleşir... Bazı talihsiz durumlar vardır ki... o durumlarda köle tam bir köle olduğunda, ancak bir yurttaş kusursuz bir şekilde özgür olabilir. Sparta'daki durum buydu. Size gelince, modern halklar, sizin köleleriniz yok, ama siz kendinizin kölesisiniz; siz onların özgürlüğünü kendi özgürlüğünüzle ödüyorsunuz. Bu tercihle övünmeniz nafiledir; ben bu tercihte insanlıktan çok korkaklık görüyorum."[186]

Millet fikri eğitimli Fransızların bilincinde yer ederken ve kutsalın yeniden dünyaya gelmiş hali olarak onlardan bağlılık talep etmeye başlarken, milliyet soyluluktan geri isteniyordu ve çok geçmeden soyluluk bütünüyle millete üyelikten yoksun bırakılmış ve millet-karşıtı olarak tanımlanmıştı. Bu mantıksal olarak, onu oluşturan parçalarını değil, bir bütün olarak milleti otoritenin kaynağı kılan Fransız kavramının soyut niteliğinden ve şeyleştirme eğiliminden çıkan bir sonuçtu. Çünkü bu açıkça, doğrudan halk tarafından devredilmemiş her otoritenin bir gasp olduğu, imtiyazın tarihsel gerekçelerinin yetersiz olduğu ve miras yoluyla bir temsil hakkının ilkesel olarak imkânsız olduğu anlamına geliyordu. Mantıksal sonuçlar zorunlu olarak çıkarılmış sonuçlarla aynı değildir, ama bu örnekte içerimleri açıktı. İlk başta, böyle yapmakta tikel bir grubun çıkarı vardı. Orada bir yer edinme pe-

186 *A.g.e.*, s. 29,30,97; 15-16; *Social Contract*, s. 80.

şinde olmakla ve o yeri hak ettiğine inanmakla birlikte, henüz elit kesim içinde sağlam bir yer edinememiş ya da bu yeri, ancak zar zor edinmiş olanlar, *halkı*, yani kendi genelleştirilmiş benliklerini, otoritenin tek kaynağı olarak tanımlamadıkça ve soyluluğun milleti temsil ettiklerine (ve dolayısıyla üstün bir statüye sahip olduklarına) ilişkin iddialarını gayrımeşru olarak reddetmedikçe, kendilerini toplumsal kabul savaşı içinde bulmaktan kurtaramazdı.[187] Hatta belki de daha önemli olan şey şuydu: Elit kesimin yeri sağlam üyelerinin birçoğu bu fikri ciddiye alarak, salt idealizmden çıkan sonuçlarını anlaşılır bir biçimde sıralamıştı. Bu yüzden Üçüncü Zümrenin en ateşli destekçileri arasında genç Comte d'Antraigues gibi, bir yanda (listelerinde asiller arasından bir aday göstermeyi düşünüp Paris'teki seçmenlerinin saygısını kazanmakla) övünürken, öte yanda içinden çıktığı atadan soyluluğu doğduğu toprakları kasıp kavuran bir bela olarak lanetleyen birilerinin çıkması hiç de şaşırtıcı değildi. Kendisi de Dauphineli bir *parlementaire* (yani *robin*) aileden gelen Gabriel Bonnot de Mably, soyluluğun yersiz bir şekilde temsil hakkı ve dolayısıyla imtiyazı istemesinin, mutlak monarşinin –ve genelde soyluluğun– işlediği millet-karşıtı suçlara eşit suçlar olan bir yetki gaspı ve "tiranlık" olduğunu iddia ediyordu. Hem o hem de d'Antraigues, milletin özü olmaktan çok uzak soyluluğun yabancı bir bünye, milletin özgürlüğü önünde bir engel, "millet içinde bir tür tikel millet" olduğunda ısrar ediyordu. Aristokrasi kendi sonunu hazırlayan bir fikri onaylamış ve dile getirmişti. O uçarı hevesler çağında alışkanlık olduğu üzere, aristokrasi "neşe içinde güllerle döşenmiş bir halıya adım atmıştı, altında yatan uçurumu hiç düşünmeden."[188]

Bu yeni soylu milliyetçiler, kendilerini düşünmeksizin ikinci zümreye yönelttikleri saldırıda, onu savunmaya ve güçlendirmeye çabalayan kendileri gibi soyluların ve onu ortadan kaldırmayı

187 Bkz. Darnton'un edebi yeraltı *(Literary Underground)* ve "düşkün-yaşam" tartışması. Schama *(Citizens,* s. 121) Grouvelle'den şöyle bir alıntı yapıyor: "Ah Montesquieu, siz bir Magistrate, bir centilmen, zengin bir adamdınız; şimdi içinde avantajlı bir yere sahip olduğunuz bir hükümetin ne kadar avantajlı olduğunu göstermek göstermek için can atıyorsunuz."

188 D'Antraigues, Akt.Chaussinand-Nogaret, *French Nobility,* s. 21; Comte de Segur, akt. Schama, *Citizens,* s. 49.

arzulayan doğuştan bir ayrıcalığı olmayan bağnazların geliştirdiği görüşlerden yardım almıştı. Boulainvilliers gibi Abbe [başrahip] Sieyes de soyluluğu insanlığın ayrı bir ırkı, aslında Cermen soyundan gelme Franklar olarak gösteriyordu, ama buradan bambaşka bir sonuca varıyordu. *Qu'est-ce que le Tiers Etat?* adlı kitabında, Abbe Sieyes soyluluğu "lüzumlu organları olmadığından kendi başına var olamayan sahte bir halk, suyunu emip bitap düşürdükleri bitkilerin kökü üzerinde, ancak yaşayabilen zararlı oluşumlar gibi gerçek bir millete musallat olan ayrı bir halk" olarak tanımlıyor ve soruyordu: *Gerçek millet* neden "bütün bu aileleri... ait oldukları Franconia ormanlarına göndermiyordu?" Galyalı ırkın bir başka evladı J. A. Delaure, 1790 yılında basılmış *The Critical History of the Nobility* kitabında, "mutsuz halkının" derdini paylaşıyordu: "Siz, ataları bizimkileri katletmiş barbarların ayakları altında ezilmektesiniz." Soylular, ona göre, "hepsi yabancı, Almanya ormanlarından kaçmış vahşiler"di.[189] Onlar millet değildi ve onlara millet içinde bir yer yoktu.

Fransız Millet Fikrinin Felsefi Temeli: Rousseau'nun Toplum Sözleşmesi

Millet içi boş, ancak değer yüklü bir kavramdı. Kendisine tapınanlarının zihninde millet göndergesinin imgesi bulanıktı ancak o yine de bir ve bölünmezdi; otoritenin nihai kaynağıydı ve üyelerinin koşulsuz ve eksiksiz sadakatini talep ediyordu. (Bu sadakat vatanseverlik erdemiyle özdeşti ve kişiyi milliyete sahip olmaya ehil kılıyordu.)

"Millet her şeyden önce vardır, her şeyin kaynağıdır" diyordu Sieyes, *Qu'est-ce que le Tiers Etat?* kitabında. "Bütün egemenlik öz olarak millette yatar. Hiçbir organ, hiçbir birey ondan kaynaklanmayan bir otorite kullanamaz" diyordu İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisinin 3. maddesi.[190] Bu devrimci retorik önceki yirmi otuz

189 Emmanuel Sieyes, *Qu'est-ce que le Tiers Etat?* (Paris: Quadrige/Presses Universitaires de France, 1982), s. 30 (dn. 1), 32; Delaure, akt.Citron, *Le Mythe*, s. 146.

190 Sieyes, *Tiers Etat*, s. 67; Jacques Godechot, der., *Les Constitutions de la France*, "Declaration des droits de l'homme et du Citoyen du 26 aout 1789" metni, s. 33-34. Bildiri ile Amerikan Anayasasının dili arasında bir karşılaştırma için, bkz. Yehoshua Arieli, *Individualism and Nationalism in American Ideology*.

yıl boyunca gelişen fikirlere dayanıyordu; deyimleri özellikle *Toplum Sözleşmesi*'nin deyimleriydi. Bu eser, Rousseau bir Fransız vatansever olmamasına ve "millet" kavramı orada hiçbir zaman çağrısal anlamda kullanılmamış ve Polonyalılara yaptığı tavsiyelerde daha sonra Rousseau orijinal "egemen" ve "genel irade" kavramlarını "millet" ve "millet iradesi"ne çevirene kadar bu kavramları kesinlikle kullanılmamış olmasına rağmen, Fransız milliyetçi dünya görüşünün tam ifadesi olarak kaldı.

Toplum Sözleşmesi'nin konusu genelde toplumdur. Sözleşme, doğa durumunu korumanın artık uygulanabilir bir şey olmadığı zaman insanlar tarafından yapılmıştır ve toplum ya da sivil devlet bu sözleşmenin ürünüdür. *Toplum Sözleşmesi*'nin maddeleri, Rousseau'ya göre, "bir maddeye indirgenebilir –her bir unsurun bütün haklarını topluluğun tamamına tümden devri... kayıtsız şartsız feragat." Sözleşmenin tarafları olan kişiler "bir kere her bir imzacı tarafın bireysel kişiliğine büründüğünden, bu birlik edimi bütünün barındırdığı oy sahibi sayısı kadar kişiden mürekkep ahlaki ve kolektif bir bünye yaratır ve bu edimden onun birliği, ortak kimliği, hayatı ve iradesi belirir. Bütün öteki kişilerin birliğinden böylece oluşan bu kamusal kişi eskiden kent adını alıyordu, ama şimdi cumhuriyet ya da politik bünye deniyor ona; üyeleri tarafından pasifken Devlet, aktifken Egemen ve kendisi gibi olan başkalarıyla kıyaslanırken İktidar diye adlandırılıyor. Onun içinde birlik oluşturanların hepsine birden halk deniyor ve egemen iktidarı paylaştıkları oranda teker teker her birine yurttaş deniyor ve Devletin kanunlarına tâbi varlık olarak tebaa adını alıyorlar." Ve şöyle devam ediyor Rousseau: "Her birimiz kişiliğini ve iktidarını ortak olarak genel iradenin yüce yönlendirmesi altında koyuyor." Genel iradenin kullanılması, ona göre, Egemenliktir.

Doğa durumundan sivil devlete geçiş ahlakın –ve anlamın– kaynağıdır. Toplum (politik bünye, Cumhuriyet, Devlet, Egemen ya da Halk) kendi başına yasadır. Bütün otorite, bütün değerler ondan kaynaklanır. O tanım gereği yanlışlanamaz. "Egemenlik, salt olduğu şey olması sayesinde, her zaman olması gereken şeydir" der Rousseau. "Genel irade her zaman doğrudur." Bunun ağızda pek iyi bir tat bırakmayan bir diğer anlamı da Rousseau'nun "devlet aklı" düşünce tarzını kabulüdür: "Halk bünyesi üzerinde bağ-

layıcı olan hiçbir temel yasa yoktur, olamaz da; buna toplumsal sözleşmenin kendisi de dahildir." Rousseau öz olarak on yedinci yüzyılın "devlet aklı" öğretisi savunucularınınkiyle benzer tutucu ve otoritaryen bir tutuma doğru ilerledikçe, onlar gibi, Egemen ile ilişkisinde yurttaşa düşen uygun davranış özelliğinin itaat olduğu sonucuna varır. "Biçimini bütünüyle onu oluşturan bireylerden alan Egemen" der Rousseau, "onlarınkiyle zıt hiçbir çıkara sahip değildir, olamaz da; ve sonuç olarak egemen gücün tebaasına hiçbir garanti vermesine gerek yoktur, çünkü bir bünyenin kendi organlarına zarar vermesi imkânsızdır." Ve bir büyük ustaya yakışırcasına, Rousseau da (giyotinin habercileri gibi) kanıt gösterme zahmetine katlanmaksızın "o [hiçbir üyesini] özellikle incitemez" diye vurgular. İçinde var oldukları cennet mutluluğu durumunu takdir etmekte zaaf gösteren birey üyelere gelince, Rousseau'nun kararı hiçbir tartışmaya yer bırakmaz: "Kim ki genel iradeye itaat etmeyi reddeder, bütün bünye tarafından itaat etmeye zorlanır. Bu onun özgür olmaya zorlanacak olmasından başka hiçbir anlama gelmez."

Bu haliyle bile korkutucu olan bu önermenin içerimleri daha da rahatsız edicidir, çünkü öğrendiğimiz kadarıyla genel irade zorunlu olarak ittifak halinde değildir ve "halk hiçbir zaman yozlaşmaz" olmakla birlikte, kendisi için neyin iyi olduğu konusunda "sık sık aldatılır." Rousseau bu konuya dikkat çeker: "Genellikle herkesin iradesiyle genel irade arasında büyük bir fark vardır." Genel irade ortak çıkarın ifadesiyken, herkesin iradesi tikel çıkarların toplamıdır sadece. İkincinin değil de birincinin ifade bulmasını temin etmek için, Rousseau merkezi iktidar ile atomize bireyler kitlesi arasında hiçbir arabulucu organa yer vermeyen bir totaliter devleti savunur: "Esas olan... şudur ki... Devlet içinde parçalı toplum olmaz ve her yurttaş sadece kendi düşüncelerini bilir." Devrimci bir dönemdeki bu ***birlik*** takıntısından, sınıflar ve bölgeler arası ayrımların ortadan kaldırılması yönündeki sonu gelmez çağrılardan Rousseau'yu özellikle kaygılandıran konuların ne olduğunu görmek zor değildir.

Egemenlik –kolektif varlığın otoritesi ki bu Devlettir– devredilemez ve bölünemez, "çünkü irade ya geneldir ya da değildir." Bu nedenle egemenlik bütünden daha küçük hiçbir organa önerile-

mez, hatta böyle bir organ tarafından temsil de edilemez. Rousseau temsil fikrini feodalizmin bir icadı olarak açıktan reddeder: "Bu adaletsiz ve saçma sistem insanlığı aşağılar ve insanın adını lekeler." Bununla birlikte, hiçbir sayıdaki tikel irade genel iradeyi oluşturmaya yetmiyorsa, o nasıl bilinecektir? Bu soruya Rousseau aristokrasiyi tatmin edecek bir yanıt verir, çünkü bu yanıt uygun bir biçimde feodalizmden arınmış aristokrasiyi arka, ama oldukça ferah bir kapıdan içeriye buyur eder. Önce, Rousseau'ya göre, "genel irade her zaman doğrudur, ama ona rehberlik eden muhakeme her zaman aydınlanmış değildir. Bu muhakeme nesneleri oldukları gibi görecek şekilde, bazen de kendisine görünmesi gerektiği gibi yapılmalıdır... Bireyler reddettikleri iyiyi görür; halk ise görmediği iyiyi buyurur. Bütün bunlar aynı oranda rehberliği gerektirir. Birinciler iradelerini akıllarıyla uyumlu hale getirmeye zorlanmalıdır: İkinciye ise buyurduğu şeyi bilmesi öğretilmelidir... Bu da yasamayı zorunlu kılar." Misyonu yasa yapmak olan yasa koyucu "mükemmelliğin mümkün olan en üst noktasıdır", özel bir kişidir; ona "sıradan sürünün ufkunun ötesinde" bir "büyük ruh" ve akıl bahşedilmiştir. O çokluğa genel iradeyi ("katıksız bir biçimde genel iradenin ilanı olan yasa") gösterme kapasitesine sahiptir ve o bunu yaparken halkı aldatsa ve ("insan basiretinin harekete geçiremeyeceği ilahi otoriteyi sağlamak için") bunu ilahi vahiy olarak dini bir kisveyle beyan etse bile haklıdır. Dava bu kadar büyük olunca her şeye izin verilebilir, çünkü nihayetinde "halkın anlayacağı dile çevrilmesi imkânsız bin bir türlü fikir vardır," ama öte yandan da kalın kafalı kitleler harekete geçirilmelidir.

İkincisi, yasama söz konusu olduğunda temsil düşünülemez, ancak halk hükümette temsil edilebilir ve edilmelidir de. Hükümet "tebaa ile Egemen arasında karşılıklı mutabakatı sağlamak için kurulmuş, görevi kanunların yürütülmesi ve hem sivil hem de politik özgürlüklerin korunması olan dolayımsız bir organdır." Toplum ya da Devlet gibi, Hükümet de "belli vasıflara haiz ahlaki bir kişiliktir"; o "küçük ölçekte onu bünyesinde barındıran büyük politik organ neyse odur." Toplumun özüne en uygun hükümet biçimi demokrasidir, ancak mükemmellik ne yazık ki ölümlü insanların paylaştığı bir şey değildir. "Nerede tanrılardan mürekkep bir halk varsa" diye buyurur Rousseau, "onların hükümeti

demokratik olacaktır. Böylesine mükemmel bir hükümet insanlara göre değildir." *Mümkün* en iyi hükümet biçimi, Rousseau'ya göre, aristokrasidir. Üç türlü "aristokrasi vardır –doğal, seçimli ve miras yoluyla. Birincisi yalnızca basit insanlar içindir; üçüncüsü olabilecek en kötü hükümet biçimidir; ikincisi en iyisidir ve adına lâyık aristokrasi de odur zaten." Aristokratik hükümetin faziletleri şunlardır: "Bu yolla doğruluk, anlayış, tecrübe ve bütün diğer iddialar üstünlük sağlayacak ve kamunun itibarı bilgece yönetim için yeni birçok teminat haline gelecektir. Dahası, meclisler çok daha kolaylıkla toplanacak, meseleler daha iyi tartışılacak ve daha düzenli ve özenli takip edilecek ve Devletin itibarı dışarıda kim olduğu bilinmeyen ve küçümsenen bir çokluk yerine saygın senatörler tarafından daha iyi savunulacaktır. Tek kelimeyle, en bilge olanın çoğu yönetmesi en iyi ve en doğal düzenlemedir."[191] Eşitlik de bir yere kadar!

Rousseau'nun toplum kavramı Richelieu döneminde etraflıca işlenmiş İlahi Hak "devleti" kavramına çok yakındır; bu sadece soyut ve genelleşmiş bir halidir onun. *Toplum Sözleşmesi*'nin ilkeleri neyi var neyi yoksa Fransız milliyetçiliğinin öncüleri tarafından sevgiyle kucaklanmıştı; Rousseau'nun kendisi, daha önce bahsedildiği gibi, *Polonya Hükümeti*'nde hikâyesine *milli* bir çeşni katmıştı. Yerli bir fikrin yabancılaştırılması ve sonra yeni bir isim altında yeniden piyasaya sürülmesi yoluyla, "millet" kavramı getirilmiş ve sağlam bir biçimde Fransız politik geleneğinin ağılına bağlanmıştı; ve devlet millileştirilirken, ortaya çıkan millet de köklü bir biçimde etatist [devletçi] olmaya yazgılıydı. Bölünmez ve egemen genel irade –ya da millet iradesi– fikri sayesinde, millet bireysel üyelerinin iradelerinin üzerinde ve onlardan bağımsız olarak var olan ve onları iradelerine hükmeden özerk bir kendilik olarak kavramsallaştırılmıştı. Bu zamanla yurttaşın anlamını değiştirmiş ve yurttaşlık artık güya genel iradeyi ifade edecek olan kolektif politikanın oluşturulmasına aktif katılım değil, o politikayı uygulamaya isteklilikle sınırlı hale gelmişti. İyi, yani vatansever, yurttaşlar Devletlerine coşkuyla hizmet edenlerdi, hatta millet iradesinin izin verdiği tek coşku da bu hizmet coşku-

191 Rousseau, *Social Contract*, s. 12,13; 15, 23,14; 15; 23; 20, 21, 78; 31; 33, 34,79; 47, 49,56,57.

suydu. Her şeyden önce vatanseverlik, benlikten tamamen feragat etme ve kamusal olan karşısında özelin terk edilmesi anlamına geliyordu. Sivil özgürlükler büyük oranda anlamını yitirirken, vurgulanan politik özgürlük genel iradenin engelsiz gerçekleşmesini anlatmaya başlıyordu. *Toplum Sözleşmesi*'nde, Rousseau, "sivil özgürlük"ü "[bir bireyin] elde etmeye çalıştığı ve elde etmeyi başardığı her şeye sınırsız bir hak"la yakından ilişkili gördüğü "doğal özgürlük"ün karşısına koyuyordu. Buna karşılık "sivil özgürlük"ün temel özelliği "genel irade ile sınırlı" olmasından geliyordu. Bu sınırlılık yine de onun değerini azaltmıyor, özgürlüğü "ahlaki" kılarak artırıyordu; gerçek anlamda özgürlük de buydu zaten. "Her şeyin üzerinde ve her şeyden önce, biz sivil devlette kişinin elde ettiklerine ahlaki özgürlüğü de ekleyebiliriz ki, bu tek başına onu gerçek anlamda kendisinin efendisi yapar; çünkü tek başına iştah itkisi köleliktir; buna karşın kendimize koyduğumuz bir yasaya itaat özgürlüktür."[192] Millet iradesi, milletin kendini korumasıydı. Ancak *Polonya Hükümeti*'nde, özgürlük daha özgün bir biçimde tikelcilikle eş görülürken, *milli* karakterin yokluğu köleliği güçlendiriyordu.[193] Millet iradesi, bir erdem eliti –Rousseau'nun bazen Milletin kendisiyle karıştırdığı yasa koyucu ve seçimli aristokrasi– aracılığıyla dile gelecekti; böylelikle eşitlik kavramının anlamını da değiştirmiş oluyordu.

Erdem eliti kavramı, tıpkı entelejansiya eliti kavramı gibi –doğal ve doğru toplumsal düzenin nesnel yasaları onlar için "açık seçik" olan seçilmiş az sayıdaki kişi– Tocqueville'in devrimci ideolojinin en saf örnekleri olarak işaret ettiği grup olan Fizyokratların ve Neo-Fizyokratların Fransız milli geleneğine katkısıdır. İki kavram da Condorcet'in 1788'de kaleme aldığı "Sur la constitution et les fonctions de assemblees provinciales" adlı makalesinde ortaya çıkmıştı. Condorcet'in kararı kesindi: Halka kendi işlerini

192 *A.g.e.*, s. 16. Azın çok yapıldığı bu sihirli dokunuş aynı şekilde mülkiyete de uygulandı. "Devlet" diyordu Rousseau, "üyeleriyle ilişkide, toplumsal sözleşmeyle bütün mülklerin sahibi olur." Böyle bir onay Rousseau'yu sosyalist yapıyordu. Ama o, "yabancılaşma" dediği bu mülksüzleştirme "özgün olgu"sunun "bireylerin mallarını üzerine alarak, o zamana kadar onları soyan cemaatin onlara meşru mülk temini" anlamına geldiğine inanıyordu (s. 17. 18) ve bu da onu çok nahif bir sosyalist yapıyor.

193 *A.g.e.*, s. 14; *Government of Poland*, s. 19-20.

yönetme konusunda güvenilemezdi. "Bırakın üst sınıfların çıkarlarını, halkın kendi çıkarları için bile kritik önemdeki mevkileri burjuvazi ya da Üçüncü Zümre dediğimiz kesime bırakamayız, çünkü halkın çıkarları hiçbir zaman daha fazla soyluluk, ılımlılık ve kamu huzurunu en az tehlikeye sokarak savunulamaz; bu işler üst sınıftan insanlara bırakılmalıdır. Tarihte bunun sayısız kanıtı vardır... Kısacası... yalnızca eğitimi ve kişisel tasavvuru iyi yapmak için en iyi araçları sağlayabilecek insanlardan oluşan meclisler herkesin iyiliği içindir."[194] Bu tarzda anlaşılan bir millet içinde eşit düşünce ve katılım hakkının hiçbir anlamı yoktu. Millet iradesine vakıf olan elit kesimle millet iradesinden –yetersiz erdem ya da cehalet yüzünden– bihaber olan elit olmayan kesim arasında derin bir eşitsizlik vardı. Böylece milletin birliğinin koşulu olan halk kesimlerinin tek-tipliliği anlamı kazanmış olan eşitlik, genel iradenin ifade bulmasını kolaylaştırıyordu ve bu yüzden de milletin özgürlüğünü sağlıyordu. Entelektüellerin doğal eşitlik ve bireysel özgürlük üzerine bariz olarak çelişkili ısrarları ve Turgot'unki gibi karakteristik "özgürlüğün halktan büyük düşmanı yoktur" gibi beyanları hiç de tutarsız değildi, aksine tutarlı bir otoritaryen görüş oluşturuyorlardı.

İngiltere ile Rekabet ve Hınç [*Ressentiment*]

Millet fikri Fransa'da 1750 civarında kök salmıştı.[195] Bu fikir elit söylemin merkezi değilse bile tümleyici bir unsuru haline gelmiş ve zihniyet yapısında köklü bir değişime neden olmuştu. Bundan

194 "C'est, en un mot, pour le bien de tous, parce que c'est le seul moyen de parvenir, sans injustice, a ne composer les assemblee que des hommes a qui leur education et leur consideration personnelle donnent le plus de moyens pour faire le bien." ***Consideration personelle*** burada bir yandan "statü" öte yandan da "anlayış" ya da "erdem" olarak yorumlanabilir. Marquis de Condorcet, *Oeuvres* (Paris: Firmin Didot Freres, 1847), c. VIII, s. 155-156.

195 Sonra, diye yazıyor Palmer, "milli fikir her yerde hayat buldu –vatanseverce stratejilere destek çıkan ve okulları [Cizvitlerden] geri alan bir hükümette, eğitim reformu teorilerinde, Parlamentolarda ve onların yandaş tayfasında, 1750'den sonra görece hâlâ genç kalan filozofların zihinlerinde ve bu felsefi düşüncelerin yayıldığı geniş burjuva çevrelerinde." ("National Idea," s. 107-108). Daha yakın tarihli çalışmalar ışığında, felsefi fikirlerin yayıldığı çevrelerin "burjuva" çevreler olduğu konusunda Palmer'la ters düşüyor olabilir, ancak milli bilinci oluşumuna ilişkin verdiği tarih doğrudur.

çok kısa bir süre sonra da milletin orijinal anlamı değişmişti. Bu değişimden birbiri ardına gelen iki gelişme ağırlıklı olarak sorumluydu. Birinci gelişme, milliliğin soyluluktan geri istenmesiydi (bu gelişmenin kendisi belki de elitin statüko için sabırsızlığının ve yaratılması çok daha zor olan gerçeklikteki bir değişim yerine bilinçdışı olarak gerçekliğin bilişsel modelindeki değişimin ikâme edilmesinin bir işaretiydi) ve milleti çok daha kapsayıcı kılacak, ama son tahlilde soydan aristokrasiyi dışlayacak ve aristokratik pozisyonu gözden düşürecek şekilde milletin yeniden tanımlanmasıydı. İkinci gelişme birincinin başarısı üzerine geliyordu. Elit milli kimliği dönüştürürken, ülke içinde statü ve iktidar mücadelesi uluslararası konuların önceliği yüzünden kısmen –Devrim günlerinde ise tamamen– gölgede kalmıştı.

Fransız milliyetçiliğinin devletçiliği önceden belli bir sonuç değildi. İngiltere'den ithal edilen millet fikri bireysel özgürlük ve eşitlik değerlerine bağlılığı ima ediyordu. Fransız politik düşüncesinin kendi içinde, devletçilik, önemli özgürlükçü unsurlar barındıran mutlakiyetçilik karşıtı aristokratik (parlementer olduğu kadar "feodal" de olan) gelenekle yan yana yaşayan mutlakiyetçiliğin failleri tarafından desteklenmiş ve dillendirilmişti. Soyluluk düzeninin kendi üyeleri tarafından terk edilmesi ve soylu olmayan fiili ya da potansiyel elit üyeleri tarafından soyluluğa yönelik saldırı, ortaya çıkmakta olan Fransız milli bilincinde özgürlükçü akım yerine devletçi akımın tercih edilmesinden kısmen sorumluydu. Bu eğilimi güçlü bir biçimde destekleyen ve devletçi konumun yükselişini temin eden unsur İngiltere'ye karşı rekabet ve değişen tutumdu.

XIV. Louis'nin ölümünün ardından Fransa'nın Avrupa'da üstünlüğü kaybetmiş olduğu meydana çıktı. Bu kısmen ülkeyi üzgün bir durumda bırakan müteveffa kralın politikaları yüzündendi, ancak İngiltere'nin gösterişli bir biçimde merkeze yerleşmesiyle çok daha fazla göze batar hale gelmişti. Fransa, on yedinci yüzyılda elinde bulundurduğu liderlik konumunu İngiltere'ye teslim etmişti. Elit kesim bir bütün olarak politik toplulukla, millet olarak Fransa ile özdeşleşmeye başladıkça, üyeleri bu değişen ilişkiden giderek daha fazla rahatsızlık duyar olmuştu. Fransız milli vatanseverliği İngiltere'ye kaybetmiş olduğu üstün millet statü-

sünü yeniden tesis etme arzusuyla yanıp tutuşuyor ve tipik Fransız vurgusuyla, yeniden *zafer* kazanmak istiyordu. Bu, milliyetçi ve vatansever Fransızların amaç belledikleri Fransa'nın "yeniden canlanması" kavramının yüklendiği yeni anlamdı.[196]

Fransa'nın üstünlüğünü ve zaferini sağlayacak iki yol vardı: Birincisi liberal reformları gündeme getirmek ve Fransa'yı İngiltere gibi bir millet yapmaktı; öteki de bu rakip gücü aşağıya çekmekti. Diğerlerinin yanında, başta Montesquieu ve Voltaire gibi yaşlı filozoflar tarafından savunulan ve daha önce tartışılan birinci yaklaşım, Fransa'nın İngiltere'den öğrenmiş olduklarını hayata geçirme ve böylelikle onun modelini ve kendisini kolaylıkla geride bırakma kapasitesine duyulan sağlam bir güvene dayanıyordu. Bu güven eğitimli anistokrat Fransızlar arasında İngiltere'nin popülerliği, aynı zamanda bu özgüvenin de temelini oluşturan şeydi. Kendilerine duydukları güvenin rahatlığı içinde, ona gıpta edip diş bilemiyorlardı, çünkü çok geçmeden ortada gıpta edilecek hiçbir şey kalmayacağından gayet emindiler. "Biz birçok şeyde İngiltere'nin çömeziyiz" diye yazıyordu İngiltere'nin herkesten çok yandaşı olan Voltaire; "biz ustalarımızla eşit olarak buna son vereceğiz."[197] Bu görevin sanıldığı kadar kolay olmadığı ve tahmin edilenden çok uzun süreceği belli olmuştu. Bu nedenle Anglofillik yerini İngiliz-karşıtına bırakıyordu.

On sekizinci yüzyılın ikinci yarısında Fransız aristokratik ve entelektüel eliti kendisini öyle bir konumda buldu ki bu konum –bir sosyolojik bakış açısından– mükemmel bir hınç [*ressentiment*] üreme alanıydı. İngiliz millet fikrini kendisine model alarak ve eski görkemli günlere yeniden kavuşma arzusu duyarak İngiltere'yle rekabete giren Fransa bu modeli hayata geçirmek için zorunlu toplumsal koşullardan yoksundu ve bu yüzden, bırakın üstünlük sağlamayı, İngiltere'yle eşit olmayı başarması bile

196 Orijinal olarak "yeniden canlanma" terimi Fransa'nın ilk kuruluş yasalarına ve kadim anayasaya sadık olduğu günlere dönüş anlamına geliyordu. Terimin "feodal" –ve muhtemelen belli oranda Rönesans– yan-anlamları da vardı. Başından beri İngiltere'den Avrupa'nın merkezi olma pozisyonunu geri kazanmayı çağrıştıran bir metafor değildi, ama şurası kesindi ki, yüzyıl içinde olaylar geliştikçe bu giderek hâkim olan anlam haline geldi.

197 Voltaire'den Mme d'Epinay'a, 6 Temmuz 1766, *Correspondence complete* (Banbury: The Voltaire Foundation), c. XXX, s. 299.

imkânsızdı. Fransa öz olarak İngiltere ile kıyaslanabilirdi, ona eşitti; ama aynı zamanda bariz olarak ondan daha aşağıda olarak algılanıyordu. Artık statülerini bir bütün olarak Fransa'nın statüsüyle özdeşleştiren Fransa'daki aristokratik-entelektüel elit kişisel olarak İngiltere'nin üstünlüğüyle yaralanmış ve ülkelerinin göreli konumunun yarattığı bir hınçla [*ressentiment*] dolmuş bir konumdaydı.

İlk dönem Fransız milliyetçi düşüncesi gerçekten de hiç tartışmasız bir hınç felsefesinin karakteristik özelliklerini yansıtıyordu. Bu özellikler ağırlıklı olarak İngiliz değerlerini basitçe reddeden ve Fransa'nın hiçbir bakımdan başarılı komşusuyla kıyaslanabileceğini kabul etmeyen muhafazakâr düşünceden çok liberal olduğu söylenen düşüncede daha belirgindi.[198] İngiltere'ye öfkeli Liberaller farklı olarak en azından sözde İngiliz değerleri paylaşıyordu. Fransa kendisini bir liberal millet olarak kabul ediyordu. İngiliz modelinin reddi o değerlerle yapılan kıyaslamalarla ifade ediliyordu, ama aynı zamanda empatik bir kabulleniş de söz konusuydu. Fransız milli bilincine biçim veren aydınların ellerinde millet, özgürlük ve eşitlik kavramları tümden farklı ve bazen o kavramların İngiltere'deki anlamlarıyla taban tabana zıt anlamlar kazanmıştı, ama yine de bu kavramlar birbiriyle bağlantılı olarak kaldılar ve putlaştırıldılar. Bu kavramlar, İngiltere'de benzeri hiç düşünülmemiş olan "vakur" ve açık İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesinde onay buldular ve mağrur "Özgürlük, Eşitlik, Kardeşlik" sloganıya bu Bildirge, Marian'ın *fleur de lys*inin yerini alarak Fransa'nın sembolü haline geldi. Nasıl eski cemaat olan Fransa Kutsal Üçlüye [teslise] inanıyor ve tapıyorsa, Millet olan Fransa da bu yeni üçlüye inanıyor ve tapıyordu. Ancak sıklıkla millet fikrinin yerini "kardeşlik" denen milli birlik fikri alıyordu; eşitlik tektiplilikle yer değiştiriyordu; ve "özgürlük"ün yerini de egemenlik ya da genel iradenin ya başka (ister kral gibi varsayılan, ister başka bir millet gibi somut) egemenin ya da içeriden bir üyesinin dayatması karşısında özgürlüğü alıyordu. Kolektif ola-

198 Frances Acomb, *Anglophobia in Prance, 1763-1789: An Essay in the History of Constitutionalism and Nationalism* (Durham, N.C.: Duke University Press, 1950), s. 16, 26, 54. Bu kitap, Fransa'da İngiliz-karşıtı düşüncenin gelişimi ve çeşitleri hakkında ayrıntılı ve zengin bir tartışma içeriyor.

rak karanlıkta bırakılan birey ve daha önce bu bağlamda sözü bile edilmeyen birey hakları arka plana itiliyordu.[199]

Rousseau, Mably, Diderot, d'Holbach ve Marat gibi düşünürlerin savunduğu hem açıkça liberal hem de Anglofob [İngiliz-karşıtı] olan fikirler yüzyılın geri kalan kısmında giderek ağırlık kazanmış ve özellikle 1780'lerde etkili olmuştu. Bu ideologlar grubu için İngiltere artık bir özgürlük ülkesi değildi ve onun anayasasında hayran olunacak pek bir şey de yoktu. Mably, İngiliz özgürlüğünün gelip geçici bir şey, en azından yarı-özgürlük olduğunu yazarak, bu konuda Montesquieu'nün otoritesini açıktan sorguluyordu. "Birçok yazar ve *Kanunların Ruhu*'nun otoritesi çok büyük yazarı o anayasa üzerine övgüler düzmektedir; onu dikkatlice inceleyen birinin özgürlüğün orada, ancak taslak halinde olduğunu görmemesi mümkün mü?... onlar, ancak yarı-özgürlük yaşıyor." İngiltere onu sevmekte haklıydı, ama onu *"le modele et le chef-d'oeuvre de la politique"*[200] haline getirmek yanlıştı. Rousseau bu konuda çok daha katıydı. İngiltere örneğinin takip edilmemesi gerektiğini tavsiye ediyordu Polonyalı okurlarına; o, ancak "Polonyalıların neyi yapmaması gerektiğine ilişkin bir ders" olabilirdi: "Sizin anayasanız Büyük Britanya'nınkinden daha üstün." İngiltere "özgürlüğünü yitirdi" diye yakınıyordu Rousseau. "Ben sadece İngilizlerin dikkatsizliği ve sorumsuzluğu, hatta aptallığı karşısında şaşkınlığımı ifade edebilirim: temsilcilerini ellerine yüce ikidarı teslim ederek, bu temsilcilere bu iktidarlarını kullanarak ülkeyi yedi uzun yıl boyunca vekaletle hiçbir sınır tanımadan yönetme yetkisi de vermiş oldular." Rousseau'nun *Toplum*

199 Fransa'da "özgürlük" aynı zamanda, yoğun olarak bireyselci, aslında benmerkezci bir çağrışıma sahipti ve her türlü otoritenin ve (başka bireylerin hakları temelinde getirilenler de dahil) her türlü sınırlamanın reddedilmesindeki kayıtsızlığı kadar genel iradenin bir vasfı olarak özgürlük de otoriteye boyun eğmekti. Böylesi özgürlükçülük, başkaldırı olsun diye isyan ruhu, başkalarını düşünmeme ve bunun ne anlama geldiğinine de düşünmeme Lafayette'in karakteristik özelliğiydi ve örneğin Schama'nın anlattığı (*Citizens*, s. 26-27) kahramanının insan avlayan etoburlara karşı gençliğinde duyduğu sempatide kendini gösteriyordu. Lafayette örneği şunu gösteriyor ki, teoride karşıt olsalar da, iki "özgürlük anlayışı" aynı kişide, o kişi taşıdığı çelişkinin farkında olmaksızın, yan yana varlığını sürdürebilir.

200 Mably, "De l'etude de l'histoire" *Collection complete des oeuvres de l'Abbi de Mably*, c. XII (Paris: Desbrierc, l'an III de la Rlpublique [1794-95]), s. 230,233; 218.

Sözleşmesi'nde belirttiği gibi, "Bu İngiltere"de işe yaradı, çünkü "sahip olduğu kısa özgürlük anlarında onu kullanma biçimi aslında özgürlükleri kaybetmeyi hak ettiğini gösteriyor."[201]

İngiltere'de özgürlüğün önündeki en büyük engel, "özgürlük organını kölelik organına dönüştüren... kahredici kötülük"[202] yolsuzluktu. İngiltere özgürlüğü otuz gümüş paraya satmış, onu lüks ve mali çıkarlarla takas etmişti. Ticari çıkarlar onun kutsal sancağını İngiliz kalplerden çıkarıp atmış, yerine açgözlülükten başka bir şey bırakmamıştı. Hüküm açıktı. *Nouveaux riches* [yeni zenginler] için, içlerinden daha yöntemli entelektüellerin genel paraya karşı sonu gelmez bir nefrete dönüştürdüğü aristokratik aşağılama İngiltere'ye duyulan hınçla kaynaşıp bütünleşmişti. Her ne kadar yargıçlar bu terimi kullanmasa da, onların gözünde yalnızca "*des affections metalliques*" olan İngiltere bir *kapitalist* toplumdu. Bu iflah olmaz bir illetti. Mably şöyle yazıyordu: "Zenginliklerine zenginlik katmak ve imparatorluklarını genişletmek arzusuyla hareket eden [İngilizler] hırs ve tamahtan başka bir şeyi dert etmez... Denizlerin efendisi İngiltere'nin yabancılardan korkacak bir şeyi yoktur. Onun göz kulak olması gereken kendi büyük gücüdür, kendi geniş kolonileridir ve kendi her yere kök salmış ticaretidir. Belki de en büyük aktifini, yani özgürlüğünü korumak için küçük düşmesi gerekiyor; onun hırsını ve tamahını kıracak bir küçük düşmeden de kâr sağlamanın bir yolunu bulup bulamayacağından emin olamayız."[203] Bir kapitalist toplum, haksız, tamahkâr, çıkarcı, yoz ve ticari menfaatlerin hüküm sürdüğü bir millet, Fransa için uygun bir model olamazdı.

En yüksek entelektüel düşünce düzeyinde Fransız milli bilincinin ideolojik temellerini şekillendiren İngiltere'ye duyulan bu hınç, mevcuttu ve daha popüler düzeyde de milli bilincin oluşumuna katkıda bulunuyordu. 1756-63 Yedi Yıl Savaşları, Fransız milliyetçiliğinin tarihçesini yazanların belirttiğine göre, "milliyetçi hisleri büyük oranda yükseltti."[204] Zamanın popüler literatü-

201 Rousseau, *Government of Poland*, s. 40-41, 36; 32, 36; *Social Contract* s. 78.

202 Rousseau, *Government of Poland*, s. 36.

203 Mably, "De l'etude," s. 238,240. Bkz. ayr. Holbach, *Ethnocratie, ou Le Gouvernment sur la morale*.

204 Palmer, "National Idea," s. 100. Schama ayrıca Yedi Yıl Savaşlarından vatanseverlik kültürünün bir uyarıcısı olarak bahseder. (*Citizens*, s. xv; 33-34).

ründe, İngiltere "les sauvages de L'Europe" [Avrupa'nın vahşileri], "aklın, insanlığın doğanın sesinin duyulmadığı o iğrenç ülke"[205] olarak tasvir ediliyordu. Bu hınç en iyi olağanüstü bir popülerlik kazanmış *Le Siege de Calais* kitabında yansıtılmıştı; İngiltere ile Fransa arasındaki geleneksel düşmanlığı bir trajedi biçiminde sunan bu kitap birincinin kötülüklerini tek tek sayarken, ikinciyi öve öve bitiremiyordu. Yazar Pierre de Belloy bu kitabı "bunu yalnızca geçmişte yaptığını yeniden yaparak kazanabilecek olan milletin yüreğine kendine güven ve kendine saygı yerleştirmek"[206] için, yani Fransa "yeniden canlansın" arzusu, ama aynı zamanda tiyatro düşkünü olan halkın zihnini hâlâ zehirleyen Anglofillikle savaşma zorunluluğu duyduğu için yazmıştı. "Onların güya bağımsızlığı" dahil, tüm İngiliz taklidi şeyler, ona göre, Fransızlara aradığı saygınlığı kazandıramazdı. Bununla birlikte de Belloy'a göre, kahpe Albion'dan da öğrenilebilecek bir şey vardı: vatanseverlik. İngiltere'den, nefret ediliyordu, ama göz ardı da edilmiyordu ve düşmanları kendilerine rağmen onu saygı duyuyordu.

Fransızların Amerikan Bağımsızlık Savaşına Müdahalesi ve Bunun Fransız Milliyetçiliğinin Karakterine Etkileri

Bu hınç eğitimli kesimin Amerikan Bağımsızlık Savaşına verdiği coşkulu destekte kendini belli ediyordu; hem askeri hem de duygusal düzeyde sağlanan bu destek Fransız milliyetçiliğinin daha sonraki gelişmesi ve karakteri üzerinde derin bir iz bırakmıştı. Savaş, Devrimin önemli esin kaynaklarından biriydi[207] ve Fransız elitinin savaşa karşı, tarafsız bir gözle belirtmek gerekirse, savaşın kendisiyle hiçbir alâkası olmayan tutkulu ilgisi Devrime yol açan bazı motiflere de ışık tutabilir.

Fransız Devriminin Politik Tarihi kitabında, "Fransız halkının Amerikan Bağımsızlık Savaşı meselesinde sergilediği coşku" diye yazıyordu Aulard, "kısmen İngiltere'ye duydukları nefretten, ama aynı zamanda genelde despotizme duydukları nefretten kaynaklanıyordu." Fransız milliyetçiliğinin tarihçisinin, aydınlatıcı da olan bu teşhisi Fransızların Amerikan yanlısı duygularında İn-

205 *Les sauvages de l'Europe* (Berlin, 1760); Akt.Palmer, "National Idea," s. 100.

206 Pierre Laurent Buyrette de Belloy, *Le Siege de Calais*, önsöz, s. v.

207 Schama bunu özellikle vurgular: "Fransa açısından, Devrim, hiç kuşkusuz, Amerika'da başladı." *Citizens*, s. 24.

giliz-karşıtının payını hâlâ küçümsüyor gibidir. 5 Ocak 1577 tarihinde Lord Shelburne'e yazdığı bir mektupta Abbe [başrahip] Morellet'in yaptığı değerlendirme, yani Amerika'nın Parisli destekçileri arasında İngiltere'ye duyulan düşmanlık Amerikan özgürlüğüne duyulan sevgiden daha güçlü olduğu değerlendirmesi muhtemelen daha doğruydu.[208] Aslında bu ateşli duygular açığa da vurulmuştu o zaman. Lafayette ve Segur gibi gönüllüler için, İngiltere'nin aşağılanmasına katkıda bulunma şansı kesinlikle en büyük motivasyondu.[209] Bu gençler, kendi anlatımlarına göre, "son savaşların açtığı yaraları tamir etme, İngilizlerle savaşma ve [son olarak da] Amerikan davasına yardım etme arzusuyla yanıyordu." Lafayette "İngiltere'ye zarar vermenin (itiraf etmeliyim ki) ülkeme hizmet olduğuna" ikna olmuştu ve bu nedenle koloni halkı yanında savaşa müdahalede bulunmayı tavsiye ediyordu. Amerika'dan döndükten sonra da "Amerikan davasına katılma" nedenlerini şöyle sıralıyordu Lafayette: "ülkeme duyduğum sevgi, onun düşmanlarının aşağılandığına tanıklık etme arzum." Savaş Vekili Vergennes'in çok daha sonuca etki edici nedenleri de görünüşte aynıydı; yalnızca o aristokratik gönüllülerin tutkuyla bağlı olduklarını beyan ettikleri Özgürlük davasına sözde bile bağlılık göstermiyordu.[210]

Amerikan davasının yalnızca görünüşte yardımsever destekçileri, İngiltere ve Amerika arasındaki değil de, İngiltere ve Fransa arasındaki ilişkiyle ilgiliydiler daha çok. Açıktı ki, kolonilerin ayrılması "küstah adalıları" zayıflatacak ve bu da Fransa'nın yararına olacaktı. Yerleşik düzenin bir sesi olan *Journal de Geneve* 1778'de şöyle diyordu: "Şaşaalı günlerini yaşayan İngiltere, istilalarının ve fetihlerinin bir sınırı olması gerektiğine inanmıyordu; hem milli gururuna hem de zenginlerinin doğuştan arsızlığına katkıda bulunan muazzam ticareti... sonunda kendi fetihleriyle, isterseniz zaferleriyle deyin, bitap düştü; İngiltere kolonilerinde güvenceler ve tükenmez kaynaklar, hiçbir aksiliğin ya da en

208 Alphonse Aulard, *Histoire politique de la revolution franqaise* (Paris: Armand Colin, 1901), s. 20; *Lettres a Lord Shelburne, depuis Marquis de Lansdoume* (Paris: E. Plon, Nourrit et cie., 1898), s. 110.

209 Genel huzursuzluk dışında başka motivasyonları varsa tabii. Lafayette'in düsturunun "Neden olmasın?" olduğu söylenir. Schama, *Citizens*, s. 42.

210 *A.g.e.*: akt. Segur, s. 25, Lafayette s. 25,40, Vergennes s. 49.

ağır despotizm boyunduruğunun değiştiremeyeceği kör bir itaat bulacağını düşünüyordu. Biz bu sistemin yanlışlığını, yanılgısını görmekteyiz: İngiltere'nin tiranlığı lanetlendi, saldırıya uğradı ve yıkıldı!" Ve tam o sırada, sanki bir tür tahterevalliymiş gibi, Fransa "imparatorluğuna, eski üstün gücüne kavuşuyor ya da en azından Avrupa'nın ilk güçleri arasındaki hiçbir zaman kaybetmemesi gereken yerine geri dönüyordu." Daha uçlarda dolaşan Brissot, *Testament politique de l'Angleterre* kitabında, "zulme uğrayan kolonicilerin davasına sahip çıkarak, son çırpınışlarını yaşayan heybetli rakibinin mirasçısı olduğunu" gösterdiğini yazarak, Fransa'ya güvenini ifade ediyordu. Editörleri arasında, başkalarıyla birlikte Benjamin Franklin'in de bulunduğu propagandist *Affaires de l'Angleterre et de l'Amerique* dergisini cezbeden şey de ağırlıklı olarak liberalizm değil, İngiltere'ye duyulan milliyetçi düşmanlıktı. Dergi bilinçli bir biçimde Fransızların İngiltere'yi küçük düşürme ve kendilerinin hakkı olduğunu düşündükleri yeri geri kazanma niyetlerine oynuyordu. 1777 yılında derginin yazdığına göre, Amerika'ya verilen destek, Fransa'ya "en heybetli, en küstah ve en köklü düşmanını küçük düşürürken ve zayıflatırken, kendi servetini ve gücünü artırması için hiçbir millete nasip olmayan"[211] bulunmaz bir fırsat veriyordu.

Amerikan Bağımsızlık Savaşı nihayet radikalizmin Fransa'da milliyetçilikle özdeşleşmesini kolaylaştırmış ve özgürlük, eşitlik ve millet değerlerinin kolektivist (devletçi) –ve demokratik olmayan– yorumlarının cazibesini artırmıştı. Amerikan Savaşı özgürlüğün ve beraberinde eşitlik, vatanseverlik ve milletin de, İngiliz örneğiyle olan bağlarını koparmıştı. Görünüşe bakılırsa şimdi artık bu ideallerin peşinden gitmek için İngiltere'yi takip etmek gerekmiyordu. Yeni öğretinin merkezi değerleri ile İngiltere arasındaki bu olgusal kopuş, böylesi bir kopuşun zaten ima edildiği genel irade teorisinin meşruiyetine de katkıda bulunuyordu. Bu teorinin Rousseau'nun *Considerations sur le gouvernement*

211 *Journal de Geneve*, 1779, Akt.Acomb, *Anglophobia*, s. 77. (Bkz. ayr. "Observations impartiales sur la guerre actuelle des Anglois avec leur colonies," *Journal historique et litteratre*, 15Temmuz 1777, b. II. [c. CXLVII], s. 418.) Brissot Akt.Acomb, s. 83. Marjinal bir karakter olarak Brissot için, bkz. Damton, *Literary Underground*, s. 21-22, 35-38, 41-70. *Affaires de l'Angleterre et de l'Amerique*, c. I, no. 1 (1776), akt.Acomb, s. 85.

de Pologne gibi savunucularının en bariz İngiliz karşıtı eserleri 1780'lerde ortaya çıkmaya başlamıştı;[212] onların liberalizm anlayışı ile Fransa'nın İngiltere karşısındaki duruşu arasındaki bağlantı açık görünüyordu ve onlar son derece popülerdi. Bu liberalizm davası Fransız milli davasıyla özdeşleştirilmişti; ve sonuç olarak bu tutum Fransız liberal geleneğinin hâkim görüşü olarak yerleşiklik kazanıyordu.

Ayrıca Tocqueville'in yaklaşık 150 yıl önce tespit ettiği gibi, Amerikan Savaşı Fransız düşüncesindeki rasyonalist eğilimi güçlendirdi ve bu yeni geleneği İngiliz kaynağından koparacak bir biçimde dönüşüme uğrattı.[213] İngiltere örneğini göz ardı etmenin savunulabilirliğinden hareketle, Fransız düşünürler tarihin göz ardı edilebilirliğine ilişkin gerekçelere varmıştı. Amerikan bağımsızlığı onlara göre entelektüel bir çabayla ulaşılan doğru felsefenin sonucu gibi geliyordu. Akıl, Fransız düşüncesinde, bir bireyin, doğru bir zihinsel yapıyla her bireyin, arzulanan amaçlara ulaşmak ve arzulanan amaçlar arasında seçim yapmak için farklı alternatifleri değerlendirme ve bunlar arasında seçim yapma yetisi değildi. Daha ilk baştan o hakiki felsefenin anlamına vâkıftı. Bu görüş, genel irade teorisiyle ve ayrıca onu yorumlayabilme kapasitesine sahip ister erdem ister zekâ eliti olsun, bir elitin var olduğu inancıyla tutarlıydı ve onu destekliyordu. Şimdi artık Amerikan Devrimi sayesinde, seçilmiş az sayıda kişiye (ve bu yüzden seçilmiş bu az sayıda kişi, yani elit) malûm olan hakiki felsefe olarak bu akıl her şeye gücü yeten bir şey haline geliyordu. Fransa değişebilirdi, yine büyük işler başarabilirdi, İngiltere'yi ezip geçebilir ve özgür olabilirdi, yeter ki aklın yolunu izlesin.

Uluslararası rekabet özgürlük için mücadelenin anlamını değiştirmişti. Devrimin politik liderleri kadar, devrim yanlısı elit için, onu istemenin en azından önemli bir nedeni İngiltere'nin varlığıydı. Özgürlük bir kere kazanıldığında –ki Fransa'nın doğru felsefeye sahip olduğu düşünülürse, bu kolay bir işti– Fransa yeniden liderlik koltuğuna oturacaktı; Manş'ın karşı kıyısında oturan rakip dahil herkes bunu hemen anlayacaktı. Fransa Avrupa'da *gerçek* özgürlüğü kuran ilk ülke olacaktı. 1791 yılında yaz-

212 Bu eser 1772'de tamamlanmış olmakla birlikte 1782 yılında basılmıştı.
213 Tocqueville, *The Old Regime*, s. 146; Acomb, *Anglophobia*, s. 101.

dığı Fransızca bir oyunda, bir İngilizi azarlarken George Washington'un kehanetiydi bu:

> Peut-etre le Français, objet de votre haine,
> Sera-t-il premier qui brisera sa chaine.
>
> [Belki de kin duyduğunuz o Fransız,
> Zinciri ilk o kıracaktır.]

La France libre'de Camille Desmoulins de benzer bir güveni ifade ediyordu: "Bu imparatorluğun çehresi nasıl değişti! Özgürlüğe doğru nasıl dev bir adım attık biz!... şimdi... yabancılar Fransız olmadıklarına pişman olacaklar. Anayasalarıyla böylesine gurur duyan, bizim hizmetlerimizle alay eden o İngilizleri ezip geçeceğiz."[214]

Özgürlük İngiltere'yi küçük düşürmekti ve Fransa'yı yeniden hak ettiği yere oturtmak. Elit, Fransız toplumunun içerideki kusurlarından duyduğu rahatsızlığı, ilgili olduğu kadarıyla, ülkenin dışarıya karşı konumuna yönelik tehlikelere aktarmıştı. Çabaları yön değiştirmişti artık. Mutlakiyetçilikle mücadele çok daha muhteşem bir amaca giden yolda sadece bir araçtı. Aristokratik tepkinin acısı yer değiştirmişti ve onu harekete geçiren öfke milliyetçilik halini alıyordu.

Devrimci savaşlar boyunca (ve bu savaşlardan sonra da uzun bir süre) Fransız milliyetçiliğinin şaşırtıcı niteliği sürekli teyakkuz halinde ve tehdit altında bir milletin artan militanlığından çok onu kucağına almış şiddetli ve irrasyonel İngiliz-karşıtıydı. Devlet adamları İngiltere'yi "les eternels ennemis de Notre nation"[215] [ülkemizin ebedi düşmanı] olarak niteliyordu. Şairler onu tasvir etmeye yetecek kadar kötü ve kaba sözcük bulamıyordu. Rouget de Lisle için, İngiltere "l'affreux brigand de la Tamise", Fransa'nın bütün felâketlerinin müsebbibi ("de la France il fit tous les maux"), "artisan des malheurs de monde" idi. Lebrun İngiltere için "iğrenç ada", "kahpe" ve "zenginlik sarhoşu", "karaların

214 Louis Edme Billardon de Sauvigny, *Washington: ou, La liberie du nouveau monde* (Princeton: Princeton University Press, 1941), Perde I, Sahne V; Camille Desmoulins, *La France libre*, 1793 (Paris: Ebrard, 1834), s. 67.

215 Napoléon, 26 Kasım Kararnâmesi, 1806, Akt.Kohn, "France between Britain and Germany," s. 283-300.

ve denizlerin yağmacısı" ve "yeryüzünde barışın yıkıcısı" diyordu. Fransa'nın misyonu dünyayı bu canavardan kurtarmaktı. Ne var ki söylemek yapmaktan kolaydı ve vatansever şaşkınlık arzulu ve öfkeli dizelere dökülüyordu:

> Au livre des destins la vengiance est ecrite;
> Albion expiera les maux de l'univers.
> Avant que la Tamise ait compte quelques lustres,
> Elle aura vu changer ses triomphes illstres
> En sinistres revers.
> Vainement l'insolente a sa noble rivale
> Croit opposer des flots l'orageux intervalle;
> La perfide s'epuise en efforts superfuls.
> Tremble, nouvelle Tyr! Un nouvel Alexandre
> Sur l'onde ou tu regnais va disperser ta cendre:
> Ton om meme n'est plus.[216]
>
> [Kader kitabında yazılıdır intikam,
> İngiliz âlemin kötülüklerinin diyetini ödeyecek.
> Thames'de ışıklar yanmadan
> Şanlı zaferlerinin uğursuz bozgunlara döndüğünü görecek.
> Küstah İngiliz boşu boşuna asil rakibine
> Öfkeli akınlarla karşı koyabileceğini sanıyor.
> Kalleş İngiliz boşuna güç harcayarak kendini tüketiyor;
> Titre ey yeni Tyr! Hüküm sürdüğün dalgada
> Yeni bir İskender küllerini serpecek
> Adın bile silinecek.]

Çatıştığı diğer ülkelerle, özellikle Prusya ile kıyaslayacak olursak, devrimci Fransa'yla ilişkilerinde İngiltere'nin ılımlılığı düşünüldüğünde, böylesi bir öfke düşmanlıkla falan açıklanabilecek bir şey değildi. Bu öfke yeni Fransız kimliğinin ve bilincinin en derin özünden çıkıp gelen itkileri yansıtıyordu.

216 Rouget de Lisle, "Chant de vengeances," 1797, içinde *Poisies nationales de la revolution française, ou Recueil complet des chants, hymnes, couplets, odes, chansons patriotiques* (Paris: Michel Fils Aine & Bailly, 1836), s. 285-287; Ponce-Denis E. Lebrun, "Ode rationale contre l'Angleterre," *Poesies*, s. 292-296.

Elit-Olmayan Milliyetçilik Üzerine Bir Not

Elit kesim acılar içinde kıvranırken, Fransız halkı okumayı öğreniyordu. Elit acısını genelleştirmiş, onu her türlü "tiranlık" karşısındaki soylu öfkeye ve ateşli vatanseverce idealizme dönüştürmüştü ve bu entelektüel alıştırmaların sonuçlarını herkese duyurmak için hiçbir gayreti esirgemezken, kitlelerin besleneceği düşünceleri ve savaşacağı silahları da sağlamıştı. Elit, milliyetçiliğe dayanırken ve kendine has çıkarlarla hareket ederken, Fransa'nın en azından okur-yazar ve yarı okur-yazar nüfusu, "burjuvazi" ya da orta sınıfı[217] oluşturan gruplar, kentlerin sakinleri, kişisel kaderlerinin milletin varlığına ve mutluluk ve büyüklük yolunda ona yardım etmek için usanmaksızın çaba göstermelerine bağlı olduğunun farkına vararak, giderek daha vatansever bir çizgiye doğru kayıyordu. Ancak millet fikri burjuvaziyi çok farklı nedenlerle cezbetmişti.

Elitin milliyetçiliği işlerin daha kötüye gittiği inancından ve bu kötü gidişata dur demek, bu tehdit edilen, ama hâlâ üstün statünün desteklenip yeniden oturtulması arzusundan kaynaklanıyor olsa da, burjuva milliyetçiliği payını artırmak için önüne gelen bu umulmadık fırsatı değerlendirme ve daha iyi bir statüye kavuşma saikiyle yükselişe geçmişti. Burjuvazi bir millet içinde, bir kralın devletinde ve zümreler toplumunda olduğundan daha çok imkânlara sahip olabilirdi. Önünde yeni bir asalet kapısı açılmıştı. Millet ideolojisinin gelişmesiyle birlikte Fransız orta sınıfları kendilerini potansiyel olarak çok avantajlı bir konumda bulmuştu; ve üyeleri de bunun tüm avantajlarını kullanmak istiyordu. Bu insanlar kimliğin millileşmesini sevinçle karşıladı. Onlar politik topluluk içinde aktif üyelik, hayatlarını etkileyen kamu politikaları üzerinde etkili olabilme garantisi, bireyler olarak kendilerine saygı gösterilmesi, kelimelerin İngilizce anlamında özgürlük ve eşitlik fikirlerine açıktı. Özgür ve eşit üyelerin bir birliği olarak tanımlanmış bir millet hem o tarihe kadar düşünülemeyen burjuva istek ve arzularına meşruiyet kazandıracak hem de bunların gerçekleşmesini mümkün kılacaktı.

---

217 Fransız burjuvazinin Devrimden önce iç farklılaşması için, bkz. Elinor G. Barber, *The Bourgeoisie in Eighteenth-Century France* (Princeton: Princeton University Press, 1955).

Burjuvazi hiç tereddüt etmeksizin "vergide tektiplik, takdirde eşitlik, politik özgürlük, bireysel özgürlük"[218] taleplerinde elitin yanında yer aldı. İngiliz modeli, İngiltere'den ithal edilmiş değerler sistemi onlar için cazipti ve onlar gönüllü olarak bu sisteme yazılmıştı. Bununla birlikte aristokratik ve entelektüel elitten farklı olarak, burjuvazinin çıkarları onu bir bütün olarak Fransa'yla özdeşleşmeye sevk etmiyordu; orta sınıflar Fransa içindeki koşullara yoğunlaşmıştı. Sonuç olarak Fransa'nın öteki güçler (ya da o öteki güç) karşısındaki göreli konumundaki değişiklik orta sınıf milliyetçiliği açısından en iyi halde ikincil önemdeydi ve bu milliyetçilik pek öyle yaralı gururla ateşlenecek türden değildi, hatta onun gururla hiç işi yoktu. İngiliz-karşıtı (genelde de yabancı karşıtı) duyguya kesinlikle rastlanmayan devrim yanlısı bildirilerde ve özellikle de *cahiers de doleances*larda ifade edildiği[219] üzere, bu milliyetçilik Fransız aristokratik ve entelektüel elitinin milliyetçiliğinden çok İngiliz milliyetçiliğine yakındı. Elitin aksine burjuvazi olarak kalan burjuvazi görüşlerini çok nadir olarak dile getirmiş olduğundan, onların gerçekten ne düşündüğüne ilişkin çok az şey biliyoruz, ancak her şeye rağmen bazı tahminler yürütebiliriz. Milliyetçiliğin çeşitli el kitaplarından okudukları tanımlardan anladıkları haliyle milliyetçilik[220] elit ideologların ısrarla anlattıklarından muhtemelen farklıydı. Onların hayal ettikleri ve olmasını istedikleri millet Rousseau'nun, Mably'nin ve onların diğer destekçilerinin yazılarında ortaya çıkan millete pek benzemiyor olsa gerekti. Ancak onlar yine de hâlâ kendi imtiyazlarına sıkıca sarılmış ve evrensel eşitliği kabul etmekte ayak direyenlere karşı, milletin Üçüncü Zümre, yani yalnızca halkla özdeşlemesini sevinçle karşılama eğilimindeydi. (Yine de içlerinden birçoğu bu tanımı mantıksal sonucuna taşımakta gönülsüz davranacak, bunun yerine katılım "doğal hakları" ve millete aktif üyeliği yalnızca mülk sahibi sınıflarla sınırlandırmaktan yana olacaktı.)

---

218 Le Brun, *La mix de citoyen*, 1789 (?), Akt.Shafer, *Bourgeois Nationalism*, s. 34,35.

219 Bkz. Hyslop, *French Nationalism*.

220 Örneğin *Catechisme national*, 1789, s. 10 (akt. Shafer, "Bourgeois Nationalism," s. 35-36): "Une nation est une society d'hommes litres, qui vivent sous un meme chef, ou plusieurs chefs qu'ils se sont donnes volontairement, pour ne faire qu'une seal et meme corps dont l'ame sont les loix par lesquelles ils pretendent etre gouvemes."

Burjuva *cahiers*nin yazarları, Fransa'nın başına gelenlerden bir başka millet değil, Fransa'daki despotizmin, sınıfsal ve bölgesel bölünmelerin ve imtiyazların sorumlu olduğu ve millete mutluluğu da İngiltere'nin aşağılanmasının değil, Fransa'nın kendi kusurlarının ortadan kaldırılmasının getireceği konusunda fikir birliği içinde olacaktı. Bu orta sınıf milliyetçiliği içeriye odaklı ve temelde yapıcıydı. Milli dava ve liberal bireyselci reform davası birbirine bağlıydı ve göründüğü kadarıyla özdeşti. Herkesi, kardeşler ve eşitler olarak aynı çıkarları savunarak bir milletin üyelerinin yüce konumuna yükseltmek, ancak birey olarak her Fransızın özgürlüğünü ve asaletini temin edecekti. Özgürlük ve eşitlik Fransızlar arasında vatanseverliğin, yani "devlette düzeni temin eden gizli kaynak, onun muhafazası için, onun içerideki esenliği ve onun dışarıdaki kuvveti ve haşmeti için en zorunlu şey olan erdem"in gelişmesine katkıda bulunacaktır. Yurttaşların gönlünde bu kutsal ateşi yakmanın en emin yolu "çıkarlarını ödüllerle karşılamak" ve özellikle onlara fırsat eşitliği sunmaktı.[221] Bu yaklaşım tarzına göre, Fransa'nın selameti üyelerinin refahına bağlıydı, tersi değil.

Elit milliyetçilerin savunduğu, esrarlı yazılarında farklı bir anlam kazanmaya yatkın, idealler kolaylıkla kendilerini bu basit yoruma teslim ediyordu. Bireysel özgürlük "genel iradeye sadakatte temellenen ahlaki özgürlük" olarak, eşitlik de halk kitlelerinin dışlayan yurttaşların eşitliği olarak görülebilirdi ancak bu nosyonların inandırıcı olabilmesi için kişinin ya çok engin görüşlü (ve onları anlayabilmeye yetkin) ya da aptal (ve dolayısıyla telkine açık) olması gerekiyordu ki, Fransız burjuvazisi bu ikisi de değildi. Bu burjuvazi, karşısına iyi bir fırsat çıktığında bunu anlayacak kadar akıllı, orta halli halktan insanlardan oluşuyordu. Elit, orta sınıfları kendi işine pek yaramayan silahlarla donatmıştı. Devrim eski toplumsal yapıyı darmaduman ederken ve o yapının elitleri ya giyotine ya da giyotinden kurtulmak için gönüllü sürgüne giderken, yeni yeni güçlenen ve eskinin kalıntılarıyla

221 A. J. Rupe (Raup) de Baptestein de Mouliers, *Memoire sur un moyen facile et infaillible de faire renaitre le patriotisme en France, dans toutes les classes des citoyens, comme dans les deux sexes ...»* 1789, akt.Shafer, "Bourgeois Nationalism," s. 33 ve *a.g.e.*'deki referanslar için, bkz., s. 47.

yoğrulmuş orta sınıflardan bir yeni elit kesim devşiriliyordu. O elitin nosyonları milli fikirler cephaneliğine ekleniyor ve orada, sırası geldiğinde kullanılmak üzere, başköşeye nadiren oturtulsa da, önemli bir yer ediniyordu.

Tocqueville ülkesinin insanları arasında özgürlük sevgisinin süreklilik arz etmediğini düşündüğünü ve bundan da üzüntü duyduğunu belirtmişti. Ona göre, Fransa'da insan "özgürlük arzusunun canlandığını, batıp gittiğini, sonra geri geldiğini, bir kere daha hemen ardından parlamak üzere ölüp gittiğini", Fransızların tekrar tekrar "bir kölenin bedenine özgürlüğün kafasını aşıyla"[222] tutturmaya çalıştığını görebilirdi. Ancak o insan şunu da ileri sürebilirdi: Fransa'da özgürlük aşkı kalıcı bir şeydi. O bir milli karakter, Fransız milli kimliğinin bir unsuruydu, ancak "özgürlük" farklı Fransızlara farklı anlamlar ifade ederdi ve sıklıkla biri diğerinin tam zıddı olurdu. Fransız milli kimliği karma bir mirastı; ikircikliydi. Değişik kaynaklardan gelme ipliklerle örülmüş ve bağımsız –ve bazen birbirine zıt– gelenekler ve çıkarlar bir araya getirilmişti. Fransa'da toplumsal ve politik dayanışmanın ve her Fransız insanının kimliğinin temeli haline gelecek olan bu kuşatıcı ideolojinin ortaya çıkışındaki başat unsur on sekizinci yüzyıl boyunca Fransız soyluluğunun ve daha sonra onun dönüşüme uğramış bir parçası olan –üyeleri milliyetçiliğin asli propagandistleri olan– aristokratik ve entelektüel elitin durumuydu. Fransa'da millet fikrinin benimsenmesinin ana nedeni, bu Fransız elitinin on sekizinci yüzyılda bir kriz içinde olması ve milli vatanseverlik fikrinin bu krizi çözmesi için bir araç sunuyor olmasıydı. Fransız milliyetçiliği toplumun en imtiyazlı gruplarının rahatsızlıkları ve bunalımlarından doğmuştu; aristokratik tepkinin nihai biçimi ve kanalıydı. O kızgın lordların kraliyet ajanları tarafından geliştirilmiş ve pazarlanmış devlet fikrini benimsemesinin ve bu fikrin kraliyetin kendisine karşı olacak şekilde genişlemesi ve yeniden yorumlanmasının bir sonucuydu. Bu fikir aristokrasinin bencil çıkarlarını öne çıkarıyor ve onların kendi imtiyazlarını koruma savaşını ahlaki bir Haçlı Seferine dönüştürüyordu. Bu fikir gericileri devrimcilere çevirirken, aslında onları gerici olmaktan çıkarmazken, kelimenin orijinal anlamında liberal de yapmaksızın ateşli idealistlere dönüştürdü.

222 Tocqueville, *The Old Regime*, s. 209.

O zaman da şimdi olduğu gibi liberal demokrasi despotizmin tek alternatifi değildi ve "eski rejimini" bir yeni rejimle değiştirmek isteyen bir toplum için, son derede uzak bir ihtimaldi. Despotizmin birçok biçimi vardır. Küçük adam yalnızca küçük adam olarak da saygı görebilirdi; ama o ezildi, aşırı vergilere boğuldu, açlığa ve giyotine mahkum edildi ve bunlar da olmazsa binlerce yüce ideal adına kesilip doğrandı; ve sırası geldiğinde, kralın ihtişamı devletin ya da milletin ihtişamı kadar iyiydi; Hıristiyanların Tanrı'sı Yüce Varlık ya da soyut insanlık kadar talepkârdı ve umursamazdı. Ama sonra millet fikri –halkın bir elit konumuna sembolik yükseltilmesi– İngiltere'den ithal edildi ve orada özgürlük bireyin özgürlüğü anlamına geliyordu ve eşitlik de eşitsizlik değil eşitlik anlamındaydı. Ve Fransa'da ideolojilerin bu argümanlarının bir anlam ifade etmediği önemli sayıda bir insan topluluğu vardı, ama bu fikirler çok cazipti ve saf bir masumiyet içinde olanlar ideolojilerin argümanlarında bu fikirleri görmüştü. Onlar da aynı sözcükleri telaffuz ediyor, ama farklı ilkeler ileri sürüyorlardı. Yine de Fransız milli vatanseverliğinin ateşi bunların hepsinin yüreğini dağlamıştı.

Ve bütün bu karışıklığın en tepesinde daha önceki varoluş tarzından geriye kalanlar duruyordu. Fransa, gezgin ruh, bir meskenden ötekine göçüp durmuştu: Tanrı'nın tapınağından kralın ve devletinin bünyesine ve sonra milletin kucağına ve terk ettiği her meskenden kendisini biricik kılan, zarif bir dil, parlak bir kültür, incelikli tavırlar, yok edilemez bir seçme duyarlılığı ve zafer aşkı gibi bazı donanımlarını da yanına almıştı.

Ya da belki de o birbiri ardına üç ruhun oturmak üzere geldiği bir beden, bir konaktı ve biri gelince bir önceki mukimin bıraktığı düzenlemeleri buluyor, onları kendine mal ediyor ve kendine göre yeniden düzenliyordu, ama çok da aşırıya kaçmıyor, sonra da onu kendisinden sonra gelecek olana bırakıyordu.

Millet Fransa şaşmaz bir biçimde Kralın devleti Fransa'ya ve Kilise Fransa'ya benziyordu. Aynı değildi, iki kez kimlik değiştirmişti, ama yine de aynı Fransa'ydı. Ancak ister mesken değiştiren gezgin bir ruh olsun isterse farklı ruhların can verdiği bir beden, Fransa dönüşümlere uğrayarak bir tür bölünmüş kişilik edindi. Bu yeni benliğinde, ancak geçmiş kimliklerinden kalma soyaçe-
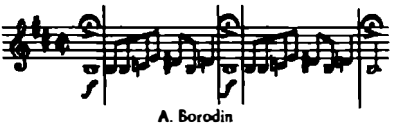
kim izleri olarak anlaşılabilen eski izler duruyordu. Millet Fransa onlarla ne yapacaktı? Milli kimliği içinde Katolikliğin yeri neydi? Ve krallarının anılarına ne anlam yükleyecekti? Bu soruların hiçbirine verilecek tipik bir Fransız yanıtı yoktur ve millet Fransa'nın, İngiltere ve Amerika gibi, insan özgürlüğünden mi yoksa insanın özgürlüğünün tâbi kılındığı tanrılaştırılmış devletten mi yana olduğu sorusunun da tipik bir Fransız yanıtı yoktur. (Ya da belki de bu soruların her birine eşit oranda tipik olan karşılıklı olarak birbirini dışlayıcı iki yanıt vardır, kim bilir?)

Ancak millet Fransa, ilk başta kendisini böyle ortaya koysa bile tapındığı tanrılarla karıştırılabilmiş olmasına rağmen, o kendi rolünün yüksek rahibin rolü olduğunu hiçbir zaman unutmamıştı. O sadece bir millet değil, o Büyük Milletti, *la Grande Nation*, yeni kült için gerekli erdemleri mükemmellik seviyesine çıkaran milletlerin en milletiydi o.[223] Ve bu durumda bile Fransa mirasına sadık kalmıştı. *La Grande Nation* [Büyük Millet], *le roi tres chretien*in [en Hıristiyan kral] yeniden vücut bulmuş haliydi. Eskinin O yücesi, Kilisenin en büyük oğlu, Hıristiyanlığın mesajını ateş ve kılıçla yayan savunucusu gibi, o da Milliyetçilik –özgürlük ve eşitlik– müjdesini taşıyor ve onu ateş ve kılıçla yayıyordu. Kutsal sefer milleti, kutsal sefer kralının yerini almıştı.

Ancak kâfir, milli-öncesi dünya Fransa'yı beklememişti ve o geldiğinde karşısında onun bu haddini bilmezliğini hiçbir zaman affetmeyecek yeni inancın dönmelerini buldu.

223 *Grande Nation*un yan-anlamları için, bkz. Godechot, "Nation, patrie," s. 499-500.

3
İSKİT ROMA'SI: RUSYA



Biz de insanız.
I.I. Nepluyev, 1725

Biz Almanlardan daha iyi insanlarız.
Denis Fonvisin, 1784

Rusya bir Avrupa Devletidir.
Büyük Katerina, 1767

Evet, biz İskitleriz,
Evet, Asyalıyız biz!
Aleksandr Blok, 1918

Biz Avrupalıyız.
Mihail Gorbaçov, 1987

On Sekizinci Yüzyılda *Perestroika*

İki otokrat, Rus elitine Millet fikrini aşılamaktan ve ona güçlü ve heyecan verici milli gurur duygusu vermekten doğrudan sorumlu tutulabilir: I. Petro ve II. Katerina. Rusya'nın bir yüzyıl içinde iki dahi yönetici tarafından yönetilmesinin bir şans mı, yoksa şanssızlık mı olduğunu sormak bize düşmez. İki durumda da lakaplarındaki "Büyük" sıfatının nedeni tebaalarının onların üstün meziyetlerini önyargısız bir biçimde kabul etmeleri kadar, kanlarına işlemiş açık ve kaba saba yağcılık alışkanlıkları da olduğu kuşku götürmez olmakla birlikte, hem Petro hem de Katerina bu üstünlük sıfatını hak ediyordu ve gelecek kuşaklar da onları bu sıfatlarıyla bilecek. İkisi de sorgusuz sualsiz ortalamanın çok üzerinde bir tutku ve enerji insanıydı. Büyüklüklerini doğal zekâlarına ve kişiliklerinin katıksız gücüne borçluydular ve kişisel zaferlerine giden yolda onlar isteksiz, hantal, sinmiş Rus toplumunu bireyin tarihteki rolü hakkındaki ortalama bir anlayışın tahmin edebileceğinden çok daha ötelere taşımıştı.

Petro ve Katerina'nın bunu yapma kabiliyeti elbette otokratla Rusya'daki tebaası arasındaki ilişkinin doğasına bağlıydı; söz konusu ilişki Moskovit krallığın bir mirasıydı ve bu krallıkta tebaanın hiçbir zaman kendi iradesi olmadığı gibi, olsa bile bunu hayata geçirecek yeteneğinin olmadığı temelinde kurulmuştu. Ancak bu yeni yönelimi, iki hükümdarın nihayetinde bu büyük kitleyi peşlerine takıp sürüklediği, istedikleri gibi oluşturup şekillendirdiği bu yolu kendileri seçmişti. İstikamet Batıydı; amaç Rusya'yı dikkate alınacak ve saygı gösterilecek bir Avrupa devleti haline getirmekti. Ve model artık Petro'nun babası Çar Aleksey günlerinde olduğu gibi Polonya ve Ukrayna değil, İngiltere, Hollanda, Almanya ve sonra da Fransa idi: yani belli bir süre geleceğe hükmedecek olan Avrupa, ilerlemenin, sınırsız imkânların ve milli kimliğin Avrupa'sıydı.

I. Petro Döneminde Söylemin Dönüşümü

Bilindiği gibi, "Avrupa penceresini açan" ve Rusya'yı dünya politikası haritasına sokan Petro'ydu. Neden böyle bir seçim yaptığını, büyük Doğulu imparatorluğu içinde sınırsız iktidarının keyfini çıkarmak yerine küstah, yabancı Batıda zafer ve tanınma elde

etmek için yırtındığını hiçbir zaman tam olarak bilemeyeceğiz. Bu seçim Moskovit hayatından nefret etmesinin, çocukluğundan ve gençliğinde yaşadığı travmatik tecrübelerin, Moskova'nın "Alman banliyösü"ne hayranlığının ve pek de zor olmayan bir işi başarmakla tatmin olması imkânsız ateşli ruhunun huzursuzluğunun yansıması olabilir. Belki de bu yalnızca bir oyundu; hâkim olduğu alanda isteklerinin sonu gelmeyen ve ona sunulan imkânlardan hemen sıkılan bir otokrat olan enerjik bir çarın oyunculluğuna biraz daha neşe katmanın bir aracıydı. Elinde devasa bir oyuncak olan koca bir dev. Her nedense bu adam Rusya'yı bir Avrupa gücü yapmaya karar vermişti.

Petro'nun saltanatı boyunca en kapsamlı ve köklü değişiklikler nedense kültürle, Rusların bundan sonra kendileri hakkında düşünme biçimleriyle ilişkiliydi. Belli ki çar "Alman banliyösü"ndeki ve daha sonra da Batıdaki özgürlük ortamından ve hayatın canlılığından hoşlanmıştı: Avrupa toplumlarını yeniden yapılandırmakta olan yeni değerleri anlıyor ve takdir edebiliyordu. Ama yine de o bir misyoner değildi; amacı Rusları özgürlük âşığı insanlara dönüştürmek değildi; ve fikir değişikliklerini yalnızca kendi öteki, ağırlıklı olarak da askeri hedeflerinin başarılması için zorunluluk, amaca uygunluk meselesi olarak değerlendiriyordu. Bu bakımdan, büyük Romanov'un politikası bir Gorbaçov'un politikasından pek farklı değildi. Petro, "acımasız cezalandırma" tehditleriyle (sıklıkla da tehdidin ne anlama geldiğini fiilen de göstererek) ve onların kendi tercihlerine, koşullarına ya da görüşlerine aldırış etmeksizin, tebaasının yaşam tarzı hakkındaki düşünme biçimini değiştirmeye koyulmuştu. Yöntemleri vahşiydi. Hükmettikleri kölelerdi yalnızca ve o da onlara köle gibi davranıyordu. Koyduğu yasalar, ılımlı da olsa, onun hayranlarından biri olan Puşkin'in daha sonra niteleyeceği gibi, sabırsız ve despot bir toprak beyinin *kırbacıyla* yazılmış gibiydi.[1] Petro yeni bir insan değil –iradesini etkili bir şekilde hayata geçirebilecek ve bunu ne zaman istenirse yapabilecek– yeni bir hizmetçi nesli yaratmak istiyordu. Onun tebaasını almaya zorladığı yeni Batılı öğrenim pratikti; onun peşinde olduğu şey *Bildung** [Alm. Genel olarak eğitim ve formasyon

1 N. I. Pavlenko, "Idei absolutisma v zakonodatelstve XVIII veka," N. M. Druzhinin (der.), *Absolutism v Rossii* (Moskova: Nauka, 1964), s. 398.

anlamına gelmekle birlikte, kişinin kendini ve ötekini bilme sürecinin tamamını kapsayan bir bilme ve oluşma/oluşturma hali değildi, o uzmanların ve teknisyenlerin eğitilmesini istiyordu. Ancak fırsatını bulmuşken çar "Batı"yı Rusya'nın da ait olduğu dünyanın geri kalan kısmından bu kadar farklı kılan genel değerlerin bazılarından da faydalanmak istiyordu ve bu değerler yavaş yavaş kararnâmelerin diline sızmaya ve bunlar aracılığıyla da elde kırbaç yurttaşlar gibi hissetmelerini –ya da en azından davranmalarını– sağlamaya çalıştığı insanların uyuklayan bilinçlerine işlemeye başlamıştı. Bu değerlerin hepsi, Rus politik bünyesinin köklü bir biçimde (çarın mülkünden, içinde her üyenin eşit payı olduğu ve herkesin doğal olarak bağlı olduğu bir müşterek mülke [common wealth], kişisel olmayan bir *patrie* ya da *fatherlande* geçişi sağlamak üzere) yeniden tanımı anlamına gelen devrimci, hayati önemdeki millet fikri altında kümelenmişti. Başka toplumlarda olduğu gibi Rusya'da da bu fikrin etkisi köleleri otokratın himayesindeki eşit varlıklara dönüştürmek şeklinde olacaktı; bu örtük eşitlik onları nefes kesici zirvelere yükseltiyordu.

Bu devrimci politik söylemin tedrici evrimi Petro'nun kararnâmelerinin (*ukazi*) kapsamlı külliyatında görülebilir. Bir kritik kavram *–gosudarstvo–* anlamını değiştiriyor ve başka iki kavram *–otechestvo* ve "genel iyi" (*obshchee blago*)– ortaya çıkıyor ve önem kazanıyordu; bu da hizmet ve sadakat kavramlarının yeniden yorumlanması sonucu doğuruyordu. Dönüşüm belli belirsizdi ve Petro döneminin başlarında, en azından, bilinçli bir tercih değilmiş gibi duruyordu.

Saltanatın ilk yıllarında, Rusya tutarlı bir biçimde çarın kişisel mülkü olarak tanımlanıyordu. Hizmetin verilme biçimini ve koşulunu belirleyen kararnâmelerle, istenen hizmet kişisel olarak ona, "Büyük Lord [*Gosudar*], Çar ve Büyük Prens, Bütün Rusların Otokratı"na verilecekti. Bugün Rusçada "devlet" için kullanılan *Gosudarstvo* sözcüğü *–Gosudar* [Büyük Lord ya da Hükümdar] sözcüğünün bir türevi– o ilk kararnâmelerde şaşmaz bir biçimde orijinal anlamında, "Lordluk" ya da "Krallık" olarak kullanılıyordu; bu sözcük ya Lordun (çarın) kişisel hükümeti, hükümet faaliyeti ya da onun kişisel mülkü, üzerinde lordluğunu sürdürdüğü toprak parçası anlamına geliyordu. Daha sonraki anlamında *Gosudarst-*

vo sözcüğü *Tsarstvo* (çarlık) ile eşanlamlı hale gelmişti; ikisi de hükümdarın kişiliğinin uzantısıydı ve ondan ayrı bir anlamları yoktu. Bununla birlikte, sözcük zaman içinde anlamını değiştirdi ve saltanatın ikinci on yılında kendi başına bir varlığı olan kişisellikten arınmış bir politika, bir politik bünye, bir devlet yan-anlamları kazandı. İlginçtir, o tarihte Avrupa politik söyleminde çoktan yerleşik hale gelmiş ve İngilizce, Fransızca ve Almancada artık müphem terim olmaktan çıkmış bu yeni kavram ilk önce Petro'nun açıkça yabancılara hitap eden kararnâmelerinde ortaya çıkar. Örneğin 1700 tarihli Petro ile Osmanlı Sultanı II. Mustafa arasındaki bir anlaşmayla ilgili bir kararnâme "bağımsız ve özgür Moskovit [*Gosudarstvo*] Devlet"ten bahseder ve aynı anlamda "Moskovit halk" [*narod*] terimini kullanır. Asıl olarak çarın Rus tebaasına hitap eden kararnâmelerde *gosudarstvo* sözcüğü on sekizinci yüzyılın ikinci onyılına kadar politik bünye anlamındaki bu kişisellikten arınmış anlamını kazanmamıştır. Ne var ki bundan sonra bir kural olarak bu yeni anlamında kullanılır olmuştu. Tebaanın en başta gelen ödevi ve bu fermanların amacı, "Biz Büyük Lorda ve Bizim Çar Majestemize" hizmet, sistematik olarak "Devlete" hizmet olarak da sunulmuş ve hatta bazen bu yeni gereklilikle yer değiştirmişti. Aynı zamanda "devlet harcamaları", "devlet çıkarları" ve "devletin esenliği" göndermeleri düzenli olarak artan oranda ortaya çıkmaya başlamıştı. Petro'nun 1714 tarihli miras düzeniyle ilgili meşhur *ukaze*de başvurduğu bu "devlet" çıkarları, dolayısıyla ortak çıkarlar kavramıdır ve ayrıca çok karşı çıkılan yeniliği gerekçelendirmek için de bu kavramı kullanır.[2]

2 *Polnoie sobranie zakonov Rossiiskoi Imperii s 1649 goda* (bundan sonra kısaca *PSZ)*, 1830, #1752, c. IV, s. 8-10 ve başkaları; #1804, c. IV, s. 66-72; #2789, c.V, s. 91-95. Kavramın bu evrimi Rus Devletinin neden başka yerlere kıyasla şu ya da bu sınıftan değil de "devletin devleti" olduğunu açıklar. A. Gerschenkron, *Europe in the Russian Mirror: Four Lectures in Economic History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), s. 79. O devlet herhangi bir yönetici otokratla değil, otokrasiyle özdeşti. Bu bize ayrıca Rusya'da devletin neden hiçbir zaman milletle özdeşleşmediğini, ama millete yabancı ve ona dayatılan bir şey olarak kolayca tanımlanabileceğini açıklıyor. Bu konuda aydınlatıcı ve kapsamlı bir şekilde belgelenmiş bir çalışma için, bkz., James Cracraft, "Empire versus Nation: Russian Political Theory under Peter I," *Harvard Ukrainian Studies*, 10 (Aralık 1986), s. 524-541.

Petro'nun kararnâmelerinde "genel iyi" kavramına ilk başvuruyu yine yabancılara hitap eden bir kararnâmede rastlıyoruz. Bu Din Özgürlüğü Sağlanacağı Vaadiyle Rusya'ya Davet Edilen Yabancılarla İlgili 16 Nisan 1702 Manifestosudur. Bu manifestonun orijinal dili Rusçadır, ama kullanılan deyimler ve üslup Batı Avrupalı okurlar amaçlanarak seçilmiştir. Şöyle ki:

> Gayet iyi bilinmektedir ki, Yüce Tanrı'nın Bizim Hükümetimize bahşettiği bütün topraklarda, Bizim bu tahta çıktığımızdan beri, bu Devleti yönetmekteki Bizim bütün çabamız ve niyetimiz Bizim tebaamızın, Bizim genel iyiyi gözetmemiz sayesinde, durumlarının her gün daha iyiye gitmesidir; bu nedenle Biz ülke içinin huzurunu sağlamaya, Devleti dış saldırıdan korumaya ve bütün yollarla ticareti iyileştirmeye ve yaygınlaştırmaya gayret ediyoruz. Bu amaca ulaşmak için, hükümet biçiminde Bizim topraklarımızın esenliğini sağlayacak bazı zorunla değişiklikler yapmak zorunda kaldık, istedik ki Bizim tebaamız hâlâ habersiz olduğu şeylerin bilgisine daha rahat erişsin ve bütün bu ticari işlerde daha becerikli olsun. Hangi nedenle olursa olsun, Biz... bizin sonu gelmez merhametimizle... yabancılarla ticaretin iyileştirilmesi için zorunlu bütün emirleri yayınladık ve gelecekte de yayınlama amacındayız; Biz bu meseleler henüz görmeyi istediğimiz seviyede olmadığından endişe ederek, Bizim sınırlarımızı düşman saldırılarından korumak ve bir Hıristiyan Hükümdardan bekleneceği gibi, Hıristiyanlığın genel huzurunu ve Bizim Devletimizin haklarını ve avantajlarını korumak için başka çareler de düşündük. Bu yüksek amaçlara erişmek için, her şeyden önce Bizim Devletimizin kalıcı gücü olarak Askeri Organizasyonu [*voennyi shtat*] mümkün olan en iyi biçimde kurmayı düşündük... ama bunu daha mükemmel hale getirmek ve bu işte ve öteki faydalı Devlet işlerinde Bize yardımcı olabilecek... yabancıların Bize gelmesini ve hem Bizim hizmetimizde hem de Bizim toprağımızda oturmasını sağlamak için, aşağıda sayılan maddeleriyle birlikte bu manifestoyu herkese açıklamayı, basmayı ve onu Avrupa'nın tamamına duyurmayı buyurduk.

Bu duyurunun altında, dikkate değer bir biçimde (onlara yönelik) hoşgörülü ve özgürlükçü bir üslupla, yabancılara tam bir din ve vicdan hürriyetiyle Rusya'nın hizmetine girmeyi vaat eden maddeler sıralanmıştı.

Bu manifesto Petro'nun amaçları bakımından aydınlatıcıdır, ancak başka bakımlardan da yanıltıcı. 1702 yılında yerli Ruslar

"genel iyi" ve *onların* refahı açısından düşünmüyordu; zamanın o kavşağında otokrat da onların öyle düşünmesini amaçlamıyordu. Tebaasına hitap ederken, Petro "Majesteleri Çar"ın onlarla ilişkisinin doğası hakkında hiçbir tereddüt yaşamıyordu ve bu "genel iyi" kaygılarıyla bir araya gelmiş halkla kurulan bir ilişki değildi. Aslında ilk kez bu yeni kavramı kullanan manifestodan çok da eski olmayan, aynı 1702 yılında, Petro "Yüce Efendiye hitabın biçimleri ve isteklerle ilgili" bir kararnâme çıkarmış ve burada neredeyse hiçbir okuma-yazma bilmeyen dilekçecilerden resmi yazışma üslubunda yazmalarını istemiş ve onlara bundan sonra mektuplarını şu belagatli deyişle bitirmelerini emretmişti: "Majestelerinin En Aşağı Kulu Falanca oğlu Filanca."[3] Tebaasını yurttaşlık ruhu aşılama niyetinde olan bir hükümdarın, alışıldık biçimde onların aşağı statüsünü ve irade yoksulluğunu onaylayan böyle bir klişede ısrar etmesi pek düşünülemez.

Bu, içinde "genel iyi" kavramının hiçbir yer ya da anlam bulamayacağı bir politik söylemdir ve bu kavram, kabul edilen kanaatin aksine,[4] çok daha ileri bir tarihe kadar "Rusya Emperyal Hükümetinin repertuvarı" içinde yer almayacaktı. Bu kavram on sekizinci yüzyılın ilk onyılındaki Petro kararnâmelerinde çok nadir olarak görülür ve neredeyse istisnasız bir biçimde yabancı bir okurun varsayıldığı bir bağlamda kullanılır. Petro kuşkusuz model olarak seçtiği toplumlardaki politik söylemin doğasını iyi biliyor ve anlıyordu, ama saltanatının ikinci yarısına kadar bu kavramda yerli tebaasının önlerine koyduğu görevleri yerine getirmesini sağlayabilecek kadar hassas bir çubuğun ucuna bağlanmış manevi bir havuç özelliği görmeye başlamamıştı.

Doğaları gereği Rusya'daki politik söylemin karakterini değiştiren ve altındakilere yeni düşünme biçimleri aşılayan diğer kavramları da benimserken çarın benzer bir kalıbı izlediğini gö-

3 *PSZ*, #1910, c. IV, s. 192-193; #1899, c. IV, s. 189.

4 Örneğin N. V. Riasanovsky, *A Parting of Ways: Government and the Educated Public in Russia, 1801-1855* (Oxford: The Clarendon Press, 1976), s. 12; Paul Dukes, *Catherine the Great and the Russian Nobility: A Study Based on the Materials of the Legislative Commission of 1767* (Cambridge: Cambridge University Press, 1967), s. 1. Bu fikrin kaynağı, Pavlenko'nun "Idei absolutisma" makalesi, *PSZ*'nin aydınlatıcı bir eleştirisi olacakken, aceleye getirilmiş bir genelleme olmuş.

rebiliriz. Başlangıçta bazı kavramları kullarının duymasını bile istememişti çar. Örneğin Rus kamusu (bu tanımlamanın o zaman bir göndergesi varsa şayet) için, Senatonun "her zamanki gibi ve saygıdeğer tevazu ve alçakgönüllükle uzun bir süre reddettiğini" düşünerek artık alması için naçizane ricada bulunduğu 1721 yılında, Petro'nun unvanı, tumturaklı "İmparator" öneki getirilmek suretiyle, değiştirilmişti. Bununla birlikte Petro bu unvanı 1710'dan beri, yabancılara ve yeni fethedilen Avrupa ülkelerine hitap ederken dikkate değer bir tutarlılıkla zaten kullanıyordu.[5] Emperyal unvan Rus otokratın büyük Avrupalı hükümdarlarla formel benzerliğini vurguluyor ve böylelikle Rusya'yı Avrupa'ya daha da yaklaştırıyordu.

"Anavatan" * [fatherland] *–otechestvo, otchizna–* kavramının Petro'nun kararnâmelerinin söz dağarına eklenmesi de çok önemliydi. Bu kavram sık sık birden çok anlamı olan, ama "millet" kavramına en yakın anlamlı kavram haline gelen "halk" sözcüğüyle birlikte kullanılıyordu. "Anavatan" fikri, daha önce böylesi duygulardan bihaber bireylerin vatanseverliklerini teşvik imkânı sağlıyordu.[6] Yine Petro dönemi belgelerinde, "anavatan" da ilk defa özel koşullarda ortaya çıkmış görünüyor. 1708 yılında Hetman Mazepa önderliğinde çara karşı ayaklanmış ve İsveçlilerden yana tavır almaş Ukraynalı ya da Küçük Rus askerlere hitap ederken karşımıza çıkıyor bu kavram. Bu belgelerde Petro,Mazepa'nın amaçlarının ("Küçük Rus halkı"na zarar vermeyi amaçlayan) millet-karşıtı ve Hıristiyanlık-karşıtı olduğunu söylemekle birlikte, ilk başta Mazepa'nın çara karşı kişisel sadakatini çiğnediğinden bahseder.

5 *PSZ*, #2287; #2298; #2301, c. IV, s. 543-545, 560-567, 575-577 ve hemen sonrası.

6 Bu önemli sözcük *–otechestvo–* on beşinci yüzyılda ortaya çıkmış ve orijinal olarak prenslerin pederşahiliği –hemen babalarından ve büyükbabalarından sonra gelen *(po otechestvu i po ded'stvu)* anlamında kullanılmıştır. Bununla birlikte, 1480'de Ahmen Han'ın saldırısında olduğu gibi, ne zaman prenslerinin hükümranlığını savunmak için kitlelerin ayaklanmasına ve canlarını feda etmelerine ihtiyaç duyulacak olsa, bu kitlelerin de yaşamsal çıkarlarının olduğu ve bu yüzden ona derinden bağlanmaları gereken bir şey olarak sunulurdu. Böylesi durumlarda genel olarak büyük lordun özel mülkiyeti olarak kabul edilen şey son derece çağırıcı bir *patrie* anlamı kazanırdı. Bkz. L. V. Cherepnin, "Uslovia formirovania russkoy narodnosti do konza XV veka," s. 102, *Voprosy formirovania russkoy narodnosti i nazii* (Moskova; Academy of Sciences, 1958), s. 70-106.

Petro'nun kendi motifleri, tam tersine, "halk" dediği insanların refahına duyduğu yardımseverce ilgidir sadece ve o bu insanlara Mazepa'yı unutup "anavatanlarının" iyiliğini düşünmelerini tavsiye eder; ona göre, Mazepa'nın eylemi "Rusya'yı" bir bütün olarak "Rus Devletini" yaralama hedefi gütmektedir.[7]

Ne var ki, daha sonraki yıllarda "anavatan" sözcüğü çar kararnâmeleri söz dağarının düzenli bir parçası haline gelirken, saltanatının ikinci yarısında bu sözcüğün giderek daha fazla kullanıldığına tanık oluyoruz. Bu da, kişilikten arınmış Devlet (*Gosudarstvo*) gibi, yine kişilikten arınmış bir hizmete gönderme yapar ve bir politik bünyenin varoluşunu ima eder. Majestelerinin emirlerine gerektiği hızla uymaktan imtina edenlere "hainler ve anavatana ihanet edenler" denir (örneğin 2315 nolu kararda, potansiyel suçlulara gerçek doğasını göstermek için tanınan süre iki haftadır) ve buna göre cezalandırılırdı. 1722 tarihli, daha sonra daha detaylı olarak irdeleyeceğimiz Rütbeler Tablosu üzerine önemli bir kararnâmede, bir rütbe kazanmanın, dolayısıyla bir statü elde etmenin tek yolu "bize ve anavatana" hizmetten geçtiği yazılmaktadır. "Çar I. Petro Hazretlerine Bütün Rusların İmparatoru" unvanını veren 1721 Kanunu aynı zamanda ona "Büyük ve Anavatanın Babası [*Otets Otechestvia*]" diye hitap edilmesini de karara bağlıyordu. Dilekçeciler, Senato ve Kilise Meclisi üyeleri ricalarını aşağıdaki koşullarda dile getiriyordu:

> ... [Siz Majestelerine], en muhteşem hükümetiniz [*Gosudarstvovania*] döneminde ve özellikle de geçmiş İsveç Savaşı boyunca Devletimizin [*Gosudarstva*] bekası için göstermeyi lütfettiğiniz Baba şefkati ve özeni ve büyük iyiliğiniz için ve böylelikle Bütün Rusların Devletini bu kadar güçlü ve görkemli bir devlet ve kullarını Sizin rehberliğiniz sayesinde bütün dünyanın gözünde gıptayla baktığı bir hal haline getirdiğiniz için şükranlarımızı göstermek için... bütün Rusya halkı adına Siz Majestelerinden, başkalarıyla birlikte, şu unvanı da kabul etmeye tenezzül buyurmanızı rica etmeye karar verilmiştir: Anavatanın Babası, Bütün Rusların İmparatoru, Büyük Petro... bu hitaplardan Siz Majestelerinin İmparatorluk unvanı asırlardır Roma İmparatoru Maximilian'dan beri Sizin değerli atalarınız tarafından kulla-

7 *PSZ*, #2210, #2221, #2224 (c. IV, s. 424-425,440-442,444-448) ve diğerleri.

> nılmakta olup günümüzde de birçok Hükümdara verilmektedir. Ve Sizin büyük işleriniz için uygun görülen "Büyük" unvanını... eski Yunan ve Roma devlet adamlarına (*siglitov*), yaptıkları işleri ve iyilikleriyle meşhur olmuş kendi monarklarına lâyık gördükleri unvanı örnek alarak, Size verme cüretinde bulunuyoruz.[8]

Milliyetçi politik söylemin acemisi olan Kanunun yazıcılarının Rus politik lügatıyla sınırlı kalmayan bir sözcük seçerek kullandıkları (bizatihi kavram yeniliğine bir işaret olan) "anavatan" terimi böylelikle klasik model açıkça taklit edilerek benimsenmiş ve klasik vatanseverlik nosyonunu akla getirecek şekilde *patrie* anlamında kullanılmıştı. Bu onu kullanmaya cesaret eden herkesin bilincinde değilse bile söylem alanında olduğu kadarıyla, Petro döneminde millet fikrine doğru ilerledi. Söz dağarındaki dönüşüm önemliydi ve yeni kavramlar yavaşça, ama sürekli olarak bireylerin zihinlerine sızarak onlara birisinin "en aşağı köleleri" olduklarını hatırlatıyordu.

Petro millet denen politik bünyelerin var olduğundan haberdar olmakla ve onlar hakkında bazı doğrudan deneyimler yaşamakla birlikte, Rusya'nın bir millet olduğunu düşünmüyordu. O kendisiyle Devleti arasında hiçbir ayrım görmüyordu ve bu böyleydi, çünkü onun için Devlet kişi olarak onun uzantısından başka bir şey değildi. Kendisi bir milliyetçi olmayan Petro tebaasını da milliyetçiliğin kendisine hizmette verimliliği ve hevesi artırdığına inandığı oranda milliyetçi yapmaya gayret ediyordu. Bu görevi yerine getirirken başka faaliyetlerinde gösterdiği şevk ve kararlılık yokluğu yüzünden belki de bu alandaki başarısı da vasattı. Aslında Petro'nun tebaasının özgür ruhlu ve dolayısıyla coşkulu yurttaşlar olarak Devlete hizmet etmesinde ısrarıyla tebaanın kafasında yer etmiş olan yalnızca Ona, merhametli Babalarına, Büyük Lord'a, Çar'a, Otokrata hizmet ettikleri inancı arasındaki uyumsuzluk acıklı bir durumdu.[9]

Ancak her ne kadar Petro tebaasına (yurttaş milliyetçiliği için temel olan) bireysel haysiyet duygusu vermemiş olsa da, onlara

8 *PSZ*, #2315, c. IV, s. 588; #3890, c. VI, s. 486-493; ve #3840 c. VI, s. 444-445.

9 Brenda Meehan-Waters, *Autocracy and Aristocracy: The Russian Service Elite of 1730* (New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 1982), s. 60, 69 Bkz. ayr. Cracraft, "Empire."

böylesine güçlü ve meşhur bir hükümdarın kulları ve muazzam güçlü bir imparatorluğun –köle olsalar bile– üyeleri olma gururu vermişti. Petro onlara, gelecek kuşaklarca da kullanılacak ve çok tutkulu bir milliyetçiliğin yeşereceği bir ocak işlevi görecek bir milli gurur davası veriyordu. Başarısı gerçekten şaşkınlık vericiydi ve kendi emirleri altında fantastik planlarını gerçekleştirecek insanları etkileyebilmişti. Dahası, kendi Herkülvâri gücünün başarısından haklı bir gurur duyan Petro, tebaasından, Rusya'nın ona neler borçlu olduğunun bilincinde olmasını istiyordu. Petro sürekli olarak onların dikkatlerini kendi olağanüstü uygulamalarına ve dolayısıyla Rusya'nın durumunun değişimine çekiyordu. Bu şekilde Petro kararnâmelerle, 1703'te yayınlanmaya başlayan ilk Rusça gazeteyle ve kendisi ve kendinden önce saltanat dönemlerinde yazdırılan tarihlerle milli gururu –politik bünyenin başarılarından duyulan gururu– besliyordu. Bu dönemde kaleme alınmış en önemli eserlerden biri olan Pavel Petroviç Shafirov'un *İsveç'le Rusya Arasındaki Savaşın Haklı Nedenleri Üzerine Söylev* [*The Discourse on the Just Reasons of the War between Sweden and Russia*] kitabına Petro ağırlıklı olarak milliyetçi bir sonuç bölümü eklemişti; bu, garip bir biçimde üslup ve tezleri itibariyle sonraki Rus ve diğer milliyetçilerin yazılarını anımsatıyordu. Bütün eserlerinde olduğu gibi, Petro'nun, savaş sona ermeden bitirdiği bu yazıdaki amacı da (hiç vakit geçirmeden İngilizceye ve Almancaya çevrilmiş olmalarından hareketle, bunun bir uluslararası propaganda faaliyeti olduğunu da unutmadan) esas olarak Rus tebaasına savaşın sürdürülmesinin gerekçelerini sunmak ve kendisinin yürüttüğü genelde Avrupa'nın gözünde Rusya'nın statüsünü yükseltme çabasına tebaanın katkısını artırmaktı. Bu amaca uygun olarak, Petro kendi zamanıyla –ve kendi gözünden– önceki dönemler arasında Rusya'nın durumundaki farklılıkların ve Rus halkını sürekli aşağı bir konumda tutmak isteyen yabancı güçlerin Rusya'ya karşı düşmanlıklarının altını çiziyordu. Şöyle yazıyordu Petro:

> Geçmiş zamanlar şimdiki gibi değil, zira o zaman İsveçler bizim hakkımızda farklı düşünüyor ve bizi kör zannediyordu... Ve yalnızca İsveçler de değil, öteki uzak diyarların insanları da hep bizi kıskanıyor ve Rus halkından nefret ediyordu ve bizi

> özellikle de askeri ve denizcilik sanatlarında daha önceki cahil halimizde tutmaya gayret ediyordu. Bu... geçmiş yüzyıllarını tarihlerinde [*seculov ili vekov*]... gayet açıktır... Rusya'nın şanlı beşiğinde bile bu komşuların ebedi düşmanlıklarının nasıl olduğunu görebilirsiniz... hatta bugün bile Yüce Tanrımız Rusya'yı böylesine şanlı kılınca, sanki bütün Avrupa'nın duyduğu korkuyu duyan yendiğimiz herkes bize diş biliyor. Ve diyebilirim ki, bizim biz olduğumuz için kimse bu kadar korkmamıştı. Sayesinde (ve Rusya'da bu zamana kadar hiç olmamış bir orduyu kuran ve eğiten ve Rusya'da daha önce yalnızca adı duyulmuş bir donanma inşa eden merhametli Çar ve Lordumuzun akıllı ve yorulmak nedir bilmez hükümeti aracılığıyla) bu yüksek yere çıktığımız için Tanrı'ya şükretmeliyiz ki, küskün ve aciz olmak yerine [bu yüksek yeri] lâyıkıyla doldurmak ve Onun yardımlarıyla bu savaşı sağ salim ve lehimize sonlardırmak için şevkle çalışmalıyız.[10]

Petro'nun bu argümana ne kadar önem verdiği, bir kitabın normal baskı adedinin iki yüz kopya ile üç yüz kopya arası olduğu bir zamanda, ilk baskısından beş yıl sonra *Söylev* [*Discourse*] kitabının üçüncü baskısının o zamana kadar duyulmamış bir sayıda, yirmi bin kopya bastırılmış olmasından bellidir. Bu kitapları kaderi İmparatorun ilgi alanıyla halkın kaygıları arasındaki uyumsuzluğu gözler önüne sermişti: İlk üç yılda yalnızca elli kopya satılmış, geri kalanlar ise depolarda çürümeye terk edilmişti.[11] Bununla birlikte Petro'nun işbirlikçilerinden en azından bazıları burada neyin önemli olduğunu onun kadar net görmüş ve bunlardan Petro'ya bu unvanların verilmesi onuruna düzenlenmiş törende bir konuşma yapan Kont Golovkin gibi az sayıda

10 S. S. Shafirov, *Rassuzhdenie o zakonnykh prickinakh voiny tnezdu Shvetsiey j Rossiey*, 1717, W. E. Butler'ın önsözüyle, orijinal İngilizce çevirisiyle birlikte yeniden basılmış haliyle: *A Discourse Concerning the Just Causes of the War Between Sweden and Russia: 1700-1721* (Dobbs *Ferry*, N.Y.: Oceana Publications, 1973), s. 73-77. *Söylev*'in [*Discourse*] metni ve özellikle sonuç bölümü Petro'nun, karamâmelerinde de belirgin olan, yeni bir seküler dil yaratma çabasına örnek olarak gösterilebilir. Sıklıkla bu metinde yabancı sözcüklerin Rusçaya olduğu gibi aktarıldığı görülür, yanında bir açıklama ya da parantez içinde Rusça karşılığı verilmiştir. Petro'nun ya da yandaşlarının birçok ithal sözcüğü dile yerleşmiştir; sekul gibi bazıları ise tutmamıştır.

11 Butler, *Discourse*, s. 32.

insan da bunu dillendirmişti. "Ancak sizin tükenmez enerjiniz ve rehberliğiniz sayesinde" diyordu Golovkin, "biz, sizin sadık kullarınız, bütün dünyanın gözleri önünde cehaletin karanlıklarından ihtişamın sahnesine çıktık ve âdeta *var-olmayıştan varoluşu*, yalnızca bizim değil, bütün dünyanın bildiği üzere, politik milletler camiasına girdik."[12]

Büyük çar Petro'nun hemen ardından gelenler onun ölçülerine pek yanaşamamış ve otuz yedi yıl boyunca Rusya en iyi halde bile vasatı geçemeyen hükümdarlar tarafından yönetilmişti. Bu hükümdarların bize bıraktığı yasama faaliyetlerinden o yüce zihinleri nelerin meşgul ettiğini görebiliyoruz. Anna İvanovna avlanma düzenlemeleri ve başkentte kızakların aşırı hızla sürülmesi konusuna kafa yormuştu. Petro'nun kızı Yelizaveta daha çok modayla ilgiliydi ve ülke topraklarında satışa sunulmadan önce ithal edilen bütün "gümüş işlemeli kumaşları" bizzat görme dileğini uygun bir biçimde bildirmek üzere bir kararnâme kaleme almıştı. Onun vârisi, bir bakıma Rusya'ya ikinci büyük yöneticisini veren kişi olarak tanınmış III. Petro da bu konulardaki görüşlerini yasalar haline getirerek ölümsüzleştirmişti.[13] Ancak yine de Petro ile Büyük Katerina arasındaki yılların pek önem arz etmeyen yasaları yeni kavramları muhafaza ediyordu; bu kavramlar, önemsiz kararlarla birlikte, hükümdarların şu ya da bu biçimde imzalamaya ikna edildiği önemli kararlarda ve düzenli bir biçimde tahta çıkarken yayınladıkları manifestolarda büyük bir tutarlılıkla karşımıza çıkıyordu.

Hiç olmadı bu belgelerde, bir halk ya da millet olarak tanımlanan yeni, devrimci politik oluşum kavrayışı giderek güçleniyordu. Anna, "Rus İmparatorluk Tahtına bütün Rusya halkının ortak arzusu ve rızasıyla seçildiğini" vurguluyordu. 1740'ta (çocuk olan VI. İvan yerine yönetime geçen" Courland Dükünün Tahta Geçme Manifestosu defalarca "Devletin çıkarı", "Devletin refahı" ve "Devletin birliği" ifadelerine yer veriyordu. Taht iddiasını anlaşılabileceği üzere kendisinin önemle vurguladığı Petro ile evlatlık ilişkisine dayandıran Yelizaveta Devletin çıkarına değinmeyi ihmal etmiyor ve devletin başına geçmesinin bir zorunluluk olduğunu söylüyordu. III. Petro da tahta geçişinin meşruiyetini (dedesi olan I. Pet-

12 *PSZ*, #3840,1721, s. 445, vurgular bana ait.

13 Pavlenko, "Idei absolutisma," s. 410-412.

ro ve teyzesi olan ve onu açık bir biçimde vârisi olarak gösteren Yelizaveta'yla olan) kan bağına dayandırıyor, ancak manifestosuna "Rusya'nın Bize-sadık evlatlarının refahını sağlama" niyetini beyan eden bir bildiri ekliyordu.[14] Fayda sağlayacağı düşünülen kesimi rahatlatmak yerine daha da huzursuz eden meşhur Soyluluğun Özgürlüğü manifestosunun dili çok daha dokunaklıydı. Bu manifestonun Majestelerinin düşüncelerini yansıtmadığı ya da kaleminden çıkmadığı, saray mensuplarının ve danışmanların işi olduğu neredeyse kesin oluşu[15] sözcüklerin seçiminin önemini azaltmaz, aksine daha da artırır. Seçilen bu dil bize, 1762 yılında, "politik milletler" dilinin yalnızca çar için anlaşılır bir şey olmadığını, soylu kesimin tamamını da etkilemenin bir yolunu bulduğunu gösteriyor. Yayınlanan bu manifesto soyluları Petro'nun getirdiği zorunlu askerlik hizmetinden muaf tutuyordu,ama yine de büyük çarın yaptığı bu düzenlemeye sahip çıkıyor ve onu vatanseverce buluyordu. I. Petro, manifestoya göre, "yalnızca anavatanının iyiliği ve çıkarları için, Rusya'yı politik olduğu kadar askeri ve yurttaşça meselelerde de eksiksiz bilgiye doğru iterek, büyük bir yükün ve büyük bir çabanın altına girmekten çekinmedi..." "Anavatanın her gerçek evladı" diyordu, "[zorunlu askerlikten] doğan sayısız avantajı kabul etmek zorundadır"; bu hizmet Rus soylularını öyle eğitmiştir ki, artık "soylu düşünceler bütün gerçek Rus vatanseverlerin yüreğine Bize sınırsız bir sadakat ve Bizim hizmetimize koşmak için aşk, tutku ve büyük coşku aşılamıştır." Bu nedenle artık soylular için ona ihtiyaç yoktur. Özgürleşmeyi bu şekilde kelimesi kelimesine aşırı yorumlayan ve aslında hiç hizmet etmemeyi seçenler yine de emperyal düzenlemelerle "Bizim bütün gerçek tebaamız ve anavatanın gerçek oğulları" tarafından "genel iyi gözetilmediği için hakir görülecek ve yok edilecektir" ve vatanseverlik yokluğunun bir cezası olarak Sarayda kabul görmeyecektir.[16]

---

14 *PSZ*, #5499, 1730, c. VIII, s. 247; #8262, 1740, c. XI, s. 276-277– #8473,1741, c. XI, s. 537-538; ve #11.390,1761, c. XV, s. 875.

15 Prens Shcherbatov'a göre, O *povrezhdenii nravov v Rossii* (St. Petersburg: V. Vrublensky, 1906), s. 69, ülkenin kaderini değiştiren bu manifesto, varlığını İmparatorun gayrıresmi bir gece geçirmek istediği resmi metresi için bir mazaret ihtiyacına borçluydu.

16 *PSZ*, #11.444,1762 c. XV, s. 912-915.

Büyük Katerina'nın Katkısı

II. Katerina yakın seleflerini model olarak değersiz bularak onlarla arasına mesafe koymuştu. Tahta çıkışıyla ilgili olayları anlatırken, İmparatoriçe ilan edilmesinin beşinci ya da altıncı gününde Senatoya geldiğini ve Rus hazinesinin "tamtakır" olduğunu öğrendiğinden bahsetmişti. [Üçüncü tekil şahıs dilinden] kaleme aldığı bir yazıda şöyle der: "Hayatının sonunda İmparatoriçe Yelizaveta istifleyebildiği kadar para istiflemiş, ama bu parayı imparatorluğun herhangi bir ihtiyacı için kullanmak yerine kendine saklamıştı; ihtiyaçlar sonsuzdu; neredeyse kimsenin parası ödenmemişti. III. Petro da aynı şekilde davrandı. Onlardan devletin ihtiyaçları için para istendiğinde, diklendiler ve dediler ki 'Parayı başka yerden bulun; bizim biriktirdiklerimiz bize aittir'. Petro, tıpkı halası gibi, kendi özel çıkarlarını imparatorluğun çıkarlarından ayrı görüyordu. Bu finansal zorlukları öğrenen Katerina Senatonun bütün üyelerinin huzurunda, kendisinin devlete ait olduğundan kendisine ait her şeyin de devlete ait olmasını istediğini ve bundan sonra kimsenin kendi [kişisel] çıkarlarıyla onun [genelin] çıkarları arasında ayrım yapmayacağını ilan ediyordu... Ve Katerina ihtiyaç duyulan kaynakları sağladı."[17]

Bu sözlerinden (hepsinde değilse bile birçok durumda sözlerle birlikte işlerinden) dolayı Katerina hep ikiyüzlülükle suçlanmıştır. Aslında eğer biri Sovyet tarih yazımında onun adıyla birlikte anılan bir klişe bulmak isterse, bulacağı muhtemelen "ikiyüzyü Kraliçe II. Katerina" olurdu ve bu aşırı bariz sonuca bir biçimde ulaşan yalnızca Sovyet düşünürler de değildi. Kuşkusuz, Katerina çok zeki bir hükümdardı; soğuk ve disiplinli bir zihne sahipti ve özellikle saltanatının ilk yıllarında söylediği ve yaptığı her şey onu tebaasına hoş gösterecek ve geleneksel meşruiyeti bulunmayan iktidarı devralmasını haklı kılacak şekilde önceden hesaplanmıştı. Büyük Petro gibi, onun da baş tutkusu kesinlikle kendini büyük göstermekti ve eşsiz *la reine patriote* pozunda kendisine çok büyük bir hayranlık duymuş olması gerektiği gibi, başkalarında da uyandırdığını düşündüğü (ve uyandırdığı) hayranlıktan

17 Katerina II, *Zapiski Imperatrizy Ekateriny Vtoroy* (St. Petersburg, 1907), s. 585.

mutlu olduğu ortadaydı.[18] Ama bütün bunlar onun kendi söylediklerine inanmadığı, vaat ettiği şeyleri yapmak gibi bir niyetinin olmadığı ve niyet ettiği bu şeyleri gönülsüzce hayata geçirdiği anlamına gelmez. Tam tersine, o muhtemelen gayet samimiydi. İnsanların böyle düşünmesine neden olan şey İmparatoriçenin söylediği sözler ya da yaptığı işlerden çok, bu sözleri söylediği ve işleri yaptığı ülkenin içinde bulunduğu koşullardı. Bu yüzden Katerina'nın büyük bir yenilikçi olduğunu fark etmeliyiz. Rus tahtının vârisi olma iddiasını modern milli vatanseverlik tezlerine dayandırmıştı; bunu da mektuplaştığı, kitaplarını dikkatlice okuduğu ve üzerinde yorumlar yaptığı ve sürekli olarak ilgilerini ve onaylarını beklediği dostları *filozoflar* kadar öteki Batı Avrupalılardan öğrenmişti. İddialarını dayandıracağı başka bir temelin olmadığı da doğrudur; fiiliyatta onun yaptığı Rus tahtını gasp etmekti. Ama aynı şekilde vatanseverliğin çoğu Rus için, hatta soylular için hiçbir şey ifade etmediği (Katerina'yı İmparatoriçe yapan Muhafızlar için kesinlikle hiçbir anlama gelmediği) ve iddiasını buna dayandırarak Katerina'nın oldukça büyük bir risk aldığı da doğrudur. Ayrıca Katerina saltanatı hüküm sürdüğü süre boyunca, konumunu sağlamlaştırdığı ve tahtını kaybetme tehlikesinin kalmadığı zamanlarda, bu vatanseverlik ideallerini tutarlı bir biçimde dillendirmeyi sürdürmüştü. Buna inanmamış olsaydı, neden böyle davranacaktı ki?

I.Petro'nu aksine Katerina kuvvetle muhtemeldir ki inanmış bir milliyetçiydi ve bu haliyle aslında Kıta entelektüellerinin en başında yürüyordu. Katerina Rusya'yı sevmemiş olabilir; aslında on beş yaşında getirildiği ve on sekiz yıl aşağılanma, sıkıntı ve mutsuzluk içinde yaşadığı bir ülkeye karşı öyle çok sevgi dolu olması için fazla bir nedeni de yoktu. Bu yaşadıkları düşünülürse, Katerina'nın anılarında[19] Rusya'ya karşı bu kadar az düşmanlık

18 W. F. Reddaway, der., *Documents of Catherine the Great: The Correspondence with Voltaire and the Instruction of 1767 in the English Text of 1768* (Cambridge: Cambridge University Press, 1931), s. ix-xxiii; F. de Labriolle, "Le *prosvescenie* russe et les lumiferes en France, 1760-1798," *Revue des itudes slaves,* 45 (1966), s. 75-91.

19 II. Katerina'ya ait Zapiski'de Rusya'yı açıktan küçümseyici olarak yorumlanabilecek yalnızca bir yer buldum; Bu s. 119'da, bekleme odasındaki aptal bir hanımla ilgiliydi. Bu kadınla ilgili Katerina şöyle yazmış: Başka herhan-

beslemesi ve küçümsemenin olmaması ve yine aynı şekilde bu ülkenin dilinde ustalaşmak için gösterdiği özen ve gayret ve hükümdarı olma şansının pek ortada görünmediği bir zamanda o ülkenin dini gelenekleri ve âdetlerine karşı –en azından dış görünüşte– gösterdiği saygı da takdire şayandır. Katerina Rusya'yı sevmemiş olabilir ve bu yüzden mizaç olarak bir milliyetçi değildi. Ancak o dünyanın milletlerden oluştuğuna, Rusya'nın bir millet olduğuna, onun, İmparatoriçe II. Katerina'nın, bu yüzden, bir milleti, bir politik oluşumu; bir toprak parçasını değil, milliyetçiliğin bu sözcüğe kattığı yüce anlamda bir halkı yönetmekte olduğuna inanıyordu. Ve aydınlanmış dünyanın gözünde sorumlusu olduğu Rusların bir millet gibi davranmıyor oluşunu kişisel bir haysiyet meselesi olarak görüyor ve bu kusuru düzeltmek için çabalıyordu.

Bir "büyük" hükümdardan ötekine, çarların tutumu tam bir daire oluşturuyordu, ama bir farkla. I. Petro kendisiyle Devleti arasında ayrım görmüyordu, çünkü o Devleti kendisinin bir uzantısı olarak görüyordu. Ancak onun çelimsiz halefi, II. Katerina'nın dediği gibi, "Büyük Lordun Lordluk (Devlet) işlerine bulaşmasına gerek yoktur, çünkü o kendi kendisini idare eder" düşüncesindeydi ve onların hükümdarlık rollerini "püsküllerin altında ve dirsekleri bir koltuğa dayalı, baştan ayağa gösterişli bir kıyafetle" kusursuz bir biçimde yerine getirdiklerini düşünüyordu. "Genel iyi" için bundan daha az özen gösteremezlerdi.[20] II. Katerina yine kendi çıkarını Devletin çıkarlarıyla bir görüyordu. "Ülkenin ihtişamı" diye ilan ediyordu, "benim ihtişamımı yaratır" ve yayınladığı *Haka*zda (Talimat) şöyle diyordu: "Tanrı esirgesin! Bu yasa yürürlüğe girdikten sonra, Yeryüzünde hiçbir millet Rusya'dan daha adil ve sonuç olarak daha müreffeh olmayacaktır; aksi halde Bizim Yasalarımız maksadına asla erişmemiş olacaktır; ve ben böyle bir mutsuzlukla yaşamayı istemem."[21] Ancak onun için hükümdar yö-

---

gi bir ülkede, böyle birini Saraya göndermek yerine... bütün aile onu evin ücra bir köşesinde saklamaya çalışırdı."

20 Katerina II, *Zapiski*, s. 601. Katerina'nın bu örnekleri takip edip, uygun, kabul edilebilir ve kolay bir seçenek olan, güzel elbiseler giyip koltuğunda oturarak keyfine bakmak yerine devasa bir ülkeyi fiilen yönetmesi kendi başına büyük bir övgüyü hak ediyor.

21 Katerina II, *Zapiski*, s. 626; ve *Nakaz Yeio Imperatorskavo Velichestva Yeka-*

netilen politik oluşumun uzantısıdır. *Nakaz*ın sonuç bölümünde şunları yazar: "Bütün bunlar yeryüzünün bütün egemenlerine her gün halklarının yalnızca onlar için yaratılmış olduğu o muzır vecizeyi aşılayan tüm o dalkavukları asla mutlu etmeyecektir. Ancak Biz düşünüyor ve KENDİ Haysiyetimize saygımız gereği ilan ediyoruz ki, 'BİZ Halkımız için yaratıldık.'"

Aynı şekilde Katerina'nın taktikleri de saygın selefinin taktiklerinden farklıydı. Onun burnunu sokmaktan vazgeçtiği yerlerde, Katerina kadınca cilvelerini kullanır ve âdeta sözcüklerle kavgaya girerdi. Katerina İmparatorluğunu âdeta sözle dönüştürmeye çabalıyordu. Özel notlarının arasında belirttiğine göre, hükümetinin birinci kuralı şudur: "Yönettiğin milleti aydınlat... her yurttaş kendisini Yüce Varlığa, kendisine ve topluma karşı görev ruhuyla eğitilmelidir." İmparatorluk gücünü eline geçirir geçirmez Katerina bu misyonu yerine getirmeye soyundu. Tahta Çıkış Manifestosu "Anavatan Rusya'nın bütün doğrudan oğullarına" sesleniyordu ve onu kocasının tahttan indirilmesine yol açan *coup d'etat*yı desteklemeye sevk eden "Rus Devletini" yaralamayı amaçlayan niyet ve eylemlerden bahsediyordu. Bunlar arasında "Rus Ortodoks inancındaki eski değerlere" yönelik tehdit ve onun yerine yabancı bir akideyi geçirme ihtimali; Rusya'nın düşmanı Prusya kralı ile imzalanan barış anlaşmasıyla"muzaffer silahları sayesinde yükseklere çıkarılan Rus ihtişamı"na vurulan bir darbe; ve "bütün Anavatanımızın birliğini" tehlikeye sokan içerideki örgütsüzlük sayılıyordu. Âdet olduğu üzere Tahta Çıkış Manifestosuna eklenen yemin metni de küçük, ancak simgesel olarak önemli bir değişiklik içeriyordu. Ondan önceki bütün metinler yemin eden kişinin Majestelerinin "kölesi" olduğunu söylediği vurgulu bir takdimle başlıyordu. Katerina'nın metninde, bu kısım tam olarak çıkarılmamakla birlikte,

---

teriny Vtoroy (St. Petersburg: Akademia Nauk, 1770). (Bu, İmparatoriçenin iki yıl boyunca her gün üzerinde saatler boyu çalıştığı ve aynı zamanda bu kez herhangi bir orijinallikten yoksun olduğu ve kaynak belirtmeden başkalarını bire bir aktardığı –ki bunu kendisi de doğrudan kabul etmiştir– yönündeki saldırılara maruz kalan bir belgedir.) Her baskıda olduğu gibi muhafaza edilmiş olduğundan bir dil sürçmesi olarak görülemeyecek olan kraliyet dili gereği biz yerine ben kullanılması manidardır. Rusya'nın ihtişamında önemli olan şey Katerina'nın ihtişamıdır.

yemin metninin sonlarında, yurttaş sorumlulukları sayıldıktan sonra, bu ifade üstü kapalı bir biçimde geçiyordu.[22] Taç Giyme Manifestosu yurttaşça (denebilir ki neredeyse "cumhuriyetçi") retoriği bir adım daha ileriye taşıyordu. Katerina'nın imparatorluk gücünü eline geçirme nedenleri, buna göre, "dinine bağlılık ve Rus Anavatanımıza duyulan sevgi ve ayrıca Rus Anavatanımıza karşı yapılan yanlışlardan ve gelecek tehlikelerden Bizim çabalarımızla kurtulmak ve korunmak için, Bizim bütün sadık tebaamızın Bizi bu tahtta görme arzusuydu." Böylelikle "Biz Rus tahtını kabul ettik ve Anavatanımızı yukarıda sayılan tehlikelerden kurtardık."[23] Daha sonra bütün Romantik "ölüler diyarı" yan-anlamlarını alacak olan "Anavatan" (*Otechestvo*) terimi Katerina için, Fransızların anladığı gibi, *la patrie*, millet anlamına geliyordu. Çok büyük bir ihtimalle bu kelimenin anlamı Katerina'nın alenen kabul edilen öğretmeni Montesquieu'nun tanımına uygun olarak sınırlıydı. Ancak unutmamak gerekir ki, bu sınırlı anlamda bile millet kavramı Rusya'da devrimciydi ve neredeyse ufuk açıcıydı, çünkü on sekizinci yüzyılda Walachia'nın da diyebileceği gibi: "Rus milleti yoktur; yalnızca plebler vardır."[24] *Otechestvo* (ya da Rus milleti) kavramı, millet fikrinin taşıdığı bütün yurttaş katılımı, özgürlük ve haysiyet yan-anlamlarına sahipti ve bu anlamda Katerina saltanatının bütün belgelerinde yerini almıştı. Tekrar tekrar onun kararnâmelerinin muhatapları "Anavatana ve ona gönülden bağlı Büyük Leydiye gerçek sevgilerini ve sadakatlerini" göstermeye teşvik ediliyordu. Meşhur 1785 Fermanında, soylulardan "İnancın, Hükümdarın ve Anavatanın düşmanlarına karşı... İnancı ve Anavatanı korumak için her zaman hazır" olmaları isteniyordu ve onlara bunun bütünüyle "Anavatanın ve tacın güvenliği" için olduğu hatırlatılıyordu.[25]

---

22 Katerina II, *Zapiski*, s. 647 ve *PSZ*, #11.582,1762, c. XVI, s. 3-4. Katerina 1786'da "köle" sözcüğünü yasakladı ve şairlerden biri, Kapnist, bu tarihsel anı bir övgü dizesiyle taçlandırdı. "On the Abolition of the Term Slave," Clarence A. Manning, der., *Anthology of Eighteenth-Century Russian Literature* (New York: King's Crown Press, 1951), c. II, s. 67-68.

23 *PSZ*, #11.598,1762, c. XVI, s. 12-13.

24 Walachia ile ilgili hikâyeyi anlatan: Zematto, "Nation," s. 362-363.

25 *PSZ*, #11.584, 1762, c. XVI, s. 4, vd ve #16.187, 1785, c. XXII, s. 344-358, özellikle, s. 345,348.

Katerina tebaasına yüksek milli gurur ruhu aşılamak istiyordu. I. Petro gibi Katerina da tebaanın dikkatini kendisinin Rusya'nın uluslararası prestijini yükselten başarılarının getirdiği faydalara çekmek için hiçbir fırsatı kaçırmıyordu. Voltaire'in *la passion domimante*ından hiç de aşağı kalmayan Katerina aslında daha çok kısa bir süre önce barbar olan ülkesini Fransa'nın "kanaat önderleri"nin[26] gözünde model devlet ve bir Işık ülkesi yapmakta başarılı olmuştu. Bu, Rusya'yı kültürel olduğu kadar askeri ve politik anlamda da bir Avrupalı güç haline getiren Büyük Petro'nun başarılarına bir katkıydı. Bununla birlikte, Katerina yalnızca kendi kişiliği için gururlu olma nedenleri arıyordu ve yükselmekte olan Rus milli bilincinde öne çıkacak birkaç temanın dillendirilip savunulmasına yardımcı olmuştu. İmparatoriçe 1785 Fermanını şöyle bir girişle başlatmayı tercih ediyordu: "Dünyadaki Bütün Rusların İmparatorluğu... 165 boylam ve 32 enlemleri arasında yer alan sınırlarıyla... hâkimi olduğu toprakları bakımından eşsizdir... İmparatorluğun gerçek ihtişamı ve majestesi [BİZ] meyvelerini tadıyoruz ve sadık, cesur, korkusuz, girişimci ve güçlü Rus halkının, Bizim tebaamızın eylemlerinin sonuçlarını biliyoruz... [onların] emekleri ve Anavatan aşkı birlikte asıl olarak genel iyiye meyillidir." Otokrat, soyluluğun doğası ve imtiyazlarını tanımladığı bir fermanı ülkeye ve halkına böylesine bir sevgi ifadeleriyle açmayı neden tercih etmişti acaba? O, tutsak izleyicilerini eğitmek, onlara o tarihte belli ki yeterince farkında olmadıkları bir şeyi öğretmek istiyordu. Katerina diğer katmanlara da aynı şekilde hitap etmişti. Kentlerin Özgürlükleri Fermanı da milli gurur üzerine bir dersle başlıyordu. Bu ferman "Slavlar" adının kökleri üzerine tartışmalı, ancak milli ego için kabul edilebilir bir tezi tekrarlıyordu: "Rusların ataları, Slavların ismi muzaffer kollarının eriştiği her yerde başardıkları muhteşem [*slava*dan türeyen, muhteşem] işlerinden, kurdukları ve Slav dilinin adlarıyla süsledikleri kentlerde bıraktıkları izlerden geliyor."[27]

Bunlar sözden ileri gitmiyordu. Ancak en iyi halde bir kavramsal kaos, büyük bir ihtimalle de ilksel bir sessizlik içindeki bir

26 Labriolle, "Le prosvescenie" s. 75.

27 *PSZ*, #16.187, "Charter of the Rights, Liberties, and Privileges of the Russian Nobility," s. 344 ve #16.188,1785, c. XXII, s. 358.

ortamda ve sınırsız güce sahip hükümdarlar tarafından açıkça ve ısrarla söylenmişse, bu sözlerin taşıyabileceği ağırlık kesinlikle hafife alınmamalıdır. Petro bu sözleri ilk eden kişiydi. Katerina bunları tutkuyla ve misyoner bir coşkuyla söyledi. Ve bu iki bireyin öteki çağdaş bütün hükümdardan daha çok orijinal yazar ve yaratıcı, Kudretli Tanrı'ya benzemesi otokrasinin ihtimalleri arasındadır. Bugün Rusya adını taşıyan muazzam genişlikteki toprakları ve kelimenin en derin anlamında kendini ona ait olarak gören ve kimliklerini ondan alan 150 milyon insanı düşünmek ve bütün bunların yakınlarındakilerin bile çok azının anladığı sözcükleri tebaasının başına vura vura sokan iki insanla –boyu iki metre on santimi bulan, vahşi tabiatlı bir Rus çarı ve Sophia Augusta Frederika, güzel bir Alman prensesiyle– başladığını fark etmek, gerçekten de rahatsız edicidir.

Bunlar dikkate değer sözcüklerdi; ve onlar mucizeler yarattılar. Ve yine de onların gücü abartılmamalıdır. Bu sözcükler, birçoğunun içinde bulunduğu durum onları bu mesajlara duyarlı kılacak ve bu sözcükleri öğrenmenin onların hayati çıkarlarına olacak şekilde esaslı değişimlere uğrayana kadar halkın bilincine işlemeyecekti.

Soyluluğun Krizi

Rus soyluluğu öteki Avrupa toplumlarındaki paralel zümreden temel bazı farklar gösteriyordu. Onların aksine, Rus soyluları toprak sahibi bir elit değildi ve bu yüzden statüleri kan bağıyla çok az belirleniyordu. Birçok araştırmacı, feodal şatoların yokluğu ve çoğu Rus soylusunun sülale adlarında toprak bağlantısına ilişkin bir emare bulunmayışı gibi açık olgulara dikkat çekmektedir; soylu adlarına eklenmiş "de", "zu", "von" ya da "Falan Filan Lordu" gibi ekler yoktu ve kraliyet soyundan gelen birkaç eski aile dışında bu soyadları söz konusu soyluların coğrafi köklerine ilişkin herhangi bir işaret taşımıyordu. Öteki ülkelerdeki soyluluğun aksine, Rus soyluları bir feodal elitten gelmiyordu. Aslında Rusya neredeyse hiç feodalizm yaşamamıştı; Avrupa toplumları içinde Rusya oldukça erken gelişmiş bir mutlakiyetçilik alanıydı. Rus soyluları bir hizmet zümresiydi. Bu en azından, Rus prensliklerinin (ya da tımarlarının) çoğuna boyun eğdirmiş ve onları bünyesine katmış

III. İvan'ın Moskovi Prensliği zamanından, on beşinci yüzyıl sonlarından beri böyleydi. On altıncı yüzyıl ortalarında onlarca yıl hüküm sürmüş, Korkunç lakaplı IV. İvan tımarlı prenslerin ve miras yoluyla toprak sahibi bir zümre oluşturan boyarların kalan güçlerini de zayıflatmış ve alternatif bir hizmet soyluluğu kurmuştu.[28]

Bir kısım toprak sahibi elit başlangıçta bir hizmet elitiydi. Bunlar, çarın sarayıyla *–dvor–* bağlantılarından dolayı *dvoryane* adını almıştı. Terim ilk kez on ikinci yüzyıl belgelerinde karşımıza çıkar ve hizmetçiler ve köleler de dahil prensin sarayında ikâmet edenler için kullanılır. Daha o zaman, merkezi iktidara yakınlık, "gözdeye yakın" yaşamak (*bliz milosti*) *dvoryane* boyarlar ve "boyarların çocukları" (*deti boyarskie* –biraz daha aşağı bir statü) için cazipti. On beşinci yüzyılda artık *dvoryane*yi fiziksel olarak Sarayda tutmak imkânsız hale gelmişti ve bunun bir sonucu olarak onlara belli bir hizmet karşılığı prensin mülkünden toprak parçaları tahsis edildi. Sahip oldukları büyük toprak parçaları babadan oğla geçen boyarlar ve "boyarların çocukları"ndan farklı olarak *dvoryane* toprak parçaları oğla kalamıyordu ve dolayısıyla onların geçimleri tamamen prense bağlıydı. Tımarlı prensler ve boyarlar da Büyük Moskovi prensine hizmet borçluydu; ancak on altıncı yüzyıldan önce onların hizmet koşulları *dvoryane*nin koşullarından önemli oranda farklıydı; onlarınki "serbest" hizmetti, yani istedikleri zaman hizmeti bırakabiliyorlardı. Bu özgürlüğe karşı büyük prensler canla başla mücadele ettiler ve on altıncı yüzyılda böyle bir özgürlük kalmadı. Babadan oğla geçen birçok malikane (tekil hali: *votchina*) çar tarafından iptal edilip hizmet malikanelerine (tekil hali: *pomestie*) çevrilmişti; bunlar coğrafi olarak geniş bir alana yayılmıştı ve bu da soyluların toprak bağlantılarını daha fazla koparmıştı. Herkes hizmetle yükümlüydü ve *dvoryane* ile öteki hizmetliler arasındaki farklılıklar aşamalı bir biçimde ortadan kaldırıldı. Neredeyse aynı zaman diliminde, belli ki *dvoryane* uygulaması unutulmaya yüz tutmuştu ve imtiyazlı

28 J. Blum, "Russia," s. 68-97, D. Spring, der., *European Nobility in the Nineteenth Century* (Baltimore: John Hopkins University Press, 1977), s. 68; M. Beloff, "Russia," s. 172-181, A. Goodwin, der., *The European Nobility in the Eighteenth Century* (Londra: A. & B. Black, 1953), s. 173.

hizmet malikaneleri, on yedinci yüzyılın sonunda, I. Petro tahta çıkınca "miras hakkı olan hizmetliler" (*sluzhilye liudi po otechestvu*) adını almıştı. Böylelikle aksi halde vahşi bir tür olabilecek Rus aristokrasisi, S. N. Eisenstadt'ın alaysı ifadesiyle, büyük çarların reformlarından birkaç yüzyıl önce "evcilleştirilmişti."[29]

Bir soylunun (özellikle Saraya yakın birinin) hem statüsü hem de maddi refahı bütünüyle egemenin onun hizmetinden tatmin olma derecesine bağlıydı. Böylesi bir bağımlılık bir soylunun konumunu son derece belirsiz hale getirdiği gibi, soylu kesim arasında kalıcı bir güvensizlik ve endişe duygusuna neden oluyordu. Gelecekteki muhtemel değişikliklere karşı statüsünü koruma derdine düşen aristokrasi *mestnichestvo* aracını benimsedi; bu, hizmetteki kademeyi kişinin ailesinin soyluluk derecesiyle ilişkilendiren bir uygulamaydı ve böylelikle sürekli olarak tehdit altındaki bir durumda bir nebze olsun istikrar sağlanmış oluyordu. Ancak *Mestnichestvo*nun ne denli etkili olduğu da kuşkuludur.[30] (Bununla birlikte *mestnichestvo* katılmaya ehil olanları öyle bir meşgul ediyordu ki katılanlar kafalarındaki bütün diğer meseleleri bir kenara koyuyorlardı ve unvanlarının öncelik düzeniyle bu dışlayıcı meşguliyetin, bir bütün olarak soyluluğun merkezi iktidarın özellikle zayıf olduğu "sıkıntılı dönemleri" avantaja çevirmesinde ve çarların sınırsız otoritelerini denetlemekte başarısızlığın sorumlusu olması da mümkündür.) Belli ki bu uygulama askeri etkililiği yükseltme çabalarını da sekteye uğratıyordu ki, bu yüzden Çar Fyodor 1682 yılında uygulamayı tümden kaldırmaya karar vermişti. Yine de *mestnichestvo* aristokrasiyi yanlış işler yapmaktan alıkoyarken, endişesini de bir nebze olsun hafifleten bir emniyet subabı işlevi görmüş olsa gerekti. Soyluluk arasındaki güvensizlik duygusu bu düzenlemenin kaldırılmasından sonra artmıştı. Başka birçok unsur da bu gelişmeye katkıda bulunmuştu.

---

29 "Dvorianstvo," *Enziclopedicheskiy slovar'* (St. Petersburg: Brokhaus and Evfron), c. X, s. 203-218; Meehan-Waters, *Autocracy,* s. 138. (On yedinci yüzyılda hizmetli kesimin en üst kesimine ait kişileri bünyesinde toplayan Boyar Meclisinin ortalama bir üyesi altı eyalette mülklere sahip olabiliyordu-Meehan-Waters, s. 6.) S. N. Eisenstadt, *The Political Systems of Empires* (Londra: Free Press of Glencoe, 1963), s. 182.

30 "Mestnichestvo," *Enziclopedicheskiy slovar*, c. XX, s. 332.

On yedinci yüzyıl boyunca Moskovi toprakları üç misli genişlemişti. Hizmet soyluluğuna ihtiyacın artması kaçınılmaz olarak statü farklılıklarının bulanıklaşmasına neden olmuştu. Soyluluk safları genişliyordu. Sadece en tepedekilerin (Boyar Meclisi ve Moskova kademelerinde yer alanlar) sayısı 2642 iken 1630 yılında 6000'e çıkmıştı. Aristokrasi yeni gelenlerin ilerlemesini bir tehdit olarak gördü ve buna karşı mücadele etti. Bu gelişmeyle eş zamanlı olarak ve aynı zamanda merkezi iktidarın değişen ihtiyaçlarına yanıt vermek üzere, askeri ve sivil hizmetlerde alternatif bir hiyerarşi ortaya çıktı. Yeni askeri birlikler, Batı Avrupa modeline uygun olarak, yabancı komuta altında organize edildiler; ve bu birliklerin sayısı 1670 sonlarında geleneksel askeri organizasyon içindeki askerlerin sayısını geçerken, önem bakımından çok daha ağır basmaya başladı. Gücün ve etkinin azalması, ne kadar küçük olursa olsun, (ve o kadar küçük olduğundan, o kadar değerli görünüyordu ve en küçük bir azalma büyük acılara neden oluyordu), aristokraside olduğu kadar koruduğu geleneksel askeri organizasyonda da hayli büyük bir sıkıntı nedeniydi ve aristokrasi yeni oluşumlara toplumsal onay vermeyerek misilleme yapıyordu. Sivil hizmet kesimi de hızla büyüyordu. Her ne kadar aristokrasi en üst kademelerde ağırlığını sürdürüyor olsa da, şaşkınlık ve kaygı yaratacak sayıda yeni gelen vardı. Dahası, aristokrasi giderek yönetim kademelerinin alt kademelerinde kendi pozisyonlarına da öfke duyuyordu; Meehan-Waters'ın tespit ettiği gibi, "yüksek soyluların doldurduğu bürokratik makamlarda bir izdiham"[31] vardı. Bütün bunlar sayısız alt kademe soylunun ayrıcalıklı üst kademelerle bütünleştiren bir düzenleme sonucunu doğuruyordu. 1649 yılında köylü nüfusun yasal olarak serfleştirilmesiyle ve soyluluğun toprak sahibi bir katman olarak yeniden tanımlanmasına imkân verecek şekilde soydan aristokratlarla hizmet kesiminin farklarının aşamalı olarak ortadan kalmasıyla, bu bütünleşme daha da hızlanmış ve serf emeğini kullanma hakkı olan orta kademe soylularla yüksek soyluları birleştirmişti. Safların kabarması ve eşzamanlı olarak kimlik zeminlerinin kaymasının, Rus soylularının az ya da çok, ama sürekli payına düşen belirsizlik ve güvensizlik duygusuna katkı yapmadığı elbette düşünülemezdi.

31 Meehan-Waters, *Autocracy*, s. 9,11.

Böylece I. Petro iktidara geldiğinde, aristokrasisini giderek içinden çıkılmaz bir hale varan bir kriz içinde buluyordu. Her ne kadar kendi sınıfından insanların psikolojik dertleri onu pek kaygılandırmasa da, onun eylemlerinin sonuçları hem bu dertleri geçici olarak azaltacak ya da onları arka plana atacak hem de aynı zamanda krizi derinleştirecek ve güvensizlik duygusunu pekiştirecekti. Bütün bunlara ek olarak, yine de Petro farkında olmadan acı çeken bu kullarına sonunda onları içinde bulundukları bu açmazdan çıkaracak araçları da sunmuştu.

Petro'nun tahta geçtiği zaman Rus soyluluğunun elit kesimini Boyar aristokrasisi ve Moskova hizmet soyluları (*Moskovskie dvoryane*) oluşturuyordu. Boyar aristokrasisinin üyeleri ordunun ve idari mekanizmanın üst kademelerinde hizmet veriyordu ve Boyar Meclisinde –bazı tavsiye öncelikleri olan bir yüksek mahkemeye yakın bir kurum– bulunma hakları vardı; bu kesim on dördüncü yüzyıldan beri Büyük Prenslere ve Moskovi çarlarına hizmet etmiş (muhtemelen eski, orijinal *dvoryane*) tımarlı prenslerin soyundan geliyorlardı. Moskova *dvoryane*si bu elitin en alt katmanını oluşturuyordu. Bir bütün olarak elit, her ne kadar giderek daha az özel bir hale geliyor olsalar da, taşra soyluluğu tabakasından ayrıydı ve güçlü ve etkili pozisyonlara ve bütün lütufların kaynağına, yani otokrata erişme ayrıcalığına sahiptiler. Brenda Meehan-Waters'ın değerli araştırması, bu bağlamda, Rus tarihinde yeni bir çağın başlangıcıyla birlikte çok az şeyin değiştiğini bize gösteriyor. Her ne kadar *boyarin* ve *Moskavskii dvoryanin* unvanlarının altı boşalmış olsa da (kolektif *dvoryane* düzenlemesi sonunda yeniden gündeme getirilmiştir), askeri ve sivil hizmetlerdeki en üst mevkiler ve onlarla birlikte gelen ayrıcalıklar onların soyundan gelenlerin özel alanı olarak kalmıştı. Petro "aristokrasiyi yeniden yerleştirmekten çok eğitmekle ilgilenmişti." Aynı zamanda, Meehan-Waters'ın itiraz ettiği ve Petro elitinin çar tarafından *novi homines* içinden seçilerek yaratıldığı ve geleneksel aristokrasinin gölgede bırakıldığı görüşüne kaynaklık eden Kniaz' Kurakin'in "Prenslere lâyık adlar ölümüne horlanmış ve yok edilmişti"[32] yolundaki şikayetinde onun bahşetmeye istekli olduğundan daha fazla doğruluk payı olabilir. Petro reformları-

32 *A.g.e.*, s. 2,36.

na yaşayarak tanık olanlar için durum kesinlikle Kurakin'in gözüne nasıl görünüyorsa öyleydi. Çünkü vahşi tabiatlı ve kararlı hükümdar soylularını o zamana kadar eşi görülmedik bir biçimde aşağılıyordu, ama yine de o onları planlarını hayata geçirecek asıl araçlar olarak seçmişti. Onların "evcilleştirilmiş" olmasından tatmin olmayan Petro onları medenileştirmeye girişti ve onun kararlılığında biri acıma nedir bilmezdi. Petro onların değerlerine ve alışkanlıklarına, onların neyi uygun ve neyi değerli gördüklerine bir an için bile bakmadı. Petro onların özenle taradıkları ve gururla taşıdıkları sakallarını kestirdi ve "acımasızca cezalandırma" tehdidiyle onlara giydikleri şahane kaftanlarını çıkarıp kendilerini çıplak hissetmelerine ve gözlerinden yaşlar boşanmasına neden olan komik, yabancı kıyafetler giymelerini emretti. Petro onları Moskova'daki kir pas içinde, ama sıcak ve alışıldık evlerini terk ederek, kendisinin yeni kentinin sağlıksız iklimine taşınmak zorunda bıraktı; orada, Egemen Lordu gücendirme korkusuyla, "neredeyse devrilecek, dik"[33] duvarları olan evler inşa ettiler ve Moskova'da neredeyse hiç para harcamadan karşılayabilecekleri zorunlu ihtiyaçlara servet harcadılar. Petro onlara medeni bir biçimde eğlenmeleri ve ziyaretlerde bulunmaları (çar ve onun polis şefi bizzat şahsen konuklar listesini oluşturuyor ve ev sahibini belirliyordu), konuşmaları, dans etmeleri, kağıt oyunu oynamaları emrini verdi; hatta onların burunlarını karıştırma özgürlüklerini bile ellerinden alarak onlara nasıl davranacakları konusunda hiçbir boşluk bırakmadan öğretmeye hazır olduğunu gösterdi. Petro onları eğitim için yurtdışına gönderdi ve önlerine koyduğu koşulları yerine getirmedikçe evlenmelerini yasakladı; eğer onlar seçilmiş hayatlarına yarı gönüllü katılırsa, emirlerine ayak sürürlerse, gazabı sınır tanımazdı ve onları bir hiç yapardı. Onların çocuklarının bedenlerini ve ruhlarını da istiyordu ve erken yaşlarda onlara gözlerinin sürekli komşularının üzerinde olmasının avantajları öğretiliyordu; böylelikle evlerindeyken ve hatta yataklarındayken huzur bulmayacak ve korkudan titreyecekti. "Büyük" diye hitap etmeye zorlandıkları çarın hükmü altında Petro'nun en imtiyazlı tabakasının uğradığı aşağılanmanın haddi hududu yoktu ve aldığı dokunaklı unvanla Petro'yu geride bırakan Korkunç İvan'ın

33 Algarotti; Akt.Beloff, "Russia," s. 177.

"evcilleştirme" çabaları onun giriştiği medenileştirme hamlesine kıyasla çok hoşgörülü kalıyordu.

Petro'nun politikaları uyguladığı taktiklerin bir sonucu olarak büyük etkiler yaratıyordu. Bu politikalar soyluluğu daha önce hayal bile edilemeyecek oranda kraliyet gücüne bağımlı hale getirmişti. Bu etki, birkaç başarıyla uygulanan çığır açıcı kararnâme sayesinde başarılmıştı. 1714 tarihli Tek Vâris Kararnâmesi ile Rusya'da mirasın yalnızca belli çocuklara geçmesi sistemi getirildi; böylece tek bir hamlede soyluların daha genç oğulları toprak gelirinden mahrum edildiği gibi, devlet hizmeti dışında bütün geçimini sağlama ya da uygun bir statü elde etme imkânlarından da mahrum ediliyordu. Aynı zamanda yayınlanan başka bir kararnâme devlet hizmeti yapmamış insanların mülk satın almasını açıkça yasaklıyordu; yapanlar da, ancak uzun bir süre devlet hizmeti yapmış olma koşuluyla mülk satın alabiliyordu.[34] Eski ailelerin çocuklarının (unvan sahibi aileler olmaları halinde, unvanları babalarından gelen) böylece toprakla bağı kesilir ve sadece verdikleri devlet hizmetine bağlı kalırken, tek vâris kararnâmesi toprakla bağlarını koparmak ve kimliğini bir kere daha geçersiz kılıp bir bütün olarak soyluluğu yeniden tanımlamak amacı güdüyordu. Bu nedenlerle küçük çocukları mirastan yoksun bırakan kararnâmeye beklenmedik bir kararlılıkla muhalefet edildi ve sonunda 1731 yılında Anna tarafından iptal edildi.

Çok daha büyük bir önemi sonuçları olan 1722 tarihli 3390 nolu bir *ukaze*, hep yürürlükte kalmış ve etkileri kolaylıkla silinememiş Unvanlar Tablosudur. Bu tablo daha önceki zorunlu genel ve sürekli hizmet yasalarını güçlendirmiş ve soyluluğun doğası ve bu tablo ortaya çıktıktan sonra yüz yüze kaldığı varoluşsal durum açısından iki noktada hayati sonucu olmuştu. Birinci nokta, kraliyet kanından prensler hariç herkesi sosyal statüsü doğumla değil de kişinin kendi çabasıyla yaratabileceği hizmet hiyerarşisindeki yeri tarafından belirlenecek ve o yerle kopmaz bağı olacaktı. İkinci nokta soyluluğu kurumsallaştırıyordu; bu da otomatik olarak alt tabakalarda doğmuş olanlara ya da yabancılara soyluluğun kapılarını ve imtiyazlarını açıyordu. Askerlik hizmetinde bütün rütbeler soyluluğa taşıyordu, ancak sivil hizmet-

34 Meehan-Waters, *Autocracy*, s. 18.

lerde ve Saray hizmetlerinde (on dört makam içinden) sekiz üst makam soyluluk yolunu açıyordu. Aileden gelen soyluluk taşıyan bir babadan edinilmiş soyluluk statüsü çocuklara da geçiyordu. Eski soyluluk –yani Petro öncesi dönemin soylu ailelerinden gelen soyluluk– saygı görüyordu, ancak herkes merdivenin ilk basamağından başlamak zorundaydı ve doğuma göre değil, başarıya göre ilerleyecekti. Hizmet durumlarına uygun olmayan öncelik ve davranış arayışına giren insanlar cezalandırılacaktı ve her ne kadar eski kuşak soylular hizmetlere daha iyi hazırlanmış olma ve bütün önemli bağlantıları bilme (İmparatorla kişisel tanışıklığı olan bir baba, bir amca ya da bir kardeş her zaman işe yarıyordu) avantajına sahip olsa da, belli bir makama erişmiş herkese "ne kadar alt sınıftan gelirse gelsin, her soydan ve imtiyazdan en iyi eski soylularla eşit" muamele edilmesi zorunluydu.[35]

Statünün makamla bağlantısı soyluluğu soyağacından kurtarmış ve soyağacının önemini de zayıflatmıştı; dolayısıyla soyluların yaşamında bir istikrarlılık zemini olarak soyağacının değeri kalmıyordu. Otomatik soylulaşma soyluluk saflarının şişmesine neden olmuş ve dış dünyayla arasındaki sınırı tahrip ederek zaten güvensiz olan kimliğe yeni bir yara daha açmıştır. Bu iki etki de soylular arasında güvensizlik duygusunu artırmış, yaşamakta oldukları süregen kimlik krizini azdırmış ve soyluların merkeze, hükümdarın kişisel iktidarına kaçınılmaz bağlılığını güven altına almıştı.

Bu yalnızca eski soyluluğun bir açmazı değildi; zira alt sınıftan kişiler soylu yapıldıkları andan itibaren, o ve çocuklar aynı (yeni bir) kimlik karmaşasıyla ve üstleri nezdinden aynı güvensizlikle karşı karşıya kalacaktı; bu yüzden en değerlisi sıkı çalışarak edinilmiş statüydü. Elbette böyle çalışarak yeni soylu olmuş biri Unvanlar Tablosuna eski soyluluk kadar öfke duyamazdı ve onların bağlandıkları ve şimdi ellerinden alındıkları hissine kapıldıkları atadan kalma bir şan şeref payeleri yoktu; aslında, soyluluğun iki kesiminin bu açmaz karşısındaki tepkilerinde belirgin bir farklılık vardı. Ancak bir bütün olarak bakıldığında, yeni bir soylunun endişeleri bir bütün olarak katıldığı sınıfın endişeleriyle benzerlik taşıyordu: Kişinin kimliği soylu kimliği olarak değiştirildiği an kişi bir kimlik krizi yaşamaya başlıyordu.

35 *PSZ*, #3890, pt. 11, s. 491.

Egemenin korku salan ve muhteşem kişiliği, en yakın işbirlikçileri ve hizmetçilerinin dahi hayatlarının ve mülklerinin karşı karşıya olduğu doğrudan tehlikeler ve yerine getirmek zorunda oldukları görevlerin büyüklüğü Petro'nun soylularını acı içinde ağlayıp sızlanma ve yaşadığı statü güvensizliği üzerine kara kara düşünme lüksünden mahrum bırakırken, o güvensizliğin şiddetini azaltıyor ve krizi çözme zorunluluğunu da erteliyordu. Öte yandan Petro'nun zayıf seleflerinin saltanatları krizin kendisini daha az acil hale getiriyordu: Çar ve çariçeler görünüşe bakılırsa zaman içinde, ama kararlı bir biçimde soylularının yaygaralarına teslim oluyor ve onların psikolojik ihtiyaçlarıyla ilgileniyordu. Petro'nun ölümünden Büyük Katerina'nın tahta çıkışına kadar süren kırk yıl içinde, soyluların bütün Rusların otokratlarının kaderlerini kendi ellerinde tutuyor göründükleri zaman, soyluların Rus politik hayatının kalıcı bir özelliği (hatta tek özelliği de denebilir) haline gelecek şekilde tahtın el değiştirmesi krizlerine müdahil oluşu, bu sürekli olarak taciz edilen katmanın mensuplarının aldatıcı bir istikrar duygusuna kapılmalarına katkıda bulunmuş olabilir.[36] Bu döneme "seçkinlerin [gentry] aşamalı kurtuluşu" dönemi denir. 1731 yılında, İmparatoriçe Anna, halk üzerinde otokratik iktidarını kabul etme alicenaplığını gösterdikten sonra,[37] nefret edilen bu tek vâris yasasını iptal etti; çok kısa bir süre sonra da Anna soylu çocuklarının subay olarak Muhafızlara katılmasına ve alt kademelerde hizmeti atlamalarına imkân veren ayrıcalıklı bir eğitim kurumu olan Harbiyeliler Birliği'ni kurdu. Anna 1736 yılında herkesin sürekli hizmet yasasını iptal etmiş ve (Petro zamanında ömür boyu olan ve on beş yaşında başlayan) bu zorunluluğu yirmi yaşından sonra yirmi beş yıl olarak kısaltmıştı. Ek olarak, ailede eğer birden fazla erkek evlat varsa, bu çocuklardan biri aile mülkünün ihtiyaçlarını karşılamak üzere hizmetten tamamen muaf tutuluyordu. Babasının ortaya koyduğu örneğin sadık bekçisi

36 Yine de bu kuşkuludur. Elimizdeki kanıtlarda –kitaplar ve döneme ilişkin günlükler (örneğin Dolgurukaia'nınki)– bir rahatlama izine rastlanmıyor. Bununla birlikte, bu onyıllar boyunca, kriz deneyiminin kendisi belli bir düzeyde istikrara kavuşmuş ve azdırılmamış olması muhtemeldir.

37 1730'larda ardı ardına patlayan krizler soylular arasında güvensizliğin ve hoşnutsuzluğun ve iki kesimin –eski ve yeni soyluluğun– birbirine karşı duyduğu kuşkuların işaretiydi.

olan Yelizaveta pratikte kuzeninin örneğini izlemişti. O soyluluğun ekonomik imtiyazlarını genişletmiş ve kendi başına yönetmek gibi bir derdi olmadığından Senatonun gücünü artırmasına izin vermişti. Nihayet, 1762 yılında, III. Petro aşkın gücüyle[38] zorunlu hizmeti tamamen kaldıran söz konusu kararnâmeyi imzalamıştı; buna rağmen prestij ve konum elde etmek için zorunlu hizmet basamaklarını çıkma dışında bir yol yoktu henüz.

Katerina bu durumu kabul etmedi. *Anılar*'ında bu uygulamaya genel tepkiyi ve kendi kanaatini oldukça yumuşak bir üslupla anlatmayı tercih etmişti: "İmparatoriçenin [Yelizaveta'nın] ölümünün üçüncü haftası, cenaze merasimi için naaşının başına gittim. Giriş holünü geçerken, Prens Mihail İvanoviç Daskov'a rastladım; ağlıyordu, sevinçten kendinden geçmişti ve bana doğru geldi koşarak ve dedi ki: 'Hükümdar [III. Petro] hak ediyor, onun altından bir heykelini yapalım; o bütün soylulara özgürlük verdi; ve bu kararla Senato özgürlük ilan edecek.' Ben de ona dedim ki: 'Öyle mi? Önceden, alınıp satılan serf miydin sen?' Özgürlük neden oluşuyordu? Anlaşılan kişinin canı istediğinde hizmet edebilecek istemediğinde etmeyecek, bu özgürlük oluyor... Bütün *dvoryane* hizmet etmeyi ya da etmemeyi tercih etme iznine sevinmiş ve o saat şimdi kullandıkları asalet ve mülkleri atalarının hizmetleri sayesinde kazandıklarını unutmuşlar."[39] Kocası birkaç ay sonra tahttan indirildiğinde, Katerina durumu düzeltmek için harekete geçti. Onun çabaları soyluluk içindeki kriz duygusunun yoğunlaşmasıyla sonuçlandı. Bu kez kronik hale gelen durum tedavi gerektiriyordu ve belli bir tedaviye imkân veren güçlü bir ilaç da vardı.

Önceki saltanatların yasal müsamahalarına rağmen kriz büyük imparatoriçenin tahta çıkışından bile önce daha şiddetli bir hal alabilirdi. Nesnel durum değişmemiş olmakla birlikte, hatta bir biçimde iyileşme görülse de, öznel algıda önemli değişmeler yaşanmıştı. Bir Petro *ukaze*sinde ilk kez "genel iyi" ibaresinin geçmesi ile *Encyclopedie* söylemini doğal bir dil olarak alan imparatoriçenin tahta çıkışı arasındaki altı yılda, Rus elitinin bilinci doğasındaki ve konumundaki gelişmelere paralel olarak dönüşüm geçirmişti. Büyük Petro'nun Batıdan ithal ettiği yabancı kavram-

38 Bkz. not 15.

39 Katerina II, *Zapiski*, s. 533.1730.

lar, teknik bilgi, askeri organizasyon modelleri ve ringa balığı lakerdasıyla birlikte, elitin üyelerinin kendilerini ilişkilendirme yollarını dönüştürerek aşamalı bir biçimde yerleşecekleri soylu beyinlerin kıvrımları arasında yavaşça ve emin adımlarla yollarını buluyordu. Büyük çarın onların yalnızca kişi olarak kendisine değil, onu da aşan bir şeye –Devlet ya da Anavatan– hizmet ettikleri konusundaki ısrarı, onlardan bunu özgür iradeleriyle yapmaları talebi, böylesine bir özgür iradeye sahip olmaları yönündeki buyruğu... bütün bunlar birisinin (bu birisi Büyük Lord bile olsa) kölesi olma duygusuyla çelişiyordu. Kişinin özgür iradesiyle hizmet ettiği bir devlete ait olma duygusunda insanın yücelten bir şey vardı. Petro'nun Rusya'yı dönüştürmüş olduğu kudretli, devasa bir güce ait olma bilincinde de insani yücelten bir şey vardı. Petro elitinin birçok üyesi ülke dışına seyahatler etmişti. Bazıları diplomatik görevlerle Avrupa saraylarına gönderilmişti; onlar arada soyluların gördüğü saygıyı ve onların da taşıdığı asaleti görmüştü; kendileri de aynı asaleti taşımalıydılar. Petro'nun söyledikleri kendisinden sonraki çar ve çariçeler tarafından korunmuş ve geliştirilmişti. Yelizaveta döneminde, Rusya Yedi Yıl Savaşlarına müdahil olmuştu. Bir tarihçiye göre, bu "ülkenin iç gelişmeleri açısından da, onun saltanatının muhtemelen en önemli olayıydı... muzaffer ordularının subayları çok daha yüksek maddi ve kültürel seviyedeki ülkelerin cazip yanlarını ilk elden yaşadıktan sonra ülkelerine dönmüştü. Bu subaylar soylu olduklarından, bu tarihsel uğrak aslında toplumun yalnızca eğitimli sınıfının, hadi devrimci demeyelim, yeni fikirlerle tanışması anlamına geliyordu."[40] Denebilir ki "Rus entelijansiyasının tarihi o tarihten sonra başlar," ancak on sekizinci yüzyıl Avrupa'sının bir soylular kitlesi tarafından birinci elden yaşanan böylesi bir deneyimin genelde onların sosyal ilişkiler ve özelde de kendi zümrelerinin doğası ve hakları anlayışları üzerinde sarsıcı etkiler yapması tartışma götürmez bir şeydir. III. Petro tarafından Rus yasalarına eklenen yurt dışına özgürce seyahat etme izni öğrendikleri dersin çabucak unutulma şansını azaltmıştı. Nihayet, mevcut koşullarda soyluların aldığı ve alabileceği bilgi neredeyse yalnızca teknik olduğundan ve soyluların çoğu on sekizinci yüzyılın ikinci yarısında hâlâ

40 Beloff, "Russia," s. 181.

okuma-yazma bilmediğinden, Yelizaveta dönemindeki Rus soyluluğuna "eğitimli bir sınıf" demek biraz abartılı olsa da, yaptıkları hizmet gereği zorunlu kılınan zihinsel melekelerinin basitçe işletilmesi ve hazırlık aşamasında Batılı âdetler ve fikirlere minimum düzeyde de olsa açıklık onlar için önemliydi. Okur-yazar, bir saray dansı yapabilen, yerine göre biraz Fransızca ya da Almanca bilen ve "genel iyi" ya da "Anavatana karşı görev" üzerine laf edebilen kişi, muhtemeldir ki bedensel ceza ihtimalini daha iyi bir şey bilmeyen sakallı dedesinden çok daha fazla kabul edilemez bir şey olarak görecekti. Bu zihinsel gelişme ve ona eşlik eden kendine saygı, bu kendine saygıyı kavramlara dökebileceği dile kavuşma ve hâkimiyet ve yeni referans çerçevesi nesnel durumdaki iyileşmeye rağmen kriz duygusunu pekiştiriyordu.

Katerina'nın tahta çıktığı dönemde bedensel cezalandırma somut bir tehditti. Rus soyluları da bundan muaf değildi. 1730(!) yılında, bize deniyor ki, soylulara biraz daha saygı gösterilmesi lafları ediliyormuş ve 1750'de Kont Shuvalov Rus yasalarına muafiyeti sokmayı *aklından geçiriyormuş*. Genel olarak, soylulukla öteki katmanlar arasındaki yasal sınırlar en iyi halde muğlaktı. Maharet ve kişisel başarıyla desteklenmemişse, soylu olmak aslında neredeyse hiçbir şey ifade etmiyordu ve soylu doğmak beklentileri yükseltirken, o beklentileri karşılayacak hemen hiçbir şey sunmuyordu. Soyluluk, Petro kararnâmeleriyle ayrıntılı bir biçimde tayin edilmiş hizmet yükümlülüklerinin niteliğine göre tanımlanıyordu. O kararnâmelerde de soyluluk imtiyazlarına ayrıca hiçbir önem verilmiyordu. Sonuç olarak soyluluğu bir zümre olarak Rus halkının kalanından ayıran tek şey "yükümlülüklerinin ve bağlılıklarının doğası"ydı.[41]

Katerina soyluluğun içinde bulunduğu durumu ciddiye almıştı. "İtiraf ediyorum ki" diye yazıyordu, "hiçbir önyargım olmamasına ve doğal olarak felsefi bir zihinsel yapıda olmama rağmen, içimde eski ailelere saygı duyma yönünde büyük bir istek var; onlardan birçoğunun yoksul düşmüş olduğunu görmek bana acı veriyor; onların tekrar yükselmesi beni mutlu edecek." Katerina'nın

41 A. V. Romanovich-Slovatinski, *Dvorianstvo v Rossii ot nachala XVII veka do otmeny krepostnogo pram* (St. Petersburg: Ministry of Internal Affairs, 1870) s. 212. Bkz. ayr. Dukes, *Catherine the Great and the Russian Nobility*, s. 6.

politikalarından birçoğu soyluluk (ve içinde bulunduğu kriz duygusunun şiddetlenmesi) hakkındaki bu kaygılarında samimi olduğunu gösteriyor. Onun dönemi, bir bakıma, on sekizinci yüzyıl Fransa'sındaki "feodal tepki"ye paralel, (her ne kadar bu terim Rus koşullarında uygun düşmemekle birlikte) bir "feodal tepki" dönemiydi. Halihazırda gelenekselleşmiş birçok soylulaştırma yolu kararnâmeler yoluyla tıkandı. Genç soyluların kamu görevlisi olarak işe alınması üzerine 1765 tarihli bir karar, onların "itibarlarına [liyakat] göre" soylu olmayanlara tercih edilmesini buyuruyordu. 1766 tarihli bir *ukaze* askerlerin oğullarını idari işlere memur olarak alınmasını yasaklarken, 1769 tarihli başka bir kararnâme memur çocuklarına tanınan fırsatları kısıtlıyordu.[42]

Soylu zümre nihai ve bariz olarak nüfusun geri kalanından ayrı bir yere konmuş ve vermesi beklenen hizmetten başka özellikleriyle ayırt edilmeye başlanmıştı. 1767-68 Yasama Komisyonu kimin soylu kabul edileceği yakıcı sorununu tartışmak için toplantıya davet edildi. (1760'larda soyluluğun kimliği o kadar muğlaktı ki, soylu ailelerin kaydını tutma sorumluluğu verilmiş protokol amiri bile bu soruya yanıt veremezdi ve ülkede ne kadar soylu olduğunu kendisi bile bilmiyordu.)[43] 21 Nisan 1785 tarihli Soyluluk Anlaşması bu zümreye önemli kişisel, ekonomik ve statü ayrıcalıkları bahşediyordu. 1762 tarihli Soylu Özgürlüğü Manifestosuna göre, dost Avrupa ülkelerinin hizmetini girme ve araştırma amacıyla dışarıya seyahat etme hakkı gibi, soylulara hizmet etme ya da etmeme özgürlüğü de tanınmıştı. Ayrıca soyluluk kelle vergisinden de muaf tutulmuştu. Kelle vergisi, vergilendirilebilir ve vergiden muaf sınıfları keskin bir biçimde ayıran I. Petro tarafından konmuştu. Hizmet soyluları vergiden muaftı; hizmet veremeyen soylular ise vergi mükellefiydi. Katerina vergiden muafiyeti soyluluk statüsünün kendisine göre belirlenen bir hale getirdi. Soylular fiziksel cezadan muaf tutuldu ve soyluluk asaletlerine dokunulamayacağı garantisine kavuştular: Soyluluk, ancak "soyluluk statüsünün temellerine karşı" işlenmiş suçların bir sonucu

42 Katerina II, *Zapiski*, s. 626; F5Z, #12.465, c. XVII, s. 319; #12.723, c. XVII, s. 938; #13.306, c. XVIII, s. 898-899. Ayr. bkz. M. M. Shtrange *Demokraticheskaia intelligentsia Rossii XVIII veka* (Moskova: Nauka, 1965), s. 262-263.

43 Dukes, *Catherine the Great and the Russian Nobility*, s. 84.

olarak ve emsallerinin rızası ve egemenin onayıyla kaybedilebiliyordu. Soylulara mülk edinme hakkı tanınmıştı. Bu yine daha önce hizmete bağlı bir durumdu, ama şimdi zümrenin koşulsuz bir imtiyazı haline gelmişti. Dahası, ancak aileden soylu olanlar insanlı mülkler edinebiliyordu, yani kendi serflerine sahip olma hakkı ediniyordu. Artık soyluların mülklerine el konulması yasaklanmış ve mülkiyet güvenliği temin edilmişti; hatta bir soylunun ağır bir suç işlemekten dolayı hüküm giymesi durumunda bile mülk ailede kalıyordu. Bunlara ek olarak Anlaşma soyluluğun birlik haklarını yasal olarak tanıyor ve onun kendi özyönetimini teşvik ediyordu.[44]

Soyluluğun tanımlandığı bu Anlaşmada yine de liyakat ve hizmet vurgusu korunmuştu. Soyluluk, diye ilan ediyordu Anlaşma, "kendilerini hizmetleriyle diğerlerinden ayırmış ve bizatihi hizmeti asalete dönüştürerek gelecek nesilleri için de soylu unvanı kazanmış geçmişteki lider konumundaki insanların nitelikleri ve erdemlerinin sonucu"ydu. Anlaşma yine makamlar yoluyla soylu olmaya bir sınır getirmiyordu (yine de daha önce gördüğümüz gibi, soylu kılan makamlar sınırlıydı) ve daha önce soylu olma yollarına –hizmet ve egemen tarafından tayin– yenilerini ekliyordu: Belli meziyetlere haiz olmak soylulukla da onurlandırılacaktı. Böylelikle Anlaşma soyluluğun üzerinde kıyametler kopardığı ayrıcalıkların garantisini vermiyordu. İmparatoriçenin bütün politikaları yükseltmeyi ve ayrı tutmayı istediği zümrenin çıkarına olmamıştı. Kalıcı bir soylular konseyi fikrine karşı çıkmış ve Senato'nun başlangıç için zaten cılız gücünü daha da azaltmak için çalışmıştı. 1763 yılında III. Petro'nun Soylu Özgürlüğü Manifestosunu, "soyluluğun özgürlüğünü Anavatanın çıkarının gerektirmiş olabileceğinden daha fazla kısıtladığı" gerekçesiyle, gözden geçirmek için bir komisyon topladı ve gönüllü hizmeti teşvik etti. İmparatoriçenin 1767-68 Yasama Komisyonunda 160 soylu delegesine karşılık –muhtemelen Katerina'nın Avrupa tarzı bir orta sınıf yaratma arzusunun bir yansıması olarak– öbür grupların 270 delegesi vardı ve *Takdim*'in ilk versiyonları, söylendiğine göre, "Katerina'nın kabul ettiği model olan Montesquieu'nun görüşle-

44 PSZ, "Charter of Nobility," #16.187,1785; M. Diakov, "Dvoryanstvo," *En- zyclopedicheskii slovar'*, c. X, s. 206-208.

rini, özellikle de soyluların konumu konusundaki görüşlerini değiştirdiğini göstermek için kullanılabilir."[45] Buna, onun politikalarına bağlı olsun ya da olmasın, Katerina'nın saltanat dönemini karakterize eden soylu gelirlerindeki krizi eklesek bile bu dönem tarihinin öteki dönemleriyle kıyasla bu talihsiz zümrenin "altın çağı" olarak görünebilir. Ne yazık ki, genellikle olduğu gibi, Katerina soylularının kendi durumlarını öteki dönemlerle kıyaslamak gibi bir düşüncesi yoktu.

Katerina'nın ön-ayak olduğu dönüşümler içinde uzak ara en verimlisi bilinç alanına aitti. Katerina soyluluğun kendi durumu öznel algılayışındaki devrimi körüklemiş ve aşağılayıcı pratiklerin ve sosyal düzenlemelerin (kaldığı kadarıyla) kalıntılarını ve süre giden kraliyet gücüne bağımlılık durumunu dayanılmaz kılan gurur ve asalet duygusunun gelişimine hız katmıştı. Bu yine "Tocqueville etkisi" dediğimiz şeydi: tutarsızlığın, mümkün olanla mevcut olan arasındaki uyumsuzluğun verdiği delirtici rahatsızlık, kaçırılan fırsatın beyhude kaygısı.

Centilmen-şair M. M. Kheraskov, "Petro Ruslara bedenler verdi" diye yazmıştı, "ve Katerina da ruhlar" ve Rusya, öğrenme çağının şafağındaydı. Ne hayırsever ne de hayrını görenler armağanın ne kadar tehlikeli olduğunun farkındaydı. Katerina'nın Rusya'ya "en ileri yasalar, en iyi okullar ve en aydınlanmış yönetim" kazandırma çabaları, her ne kadar mutlak başarıyla taçlandırılmamış da olsalar, muazzam bir iyileşme ile sonuçlandı. Eğitim kurumlarının sayısı önemli oranda arttı. Soylu kesim eğitileceklerin ihtiyaçlarına karşı daha duyarlı olmaya başladı ve İmparatoriçenin aktif desteğiyle mevcut yüksek öğrenim kurumlarını fethetmeye girişti. 1770'lerin sonuna gelindiğinde, soyluların çocukları o zamanlar Rusya'daki tek üniversite olan Moskova Üniversitesindeki öğrenci nüfusu içinde çoğunluğu eline geçirmişti; bu da genelde yüksek öğrenimin "soylulaşması" ya da "aristokratlaşması" anlamına geliyordu. 1765 yılında, Katerina bizzat genç soyluların askerlik hizmetine hazırlandığı özel bir okul olan St. Petersburg

45 Komisyonla ilgili olarak, bkz. Dukes, *Catherine the Great and the Russian Nobility*, s. 55, 61-62; Giriş bölümü, Beloff, "Russia," s. 187; soylu gelirlerindeki kriz-S. G. Liubomirov, "Kniaz' Shcherbatov i ego sochinenia," s. vi-xi, M. M. Shcherbatov, *Neizdannye Sochinenia* (Moskova: Works of the State Historical Museum, 1935).

Harbiyesi liderliğine soyunarak, müfredatı genel yurttaşlık eğitimini kapsayacak şekilde değiştirdi; o kadar ki okul artık "yalnızca askeri bir okul olarak değil, bir politika ve yurttaşlık okulu olarak da" hizmet verecekti.[46] Kendileri eğitim almaya istekli ve çocuklarını eğitim almaya cesaretlendiren soylular çevresi genişliyordu. Orta ve alt düzey taşra eşrafı giderek daha fazla arzulu entelektüeller safına katılıyordu. Zorunlu askerlik hizmeti geçmişin bir meselesi olduğundan, soylu kesimin üyeleri giderek kendi ayrıcalıklı konumlarının olası temeli olarak eğitimi görmeye başlıyordu.

Yasama Komisyonu, vekiller arasında azınlık olmasına rağmen, soylulukla ilgili konulara eğildi. Komisyon talimatlarını imzalayan soyluların yaklaşık yüzde 13'ü okuma-yazma bilmiyordu, öteki kesimlerin okur-yazarlık oranı arzulanan düzeyin çok altındaydı ve daha talihli yabancılar ise bütün bunları kötü bir şaka olarak değerlendiriyordu. Ve yine de bu komisyona katılım soyluların milli önemdeki konularla ilgili düşünmesi, tartışması, bir fikir edinmesi ve egemene tavsiyelerde bulunmasını gerektiriyordu. Bu eşsiz deneyim söz konusu zümrenin yeni yeni filizlenmekte olan kendine saygısına destek olması kaçınılmazdı ve N. I. Novikov[47] gibi sıradışı örnekler komisyon üyesi olmanın nasıl esinlendirici olabileceğine ilişkin keskin gözlemlerde bulunmuştu. Az ya da çok yine yorulmaz nedir bilmez İmparatoriçenin[48] eseri olan, bir anne gibi kol kanat gerdiği, henüz emekleme çağındaki, ama çabucak gelişip serpilecek olan periyodik yayınlar bu eğitsel önlemlerin ve deneylerin etkilerini çoğaltıyordu. Katerina'nın kullandığı harekete geçirici asalet dili, ısrarla kendisine bağlılık

46 Dukes, *Catherine the Great and the Russian Nobility*, s. 189-217; Riazanovsky, *Parting of Ways*, s. 14; Shtrange, *Demokraticheskaia intelligentsia*, s. 254,267; 255.

47 Novikov Komiteye bir sekreter olarak hizmet etti, sonrasında, 1769 yılında, yirmi dört yaşındayken, ilk dergisi *The Bumble Bee*'yi kurdu.

48 İlk Rusça gazete 1703 yılında ortaya çıktı ve Petro tarafından basıldı. Bunu Moskova Üniversitesi Bilimler Akademisinin ve Cadet Corps'un yayımladığı dergiler izledi. Sumarokov'un *Busy Bee*'si özel bir kişi tarafından yayımlanan bir dergiydi ve yalnızca bir yıl sürdü (1759). Periyodik yayınların ortaya çıkışı Katerina döneminde olmuştu. Onun saltanatının daha ilk yarasında yirmi farklı dergi dağıtımdaydı ve sayı sürekli artıyordu. Katerina'nın kendisi bu yayınların aktif katılımcısıydı ve birçok yayına da mali destek sağlıyordu.

gösterenleri yücelten ve soylulaştıran anavatanın hizmetindeki soyluların onuruna ve erdemlerine hitap etmesi bu ruhsal gelişime büyük katkı sağlıyordu. Ve bu defa, (Radişçev'den önce) "Özgürlük –sen herkesin ruhusun"[49] diyen Bütün Rusların otokratının cumhuriyetçi demeçleri tebaaya boşa söylenmiş sözler olarak kalmıyordu: Tebaa artık kültürel olarak uyanıktı ve geçmişteki masumiyet günlerinde kendilerine işlemesi imkânsız duygular ve genel duyarlılık kazanmıştı.

Zira hiç kuşkusuz, bu zorlama "medenileşme" buna maruz kalanların, fiili durumlarıyla soyluluk statüsünün ilkeleri ve bu ilkelerin öteki Avrupa ülkelerindeki emsallerinin durumundaki uygulanışları arasındaki aşağılayıcı tutarsızlığı görmesini de beraberinde getirecekti. Katerina'nın politikalarının kendisi tutarlı değildi her şeyden önce; tutarlı olamazlardı zaten. Bir yanda, Katerina samimi olarak soyluluğun durumunun iyileşmesini istiyordu. O, Rusya'nın bir Avrupa devleti olduğuna inanmak ve bunu da ötekilere kanıtlamak istiyordu ve bundan dolayı Rusya'nın da saygın bir Avrupalı soylu kesimi olsun istiyordu. Katerina, Voltaire'in bir müridiydi ya da öyle olduğunu göstermeye özen gösteriyordu; sadık, ama ilkel uykularından uyanmaya pek hevesli olmayan uyuşuk tebaasına açıkladıkları onun görüşleriydi. Katerina, Fransa'da yasaklanmış olan *Encyclopedie*'nin çevirisine sponsor olmuştu; o yurttaşlık ruhunu yeşertiyordu. Bununla birlikte aynı Katerina Rusya'nın otokrasi olmadan yapamayacağına inanıyordu. Soyluların yönetimine ürkek de olsa müdahale çabalarına karşı hassastı. Son tahlilde o soyluluğa umut etmelerini öğrettiği şeyi vermeye hazır değildi, veremezdi.

Sonunda bu kesimi ayrıcalıklı bir zümre olarak tanıyan iyi niyetli Soyluluk Anlaşması bile zamanlaması düşünüldüğünde, soyluluğun rahat bir nefes almasına sağlamak yerine içindeki endişe duygusunun derinleşmesine neden oluyordu. Soyluluğun ayrıcalıkları tam da o ayrıcalıkların zemini kaybolduğunda tanınmıştı: Kendileri için adil bir ödül olan mecburi askerlik hizmeti. Doğru, eğitim alternatif bir zemin sunuyordu, ama askerliğin tersine, kültür kendi başına meşruiyet sağlayıcı bir şey değildi. Katerina döneminde Rus *dvoryanstvo* kendisini on sekizinci yüzyıl başın-

49 Katerina II, *Zapiski*, s. 627.

daki Fransız *noblesse*in durumuna benzer bir durumda buluyordu ve Fransız *noblesse* gibi, o da bir kültür elitine dönüşüyordu. Fransa'daki gibi, bu onu içinde bulunduğu açmazdan kurtarmayacaktı.

Soyluluğun Krizle İmtihanı ve Milli Kimliğe Dönüş

Soyluluğun içinde bulunduğu kötü durum kuşkusuz yeni doğmuş Rus entelektüelinin ciddi olarak uğraşacağı ilk sorundu. Kriz duygusu yaygındı ve kendisini çok çeşitli biçimlerde gösteriyordu. Soyluluk hizmet için aklını toparlayamıyordu. Bir yandan hizmet etmeme özgürlüğünü en büyük ayrıcalığı olarak görüyordu, ama öte yandan da (her halükârdavar olmamayı seçmemiş olan bir kesim vardı ve krizden etkileniyordu) bu özgürlüğünü hiçbir zaman kullanmamıştı. Hizmet ya da o hizmette edindiği rütbe çar rejiminin sonuna kadar belli bir statü elden etmenin ana yolu olarak duruyordu ve 1820'lere kadar en azından tek yoldu. 1786 yılında, soylu bir oyun yazarı olan Ya. B. Kniazhnin, "İnsanlar unvan diye çıldırıyor... Ve karanlık hayatını unvansız geçirmiş biri sanki adam değilmiş gibi geliyor"[50] diye yazıyordu. Yasama Komisyonu belgelerinden anlaşıldığı kadarıyla, soyluların çoğunluğu genelde hizmet etme zorunluluğundan çok onun aşağıdan başlayarak ilerleyişini kurumlaştıran hizmet sırasında soyluluğa özel konum sağlayacak garantilerin yokluğuyla ilgileniyordu. Hatta bazıları zorunlu hizmetin geri getirilmesini istiyordu. Kashin soylularının temsilcileri Yasama Komisyonuna şu talimatı veriyordu: "Her *dvoryanin* anavatana hiç ara vermeden on yıl hizmet etmelidir..., çünkü *dvoryanin*in ilk görevi egemen tarafından kendisine bağışlanmış bütün bu avantajlar için anavatana liyakatini göstermektir." Öbür türlü, soylular terfi konusunda soylulara öncelik verilmesi dileklerini ifade etmişti. Onlar hizmet vermeye gönüllüydü elbette, ama hizmetteki ayrıcalıklarını başkalarıyla paylaşmak da istemiyorlardı. Çoğunluk Unvanlar Tablosuna karşı çıkmıştı, onlar hizmetin otomatik olarak soylulaştırmaması gerektiğini düşünüyorlardı. "Bütün Avrupa devletlerinde olduğu gibi" diye yazıyordu Pustorzheva soylularının temsilcileri, "en üst rütbelere erişmiş soylu olmayanlar bir soyluluk beratı olmaksızın isimle-

50 Ya. B. Kniazhnin, *Izbrannye Proizvedenia* (Leningrad: Sovetskii Pisate', 1961), "The Boaster" *(Hvastun)*, Act I, Scene IV, s. 318.

rinin önüne Von, De, Don ve benzer soyluluk ekleri alamaz; aynı şekilde biz de bütün alçak gönüllülüğümüzle eski *dvoryanstvo*nun... *dvoryane* olmayanlardan... ayrı tutulmasını istemeliyiz."[51] Şöyle ya da böyle, hizmet soyluluğun tanımında asli bir unsur olarak kalmıştır.

Hizmet, klasik vatanseverlikte sahip olduğu yan-anlamları da kazanmıştı artık. Çarların söylemi herkesin dilindeydi. Yasama Komisyonu belgeleri "sevgili anavatan" göndermeleriyle doluydu. Bu hâlâ büyük oranda lafta kalan bir şeydi: "Anavatan"a durmaksızın onun her şeyini soyluluğun "kan ve yaralarına" borçlu olduğu ve bu ikisinin çıkarlarının özdeş olduğuna inanıldığı hatırlatılıyordu. Vatanseverlik dili yine de soyluluğun otokrattan bağımsızlık için duyduğu umutsuz özlemi dile getirmesini ve en azından politik bünyenin vazgeçilmez bir ana unsuru olduğu intibaı yaratmasını sağlıyordu. Bu dil onlara akla gelmedik düşüncelerini, niyetlerini açıklama imkânı veriyordu; bazı gözlemciler daha sonra bu dilde *Rechtstaat* fikrine doğru bir yönelim görmüştü. Bunun böyle olup olmadığı elbette tartışılabilir. Yasama Komisyonundaki soylular kitlesinin tek bir meselesi var görünüyordu: kendisini mümkün olduğunca inandırıcı bir biçimde alt tabakadan ayırmak ve o tabakayı kendinden ayrı tutmak.[52]

Soyluluğun bir bütün olarak konumu anlaşılır bir biçimde muhafazakârdı: Öz olarak atıl duran, büyük başarı özlemlerini bir kenara bırakmış çoğunluk, kendi astlarının yükselmesinin ardından gelecek düşüşü önleyerek mevcut statülerini korumak istiyordu. Ancak Yasama Komisyonuna verdikleri talimatlar dışında, çoğunluğun sesi de çıkmıyordu. Kısa bir süre sonra Rusya'nın düşünce biçimini tayin edecek olan kanaat önderleri başka yerden çıkmıştı. Soyluluğun sesi çıkan kesimi, yani ilk Rus entelektüelleri soyluluğun doğası ve özel olarak da hizmet meselesiyle ilgili iki konuma denk düşüyordu. İlki eski soyluluk konumuydu. Öteki "Petro'nun adamları"nın –yüksek statülerini Unvanlar Tablosu ve reform ruhuna borçlu olanların– görüşlerini temsil ediyordu. Eski

51 Akt.Dukes, *Catherine the Great and the Russian Nobility*, s. 158,147. Buradaki Yasama Komisyonu tartışması soyluların konu üzerine görüşlerini yansıtan mükemmel bir çalışma olan bu kitaba dayanıyor.

52 Bkz. *a.g.e.*, s. 178-180; 129,142,174.

soyluluktan gelmiş olsalar da, entelektüeller Rusya'da yeni türden bir kişiliği temsil ediyordu: Onlar yalnızca soylu doğdukları için diğerlerinden ayrı değildi, meziyetlerini ve eğitimlerini yansıtan ayrıksılıklarıyla değerliydi onlar. Bununla birlikte entelektüellerin çoğu yeni ve marjinal soyluluk (yabancı menşeli soyluluk gibi) içinden geliyordu, çünkü onlar, bağlanacakları yerli bir eski soyağacının onuruna sahip olmadıklarından, kendi çabalarıyla en yükseğe çıkma saikiyle hareket ediyordu. Bu nedenle, bekleneceği gibi, çoğunluğun temel muhafazakârlığını paylaşan eski soyluluğun konumu kanaat önderleri örneğinde bir azınlık konumuydu ve ayrıca sistematik olarak pek tartışma konusu olmamıştı.

Bu muhafazakâr konumun en tutarlı temsilcisi, Yasama Komisyonunda *dvoryanstvo*nun özel çıkarlarının yılmaz savunucusu olarak boy gösteren Kniaz' M. M. Shcherbatov'du. O da vatanseverlik söylemini kullanıyordu ve soyluluğun ayrıcalıklarının sağlanması ve korunması doğrultusundaki kendi taleplerinin haklılığını bir zümre olarak anavatana hizmetleriyle ve mevcut soylu ailelerin atalarının anavatana verdikleri hizmetle savunuyordu. Örneğin soyluların kendi serflerine sahip olma hakkıyla ilgili olarak, Shcherbatov şöyle diyordu: "Ortak düşmanlara karşı hizmetlerini sunma ve Ortodoks inancı savunma onuruna sahip atalarımız yaptıklarının karşılığında mükafat beklediler mi ki, şimdi onların torunları tiranlarından böyle bir şey beklesin? Senin ve ruhunun kurtuluşu zaten mükafatın olmayacak mı?" Büyük oranda çağdaşlarından gizli kalmış olmakla birlikte, Shcherbatov'un dikkatlice gelecek kuşaklar için sakladığı eserlerinden bazıları, Poynet ya da Hotman'ın sayfalarında kolayca bulunabilecek türden cumhuriyetçi duyguları yansıtıyordu. Kaleme aldığı *Comments on the Great Instruction of the Empress Catherine II* çalışmasında, saygıda kusurlu prens kendisini doğrudan şöyle ifade ediyordu: "Her ne kadar milletler hükümdarların hayaletine tâbi olsalar da, halk Tanrı'ya aittir ve onların yaratıcısı olan Tanrı yarattıkları üzerindeki hakkını asla kaybetmez; ve hükümdarlar orta iyi için [buraya] konmuş yetkili memurdan başka bir şey değildir." Yine de bunun gibi klasik vatanseverce duygu patlamaları demokratik bir havada değildi ve vatanseverlik sorgusuz sualsiz düzenin çıkarlarına tâbiydi. Shcherbatov'un lafını ettiği "halk"

eski soylulardı. Onun çıkarlarına hizmet eden her şey vatanseverlikti; etmeyen her şey ise... despotizm. Kraliyeti izleyenlerin yararına jestler yapmakta uzmanlaşmış soyluları hatırlatırcasına, "Despotizmin en açık işareti" diye yazıyordu Kniaz', "en soylu ailelerin mensuplarının böylesine alelade konumlara düşürülmesidir." Milliyeti değil de hâlâ açık bir biçimde zümresiyle belirlenen kimliği, onun inancına göre, türedilerin saldırısı altındaydı ve altı oyulmuştu ve işte cesur Kniaz' buna karşı mücadele ediyordu. Ona göre, "subay" ve "asilzâde" adlarını kirleten bir tüccarın soyluya dönüşmesinden daha "rezil ve aşağılık" bir şey olamazdı; "neredeyse bütün tüccarların unvan ve soyluluk payesi edinme" arzusu karşısında, diye itiraf ediyordu Shcherbatov, "aşağılık hain"den (*vrednaia zeraza*) başka söyleyecek laf bulamıyordu. Shcherbatov'un hizmet konusundaki tutumu genel bakış açısıyla mantıksal tutarlılık içindeydi. Hizmet her ne kadar soyluluk statüsünün bir vasfı olsa da, soyluluğun asli temelini oluşturan bir şey değildi; bu yüzden, o soylulaştırmayı kurumsallaştıran Unvanlar Tablosunu reddediyordu. Bu düzenlemeyi özlemle andığı Korkunç İvan dönemiyle karşı karşıya koyarak şöyle yazıyordu: "Soylulara o zaman yalnızca sahip oldukları unvanları için saygı gösterilmiyordu, yalnızca soylu doğdukları için de saygı görüyordu onlar ve dolayısıyla unvanlar yalnızca konum veriyordu, ama doğum asalet getiriyordu."[53]

Çok az kişi o kadar ileri gidebilmişti. Genelde eskinin tereddüt içindeki savunucuları, türedi zenginlere karşı esip gürleyerek ve herkesin yerini bilmesi gerektiğine ilişkin tavsiyeler vererek, kendilerini genel seçkincilik ve muhafazakârlık ifadeleriyle sınırlıyorlardı. Örneğin ilk Rus şairlerden biri, "Rus tiyatrosunun babası" ve soyluluğun çıkarlarının önde gelen savunucularından biri olan meşhur Aleksandr Sumarokov'un görüşleri bu yöndeydi. Kendisi ataları Çar Aleksey'e hizmet etmiş eski bir aileden gelme bir soylu olan Sumarokov *novi hominesi* hor görüyor ve onlardan korkuyordu. Soyluluk, eski atadan soyluluk, onun için milletin doğal elitiydi ve aşağıdan gelme halkın buna meydan okuyabil-

53 *A.g.e.*, s. 122; Shcherbatov, "Zamechanie na bol'shoi Nakaz Ekateriny," s. 16-64, *Neizdannye Sochinenia*, s. 16; *O povrezhdenii nravov*, s. 47, 16; Liubomirov, "Kniaz' Shcherbatov," s. xxviii.

mesini saçma, doğaya aykırı buluyordu. *Yalancı Dimitri* oyununa yazdığı önsözde şöyle diyordu: "Küçük bir memur (*pod'yachii*) Parnassos'un ve Moskova halkının keyfinin hâkimi oluyor!.. Kesinlikle dünyanın sonu geliyor." Ancak soyluluk üstünlüğünü vatanseverliğinden alıyordu ve bu –genelde doğum değil– Sumarokov'un muhafazakârlığının gerekçesini oluşturuyordu. Aslında, Sumarokov için, soyluluk ve vatanseverlik aynı şeylerdi; o soylulara "anavatanın evlatları" diyordu. Bunun ötesinde de Sumarokov'un muhafazakârlığı tutarlı değildi. *Yalancı Dimitri*'ye yazdığı aynı önsözde, "kamu"[public] ve "plebler" kavramlarını La Briyere'ye benzer bir biçimde tanımlıyordu: "Bay Voltaire'in de hemfikir olduğu gibi, 'kamu' sözcüğü bütün bir toplumu değil, onun küçük bir parçasını, yani bilgi ve zevk sahibi, alt tabakadan halk anlamına gelir; çünkü adi halk zanaatçılar ve tarımla uğraşanları değil, suçlular ve diğer acınası rezil insanları anlatır. Biz burada soylu olmayan herkese bu ismi veriyoruz. Soyluluk! Büyük iş!... Ah, o çekilmez soylu gururu, acınası ve kırbaçlanası! Gerçek plebler cahildir, büyük bir unvan elde ettiğinde, Karun kadar zengin olduğunda bile ataları arasında bir Zeus ve bir Juno'yu saysak da, asla muzaffer ya da evreni tahrip eden komutan, bir Philip'in oğlu, Roma'nın şanına şan katan ya da onu tahrip eden bir Julius Ceasar olmayacaktır." Sumarokov böylelikle resmi soylulukla "kamu"yu karşı karşıya koyar ve gerçek soyluluğu kültür ve entelektüel üstünlükle tanımlar. *Soyluluk Üzerine Hiciv* adlı eserinde Sumarokov, soyluluğu millete hizmetin bir yansıması olarak sunmakla birlikte, belli ki hâlâ soylu menşeli halkı içinden böylesi gerçek soyluların çıkacağı havuz olarak görüyordu:

> Bu hiciv senin için, *dvoryane*!
> Anavatanın ilk üyeleri adına yazıyorum...
> Onurlandırılmalıyım, eğer saygıyı kendim kazandıysam:
> Ve eğer makam için istidadım yoksa
> Atalarım soyludur benim; ama ben değilim.[54]

54 A. S. Sumarokov, *Polnoe Sobranie vseh Sochinenii* (Moskova: Novikov, 1781), c. IV, s. 61-62; G. S. Makogonenko, der., *Poety XVIII veka* (Leningrad: Sovetsky Pisatel', 1958), c. I, s. 38. (Sumarokov'un vatanseverleri soylularla özdeşleştirmesi anlamlıdır; onun millet tanımı Montesquieu'nunkine çok benzer: Ona göre, millet bir bütün olarak ülke değil, ülkenin elitidir; onunki temelde bir zümre vatanseverliğidir.) Sumarokov, c. VII, s. 356,358.

Sesi duyulan çoğunluğun –toplum içindeki konumlarını Petro'nun reformlarına borçlu olan soylu entelektüeller tarafından temsil ediliyordu– Unvanlar Tablosuna karşı tutumu kayıtsız şartsız destek biçimindeydi. O tabloda erdem –soylu ruh ve soylu tutum ve özellikle millete hizmet– soyluluk statüsü için temel olarak değerlendiriliyordu; böylelikle bu görüşe şaşmaz bir biçimde milliyetçi bir ton verilmiş oluyordu.[55] "Kendini ciddi olarak edebiyata veren ilk Rus yazar" olarak tanınan Prens Antiokh Kantemir aynı zamanda bu konumun ilk öncülerinden arasında sayılıyordu. Kantemir, Petro döneminde Rusya'ya göçmüş ve bir Rus olmuş Moldavyalı (ya da Eflaklı) bir *hospodar*ın oğluydu. İyi bir eğitim almış, zeki genç Antiokh büyük çarın himayesindeydi ve parlak bir geleceği olabilirdi, ama daha on yedi yaşındayken çar öldü. Eski bir aileden gelmekle birlikte Kantemir Rus soyluları arasındaki bütün bağlantıların kaybetti ve bazı büyük Rus soylularının sebep olduğunu bildiği koşullar yüzünden, mirasından da mahrum edildi. Kantemir eski soyluluğun geçici olarak yükselişe geçtiği ve yeni soylulaştırılmış yerliler ve artık Rus soyluları olarak kabul gören yabancılar dahil "aşağı tabaka doğumlu" yeni soyluluğa karşı savaş açtığı dönemde yazmaya başlamıştı. Yazmış olduğu ikinci hiciv kitabı "Kötü Huylu Soyluların Hasedi ve Kibri" adını taşıyordu. Kantemir bu kitabın önsözünde şöyle diyordu: "Soyluları kötülemek gibi bir niyetim yok, ama kötü huylu soyluların hasedine ve kibrine karşıyım; bu yolla genel olarak soyluluğu savunuyorum. Bu hicivde soyluluğun, eğer soylu kişi adını dürüst işlerle duyurur ve erdemli davranışı nedeniyle hayranlık uyandırırsa dürüst, faydalı ve görkemli olma avantajı olduğunu, kötü huyun soyluluğun parıltısını gölgede bıraktığını ve

55 Bu görüşü, genç soylulara hitap eden görgü üzerine ilk Rus kılavuzu olan *The Honest Mirror of Youth (Younosti chestnoe zertsalo) içinde bulabilirsiniz. Yararlı farklı tavsiyeler arasında örneğin "Domuz gibi hapur hupur yemeyin ve sümkürmeyin... her yere tükürmeyin" ya da "dişlerinizi bıçakla temizlemeyin" gibi olanlar da vardı; ayrıca şöyle tespitler de yapılmıştı: "Bir soyluyu soylu yapan meşhur bir aileden gelme ya da soylu doğmak değil, soylu ve övgüye değer işler yapmaktır" ve* "Bir köylü soylu sözünü tutmayan ya da vaadini yerine getirmeyen bir soyludan daha saygındır; bu nedenle bugün bile bazıları bir soyluya değil de bir köylüye inanır." *Younosti chestnoe zertsalo, s.* 8-9,11, A. Alferov ve A. Gruzinsky, der., *Russkaia literatura XVII veka: Hrestomatia* (Moskova: Shkola, 1915).

adı eski parşömenlerde yazılı olanların değil bugün iyi namıyla tanınanların en büyük ayrıcalığı hak ettiğini söylüyorum; iyi işleriyle onur ve görkem yarattıktan sonra ve vaktini oyunlarda ve kendini şımartmakta geçirmek yerine Anavatanın iyiliği için ter döküp elleri nasır bağlayana kadar çalışarak zafer yolunda geçirdikten sonra, kibrin soyluluğa uygun olmadığını ve soylu bir adama daha aşağı sınıftan ailelerde doğmuş birinin iyiliğini kıskanmanın yakışmadığını gösteriyorum."[56]

Bundan neredeyse yarım yüzyıl sonra "Katerina'nın ozanı" "on sekizinci yüzyılda Rus edebiyatının ilk önemli lirik yeteneği" Gavrila Derzhavin'de Kantemir'in yankılandığını görüyoruz. Bir şiirinin konusunu "asilzâde"ye ayırmıştı ve o şiirinde şöyle yazıyordu:

> ...Onuru yüceltmek isterim
> Kendi başlarına yarattıkları
> Kıymetli işlerinin bir ödülü olarak;
> Doğuştan donanımlı olmayanlar,
> Meşhur isimler, talih ya da konumdan yoksun,
> Ama cesaretleriyle saygı kazananlar
> Kendi hemşehrilerinden.
> ... Nedir soyluluk ve unvan
> Ruhlarımızın mükemmelliğinden başka?
> Ben bir prensim –eğer ruhum parlıyorsa.
> Bir efendi –eğer tutkularımı kontrol edebiliyorsam;
> *Boyarin* –eğer çarların bir arkadaşıysam,
> Kanun ve Kilise, ilgilenir
> Herkesin iyiliği ve refahıyla.
> Sağlıklı bir akıl ve aydınlanmış bir ruha
> Sahip olmalıdır bir soylu,
> Unvanının gerçekten soylu olduğunun
> Yaşayan bir kanıtı olmalıdır o,
> Yalnızca gücün bir aracı,
> Kraliyet sarayının temeli,
> Onun her düşüncesi, her sözü, işleri
> Onlardır... iyi, asil ve muhteşem.[57]

---

56 Antiokh Kantemir, "Na zavist' i gordost' dvorian zlonravnyh," Alferov ve Gruzinsky, *Russkaia literatura*, s. 81-82. Kantemir'in nitelemeleri için, bkz. Manning, *Anthology*, c. I, s. 35.

57 G. Derzhavin, *Sochinenia Derzhavina* (St. Petersburg: Academy of Sciences, 1868), c. I, s. 431-433. Nitelemeler için, bkz. Alferov ve Gruzinsky, *Russkaia literatura*, s. 410.

Derzhavin konumunu kendi çabalarına borçlu mütevazı bir soylu ailesinin çocuğuydu.

Konumu ne olursa olsun, takıntılı bir biçimde soyluluğun tanımını yapma uğraşı, üyelerinin başına bela olmuş bir statü endişesi ve güvensizlik işaretiydi. 1917 yılında nihai felâketle ortadan tamamen kaldırılıncaya kadar bu sürmüştü. Çoğunluk ısrarla soyluluğa girişin engellenmesini talep ediyordu ve on dokuzuncu yüzyılda bu talepleri belli bir oranda karşılandı: 1845 ve 1856 yasaları rütbe düzeyleri ve soyluluğun taşıdığı nişanlar yeniden düzenlenerek iyileştirildi;[58] üniversitelerde uygulamaya konan soylular için bir *numerus clausus*a göre, yüksek öğrenimde soyluların önceliği teminat altına alınmıştı. Bu destekleyici önlemler, soyluluğu yalnızca kağıt üzerinde bir imtiyaz haline getirerek ve dolayısıyla içinde bulunduğu krizi aniden daha da azdırarak, soylu imtiyazlarının hızla ortadan kaldırılmasının başlangıcı demek olan serflerin özgürleştirilmesini dengelemek için kabul edilmişti. Soyluluğun kaderini belirleyen bu gelişmenin uzantıları ve uzantıların Devrimin patlak vermesindeki rolü tam olarak fark edilmiş değildir, ancak bunlar başka bir kitabın konusudur.

Soyluluğun içinde bulunduğu kronik kimlik krizi, başka ülkelerdeki gelişmelere benzer bir biçimde, bu elit kesimin Rusya'nın enerjik despotları Büyük Petro ve Katerina tarafından zorla dayatılan milliyetçi fikirlere sıcak bakmasına neden olmuştu. Yasama Komisyonu zamanında bile soyluluğun büyük çoğunluğu açısından milliyetçi fikirler hâlâ tanrı benzeri hükümdarları sakinleştirmek için kullanılan sihirli sözcükler gibi, laf kalabalığından başka bir şey değildi. Ancak yine de bu fikirler soyluluğun pençesine düştüğü hastalığın en güçlü ilacını sunuyordu. Milliyet milletin her üyesini yükseltmekle kalmıyor, belli –yüksek– bir düzeyin ötesinde statü kaybına karşı mutlak bir garanti veriyordu. Kişi soyluluktan azledilebilirdi, ancak (Rusya söz konusuysa pek anlamı bulunmayan bir ihtimal olarak, kişi kendi özgür iradesiyle reddetmediği sürece) milliyetten azledilemezdi. Milliyetçilikte bir nebze de olsa korunaklı bir asalet, kişinin sahip çıkabileceği bir asalet garantisi vardı. Ve böylece Rus aristokratları tedrici bir biçimde yüzünü milliyetçiliğe dönüyordu; onlar milliyetçi gururun

58 *Enzyclopedicheskii slovar', s. 207.*

sağaltıcı etkilerini yaşamaya başlıyordu ve soylu insanlar olarak kimlikleri Rusların milli kimliklerine yer açıyordu.

Yüzünü milliyetçiliğe dönen tam da krizi en şiddetli hisseden soylu kesimiydi; yani büyük şehirlerdeki hizmet soyluları, tümden geri çekilme dışında bir çözüm göremeyen, ancak çekilmeyi de istemeyen elit kesim, aristokrasi. Bu elit içinde az da olsa Kniaz' Shcherbatov gibi yeni kimliğin teskin edici kucağına sığınmak yerine çaresiz, umutsuzca eskiyi kurtarmaya çabalayanlar da vardı. Eski ailelerin mensupları arasında soylular olarak kimlikleriyle birlikte kaybedecek çok şeyi olan bazı gönülsüz milliyetçiler de vardı. Bunlar, "millet" tanımını dar, aslında yalnızca soyluluğu içerecek şekilde yapan klasik vatanseverliğin dilini ve sınırlarını kendileri için gayet tatmin edici buluyordu. Bu nedenle Sumarokov "anavatanın evlatları" terimini *dvoryane*yle aynı anlamda kullanmıştı. Ancak bu kavram Rusya'nın uzun ömrüyle boy ölçüşemezdi: Oradaki soyluluk basitçe Montesquieu tarafından kavrama verilen anlamda bir "millet" değildi ve böylesi niyet ifade eden bir düşünce ise gerçeklikle bağdaşmıyordu. Gelgelelim, hizmet soyluluğuna klasik vatanseverlik aşırı dar geliyordu ve onlar eskiye terk ederek, yeni, modern inanca döndüler yüzlerini.

En azından elli yıl yeni kimlik eskiyi tamamen gölgede bırakıp bir üstünlük sağlayamadı, ancak onunla birlikte varlığını sürdürdü. Soyluluk içindeki kimlik krizi ve onun milliyetçiliği gibi iki meselenin nasıl iç içe geçmiş olduğu dönemin kaynaklarının çoğunda çok barizdir. Ancak bu bağlantı ve soylu milliyetçiliğinin psikolojik bağları hiçbir yerde Denis Fonvisin'in Katerina'nın yanıtladığı meşhur "Sorular"ında olduğu kadar açıklıkla ifade edilmemiştir. Fonvisin aslen Lifland şövalye ailesindendi, ancak IV. İvan'ın ilk esirlerinden olan ataları Moskova'ya yerleşmişti. Ailesinin inancı aslında Protestandı, ismi "fon-Visin" olarak heceleniyordu ve bir biçimde eski bir soylu aileden sayılmakla birlikte soyluluğu kendine özgü bir soyluluktu.[59] Fonvisin ilk Rus milliyetçileri arasında sayılır ve milli bilincin gelişmesine katkıları büyüktür.

59 On dokuzuncu yüzyılın ortalarında Prof. Tihonravov "fon-Visin" isminin yazılışını "Fonvisin" olarak değiştirmişti, ancak Puşkin bu değişikliğin çok daha once yapılmasının münasip olacağını, çünkü ismin böylece daha fazla "Rus" haline geldiğini ve yazarın milli karakterini vurguladığını düşünüyordu, çünkü ona gore Fonvisin "En has Rustan daha Rus" *(iz pererusskih russkiy)* bir yazardı.

İlk meşhur oyunu *Küçük*'te [The Minor] Fonvisin soyluluğu, oyunun kahramanı Petro döneminden biri olan ve her şeyi eski güzel günlerin dürüst ölçülerine göre ölçen Starodum'un (Eski Düşünür) ağzından tanımlar. Starodum'a göre, soyluluk anavatana hizmetle kazanılmış bir şeydir, sadece doğumla soylu olunamaz. O gerçek ve biçimsel soyluluk ayrımı yapar ve şöyle der: "Onur! Yalnızca tek bir tür onur övülmelidir... manevi onur; ve yalnızca olduğu makamı parayla elde etmemiş, soyluluğu yalnızca makamdan gelmeyen biri manevi onuru hak eder." "Ben soyluluk derecesini, çalım satarak ele geçirdiği işlerin çokluğuna göre değil, muhterem kişinin anavatana yaptığı hizmetlerin miktarına göre değerlendiririm." Starodum, gerçek soyluluğun yeterince değer görmediği ve soyluluğun sadece kağıt üzerinde hükmü olduğu Fonvisin'in zamanının acıklı durumuna üzülmektedir. Keşke insanlar unvanın önemini anlamış olsaydı, diye hayıflanır Starodum, "soyluluğu, âdeta, atalarında gömülü kalmış bir soyluluk olabilir mi? Bu dünyada bir soylu olmayı hak etmeyen bir soylu kadar aşağılık bir şey düşünemiyorum."[60] Ama ne yazık ki bu söz konusu soylular soylu gibi davranmaz ve bu yüzden soyluluk kale alınmıyor. Bundan kaynaklanan soyluluk statüsünün müphemliği ve güvensizliği "Sorular"ın temel meselesidir.

Açık uçlu sorularıyla Fonvisin aslında kötülüğün başlıca belirtilerinin altını çizer ve ima yoluyla hâkim olması gereken koşullara işaret eder. 4. soru şöyledir: "Eğer soyluluk hizmetin (liyakatin) ödülüyse ve hizmet (liyakat) her yurttaş için eşit uzaklıktaysa, neden tüccarlar soylu olmamış da hep yapımcı ve tekelci olmuş?" Demek oluyor ki, eğer soyluluk gerçekten hizmetin bir ödülü olsaydı, tüccarlar da soylulaşırdı; onlar soylulaşmamış olduklarına göre, mevcut soyluluk hizmetin bir karşılığı olmaktan çok yoz bir şeydir. Bir diğer soru da (9. soru) şudur: "Neden kötü ünlü ve iflah olmaz aylaklar her yerde dürüst insanlar [bu insanlar kuşkusuz soylulardır] kadar saygı görür?" Demek oluyor ki, değersiz insanlar ödüllendiriliyor; tercih edilmesi gerekenler biziz, yani değerli olanlar, onlar değil. Bir diğer soru (13. soru) şudur: "Soyluluğun

60 Denis Fonvisin, *The Minor*, Perde III, Sahne II; Perde IV, Sahne II, *Pervoe Polnoe Sobranie Sochinenii D. I. Fon-Visina, 1761-1792* (Moskova: K. Shamov, 1888), s. 125,138-139.

çürüyen ruhunu nasıl ayağa kaldırabiliriz? Soylu statünün asaletine karşı duyarsızlığı nasıl kalplerden söküp atabiliriz? Bir soylunun onurlu makamını nasıl manevi soyluluğun kuşku götürmez bir kanıtı haline getirebiliriz?" Demek oluyor ki, soyluluğun ruhu çürümektedir; soyluluk statüsü asaletini kaybetmiştir; bir soylunun soyluluk makamı (biçimsel soyluluk) manevi (gerçek) soyluluğun bir yansıması değildir. Ancak bu biçimsel soyluluk nedir ve yurttaşların yüreklerinden soylu statünün asaletine yönelik duyarlılığı söküp atan (ve böylece soyluluğu tehdit eden) aylaklar kimdir? Bunlar, hiç kuşkusuz, eski ailelerin temsilcileridir. Her ne kadar Shcherbatov liyakati soylulaştıran ve böylece eski soyluluğun özel konumuna saldıran ve onu zayıflatan Unvanlar Tablosu hakkında soğukkanlı düşünemiyor olsa da, yeni soyluluk kendisini hâlâ eski soyluluğa saygı duyan bir konumda görmek istemiyordu, çünkü onlarla doğum ve eskilik bakımından hiçbir zaman eşit olamayacaklarını çok iyi biliyorlardı ve bunlar soyluluk statüsünün meşru temelleri olarak kaldığı sürece kendi kimlikleri hep güvensiz kalacaktı. Nereden bakarsanız bakın, durum tatmin edici olmaktan uzaktı. Fonvisin açıkça bu tatminsizliği ifade ediyordu ve durumu olduğu haliyle kabul etmekten yana değildi. Hatta o akılcı bir biçimde bu durumdan çıkış yolunu gösterir: Tanımlandığı gibi, soyluluk yozdur, ki bu da dürüst, ruhsal bakımdan soylu bir kişinin bu statüye ait olmaması için iyi bir nedendir. Ama nereye kaçacağız? Son iki soru (20. ve 21. sorular), daha önce öne sürülen konularla alâkasız olmakla birlikte, çıkış yolunu gösterir: milliyetçilik. Ve yürek dağlayıcı 21. soru şöyledir: "Nedir bizim milli karakterimizi oluşturan özellikler?"[61] Bu en önemli, en acil sorudur. İşte bu noktada, Forvisin bir soylu olarak kimliğini bir Rus kimliğiyle takas etmeye hazırdır, ancak nedir ki o? Bu yeni kendilik, Rus milliyeti, henüz mevcut bile değildir.

Batı ve Hınç [*Ressentiment*]

Diğer soru, yani 20. soru, bir çırpıda Rus milliyetçiliğinin acı içindeki karakterini ve onun Batıya olan bunaltıcı, müphem ve kaçınılmaz bağımlılığını yansıtıyordu. Çünkü ilk Rus milliyetçileri

61 Fonvisin, "Questions," *Pervoe Polnoe Sobranie*, s. 812-814.

kendilerini örsle çekiç arasında bulmuştu. Kimlik krizinin psikolojik çilesinden bu umutsuz kaçış girişiminde, kendilerini hıncın kollarına attılar. Bu hıncın zehirli havası ruhlarını sakatlayacak, kör edecek ve aynı zamanda mucizeler yaratacaktı; mümbit bir toprak, milli bilincin yeşermesi için bir sera yaratıyor ve on yıllar boyunca ket vurdukları eski özlemleri durmaksızın bir potada eritip, bunun bitmez yakıtı, enerjisiyle yeni tutkular yaratıyorlardı. Ve Rus milleti böyle doğacaktı. Fonvisin soruyordu: "İki çelişkili ve çok zararlı önyargıyla nasıl baş edebiliriz: İlki bizim olan her şey iğrenç, ama yabancı topraklardaki her şey iyi; ve ikincisi yabancı topraklardaki her şey iğrenç ve bizim olan her şey iyi?"[62] İşte Rus milli kimliğinin üzerine inşa edildiği ikilem buydu.

Model Olarak Batı

Batı farkındalığı, yaptığı her şeyde olduğu gibi, bu yüzleşmeye de hazırlanmak için vakit tanımayan Büyük Petro tarafından Rusya'ya dayatılmıştı: Karşılaşma ani ve şok edici olmuştu ve açıkça yeni bir çağın başlangıcı anlamına geliyordu. Bir kısım *boyare* Batılı âdetlerin girişine yolu açmak için feda etmek zorunda kaldıkları sakallarına yanarken, bir bütün olarak bu öteki dünyaya gösterilen ilk tepki, görülen o ki, su katılmamış bir hayranlıktı. Petro tarafından Batıya gönderilen ilk Rus gezginler anılarında bir şaşkınlık duygusu, bu dünyanın dışından –iyi– bir şeyle karşılaşma duygusu yansıtıyordu. *Stol'nik* Pyotr Tolstoy Venediklilerin, kendi ülke insanlarının davranışlarıyla bariz bir karşıtlık içinde olan ölçülü tavırlarına hayran olmuştur. "Venedik halkı akıllı, politik ve çok sayıda eğitimli insan var burada; tutkulu görünmüyorlar ve yabancılara karşı çok misafirperverler [*zelo priyomny*]. Kendi başlarına eğlenmeyi sevmiyorlar ve birbirlerinin evine akşam yemeğine gitmiyorlar ve aklı başında insanlar; burada asla sarhoş birini göremezsin; ama yine de çok çeşitli içecekleri, her türden mükemmel şarapları var... ama çok içmiyorlar ve içtiklerinde de daha çok limonata, kahve, çikolata [*kafy, chekulaty*] ve insanı sarhoş etmeyen bu türden şeyler içiyorlar." 1705 yılında Fransa'yı ziyaret eden (ve Fransa'nın "bütün Avrupa halklarının en üstünü" olduğunu düşünen) A. A. Matveev başka şeylere dikkat etmiş, ama

62 *A.g.e.*, s. 813-814.

o da aynı şekilde etkilenmiş: "Doğrusu, sözünü etmek gerekir ki, ister erkek isterse kadın cinsiyetli olsun, soylu insanlar arasında düzgün bir eğitim almamış ve yetiştirilmemiş birine rastlamamış olmanın insanı ne kadar şaşırttığını anlayamazsınız." Bundan yirmi yıl sonra bile en iyi eğitimleri görmüş Rusların yazılarında da aynı türden katıksız hayranlık ifadeleri bulabilirdiniz. Fransa'dan büyülenmiş V. K. Trediakosvkii modern Rusçayla yazdığı ilk şiirlerinden birini "güzel yer, Sen'in sevgili kıyıları"na adamıştı.[63]

Bu ilk dönemde Batı büyük bir hevesle mutlak ve tartışmasız bir model, tek muhtemel davranış standardı olarak kabul edildi. Petro dönemine ilişkin bir davranış kılavuzu olan *Gençliğin Dürüst Aynası* bu tutumun bazı kanıtlarını yasaksız ve bilinçsiz olarak verir. Bir gencin anne ve babasına hitap ederken nasıl davranması gerektiğine ilişkin okurlarına şöyle bir tavsiyede bulunuyor: Onlarla konuşurken saygılı olun, "tıpkı önemli bir yabancıyla konuşurmuş gibi." Çok sonraları, daha önce sözünü ettiğimiz *Yalancı Dimitri*'nin önsözünde Sumarokov, okurlarına Rus tiyatrosuna saygı duymayı öğretmek için çabalarken, çarpıcı bir soru sorar: "Siz, Paris ve Londra'yı ziyaret eden gezginler, söyleyin bana! Oradaki insanlar drama seyrederken ceviz kırıyor mu? Ve sahnede oyun oynanırken, salonu, balkonları ve bütün tiyatroyu ayağa kaldıracak şekilde sarhoş naraları atıp arabacıyla kavga ediyor mu?"[64] (Elbette medeni bir dünyada böyle bir şey kesinlikle olmaz.)

Bununla birlikte, böylesi açık referanslardan daha aydınlatıcı olan Moskova ve St. Petersburg soylularının gündelik hayatlarında Batılı hayat tarzlarını körü körüne yaygın olarak taklit etmeleridir; bunun ne boyutta olduğunu bu hayat tarzına dair bire bir anlatımlara bakarak, hatta daha çok da bu taklitçi davranışı odağına almış eleştirilerin miktarına bakarak ölçebiliriz.[65] Batılı her şeyin Rusya'da yarattığı heyecan on sekizinci yüzyılın ilk yarısında Fransa'daki kitlesel Anglofil havayı hatırlatır; hatta Rusya daha coşkuludur.

---

63 Piotr Tolstoy, "Puteshestvie," 1697-1699; Andrey Matveev, "Visit to Paris," 1705; V. K. Trediakovskii, Alferov ve Gruzinsky, *Russkaia literatura*, s. 24,37, 89.

64 "Younosti Chestnoe Zertsalo," #4, Alferov ve Gruzinskii, *Russkaia literatura*, s. 7; Sumarokov, *Polnoe Sobranie*, c. IV, s. 63.

65 Bu eleştirinin tartışması için, bkz., Hans Rogger, *National Consciousness in Eighteenth-Century Russia* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1960).

Milli fikrin kendisi de, en azından bir biçimde, Batıyı bir model olarak tanımanın bir işaretidir ve Rus milliyetçiliğinin (milli vatanseverlik ve bilinçlilik anlamında) ilk ifadeleri Rusya'nın Batı ile kıyaslanmasıyla ilgilidir. Böylesi kıyaslamalar milli irfanın önemli bir unsuru olarak kalır, ama sonra başlangıçtaki o sorunsuz, kendinden emin halini kaybeder. Rus milliyetçiliğinin ilk temsilcileri Batıyı tehdit edici bir şey olarak görmüyordu. Büyük Petro'nun başarısı, uluslararası konumdaki değişim ve birçok biçimde Rusya'nın içerideki imajı fantastik denebilecek kadar olağanüstüydü ve bu, hepsi de "Petro'nun adamları" olan ilk milliyetçilerdeki güven ve onur duygusuna büyük katkı yapmıştı. Onların zamanındaki Rusya gerçekten de dünyanın gözünde bir mucizeydi ve onlar da haklı olarak böyle bir şeye ait olmaktan onur duyuyordu. Onlar Rusya'nın büyüklüğünden onur duyuyordu, ama bu durumu Avrupa'ya benzerlik bakımından tanımlıyordu. Güvenleri de Rusya'nın bir Avrupa devleti olduğuna duyulan güvendi ve bu *milli* gururlarının başlıca temeliydi: O standardı tutturmuş olmaktan gurur duyuyorlardı. Bu görüşün ne kadar yaygın olduğunu gösteren bir örnek popüler *Rus Denizcisi Vasilii Kariotski ve Floransa'nın Güzel Prensesi Iraklia'nın Masalı* kitabıydı. Hikâye on sekizinci yüzyıl başında geçiyordu ve "ortalama on sekizinci yüzyıl okurunun gözde okuma parçasını"[66] temsil eden bir türde yazılmıştı. Okur kitlesi okur-yazar Rus halkıydı; yani kelimenin gerçek anlamında okuyabilen soylular ve kentsoylulardı. Öykü, erken tarihlerde çevrilmiş bir hikâyeye dayanır, ancak önemli bakımlardan o zamanın Rus gerçekliğinin bir yansımasıdır. Vasilii St. Petersburg'a giden yoksul bir köylüdür ve hayatını kazanmak ve şan şöhret sahibi olmak için bir denizci olmuştur. Petersburg'tan Hollanda ve Floransa'ya yelken açmış, dışarıya okumaya gönderilmiş ve sonunda, kendisini mümkün olan her biçimde yetkinleştirdikten sonra "Floransa ülkesi"nde kral olmuştur. Yabancılar bu takdire şayan "Rus denizci"yi övmeye kelimeler bulamazken, hikâye boyunca Rusya'dan "Rus Avrupa" (*Rossiyskaya Avropia*) olarak söz edilmektedir. Bu terimin kendine özgü bir tınısı vardır ve daha sonraki Rus edebiyatında kesinlikle tekrarlanmıştır, ancak ister Avrupa'nın Rus parçası isterse Rusya'nın Avrupa

66 Alferov ve Gruzinsky, *Russkaia literatura*, s. 39.

parçası anlamına gelmiş olsun, bu terim kuşkusuz Rusya'yı öz olarak bir Avrupa devleti olarak göstermektedir.

Rusya ile ilgili duyulan bu ilk gurur genellikle onun olağanüstü hükümdarından duyduğu gururla eşanlamlıydı. Bununla birlikte Petro kendi adına Rusya'nın yükselen prestiji için göklere çıkarılmıştı; Rusya'nın ideale eşit olacak şekilde hayranlık verici yükselişi onun eseri olarak görülüyordu. Denebilir ki, Petro için duyulan hayranlık samimiydi, çünkü bu en güçlü biçimde çar öldüğünde dile getirilmişti ve en dokunaklı methiyelerin birincil güdüsü muhtemelen bir ödül beklentisinden çok duyulan üzüntüydü. Rus milliyetçiliğinin öncüleri ilk ve en büyük vatansever, zaferlerinin mimarı için yas tutuyordu.[67] 1725 yılında, çarın ölüm haberinin alınması üzerine, Konstantinopolis'teki Rus elçisi İ. I. Nepluyev anı kitabı *Memoirs*'da şöyle yazıyordu: "Kağıt gözyaşlarımla ıslandı... ve gerçekten de bir gün ve bir gece aklım başımda değildi; ve kuşkusuz, başka türlü davranmak günah olurdu: Bu hükümdar anavatanımızı ötekilerle kıyaslanacak bir seviyeye çıkardı; bize *bizim de insan olduğumuzu* öğretti [vurgular bana ait]; tek kelimeyle, Rusya'da neye bakarsan bak, her şeyin başlangıcında o vardır."[68] Petro zamanında bir rahip ve daha çok da po-

---

67 Çarın ölümü üzerine Zhurovskii'nin yazdığı, Petro'yu yorulmak nedir bilmez vatanseverliği için göklere çıkaran ilk beğenilen Rus dramalarından biri olan *Hüzünlü Zafer*'de [*Sad Glory*] Petro için,

Her zaman, kendini esirgemeden, çalıştıp didindi
Yalnızca anavatana duyduğu aşk ile hareket etti...

deniyordu.

Akt. L. V. Krestova, "Otrazhenie formirovania russkoi nazii v russkoi literature i publizistike pervoi poloviny XVIII veka," s. 253-296, *Voprosy formirovania*, s. 264.

68 I. I. Nepluyev, *Memoirs*, Alferov ve Gruzinsky, *Russkaia literatura*, s. 19. Nepluyev'in anıları, İmparatora, nesnel olmak gerekirse, hayatlarını sekteye uğrattığı ve zora soktuğu insanlar tarafından bu kadar büyük bir hayranlık ve tutkulu bir sadakat gösterilmesinin özel nedenlerine ışık tutuyor. Nedenlerden biri, bu insanların onun reformlarından muazzam kişisel beklentileridir. Onlar bazı bakımlardan Denizcilerden farksızdı. "Bizler, Büyük Petro'nun çömezleri" diye yazıyordu Nepluyev, "ateşin ve suyun içinde onun rehberliğinde ilerleriz" (s. 16). Öteki monarkın gerçekten olağanüstü kişiliğiyle ilgiliydi. Nepluyev çalışmak için dışarıya gönderilmişti; Rusya'ya dönünce bizzat çar tarafından sınava tâbi tutulmuş ve sınacı başarıyla geçmesi üzerine çar tarafından bir makamla ve ulu önderin elini öpme fırsatıyla ödüllendirilmişti. "Egemen, ayasını yukarıya açarak elini öpmem

litik bir propagandacı olan Feofan Prokopoviç'in Petro'nun ölümü dolayısıyla yazdığı çarpıcı yazı hayli süslüydü:

> Sayısız üstünlüğümüzün ve sevincimizin yazarı, sanki ölüymüş gibi yatan Rusya'yı yeniden dirilten ve ona böylesine güç ve görkem kazandıran, daha doğrusu onu doğuran ve eğiten, gerçek bir vatansever [ve] anavatanının babası [ya da: anavatanının vatanseverlerininin gerçek babası-*pryamoi syn otechestvia svoyego otets*]... Bu, dünyada kimsenin senin şansında belireceğini beklemediği ve belirdiğinde de şaşırdığı kendi Rusyan, Samson. O seninle güç buldu, çok cılızdı, bu güç ve o gücü kaya gibi sert, yenilmez bir güce dönüştürdü... O bize saldıranları yok edince, bizim hasta olmamızı dileyenlerin [moralini] bozdu ve *dudakları kıskançlıkla doldurarak* [vurgular bana ait], dünyaya kendini yüceltmesini emretti... Bu senin ilk, Oh Rusya, Jafeth'in... o senin gücünü ve görkemini okyanus kıyılarına, üstünlüğünün sınırlarına kadar yaydı... Bizi terk etti, ama yoksul ve sefil olarak değil, kendi gücünün ve görkeminin muazzam zenginliğiyle... bizimle kal. O kendi Rusya'sını yaratırken, Rusya da onun yarattığı gibi olacak... O bütün dünyada muzaffer eyledi onu ve o Rusya ilelebet muzaffer olacak.[69]

Petro döneminde yeni yeni belirmekte olan milli bilinç, büyük oranda on yedinci yüzyılda Moskova Sarayında bulunan Batı-yönelimli Ukrayna ve Polonyalı ön-milliyetçi, Rönesansçı dil dağarından faydalanmıştı. Daha o zaman, Rönesans anlayışının tesiriyle, "ülke toprağı" ve "halk" anlamına gelen yeni kavramlar ortaya çıkmış ve "Rusya" (*Rus* yerine *Rossia*), "Rus devleti", "Rus çarlığı", "Rus ülkesi" gibi hem yeni eşanlamlı sözcükler olarak hem de tamlamalar olarak kullanılmaya başlanmıştı. Yine daha o zaman, hükümdarın uzantısı olarak Rusya'nın şiirsel görkemine ilişkin birkaç örnek bulmak mümkündür. Bu görkemlileştirme biçimsel bir özelliğe sahipti ve mevcut gerçeklikle, olsa bile çok az alâkası vardı: Rusya bir Rönesans formülüne uygun olarak övülüyordu

---

için bana uzattı ve 'Görüyorsun, kardeşim, ben çarım, ama ellerimde mısır taneleri var; ve her şey bunun için; sana bir örnek olmak ve en azından ileri yaşımda kendimi anavatanın yardımcısı ve hizmetçisi olduğumu göstermek için' dedi." (s. 18).

69 Feofan Prokopoviç, "Slovo na pogrebenie," 1725, Manning, *Anthology*, c. I, s. 25-26.

ve eğer Rusya bir Batı Avrupalı devlet olsaydı nasıl bir şey olması gerektiği anlatılıyordu, ama kuşkusuz gerçek bu değildi. 1660 yılında, saray şairi Simeon Polozki şöyle yazıyordu: "Rusya görkemini artırıyor/Yalnızca kılıcıyla değil/Ebediyen kalıcı kitaplar da basarak."[70] Bu... on yedinci yüzyıl boyunca Rusya'da 374 kitap basılmış ve bunlardan yalnızca 19'u seküler nitelikteydi.

Yeni doğmuş yurttaşlık dili ve ödünç alınmış biçimselci gelenekler Petro döneminin yükselişe geçen milli düşüncesine yedirilmişti; bizatihi büyük çar örneği tarafından mahmuzlanan bu milli düşünce yurttaşlık diline büyük katkıda bulunurken, biçimselci geleneğin de doğasını değiştirmiştir. Prokopoviç ya da Posoşkov'un yazılarında, mevcut yurttaşlık terimleri daha büyük sıklıkla kullanılırken, birçok yeni terim ortaya çıkmıştır: "anavatanın babası", "anavatanın görkemi", "Rus halkı", "Rusya'nın oğulları." *Söylev* [*Discourse*] kitabında Shafirov "anavatanın oğlu" kavramını "vatansever" kavramının eşanlamlısı olarak kullanırken, Prokopoviç ilk kez "millet" (*nazia*) sözcüğünü kullanıyordu.[71] Söz dağarının gelişmesiyle eşzamanlı olarak, Rusya'yla –bir politik bünye ve/veya bir halk olarak– gurur duymanın ifade edilme ve kutsanma anları daha çok görülmeye ve bir derece gerçekçilik kazanmaya başlamıştı. Rusya olmayan basılmış kitapları için değil, gerçekte olduğu ya da bir zaman sonra makul bir şekilde düşünürsek olabileceği şey için övülür oluyordu. Böylesi kutlanası özellikler arasında Rusya'nın artık sahip olduğu devasa toprak genişliği ve onun mucizevi bir şekilde artan prestijini sayabiliriz ve bunlar büyük oranda Petro'nun başarılarıydı. Bu koşullarda Büyük Kuzey Savaşının ilk milli gurur ifadelerinin birçoğuna esin kaynağı oluşu hiç de beklenmedik bir şey değildi. 1709 yılında, Prokopoviç "İsveçli Güçler Karşısında Kazanılan Görkemli Zafer Üzerine Övgüler" yazısında şöyle diyordu: "Eğer biri zihninde [bu topraklar] üzerinde seyahate çıkacak, daha doğrusu uçacak olsa, Dinyeper Nehrinden başlayıp Karadeniz kıyılarına... oradan Doğuya, Hazar Denizine, hatta Pers Krallığının sınırlarına ve oradan pek adını bile bilmediğimiz Çin krallığının sınırlarına ve oradan... Yeni

70 Akt.Krestova, "Otrazhenie," s. 254.

71 Shafirov, *Rassuzbdenie*, "Takdim" sayfasından önce, (sayfa numaraları daha sonra başlıyor); Krestova, "Otrazhenie," s. 259.

Ülke'ye [*Novaya Zemlia*] ve Kuzey Buz Denizine ve orada Batıya, Baltık Denizine... ve [geriye] yine Dinyeper'e uzanacaktır: Bunlar bizim krallığımızın sınırlarıdır." Başka bir konuşmada belagatli rahip bir başka türden büyüklüğe getirir sözü: "Ah, evrensel şaşkınlık! Rusya bu savaşta nasıl aniden ve muhteşem bir biçimde yükselerek zaferi ve üstünlüğü kazandı!... ve bütün dünya, birçok kişinin harap olmuş dediği Rus halkının nasıl ayağa kalktığını, âdeta horlanırken övgüye, aşağılanırken korkulmaya, zayıflıktan ölürken gücün doruklarına yükseldiğini açıkça gördü!"[72]

Bu ilk dönem methiyelerinin bir diğer konusu, açıkça bir model olarak değerlendirilen "Batı"ydı. 1724 tarihli tiyatro oyunu *Rus Zaferi*'nde Shorovskii, Rusya'yı Greko-Romen Pantheon'un tanrıları Neptün, Mars ve Athena'nın gözdesi olarak anlatıyordu. Rusya daha önce sefil bir durumda olmakla birlikte, artık iyi zamanlarda yaşıyordu: Neptün ona denizlerini sunuyordu –Rus donanmasının yaratılmasına dair bir anıştırma; Mars yardımını sunuyordu –muzaffer silahlarına bir gönderme; ancak Athena'ya gelince, o Rusya'ya sadık bir dostu göreceği vaadinde bulunuyordu –bu aklın ve başarılarının milli mükemmellik için bir *sine qua non* [Lat.: olmazsa olmaz] olduğu Batılı değerler hiyerarşisin tanınması ve bu koşullarda Batı ile rekabete girme arzusu anlamına geliyordu. Milli kimlikle ilk, deneme kabilinden flörtleşme ile eşzamanlı meydana gelen Batının bir model olarak tanınmasıyla, bu kimliğin psikolojik olarak ne derece doyurucu olacağı Batıyla rekabetin sonucuna bağlıydı.

Batıyla Rekabet ve Hıncın Birikmesi; Tepkinin Oluşum Aşamaları

Batıyla bu rekabet gerçekten de Rus kültürünün ilk başarılarının arkasındaki itici güçtü ve milli bilincin oluşumuna bütün on sekizinci yüzyıl Rus edebiyatı kadar Rus hayatı da tanıklık etmişti (ve bu daha az basit biçimde olsa da daha sonraki yüzyıllar için de doğrudur). On sekizinci yüzyıl sonlarında, Nikolay Karamzin, henüz hâlâ milliyetçiliğinin iyimser aşamasında olmasına rağmen, Batıyla rekabetin –ve bu rekabette zafer kazanmanın– Petro dönemi reformlarının ana hedefi ve doğal milli itici güç olduğuna

72 Akt.Krestova, "Otrazhenie," s. 256.

işaret ediyordu. Reformlarını başlatarak Petro sanki Rus halkına şunları söylüyordu: "Bakın; onlarla eşit hale gelin ve sonra, eğer yapabiliyorsanız, onları geçin!" Reformlar gibi, dönemin tutumları da rekabette üstünlük sağlama ihtimalini artırdığı oranda haklıydı. Bu aşamada Karamzin Batının arsızca taklit edilmesinden yanaydı, çünkü ona göre, "Geçmek için önce eşit hale gelmek gerekmez mi?"[73]

Görmüş olduğumuz gibi, on sekizinci yüzyıl sonlarına kadar ısrarla sürdürülen bu tutum çok geçmeden bir sorun yaratmıştı ve birkaç yıl sonra onu kendisi de terk eden Karamzin döneminde bu tutum, en azından edebiyatta, nadir olarak çekinmeden, sorunsuz bir biçimde sürdürülecek bir biçim olarak görülüyordu. Zira eşsiz kişiliği ve gerçekten olağanüstü başarılarıyla ölçüsüz bir iyimserliği cesaretlendiren büyük çarın ölümü ardından, gayet açık olarak görüldü ki, Rusya Avrupa devletlerinin herhangi biriyle herhangi bir alanda cesaretle ve güle oynaya rekabete girecek kadar eşit bir durumda değildi, hele benimsediği standarda göre rekabet edecek durumda hiç değildi ve aslında Rusya bariz olarak, ne yazık ki, umut kırıcı bir biçimde aşağı bir durumdaydı. Milliyet Rus soyluluğunu soylu kimliğinin acılarından kurtarmıştı... kurtarmıştı kurtarmasına da, ruhları artık milli yetersizlik duygusunun insanı bitiren ateşiyle yanıp kavrulacaktı.

Rus gerçekliğiyle seçtiği ideal arasındaki uçurumun fark edilmesi bir şok olarak gelmedi; aşamalı olarak, bizatihi milli bilincin artışıyla birlikte gelişti. Aslında bu farkındalık milli bilincin bütünleyici bir parçasıydı. Ama ilk o ortaya çıkmıştı. Daha Posoşkov'un yazılarında (1724) yabancıların üstünlüğünün tanınmasının ve onlara saygı duymanın sonuçları konusunda belli bir kuşkunun izlerine rastlarız.[74] Batının üstünlüğünün tanınması giderek son tahlilde hıncın [*ressentiment*] birikmesine varan karmaşık tavırlara yol açmıştı. En basit tepki, genelde Batıyla yapılan kıyaslamanın Rusya için parlak sonuçlar doğurmayacağı gerçeğini kabul etmekti. On sekizinci yüzyıl boyunca bu tavrın

73 Nikolay Karamzin, *Polnoe Sobranie Sochinenii* (St. Petersburg: Selivanovsky 1803), c. IV, s. 285,283.

74 "Yabancılara inanmak tehlikelidir" diyor, "onlar iyiliğimizi isteyen büyük insanlar değil; bu nedenle, onların bilimlerine de bel bağlamamalı." Krestova, "Otrazhenie," s. 259.

örneklerine rastlarız. Sumarokov'un 1763 tarihli, Rusya ile idealize edilmiş bir karşıtlık içindeki "Denizaşırı" temasını tekrarlayan "Tepetaklak Olan Dünyaya" şiirinde bu tavrın en iyi ifadesini buluyoruz:

Bir kuş uçuyor kıyıya, bir baştankara
Ötelerden geceyarısı denizinden
Soğuk okyanusun ötesinden:
Burada rastlayanlar sordu ona,
Nedir denizaşırı âdetler?
Ve konuk baştankara yanıtladı:
Orada her şey tepetaklak.
Denizaşırı, saygın düşünürler...
Asla eski hurafelere kulak asmaz
Ne yalan dolana ne yaltaklanmaya.
Denizaşırı valiler dürüst.
Oradaki memurların at sürüleri yok,
Karıları değerli taşlar sergilemiyor,
Çocukları armağan ve rüşvet istemiyor.
Denizaşırı kâtipler kandırmıyor...
Denizaşırıda yazmada ustalaşmışlar.
Denizaşırıda sözleşmelere uyuluyor
Çiftçilikten gelir revaçta değil,
Böylece Devlet yokluk çekmiyor.
Onlar ricacıyı "yarın"la beslemiyor
Denizaşırıda, dürüst insanlar
Kibirli davranmıyor kimseye
Ve basit insanları ezmiyor.
Orada para toprağa gömülü değil
Köylü perişan değil orada,
Köyler kumarda kaybedilmiyor
Denizaşırıda insan satılmıyor.
Yaşlı kadınlar olur olmaz huylanmıyor
Ama tespih de taşımıyor.
Ve fahiş fiyatlar koymak
Denizaşırıda yasaya ve düzene aykırı.
Denizaşırıda kimse vergisini kaçırmıyor.
Denizaşırıda kiliselere giden yosmaların
Başı belaya girmiyor.
Denizaşırıda aylaklığa yer yok

Evlerde dürüst insanlar yaşıyor.
Denizaşırında insanları utandırılmıyor
Kirli çamaşırlar herkesin gözü önünde yıkanmıyor.
Orada zihinler aşırı içkiyle bulanmamış;
İktidarda olanlar başkalarını ezmiyor;
Denizaşırında yüksek soylulara tapılmıyor.
Bütün soylu çocukları okula gidiyor orada;
Babaları da eğitim görmüş.
Hizmetçiler bile denizaşırında öğrenmek zorunda;
Denizaşırında insanlar öyle saçma sapan konuşmuyor
Hizmetinin akla ihtiyacı yoktur gibi laflar etmiyor,
Onların tek ihtiyacı bir etek ve biraz da şirinlik demiyor...
Denizaşırında insanlar dillerini hor görmüyor
Tek hor görülen dillerini yok edenler,
Haklı bir neden yokken, seyahatten sonra
Boş beyinlerini yabancı havayla dolduranlar
Ve sonra da ondan şişkin balonlar yapanlar.
Orada konuşmacılar saçma şeyler söylemiyor
Şair bozuntuları dizeler yazmıyor;
Denizaşırının yazarları açık fikirli
Konuşanlar tutarlı konuşuyor;
Denizaşırında aptallar yazar olmuyor
Eleştiriler zehirli değil.
İnsanlar birbirinin kuyusunu kazmıyor,
Denizaşırında en büyük meziyet bilim,
Hilekarlıktan daha çok seviliyor orada bilim...
Denizaşırının tüccarları kandırmıyor
O topraklarda gurur nadiren kırılıyor,
Yalakalık yapıldığı duyulmuyor oralarda
Ve alçaklık yok denizaşırı yerde.[75]

"Denizaşırı" bir Ütopya, genelleştirilen "Batı" gibi; bir ideal, bir standart. Ve acı gerçek şu ki, Rusya bu ideale bariz olarak çok uzak; aslında idealin ters-yüz edilmiş hali.

Sumarokov'un şiirindeki temalardan bazıları büyüyen milliyetçi literatürün odaklandığı noktalardı; bu dizelerde yüksek soyluların kibrinden, meziyetsiz soyluların onurlandırılmasından, öğrenmeye ve okumaya karşı tutumdan, yerli dile ve kendi imge-

75 Sumarokov, *Polnoe Sobranie*, c. VIII, s. 359-361. (Bu baskının başlığı: "Another Choir to the Upside-down World.")

sine karşı yaklaşımdan duyulan rahatsızlığı görebileceğiniz gibi, Sumarokov gibi serfliği savunan birinden beklenmeyecek bir biçimde, insanların alınıp satılması alışkanlığının mahkum edilmesini de bulabilirsiniz. Yine de bu örnekte Batı ile Rusya arasındaki uyumsuzluğun kabul edilmesi her alana yayılıyor; bu dizeler bir örgütleyici ilke öne sürülmesine hizmet eden ya da en çok dile getirilen tek bir uyumsuzluk alanına odaklanmıyor. Millet fikrinin orijinal anlamına daha duyarlı birçok önemli on sekizinci yüzyıl yazarı ülkenin toplumsal ve politik koşullarını (özellikle de serfliği ve köylülüğün durumunu) Rusya ile ideal arasındaki farklılığın özü olarak görür.

Rusya'nın sosyo-politik gerçekliğini ana sorun olarak tanıma karşısında iki türlü tepki vardır: utanç ve inkâr. Utanç daha nadir görülen bir tepkidir: Tek başına bu duygunun ne kadar rahatsızlık verdiği düşünüldüğünde, onu uzun bir süre üzerinde taşımak çok zor bir şey olsa gerektir. Sonuç olarak bu tepki yalnızca önemli tek bir yazarın karakter özelliğidir: Aleksandr Radişçev. Radişçev'in serfliğin barbarlığından samimi olarak iğrenmesi ve köylülük için duyduğu endişe, özgürlüğün genelde insanlar için bir hak olduğunu kabul edişi ve özgürlük tutkusu Rus kültürünü yaratanlar içinde ona istisnai bir konum kazandırmıştır. Bu nitelikler ayrıca onu Rusya'da hiçbir zaman kök tutmamış olan yurttaş milliyetçiliğinin yegane olası temsilcisi yapar. Radişçev yine, tek olmasa da, Batılı model olarak Avrupa'yı değil Amerika Birleşik Devletleri'ni almasıyla da sıra dışıdır. Yine de bu kendine has Rus gerçekliğinden duyulan tiksinti ve utancın Batının huzurunda bir mahcubiyet olarak ifade edilmiş ve hissedilmiş olması önemlidir; bu Rusya'nın Batı idealine yetişememesinden duyulan bir utançtı ve sanki Rusya dünyada tek ülke olsa böyle bir utanç duymak için bir neden kalmayacaktı. Radişçev için bile bu Rusya'nın Batı karşısındaki göreli konumuyla alâkalı bir konudur. Bu yaygın "görelik" *Petersburg'tan Moskova'ya Seyahat* kitabının "Mednoe" bölümünden alınan bir pasajda en çıplak haliyle görülebilir. O pasajda Radişçev ayrı alıcılara artırma usulü pazarlanan bir serf ailesini dehşet içinde seyretme deneyimini aktarır. İğrenç manzaradan kaçarak uzaklaşırken Radişçev Amerikalı bir arkadaşına rastlar; arkadaşı ona "Ne oldu? Sen ağlıyorsun!" der. O da yanıt verir: "'Ge-

riye dön... feci bir utanca tanık olma. Sen ki bir zamanlar anavatanının uzak yerleşimlerinde Siyah kölelerin alınıp satılması barbar âdetlerine lanetler okurdun. Geri dön... bizim bu rezaletimizin tanığı olma ve onlara bizim âdetlerimizden bahsederken vatandaşlarına bizim bu utanç hikâyemizi anlatma.'"[76]

Ne var ki alışıldık tepki inkârdı. İlk ve basit biçimlerinde, inkâr bilerek söylenen bir yalana çok yakındı. Bu inkârın dikkate değer bir örneğini ve oradaki neredeyse inanılmaz nahiflik ve şeffaflığı, Voltaire'e yazdığı bir mektupta Katerina'nın Rusya savunmasında bulabilirsiniz. Katerina'nın yazdığına göre, Rus köylüleri öyle güzel yaşıyor ki, akşam yemeğinde bir tavuk yemeyen bir köyle ailesi yoktur ve bu ailelerden bazıları tavuktan bıktığı için artık tavuk yerine hindi yiyormuş.[77] İlk örneklerden biri olması sebebiyle diğerleri arasında, daha ilginç olanı Antioch Kantemir'in Locatelli'nin *Lettres moscovites* kitabını çürütme girişimidir.

Locatelli'nin kitabı 1735 yılında Paris'te yayımlandığında Kantemir İngiltere'de elçiydi. Kitap Fransa'da iki baskı yapmıştı ve sonra İngilizceye çevrilmiş ve Londra'da basılmıştı. Kantemir için kitabın içeriği düpedüz iftiraydı ve bu yüzden kitabın iddialarını çürütmek için bir tekzip yazısı kaleme almaya girişti. 6 Ocak 1736 tarihinde bir diğer Rus vatansever olan St. Petersburg'taki Baron Osterman'a yazdığı bir mektupta Kantemir, "bu konuda, anavatanı savunmak için bir daha yazmayı hiç istemedim" diyordu. Resmi bir duyuru olarak bir tekzip yazısı yazma niyetinde olduğundan da bahseden Kantemir Rusya'yı, "hem coğrafi hem de politik olarak Rus İmparatorluğu *'etat present'* başlığı altında toplanan bütün meşhur devletler gibi bir devlet" olarak tarif ediyordu. Tekzip bariz biçimde yabancı okurları hedefliyordu ve görünüşte *von einem Teutschen* [bir Almanın ağzından] yazılmış, Almanya'da basılmıştı.[78] Bu yazıda Kantemir Rusya'nın muaz-

76 A. N. Radişçev, *Puteshestvie Iz Peterburga v' Moskrn, Polnoe Sobranie Sochinenii* (St. Petersburg: Akinfiev, 1907), c. I, s. 189.

77 "Il n'y a pas de paysan, en Russie, qui ne mange une poule quand il lui plait, et ... depuis quelque temps, il y a des provinces ou ils preferent les dindons aux poules," 3-14 Temmuz, 1769, s. 30, Reddaway, *Documents of Catherine the Great.*

78 *Tam başlık şuydu: Die so genannte Moscowitische Brieffe, oder die, under die lobliche Russische Nation von einem aus der andem Welt zuriick ge-*

zam genişlikteki topraklarından, devasa doğal kaynaklarından ve Petro döneminde ciddi oranda artan prestijinden bahsediyordu. Rusya'nın ekonomisi üzerinde yorum yapan Kantemir'e göre örneğin Ekateringof'taki tekstil işletmelerinin öylesine mükemmel ki, "neredeyse Hollanda'dakiler kadar iyi" durumdaydı. Sonra Rus halkının eşsiz milli karakterine dikkat çeken (bu kısım aslında bu konudaki ilk denemelerden biridir) Kantemir, köylülerin sonsuz sabrına ve efendilerine olan sadakatine değiniyordu. Rusların karakter özelliği olarak bilgi açlığına ve olağanüstü öğrenme yeteneğine de vurgu yapan Kantemir, Petro reformları döneminde bu iki özelliğin de Batıyı taklit etmede ne kadar başarılı olduğunun altını çiziyordu.

Lettres moscovites'e tekzip niteliğindeki yazısında Kantemir Rusya'daki politik değerlerin ve yurttaşlık koşullarının anlatımına özel bir ilgi göstermişti. Şöyle yazıyordu: "Büyük Petro ve muhteşem bir yönetim gösteren İmparatoriçe Anna Rusya'da muazzam reformlar yaptı. [Artık] kentli zanaatkârlar ve köylülük yüce güç tarafından ezilmiyor." Ardından da bu anlatımını desteklemek için dokunaklı örnekler sıralıyordu. Özgürlüğün herkes tarafından ne kadar takdir edildiğini göstermek için, Petro'nun insanların çarın önünde dizlerinin üzerine çökmesini yasaklayan bir kararnâmesinden bahseden Kantemir bir alıntı yapar: –en iyi Avrupa hümanizmi geleneğinde– "köleleştirilmiş rasyonel yaratıkların, onlar Kitab-ı Mukaddes'te anlatıldığı gibi, boyunduruk altındayken, bundan kurtulmak için ne kadar tutkuyla çaba göstermiş olurlarsa olsunlar, özgürlük için uzun süre bu kadar titremiş ve yalvarmış olmalarını tiksinti duymadan düşünemiyorum." Alıntının kaynağı belirtilmemiştir, ama eğer Petro böylesine aydın bir görüşü savunmuşsa, bu kesinlikle ona, on sekizinci yüzyılda, özgürlük üzerine o kadar şamata çıkaran Batılıların saygısını kazandırmış olmalıydı. Zira ne kadar önemsiz olursa olsun, nerede

---

kommenen Italianer ausgesprengte abendtheuerliche Verlaumdungen md Tausend Liigen aus dem franzdsischen ubersetzt, mit einem zulanglichen Register versehen und dem Brieffsteller sowohl, als seinen gleichgesinnten Freunden mit dienlichen Erinnerungen wieder heimgeschickt von einem Teutschen (Frankfurt ve Leipzig: Verlegts Joh. Leopold Montag Buchhandler, Regenspurg, 1738). Bu tartışma için, bkz., Krestova, "Otrazhenie," s. 267-275.

bir baskı kalıntısı varsa, Kantemir bu yüzden, bekleneceği gibi, kötü huylu, kara cahil soyluluğu suçlu buluyor ve böylelikle bir taşla iki kuş vuruyordu.

Bütün bu masum yalanlar içinde –ve kendini savunma çabası içinde söylendiğinden insan onlara sempati bile duyuyor– Batının model olduğu varsayımı olduğu gibi durmaktadır. Yine de yalanların sorunu şuydu: Öncelikle, söyleyen bunların gerçek olmadığını biliyordu ve bundan dolayı da, belki saf yabancılar inanabilir olsa da, bu yalanları yayan Rus vatanseverlerini Rusya'nın gerçekten de Batıyla eşit olduğunu inandırmakta etkisizdi. Rusya'nın milli bilincinin gelişmesindeki ikinci mantıksal adım, bu yüzden, eşitliği arzulanmayan bir şey ve Batıyı da şu ya da bu nedenle Rusya için uygunsuz bir örnek olarak sunmaktı. Bu tavır on sekizinci yüzyıl sonunda açıkça dillendirilmişti. Tepkinin doğası bütünüyle Rusya ile Batı arasındaki uçurum duygusunun şiddetine, bundan ve Rusya'nın aşağı durumunun yansıtılmasından ne kadar acı duyulduğuna bağlıydı.

Eğer kendini tatmin yeterince şiddetli olmamışsa, Rusya için uygunsuz bir model olarak Batı değerlendirmesi genelde Batıya duyulan hayranlıkla el ele ilerliyor ve bulanık bir kültürel görelik biçimi üretiyordu. Almanya'da olduğu gibi, bu gelip geçici bir durumdu ve bu yüzden de etraflı bir şekilde tartışılmış bir tutum değildi. Rusya'da bu tutumun tutarlı temsilcileri olmadığı gibi, Herder gibi tutarsız temsilcileri bile yoktu. Kültürel görelik ifadelerini on sekizinci yüzyıl sonlarında Rus milliyetçiliğinin kuruluş dönemindeki sayısız yazıda başka çelişkili tutumların içine bölük pörçük serpiştirilmiş bir halde görebiliyoruz. Karamzin'in etkili *Bir Rus Gezgininin Mektupları* (1791-92) kitabı karakteristiktir.[79] 1797 yılında yapılan baskısının epigrafı öylesine keskin bir psikolojik görüş ortaya koyar ki, bunun bilinçli olarak seçildiğine inanmak zordur. Şöyledir epigraf: "Kim ki kendi benliğiyle

79 *Letters* [Mektuplar] ilk kez Karamzin'in dönemin en popüler dergisi ve diğerlerine oranla olağanüstü sayıda, üç yüz abonesi olan *Moskova Dergisi*nde yayımlandı; 1797 yılında yeniden basıldılar. "Onların sayısız okuru göze çarpmadan Avrupa medeniyetinin gelenekleriyle yetişmiş insanlardı; onlar genç Rus gezginin olgunlaşması, soylu duygular hissetmeyi, güzel düşler görmeyi öğrenerek olgunlaşmıştı sanki." Buslayev, bkz., Alferov ve Gruzinsky, *Russkaia literatura*, s. 449.

sevgi ve huzur içinde yaşar,/Bütün ülkelerde sevgiyi ve mutluluğu bulacaktır." Kendinden hoşnut olmak ötekilerin meziyetlerini takdir etme yeteneğini artıracaktır. Karamzin Rusya'dan mutlu ayrılmıştı ve ayrıca mektupları gerçekten Batıya koşulsuz ve sınırsız hayranlık ifadeleriyle doluydu; sadece birkaç yıl sonraki yazılarının suratsız savunmacı milliyetçiliğiyle kıyaslandığında bu gerçekten şaşırtıcıydı. Örneğin Basel'den ayrılırken duygularını şöyle ifade ediyordu: "Arabadan dışarıya atladım, yeşil Ren'in çiçekler içindeki kıyısına uzandım ve kendimden geçerek toprağı öpmeye hazırdım." Daha sonraları toprağı öpmek sadece kişinin kendi toprağına saklanan bir eylem olacaktı. Alpler'de gezgin bir tür kozmopolitanizm deneyimi yaşıyordu: "Kendi benliğime giden bu yolda Rousseau'nun dağ havasının etkisi hakkında söylediklerine hak verdim... Burada bir fani yüce kaderini hisseder, yeryüzündeki anavatanını unutur ve dünya yurttaşı haline gelir."

Karamzin'in kültürel göreliği P. C. Levesque'nün *Rusya Tarihi* kitabına gösterdiği tepkide de barizdir. Bir mektupta bu kitaba değinerek, bir Rus tarafından yazılmış bir Rusya tarihi isteğini dile getirir; bu tarih, Rusya'nın benzersizliğini vurgulayacak ve sadece ona benzediği için değil, Avrupa'da olan her şeyin ayrıksı bir biçimde Rus olan bir paraleli de olduğu için Rusya'nın Avrupa'yla eşit olduğunu gösterecekti. "Hume'un İngiliz tarihinde yaptığı gibi, kısa kesmemizin bir önemi yok; yeter ki Rus halkının benzersizliğini açığa çıkaran bütün özellikler, kadim kahramanlarımızın ve meşhur insanlarımızın karakteri... tüm canlılığıyla, çarpıcı bir biçimde anlatılsın. Bizim kendi Şarlman'ımız var: Vladimir... bizim kendi XI. Louis'imiz: Çar İvan... bizim kendi Cromwell'imiz: Godunov... ve ayrıca hiçbir yerde eşine rastlanmayan bir hükümdarımız var bizim: Büyük Petro."

Bu mektupta Karamzin'in konumu (oradaki bulduğumuz şeyler tutarlı bir konum alış olarak değerlendirilse bile) karışıktır. Kültürel göreliğin ruhuna uygun olarak, Karamzin Rusya'nın ayrıksılığını vurgular ve içeriden anlamanın –yalnızca bir Rus gerçekten Rusya'yı anlayabilir– üstünlüğünü savunan Romantik –*avant le nom*– anlayışa bağlı kalır. Aynı zamanda da Karamzin bütün milletlerin aynı yolu izlediğine, Batının nasıl olmuşsa lider olduğuna ve bu yüzden Rusya'nın onu taklit etmesi gerektiğini inanır. Rus-

ya'nın bunu yapabileceğine ve yapmakta da çok başarılı olduğuna duyduğu sarsılmaz güven Karamzin'in, hiçbir biçimde kendini küçük görme acısı yaşamaksızın, evrensel gelişmeyle tutarsız ve hatta ilgisiz karakteristik Rus geleneklerini reddetmesine imkân verir; henüz özel olarak Rus olan her şeyin ahlaki iyiyle eşanlamlı hale geleceği noktaya erişmemiştir. Rusya'nın hızla Batıyı yakalayabileceğine duyulan bu güven, işte bu yakalama sürecinin taklitçisi, Büyük Petro için duyduğu hayranlıkta da ifadesini bulur. Karamzin şöyle yazar:

> Geçmek için eşit olmak zorunlu mudur?... Almanlar, Fransızlar ve İngilizler en az altı yüzyıl Rusların önünde oldular: Petro yetkin kollarıyla bizi harekete geçirdi ve biz birkaç yılda onları neredeyse yakaladık. Rus karakterinin değiştiği, Rus ahlaki fizyonomisinin kaybolduğu yolundaki bütün o acıklı feryatlar ya şakadan başka bir şey değildir ya da sağlam temellere oturmayan bir düşüncenin yetersizliğinden kaynaklanmıştır... Milli olan her şey insanla kıyaslandığında bir hiçtir. Asıl mesele insan olmaktır, Slav değil. İnsan için iyi olan şey Ruslar için kötü olamaz ve İngilizlerin ya da Almanların icat ettiği iyi ve güzel ne varsa benimdir, çünkü ben insanım!... *Il est probable*, diyor Levesque, *que si Pierre n'avait pas regne, les Russes seraient aujourd'hui ce qu'ils sont*: yani Büyük Petro bize öğretmemiş bile olsa, biz öğrenirizl Hangi yolla? Kendi başımıza mı?... Ruslar aydınlanmaya meyilli, hatta hazır değildi o zaman... Ancak Rus Çarının kıskanç, etkin iradesi ve sınırsız gücü böylesine ani ve çabuk değişimi sağlayabilirdi... Lycurgus'suz Sparta gibi, Petro'suz Rusya da adını duyurmayı başaramayacaktı.[80]

Bu pasajdan da açık olarak anlaşılacağı gibi, on sekizinci yüzyılın son on yılında Petro'nun reformlarının sağlıklı olduğu ve Batının üstünlüğü inancı daha o tarihte evrensel olmaktan uzaktı. Birçok eğitimli Rus artık kendi başlarına "sevgi ve huzur içinde" değildi; onlar Rusya ile modeli arasındaki büyük uçurumdan derin bir rahatsızlık duyuyordu. Kültürel göreliğe başvurduklarında, genelde Karamzin örneğinde olduğundan daha az neşeli bir tavır sergiliyorlardı: Görünürdeki farklılıkların ardında eşit meziyetler bulunacağına inanmak yerine, onlar farklı kültürlerin

80 Karamzin, *Polnoe Sobranie*, c. III, s. 60-61, 179-180; c. IV, s. 280-288.

arkalarında aynı derecede haşin gerçekliği sakladığıyla teselli buluyorlardı. Forvisin örneğin dış ülkelere yaptığı ziyaretlerin izlenimlerini şu şekilde özetliyordu: "Ben bütün ülkelerde iyiden çok kötü gördüm, insan her yerde insan; zeki insanlar her yerde az; her yerde aptallar çok fazla; ve tek kelimeyle, bizim milletimiz herhangi başka milletten daha kötü değil."[81] Rusya'yı Batıyla eşit görme konusunda pek istekli olan Karamzin, Rusya'nın kolaylıkla onun gibi olacağına güvenmekle birlikte, Rus örf ve âdetlerinin işe yaramaz, korumaya değmez olduğunu düşünürken, daha kuşkucu vatandaşlarından birçoğu bu örf ve âdetlerin de korunması gerektiğini düşünüyordu, çünkü onlar Batıyı taklit edilmeye değer bir şey olarak görmüyordu. 1810 yılında, *Eski ve Çağdaş Rusya'nın Hatırası* kitabında, Karamzin'in kendisi çok ayrımcı bir tutum takınma tavsiyesinde bulunuyordu: "İki devlet yurttaşça aydınlanmanın aynı aşamasında bulunabilir ve farklı örf ve âdetlere sahip olabilir. Bir devlet bir diğerinden yararlı bilgileri, ötekinin âdetlerini taklit etmeden alabilir."

Farklılıkta (ister meziyet isterse sefalet konusunda olsun) eşitlikten teselli arayışına yönelim uzun sürmedi, çünkü eşitlik diye bir şey yoktu ortalıkta. Dolayısıyla hınç [*ressentiment*] duygusu, yani kıskançlık temelinde Batıyı ret ve aşağı konumun kuşkuya yer bırakmayan ve bu yüzden tahammül edilemeyen kabulü ağırlık kazandı.

Rusya ile ideali arasındaki uçurum ve Rusya'nın aşağı konumunun kabul edilmesi "yabancılar hükümeti" yerine hınca [*ressentiment*] yol açmıştı.[82] Katerina saltanatı öncesindeki, özellikle de İmparatoriçe Anna ve onun Alman gözdeleri dönemindeki yabancı-karşıtı duygu öz olarak milli duyguyla alâkalı değildi. O duygunun itici gücü doğmakta olan bir millik kimlik duygusundan ziyade pragmatik grup çıkarlarıydı ve özgün, anlık bir duruma dayanıyordu. Genel statü güvensizliği ve soyluluğun iki kesimi –eski ve yeni, yaratılmış ve hizmet– arasındaki çatlak koşullarında, Anna tarafından Courland'tan getirilmiş ve onun Sarayında

81 Fonvisin, *Pervoe Polnoe Sobranie,* Nisan 1778 mektubu (Paris'ten kız kardeşine), s. 963.

82 "Yabancılar hükümeti" on sekizinci yüzyıl Rus milliyetçiliğinin en kapsamlı tasfiye planı için gibi görünüyor. Bkz., Rogger, *National Consciousness.*

hızla yükselmiş yabancılar başka bir tehdit anlamına geliyordu; o hiç de asıl tehlike değildi, olsa olsa herkesin üzerinde yoğunlaşabileceği ortak bir tehdit olabilirdi. Dahası bu tehdit, ötekilerden farklı olarak, kolaylıkla ortadan kaldırılabilirdi ve yabancıların ortadan kaldırılmasıyla sorun yaratan durumun bütünüyle ortadan kalkacağı yanılgısını yaratan bu kolaylık, yabancıların hemen devre dışı bırakılması isteklerini artırıyordu. Başka bir ifadeyle bu, Rusya'yı Rus olmayan ne varsa ondan koruma arzusuyla alevlenen genel bir yabancı düşmanlığı olmaktan ziyade, sınırlı sayıdaki herkese açık pozisyonları ele geçirme yarışında gayet iyi niteliklere haiz bir grup rakibin yarışın dışına itilmesi çabasıydı. Bu dava için acı çekmiş ve ölümünden sonra Rus milliyetçiliğinin bir şehidi olarak putlaştırılmış Artemii Volynskii'nin amacı tam da buydu; ve Volynskii çevresinin üyesi olan Fransız Lestocq'un da, Lestocq gibi Rusya'ya kişisel olarak yatırım yapan, sonunda onun yeniden doğmuş halini –Anna'nın gözdesi Biron'u– tutukladıklarında "Almancı hükümeti" sona erdirme şerefine nail olan iki önemli Alman Ostermann ve Muennich'in amacı da buydu. Bu yabancı karşıtı duygu uzun ömürlü olmadı. Bu duygunun nedeni ortadan silindi ve ya vatanseverlik duygularının dışarı taşması, muhtemelen cezalandırılmayacak bir kan dökme sevdası yüzünden ya da genel bir oyunculluk yüzünden, Alman subaylarını öldüren Muhafızların kanlı gösterisinde kendini ateşe attı. Bu duygu 1762 yılında, Prusya hayranı ve bu tutkusu yüzünden doğanın kendisine bahşettiği makul düzeydeki sağduyudan da yoksun olan III. Petro'nun Rus soyluları (buna Rus kökenli olmayanlar da dahil) yerlerine Prusya askerleri geçirmekte tehdit ettiği saltanatı döneminde, kısa bir süre yineden canlanmıştı. Muhafızlar baştan çıkmaya hazırdı, ancak kendilerinin imparatoriçe yaptığı Prenses Anhalt-Zerbst, akıllı Katerina durumu idare etmeyi çok iyi biliyordu ve bu duyguya bir daha rastlanmayacaktı.

Bu zaman zarfında, daha on sekizinci yüzyılın ilk yarısında, Rus soylularla mevcut pozisyonlar için başarıyla yarışan ve zaman zaman da kollanan yabancılara karşı beslenen yaygın düşmanlık, doğası farklı yabancı-düşmanı duygularla karışıktı ve bu duyguların ifadesi için bir bahane olarak kullanılmıştı. Bunlar genelleştirilmiş yabancıya, mitsel yabancı tehlikesine, bizati-

hi mevcudiyetiyle Rusya'nın yetersizliğinin altını çizen dünyaya karşı beslenen duygulardı. Novgorodlu Kardinal Amvrosii yabancıları Rusya'yı cehalet ve acz içinde tutmak için dolap çevirmekle suçlayarak şöyle diyordu: "Zanaatlarda deneyimli bir mühendis, bir mimar, bir asker olan bir Rusu mahkum etmek... onu sürgüne göndermek ya da infaz etmek için ellerinden gelen her şeyi yapıyorlardı... bunun tek nedeni de onun bir mühendis, bir mimar, Büyük Petro'nun bir müridi oluşuydu."[83] Açık ki "Alman hükümeti" onun kaygılarını hiç paylaşmıyordu. 1740'larda Rus mühendisler ve mimarlar kimlerdi acaba?

Sürüp giden bir duyguydu bu, çünkü bu duygunun nedeni bir biçimde hiçbir zaman ortadan kalkmıyordu. Ancak Katerina çağında bu duygu her yere sirayet etmiş ve kaçınılmaz bir hale gelmişti ve Rus elitinin bilişsel gerçekliğinin bir parçası olarak, öteki duyguları biçimlendirebilmiş ve milli bilincin daha sonraki gelişim aşamalarını belirlemişti. Bu arada soylu elit başka işlerle meşgul olduğundan, narin milli duygu başka bir ikâmet adresi bulmuştu kendisine: o artık Petersburg ve Moskova'nın soylu olmayan entelektüellerinin yüreklerine işlemiş ve orada filizlenmeye başlamıştı.

Temellerin Örülmesi

Soylu Olmayan Entelektüellerin Katkısı

Soyluluğun tersine, (aslında adından önce kendisi ortaya çıkmış olan) entelijansiya Büyük Petro'nun yoktan var ettiği bir şeydi.[84] Petro öncesinde Rusya'da seküler okullar yoktu ve ülkenin eğitim ihtiyacı ilahiyat papaz okulları tarafından karşılanıyordu. Bunların en önemlileri 1632 yılında kurulmuş Kiev Akademisi ve Kiev mezunlarından biri olan Simeon Polozki tarafından 1687 yılında Moskova'da kurulmuş olan Slav-Yunan-Latin Akademisiydi. Kiev Akademisi Petro dönemine kadar Rusya'nın yüksek memur kademelerine elaman sağlamıştı. Ancak 1755 yılında Moskova Üniver-

83 Akt.*a.g.e.*, s. 30.

84 Bu dönem öncesi Rusya'sında, din adamları ve on yedinci yüzyılda Moskova Sarayında oturması için çağrılmış Ukraynalılar ve Polonyalılar dışında bir "beyin gücü harcayan insanlar" *(liudi umstvennogo truda)* kesimi yoktu.

sitesi kurulana kadar bu okul imparatorluk içindeki genel eğitimin en büyük ve en önemli merkezi olma konumunu korumuştu. Bu okulun öğrencilerinin hemen hepsi Ukrayna'dan devşiriliyordu ve bu da Ukraynalıların din adamları arasında olduğu kadar, birazdan göreceğimiz gibi, Rusya'daki seküler entelektüeller arasında bile son derece önemli bir yer işgal etmesi sonucunu doğurmuştu.

İlk seküler öğrenim kurumları Petro'nun teknolojik bilgiye duyduğu ilgiyi yansıtıyordu. On sekizinci yüzyılın ilk çeyreğinde, Moskova'da bir matematik ve denizcilik bilimleri okulu açıldı ve St. Petersburg'ta da bir mühendislik ve topçuluk okulu ve Denizcilik Akademisi açıldı. 1719 yılında, Deniz Kuvvetlerinde, köylü çocukları için Rus okulları denen okullar kuruldu ve tersanelerde çalışmak üzere zanaatkârlar işe alındı. Bunlar Rusça, aritmetik ve geometri eğitimi alıyordu.[85] 1719 ile 1734 yılları arasında böyle on okul kuruldu. 1721 yılında, Harp Okulu (Kançılaryası) o tarihte mevcut kırk dokuz garnizonun her birine okul örgütlenmelerinin eklenmesini emretmişti; ve her okul yeteneklerine ve eğilimlerine göre dört gruba ayrılmış elli "asker çocuğu"na eğitim verecekti. Benzer okullar devlet ahırlarında çalışanların çocukları için de kurulmuştu. 1721 yılında Prokopoviç tarafından açılan, "her koşulda yetim ve yoksul çocuklar" için okul gibi büyük özel okullar da ortaya çıkmaya başlıyordu. Bu ortalama okulların başarılı mezunlarının birçoğu daha sonra başka kurumlarda eğitimlerini sürdürüyordu.[86]

1732 yılında, St. Petersburg'ta ilk Corps of Cadets [Harp Okulu] kuruldu. Bu, ilke olarak, yalnızca soylulara eğitim verecek bir kurumdu, ama askerlerin ve tersane işçilerinin çocukları da bu okullarda soylu olmayanlar için açılan özel sınıflara kabul edi-

85 1720'lerde St. Petersburg'taki beş tersaneden yalnızca birinde on binden fazla işçi çalışıyordu.

86 Bu okulların öğrencileri *raznocbinzy* idi; hizmet sektörünü oluşturan soylular ve din adamları zümresine ait olmayan vergi mükellefi insanlardan (köylüler, tüccarlar ve zanaatçılar) dışlanmış bir kalıntı kategorisine aittiler. Bu okula kabul edilmek devlet hizmetine giriş olarak değerlendiriliyor ve vergi mükellefi kategorisinden dışlanmak anlamına geliyordu. Askeriyeye yazılmak da aynı şeydi ve böylece babaları askeriyiye kayıt olduktan sonar doğmuş "asker oğulları" da *raznocbinzy* oluyordu.

liyordu. Onlar alt düzey memurluk pozisyonları için ve aynı zamanda soylu çocuklarının alt kademe öğretmenleri olarak eğitiliyordu. Rusya'da ilk tıp mektebi Moskova'daki General Hospital'da 1706 yılında kuruldu ve o yüzyıl boyunca 800 pratisyen ve uzman hekim yetiştirdi; 1733 yılında üç tane daha okul açıldı ve 1770'lerin sonuna gelindiğinde Rusya'da 488 hekim ve 364 alt düzey tıp pratisyeni (*podlekari*) bulunuyordu.

İmparatorluk Bilimler Akademisi 1725 tarihinde çalışmalarına başladı.[87] Kurum üniversite ve akademiden oluşuyordu aslında. Bir yıl sonra yapıya bir de lise eklendi. Akademik lise Rusya'da genel eğitim amacıyla açılmış ilk seküler orta öğretim okuluydu. Müfredatında dil, tarih, coğrafya, matematik ve doğa bilimleri vardı. Öğrenim süresi beş yıldı. Akademik üniversite de ilk seküler yüksek öğrenim kurumu olma özelliği taşıyordu. Yirmi yıl boyunca kurum, büyük oranda da yeteri kadar yetişkin öğrenci yokluğu yüzünden, ölümle kalım arasında bocalayıp durmuştu. 1747 yılında yeni bir düzenleme yapıldı ve üniversite için otuz devlet memuru öğretim görevlisi ve lise için de yirmi hoca tahsis edildi; bunlar "yeteneklerine göre her kesimden insana" eğitim verecekti. 1752 yılında öğretim görevlisi sayısı artırıldı ve daha sonrasında yalnızca akademik mali kaynakların miktarına göre belirlenmeye başlandı. Aynı zamanda, soylu kesimden ya da *raznonchinzy* olsun, kendi hesabına araştırma yapmaya gönüllü herkes eğitim alabilirdi. 1748'de, lisenin 48 öğrencisi vardı; 1749'da 62; 1750'de 70. 1753 yılına gelindiğinde 150 öğrenci vardı ve bunların üçte biri paralı öğrenciydi. 1756 ile 1765 arasında 590 öğrenci bu okulda eğitim görmüştü. Bunlardan geçmişlerine dair verilerin olduğu 429 öğrenciden 80'i soylu kesimden, ama çoğu yoksul ailelerden geliyordu; 22'si tüccar çocuğuydu; 13'ü din adamı; 132'si "asker" çocuğu; 80'den fazlası küçük memur; 50'si zanaatkâr; 4'ü bahçıvan; 3'ü seyis; 2'si serbest köylü çocuğuydu ve 93'ü de yabancıların çocuklarıydı. Akademideki çocukların çoğu liseden öteye gidememişti ve liseden sonra çeşitli memuriyet ve düşük düzey öğretmenlik işleri üstlenmişlerdi. Bununla birlikte bu insanlar o

87 Resmi olarak 1724 yılında Petro tarafından Bilimler ve Sanatlar Akademisi olarak kurulmuştu..

zaman ülkenin en eğitimli kesimini ve yükselen entelijansiyanın önemli bir parçasını oluşturuyordu.[88]

En sonunda, adına lâyık ilk Rus üniversitesi 1755 yılında Moskova'da kuruldu. Moskova Üniversitesinin öğrenci nüfusunun bileşimi akademininkiyle benzerlik taşıyordu; tek fark, buraya belli koşulları yerine getiren serfler de kabul ediliyordu. Üniversiteye iki lise de eklendi: biri soylu çocukları, diğeri de *raznochinzy* içindi. Başlangıçta her birinin ellişer öğrencisi vardı ve bu öğrenciler devlet bursu alıyordu; daha sonra öğrenci sayıları artmıştı. Akademide olduğu gibi, hem üniversitede hem de lisede, çoğu öğrenci kendi durumuna göre bir ödeme yapıyordu. Varlığının ilk yirmi yılında, üniversiteden 318 kişi mezun oldu. Üniversite üç fakülteye bölünmüştü: hukuk, tıp ve felsefe. İlk iki fakültede üçer profesör (birincisindekiler genel hukuk, Rus hukuku ve politika; ve ikincisindekiler kimya, doğa tarihi ve anatomi) vardı. Felsefe fakültesindeki dört profesör felsefe, deneysel ve teorik fizik, retorik, genel tarih ve Rus tarihi öğretiyordu. Moskova Üniversitesinin dikkate değer bir özelliği bu üniversitede, çoğu Avrupa üniversitesi için *sine qua non* [olmazsa olmaz] olan, bir ilahiyat fakültesinin bulunmamasıydı.

1758 yılında, Rusya'ya davet edilen yabancı sanatçıların becerilerini Ruslara aktarmadıkları gerekçesiyle, St. Petersburg'ta Sanatlar Akademisi kuruldu. Öğrencileri Moskova Üniversitesinden aktarıldı ve kuruluşundan yirmi yıl sonra kurum 180 mezun vermiş olmakla övünüyordu.

Bu verilere bakarak on sekizinci yüzyılın sonunda Rusya'da yaklaşık dört bin üniversite mezunu insan olduğunu, bunların yaklaşık yarısının hekim ve yardımcı hekim olduğunu, yaklaşık aynı sayıda (belki biraz daha fazla) insanın da lise düzeyinde eğitim aldığını söyleyebiliriz.[89] Milyonlarca nüfus düşünüldüğünde çok küçük olsa da bu sayı yine de bize, nüfusun yarıdan fazlasının hiçbir düzeyde herhangi bir seküler eğitim almadığı yüzyılın başına kıyasla, muazzam bir iyileşmeyi gösteriyor.

88 Yükselen Rus eğitim sistemi tartışması için, bkz., Shtrange, *Demokraticheskaia intelligentsia;* Brokhaus ve Evfron, *Entsiclopedicheskii slovar'* ve *Great Soviet Encyclopedia.* Bütün veriler Shtrange'dan alınmıştır.

89 Bu sayılar yalnızca seküler eğitim içindir. Karşılaştırma için, bkz., Dukes, *Catherine the Great and the Russian Nobility,* s. 244'teki sayılar.

Bu yeni eğitim almış insanların önemli bir kesimi –1770'ler öncesinde, çoğunluğu– soylu olmayan ailelerin çocuklarıydı. Rusya'da, bir bütün olarak, milliyetçiler olarak nitelenebilecek bir grup varsa, o da soylular değil, işte bu gruptu. Soylu olmayan entelijansiyanın, on sekizinci yüzyılın ortalarında (1730'lar-1760'lar arası) kendini belli eden, erken milliyetçiliği bu grubun tekil etnik bileşimi nedeniyle de dikkate değerdi. Bu ilk Rus milliyetçileri kitlesinin neredeyse yüzde 50'sinin Ukraynalı olduğu söylenebilir.[90] Bu olgu kendi başına çok anlamlı olmayabilirdi, ancak model *etnik milletler*den biri haline gelme yolunda kararlı adımlarla ilerleyen Rusya'da, etnik olarak Rus-olmayanların bu gidişteki ağırlığı gerçekten de hikâyeyi bir parça ironik hale getiriyor.

Bu garip fenomenin nedenleri basitti. On sekizinci yüzyıl boyunca, Rusya'daki belli başlı eğitim kurumları, kayıt ve etkileri bakımından, hâlâ ruhban [papaz] okullarıydı. Seküler eğitim merkezlerinin ortaya çıkışıyla bu okulların etkisi azalmak şöyle dursun, belli bir süre bu okullar hem sayı hem de önemleri bakımından büyümesini sürdürmüştü. 1740'ların başında Rusya'da bünyesinde iki bin beş yüz öğrenciye eğitim veren on yedi ruhban okulu vardı; 1764'te, yirmi altı okulda altı bin öğrenci okuyordu. Bu dönem boyunca Kiev Akademisi ruhban okulları içinde en büyüğü ve en önemlisiydi. Bu okul aynı zamanda Ukraynalılar için bir öğrenim merkeziydi. Genelde bu okul soyluların eğitime bakışının değişmesiyle ve Corps of Cadets'in oluşumuyla önem kazanmıştı, çünkü Ukrayna soyluları, eğer hizmetlerde soyluların gerektirdiği bir unvana erişmemişse, soylu kabul edilmiyordu ve bu yüzden genç Ukrayna soyluları bu özellikli eğitim kurumlarına kabul edilmiyordu. Kiev Akademisi ruhban okulları arasında en ileri olandı: İlk baştan beri Latince ve Yunancaya ek olarak bu okulda Lehçe ve Almanca gibi modern diller de öğretiliyordu; bu dillere 1753 yılında Fransızca da eklenmişti. Yeni kurulan tıp

90 Bu hesaplama, Shtrange'ın hiç de bu dikkate değer koşula odaklanmamış olan *Demokraticheskaia intelligentsia* kitabındaki verilere dayanarak yapılmıştır. Soylu olmayan entelektüeller içinde Ukraynalılarla ilgili Shtrange'ın tartıştığı sayı olağanüstüdür; onların on sekizinci yüzyıl entelijansiyasının etkinliklerinde başat bir rol oynadığı gayet açıktır; aynı zamanda, güvenilir bir tahminde bulunmadan önce sayılar sistematik olarak kontrol edilmek zorundadır. Yüzde elli bir izlenimsel değerlendirmedir.

okullarının, St. Petersburg Akademisi ve Moskova Üniversitesinde olduğu gibi, profesörleri dışarıdan (özellikle de Almanya'dan) davet edildiği ve öğrenim dili Latince olduğu için, dil öğrenimi bu seküler kurumlardaki öğrenciler için vazgeçilmezdi ve onlar da bunu ruhban okulları dışında hiçbir yerden edinemezdi. Soylu-olmayan ilk üniversite öğrenci topluluğu (ki bunlar mukim yabancıların çocukları değildi) dolayısıyla kaçınılmaz olarak ruhban okullarından gelmiş öğrencilerden oluşuyordu. Yalnızca 1754 ile 1768 arasındaki on dört yılda üç yüzden fazla ruhban okulu öğrencisini Moskova'ya ve St. Petersburg'a gönderen Kiev Akademisi seküler üniversitelerin en önemli öğrenci kaynağıydı. Örneğin bir hekim olmaya hevesli ruhban okulu mezunu her öğrenciye seyahat ve konaklama ihtiyaçları için on ruble veriliyordu ve onlar da ister "yoksulluktan" isterse seküler meslekler ve bilimlerin "rahipliğe hevesli olmadığını hisseden herkes için tek dürüst ve avantajlı çıkış (ruhbandan) yolu"[91] olduğundan olsun, bu yola çıktılar. St. Petersburg ve Moskova'da, kelimenin tam anlamıyla doğmakta olan Rus entelijansiyasının en ön saflarında, Küçük Rusya'dan gelen mütevazı gençler Büyük Rus milli bilincini biçimlendirdi.

Akademilerin ve Moskova üniversitelerinin soylu-olmayan burslu öğrencileri, mevcut insan kaynaklarıyla doldurulamayan bu okullardaki sayısız pozisyon için eğitiliyorlardı. Bu pozisyonların az, ama önemli bir kısmı onları soyluluğa taşıyordu; bu kurumların hemen hepsi yeniydi ve Rusya'da seküler eğitimin (ve genelde okur-yazarlığın) yeniliği ve bu garip ithal ürünün gördüğü saygı yüzünden, belli bir prestiji vardı. Yoksul kesimden ruhban okulu ve lise mezunları için, üniversiteler şan ve şerefe, servete ve nüfuza giden yol olmuştu; onlar ilk Rus profesörler, akademisyenler ve yüksek rütbeli görevliler haline geldiler. Ötekiler de hayatlarını kâtiplik, çevirmenlik ve küçük memurluk işleriyle, umutsuz bir sefalet çukuruna düşmeden, geçirdiler. Bütün bu dönüşümler eğitim sayesinde olmuştu. Üniversiteye girmeden önce her kim olursa olsunlar, çıktıktan sonra artık başkaydılar; onlara yeni bir kimlik gerekiyordu. Onlar toplum içinde yeni bir katmandı, ama mevcut tanımların hiçbiri onlara uymuyordu. Toplumsal yükselişleri eğitimleriyle ve gösterdikleri çabalarla orantılı olanlar bile

91 Akt. Shumliansky ve Znamensky, *a.g.e.*, s. 58,22.

yıpranmış olmakla birlikte hâlâ varlığını sürdüren geleneksel statü tanımları karşısında kendilerini fena halde aşağılanmış hissediyordu. Eğitimle kabaran statü beklentileri karşılanmayan bu insanlar için geleneksel tanım tahammül edilemez bir şeydi.[92] Onlar, bu liyakat duygusunu onaylayacak, onların özlemlerinin hakkını verecek ve onları atıl bırakan düzenlemeleri mahkum edecek bir bakış açısı, bir kimlik ihtiyacı içindeydi. Millet fikri ihtiyaçlarına yanıt olabilirdi ve onlar da yüzlerini vatanseverlere döndüler.

Vatanseverlik, "anavatana hizmet", onun için sevgini "coşkuyla gösterme" arzusu, bu grup üyelerinin çalışmalarının ve araştırmalarının arkasındaki başlıca itici güç olarak görünüyor. Bir öğretmen olan Stepan Nazarov "Rus gençliği, [onun] bu mütevazı çabasından yararlansın diye" var gücüyle çalışıyordu. K. Florinskii "yabancı dilleri bilmeyen Rus gençliğine bir parça olsun destek vermek için sadece" çeviri yapıyordu. L. K. Sichkarev "hayatını anavatan uğruna edebi çalışmalara adamıştı."[93] Bu insanların çoğunun yaptığı katkı gelecek milli kültür için temel taşlarını döşemek ve toprağı hazırlamaktan ibaretti. Onlar ilk sözlükleri ve gramer kitaplarını yazdılar; başka dillerden eserleri çevirdiler ve tanıttılar. Onların çok azı sadece kültür *yaratıcısı* oldu, ama yine de Rus milli duygusunun ilk edebi ifadeleri bu az sayıdaki insanın eseriydi.

Rusya'ya bir millet olarak şarkı yazan ilk kişi, Rusçada ülke aşkından esinlenmiş ilk lirik dizelerin yazarı V. K. Trediakovskii'ydi. Devrim öncesi bir antolojinin acımasız editörleri, bu yazarın

92 Eğitimin etkisiyle özsaygı duygusunun artışı, Golitsyn ailesinin yanında yetenekli bir serf olan Nikolay Smirnov'un trajik hikâyesinde görülmektedir. Efendilerinin gözüne girmiş yetenekli bir kalfa olan babası, ücretli öğretmenlerin yardımıyla Nikolay'a mükemmel bir eğitim verir; çocuk Moskova Üniversitesine okul idaresinin bir düzenlemesi sayesinde "özel izinle" devam eder, çünkü efendileri izin vermeden resmi olarak okula kayıt olmasına imkân yoktur. Okulda çok parlak bir öğrencidir. Ancak eğitimi arttıkça bir serf olarak aşağılanmışlık duygusu da büyüyecektir içinde. "Küçük düşürücü bir serf adı, köleliğin beni ezen ağır bir zincir olarak görünmesine neden oluyor." Nikolay özgürlüğünün verilmesini ister, başvurusu reddedilir ve genç dışarıya kaçmaya karar verir. Yakalanır, önce kürek cezasına çarptırılır, sonar da Tobolsk'ta asker yapılır ve sonrasında ondan bir haber alınamaz (*a.g.e.*, s. 207). Bu grup içinde intihar edenlerin sayısı dab u huzursuzluğun kanıtıdır. Bkz. *a.g.e.*

93 Akt. *a.g.e.*, s. 83,99.

şiirini, "özenli ve sempatik eleştirinin" bile içinde "incelikli bir tat ve şiirsel yetenek" bulamayacağı" "yeni Rus şiir tanrıçasının ilk saçmalıkları" olarak nitelemekten kaçınmamışlardı. Bununla birlikte, acemice olsa bile bu dizeler sahici ve derin duyguları ifade ediyordu. Trediakovskii 1730 yılında Paris'teyken, "Rusya'ya Övgü Dolu Dizeler" adıyla bu türden ilk şiirlerini yazmıştı:

Ah Rusya ana! Benim parlak ışığım!
Kim bilmez, bu koca dünyada,
Doğanın yüce soyluluğunu senin?
Sen kendi başına soylusun...
Senin bütün halkın Ortodoks
Ve hepsi cesaretleriyle meşhur...
Her zaman hazır seni savunmak için ayağa kalkmaya.
Ne eksiğin var senin Rusya?
Nerede gücünü kanıtlamadın?
Her güzel şeyin hazinesi sensin,
Olabildiğince bol ve elbette olabildiğince görkemli.
... Uzak diyarlardan bakınca Rusya'ya
Yüz dil bile yetmiyor bana
Sende sevdiğim onca şeyi anlatmaya.

Halkının Ortodoksluğu hariç, Rusya'da Trediakovskii'nin hayranlık duyduğu özellikler iç gözüyle yaptığı gözlemler, sevgi dolu bir hayal gücünün ürünleridir. Bu ilk dönem şiiri henüz tikel herhangi bir özellikte odaklanmamış bir duyguyu dile getiriyordu. 1752 yılında kaleme aldığı "İzherskaia Ülkesi ve St. Petersburg Egemen Şehrine Övgü" adlı bir şiirinde, ilk dönemin yaygın duygusu Rusya'nın somut bir başarısına ve bunun söz konusu, yani Batılı dünya tarafından nasıl tanındığına odaklanıyor.

Ah büyüleyici kıyı! Sevimli toprak!
Neva'nın dalgalarını okyanusa taşıdığı:
Ah öncesinde yaban, şimdi insan kaynayan
Sende egemen bir kenti görüyoruz.
Ah, sen, peşimizden geliyor torunlarımız,
Sen duyacaksın övgüleri
Bu kente dünya şarkılar yakacak kendinden geçerek.
İtalyan kentleri: Venedik ve Roma
Ve Hollanda'nın Amsterdam'ı; ve Britanya Kenti

Büyük Londra; Paris,
Bütün kentlerin ideali ve Kraliçe.
Bütün hepsi bizim gezimizin durakları,
Arzularımızın nesnesi; onların şöhreti ve güzelliği
Bizi kendine çekip yerli kıyılarımızda gözlerimizi yaşla doldduruyor...
Ama göreceksiniz, bizden sonraki kuşaklar, bütün o diyarlardan
Ziyaretçiler akın edecek muazzam sayılarda
Bu kenti görmeye ve hayran olmaya ve diyecekler ki
Burası çorak bir diyardı, ama şimdi –bir Cennet...
Ah! Tanrım, yalvarırım bağışla... Rusya aşkına,
Güneşin altındaki bütün o kentler içinde,
Eşi benzeri olmasın Petro'nun kentinin.[94]

Bu şiirde Rusya yüceltilmiştir, çünkü o şimdilik onun modeli olan Batı ile gayet iyi kıyaslanabilmektedir –aslında büyük bir ihtimalle Batıyı geçecek güce de sahiptir. Bu övünç kaynağı kıyaslama Petro'nun, yeni Rusya'nın yaratıcısının sayesinde olmaktadır.

On sekizinci yüzyılda, soylu-olmayan entelijansiyanın uzak ara en önde gelen temsilcisi, aynı zamanda ilk Rus kimyacı, fizikçi, gramerci ve önemli şair olan –"Rusların parlayan ışığı, Pindar'ı, Cicero'su ve Virgil'i"[95] Mihailo Lomonosov'du. O aynı zamanda entelijansıyanın en kavrayışlı milliyetçisiydi. Lomonosov için de Petro "yeryüzünde bir tanrı"ydı, çünkü Rusya'nın ihtişamı, ancak Batı ile kıyaslandığında kendini ortaya çıkaracaktı ve bu kıyaslamayı mümkün kılan Petro olmuştu:

[Lord] Rusya'ya bir adam gönderdi
Onun gibisini görmemişti dünya;
Bütün engelleri aşarak yükseltti

94 Trediakovsky, "Stihi pohval'nye Rossii" ve "Pohvala Izherskoi zemle i tzarstvuyuschemy gradu Sanktpeterburgu" bkz., Manning, *Anthology*, c. I, s. 41. Şiirin yorumu için, bkz. Alferov ve Gruzinsky, *Russkaia liter atura*, s. 89. *Enzyclopedicheskii slovar'* Trediakovskii'nin nitelemesi şöyle: "On sekizinci yüzyılın önde gelen bir Rus düşünürü ve adı sıradan şiir için bir sıfat haline gelen başarısız bir şair" (E. Lyatskii, c. XXXIII, s. 750). Lyatskii, Trediakovskii'nin "çağdaş Rus toplumunda en eğitimli insanlardan biri" olduğunu ekliyor.

95 Derzhavin'in nitelemesi için, bkz., akt. Rogger, *National Consciousness* s. 259.

Başını zaferlerle taçlandırdığı
Ve Rusya, alay konusu barbarlığı
O taşıdı zafere kendi başına.

Petro'da Rusya'nın şanının kaynağını görmekle birlikte, Lomonosov'un tutkusunun ve bağlılığının nesnesi hükümdar değil, millettir. Petro Rusya'yı "Avrupa sisteminin en önemli [en önemli? *–vazhneishii*]" üyesini yarattı, Avrupa artık Rusya'ya barışın tesis edilmesi için bakıyor ve Rusya'nın ünü bütün dünyada yankılanıyor. Lomonosov'un Rusya'sı muhteşem:

Yüce dağlar gibi,
Dimdik, bakıyor sakin,
Aşağıda dünyanın karanlığı.
Rüzgâr erişemiyor ona aciz
Korkutucu gök gürlemesiyle durgun,
Enginlerde kurmuş huzurlu yurdunu
Ayakları bulutların üstünde dolaşıyor,
Fırtınaları küçük görüyor
Ve çağıldayan dalgalara gülüyor.[96]

Ancak Lomonosov yalnızca Rusya'nın askeri ve politik gücüyle gurur duymaz; onun milliyetçiliği sık sık Rus halkının yüceltilmesinde ifadesini bulur. Petro döneminin soylu vatanseverleri gibi, o da "bir kuşağın ömür uzunluğunu zor aşan bir zaman diliminde bu kadar muazzam şeyler yaratan halkımızın yetenekleri"ni göklere çıkarır. Halk ya da millet, Lomonosov için, "yerli Rus" nüfusunun tamamını –"köylüsünden soylu tahta kadar"– anlatır. Dolayısıyla millet, Sumarokov benzeri dönemin soylu milliyetçilerinin anlayışındaki gibi, toplumun belli bir kesimiyle sınırlı değildir; yine de Rusya'nın hizmetinde olan yabancıları ya da "yerli" olmayan Rusyalıları dışlar.[97]

Milletin demokratik, her kesimi içine alan, tanımı genelde soylu-olmayan milliyetçi entelektüeller için karakteristiktir. Onlar

96 M. V. Lomonosov, "Anniversary Ode of 1747," içinde *Socbinenia Lomonosova* (St. Petersburg: A. Smirdin, 1847), c. I, s. 94; *Socbinenia* (St. Petersburg, 1891) c. V, s. 143; c. I, s. 119,135.

97 *Socbinenia*, c. II, s. 252. Bu dışlama belli ki yalnızca Batılılara uygulanıyordu; görünüşe göre, Lomonosov Ukraynalıları yeteri kadar "yerli" görüyordu.

"halk"tan gelmiştir ve onunla maddi bağları kesinlikle kopmuş olanların bile –on sekizinci yüzyıl Rusya'sı koşullarında– geldikleri yeri unutmalarına asla izin verilmezdi. Bu yüzden entelijansiya üyelerinin kendilerini soylulaştırmak için halkı soylu kılmaları gerekiyordu ve onlar da aslında soylulukla âvam arasında fark olmadığını ve "âvam" [pleb] nitelemesinin kendisinin meşru olmadığını savunuyordu. Lomonosov, Latince hem *populus Romanus* hem de *populus vulgus* kelimelerinin karşılığı olarak, ikincisi genellikle "ayak takımı" [*chern*] olarak çevrilirken –ve o anlama gelirken– Rusça *narod* (halk ya da millet) sözcüğünü kullandı.[98] Grubun diğer üyeleri de aynı eşitlikçi tavrı sergilemişti. Romancı F. A. Emin şöyle soruyordu: "Dünyada bir köylünün emeğinden daha soylu ve makul bir şey olabilir mi?" N. G. Kurganov ısrarla şunu söylüyordu: "Hepimiz doğamız bakımından eşitiz ve ötekinden daha çok onurlandırılacak kimse yoktur, çünkü Tanrı hepimizi eşit olarak sever."[99]

Bu demokratik duygu liyakat vurgusunda, özellikle de entelektüel liyakat vurgusunda da ifade edilmişti. Sumarokov'un anavatanın evlatlarını soylu olarak tanımlamasına benzer bir biçimde, Nikolay Popovskii de basitçe entelektüelleri (bilgi âşıkları) hakiki vatanseverlerle özdeş görüyordu. Entelektüel faaliyet, öğrenme, kendi başına bir erdem haline gelmişti. Lomonosov köylülerin üniversiteye kabul edilmesini öneriyor ve "daha çok bilen ve çocuğu da kendisi gibi olan öğrenci daha soyludur ve onun bakıma ihtiyacı yoktur" diye düşünüyordu.[100] Öğrenim teması (ya da bilim –*nauka*), anlaşılacağı gibi, Lomonosov'un şiirinin en çok işlenen konusuydu.[101] Lomonosov toplumdaki konumunu tümüyle akademik başarısına borçluydu ve sürekli olarak bilimi toplumsal

98 Krestova, "Otrazhenie," s. 282.

99 Akt.Shtrange, *Demokraticheskaia intelligentsia*, s. 107, 98. Bu eşitlikçilik bazen soylu-karşıtı tavırlarda açıkça ifade ediliyordu; bunun bariz bir örneği, Moskova Üniversitelerinden ve akademilerden mezun birçok insanın kâtip, sekreter ve başka memuriyetlerde çalıştığı Senatoda kabul edilen soylu-karşıtı karardı. *A.g.e.*, s. 117.

100 *A.g.e.*, s. 74 (Popovskii ile ilgili) ve M. V. Lomonosov, *Polnoe Sobranie Socbinenii* (Moskova: Academy of Sciences, 1957), c. X, *Sluzhebnye dokumenty i pis'ma, 1734-1765*, s. 55.

101 W. E. Brown, *A History of Eighteenth-Century Russian Literature* (Ann Aibot, Mib.: Ardis, 1980), s. 88.

statünün en başta gelen meşru temeli olarak övüyordu. Bununla birlikte, Lomonosov asıl olarak öğrenim olsun diye öğrenim değil, Rusya için öğrenimle ilgiliydi. En derin bilimsel uğraşlarında bile güdülenimi salt akademik olmaktan ziyade, tamamen milliyetçiydi. "Rusya'da bilimin esenliği için" diye yazıyordu, "koşullar gerektirirse, bütün dünyevi varlığımı feda etmeye hazırım." Hatta daha da ileri giderek (bir önceki uğursuz havayı tekrarlarcasına) şunları söylüyordu: "Genel iyilik için ve özellikle de anavatanda bilimin yerleşmesi için, kişinin kendi babasına bile karşı gelmesini bir günah olarak görmem."[102]

Soylu-olmayan entelektüeller Rus toplumunda yükselişlerini eğitimlerine borçluydu; ama yine de bu yükseliş genelde öğrenimin prestiji nedeniyle değil, öğrenimin millet için yerine getirdiği işlevi yüzündendi: Onlar öğrenim görerek Rusya'ya daha iyi hizmet edebileceklerdi. Bu nedenle onlar Rusya'nın kendilerini kabul etmesini talep ediyordu; ve yine bu yüzden onlar kendilerine Rus üniversitelerindeki yabancı hocalara tanınandan daha çok hak tanınması gerektiğine inanıyorlardı. Rusya'da akademik öğrenimin gelişmesinin amacı Rusya'nın Batılı milletlerle eşit olduğunu

102 Lomonosov, *Polnoe Sobranie Sochmenii,* c. X, s. 497 (Shuvalov'a mektup, 1 Kasım 1753); s. 554 (Teplov'a mektup, 30 Ocak 1761). Bilim milli büyüklüğün bir koşulu ve bileşeni olarak değerliydi. Bu, büyük yazarlar ve bilim insanlarının vatandaşlarının "gururunu yükseltmek" için çaba harcadığı Batıda böyleydi (Shuvalov'a mektup, 10 Mayıs 1753); ve Rusya'da da böyle olmalıydı, "açıktır Avrupa sistemi içinde en önemli üyenin takdir görmek ve şanına ve büyüklüğüne lâyık olmak için [kültürel olarak] şahane olması gerekir" *(Socbinenia,* c. V, s. 143). Soylu hamilerine 'örneğin Kont Shuvalov'a) yazdığı mektuplarda Lomonosov, henüz yerine getirilememiş bu zorunlulukta ısrar eder ve Rusya ile Batıdaki akademisyenlerin durumunu kıyaslayarak, Rusya'dakiler acınası yetersiz desteklerini vurgular. Yine de bu şiirinde, belki retorik bir araç olarak, düşlerini yerleşik bir olgu olarak anlatır. Bilimle milli büyüklük arasındaki karşılıklı ilişki hiçbir kuşkuya yer bırakmayacak biçimde "Anniversary Ode of *1747*"de gösterilmektedir. Burada, Lomonosov saltanat süren İmparatoriçe Yelizaveta'yı bilimin büyük hamisi olarak tasvir eder ve onu bu yüzden şöyle över: "Yüksek dağlara bak/Geniş vadilerine/Volga, Dinyeper ve Ob'un aktığı/Bütün bunların gizli zenginlikleri/ Senin alicenaplığınla gelişecek olan/Bilim tarafından ortaya çıkarılacak" ve Rus bilimcilerine şöyle der: "Ah, senin günlerin kutlu/Cesur ol, artık göster gücünü/Senin gayretinle Rusya toprağı/Doğurabilir kendi Platon'larını ve Newton'larını/Aklın çabukluğunu." (Son dizenin çevirisini Brown'ın, *A History,* s. 88'den aldım.)

kanıtlamaktı. Sadece "yerli Ruslar" Rusya'nın "Rus Columbuslar", "Rus Platonlar" ve "Rus Newtonlar" doğurabileceğini kanıtlayabilirdi. Son tahlilde, soylu-olmayan entelektüellerin yeni statülerini (ya da statü özlemlerini) haklılaştıran onların eğitimlerinden ziyade "yerli Rus" oluşlarıydı. Onların asıl derdi soyluluktu, Rusya'daki toplumsal hiyerarşinin doğasıydı. Onlar geldikleri yeri unutamazdı (unutmalarına imkân verilmemişti). Soylulukla bir denklik yaratmak –sadece eğitimlerinin onlara beklemeyi öğrettiği saygıyı görmek– için, onlar açısından milleti hem soyluluğu hem de *populus vulgus*u içine alacak şekilde tanımlamak vazgeçilmez önem taşıyordu. Yoksa *populus vulgus* ne hakla yükseltilebilecekti? Rus soyluluğuyla açık olarak paylaşılan tek şey "yerlilikti." Bu, yeni doğmakta olan Rus biliminde yabancıların üstünlüğü kadar, Lomonosov'un Akademideki Alman hocalara duyduğu koyu ve yersiz nefreti açıklar ve bizim "bilimsel" meşguliyetin doğasını ve Rus bilim ethosunun bazı eğilimlerini anlamamıza yardımcı olabilir.

Rus okur-yazar çevresindeki bu ilk grubunun entelektüel faaliyetlerinin altında, göründüğü kadarıyla, Rus kültürünü büyütme ve onu Batı Avrupa kültürleriyle kıyaslanabilir hale getirme güdüsü yatıyordu. Kültürle meşguliyet bu insanların profesyonel kimliğinden gelir; Rus olan her şey üzerine vurgu yapmak –onların bütün kimliklerinde milliyetçiliğin yükselişinin bir ifadesidir. Rus dilini geliştirme çabaları hiç kuşkuya yer bırakmayacak biçimde bu güdülenime işaret eder.

On sekizinci yüzyıl başında Rusya'da iki dil vardı: yazı dili olan, gündelik hayattan uzak ve yalnızca seçkin bir azınlığın anlayabildiği Kilise-Slavcası ve asıl konuşulan dünyevi işlerin dili olan Rusça. Bu iki dil de yeni politik ve toplumsal gerçekliği ifade etmede yetersiz kalıyordu; o kadar ki Petro Hollandacayı devletinin resmi dile yapmayı bile istemişti. Belli ki bu fikrinden vazgeçen büyük çar 1700 yılında yeni, seküler bir alfabe (*grazhdanskaia azbuka*) yürürlüğe koydu ve modern yazı Rusçasının temellerini kurdu. Yayınladığı kararnâmeler ve yakın işbirlikçilerinin (örneğin Shafirov) yazıları bize yeni kelime haznesinin zorlama, aktif oluşumuna göz atma imkânı sağlıyor; bu belgelerde açıklamaları parantez içinde ya da sayfa kenarında yapılmış, Rusça çekim ekleriyle biten yabancı sözcüklerin bol miktarda kulla-

nıldığını görüyoruz. (Çok geçmeden, Rusça karşılıkları bulunan kavramlar için bile Rusçalaştırılmış yabancı sözcük kullanımı o kadar rağbet görmeye başladı ki, Petro yüksek mevkide yardımcıları arasından böylesine dil acemisi birine fiilen bütün resmi mektuplarını yalın bir Rusçayla yazması emrini vermişti.) En az yarım yüzyıl boyunca, imlası üzerinde henüz fikir birliği oluşmamış ve sözcük sayısı sınırlı çocukluk evresindeki bu dil yerinde özen gösterilmesi için askıda bekledi. Ancak 1750'lere doğru bu dil, onun başarılı gelişmesini kişisel bir onur meselesi yapan soylu-olmayan entelektüellerin ilgi odağı ve tutkusu haline geldi.[103]

Trediakovskii ve Lomonosov'un Rusça okuma-yazmanın gelişmesine katkıları iyi bilinir. Trediakosvskii Rus edebiyatının dilinin Kilise-Slavcası değil de Rusça olmasını öneren kişiydi. O fonetik yazım kuralları ve (Rus halk şiirini örnek olarak) hece ölçüsünü savunuyordu. Ayrıca Rusçanın öteki Avrupa dillerinden üstün olduğunu ilk savunan da odur. Yazarın daha önceki iddialarıyla çelişen bu argüman "Üç En Eski Antik Rus Eserle İlgili Üç Söylem: (a) Slavca Dilinin Cermen dillerine Üstünlüğü Üzerine, (b) Rusların Kıdemliliği ve (c) Vikingler, Slavik Adlı Ruslar, Millet (doğum) ve Dil üzerine" çalışmasında dile getirilmişti. Rusçanın üstünlüğü için gösterilen neden onun Kilise-Slavcasından türemiş olmasıydı. Piyasanın ve politikanın dilleri olan Almanca ya da Fransızcanın aksine, Kilise-Slavcası maneviyatın diliydi. "Gönüllü olarak Fransızcanın kısırlığını ve darlığını niye çekecekmişiz" diye soruyordu Trediakovskii, "bizim Slavca-Rusçamızın çeşitliliği, zenginliği ve kapsamı varken?" Lomonosov, "Rus Dili İçin Kilise Kitaplarının Faydası" adlı yazısında, benzer bir tez ileri sürmüştü. O Rusçanın dışavurum güçlerinin yeniliğinin ve yakın döneme kadarki yoksulluğunun farkındaydı: "Eski devirlerde, Slav halkının, eğitimli milletlerin bildiği birçok şeyden ve etkinlikten habersiz oluşu yüzünden çok sınırlı kalmış düşüncelerini yazıyla ifade etmeyi bilmediği zamanlarda, dili de bugün bizim okuduğumuz birçok deyişten ve akli ifadelerden yoksundu." Aynı zamanda, kendi kilise diline sahip olması sayesinde Slav halkı, hiç kuşkusuz, dini

103 Sumarokov gibi soylular da Rus dilinin gelişmesine katkıda bulunmuştu (bkz. Rogger, *National Consciousness*, s. 104), ancak onların kişisel çabaları entelijansiyanın kolektif çabası yanında önemsiz kalır.

ibadet ve törenlerinde yabancı bir dil kullanan Avrupa milletlerine dil bakımından her zaman üstün olmuştur. "Latince kilise hizmetlerinin dili olduğu müddetçe, Almanca her zaman yoksul, sade ve güçsüzdü. Ancak Alman milleti kutsal kitapları okumayı ve dini ibadetleri ve törenleri yapmayı kendi dillerinde gerçekleştirmeye başladığında zenginliği arttı ve değerli yazarlar ortaya çıkardı. Buna karşılık yalnızca Latince ve o barbarca Latincenin din hizmetlerinde kullanıldığı Katolik bölgelerde, Alman dilinin arılığında görülen başarının bir benzerini görmüyoruz."[104] Lomonosov'un dilci milliyetçiliğinin (ve muhtemelen genelde on sekizinci yüzyıl dilci Rus milliyetçiliğinin) nihai ifadesini 1755 tarihli *Rus Grameri* kitabında buluyoruz:

> Roma İmparatoru V. Şarl insanların Tanrı'sıyla İspanyolca, eşi dostuyla Fransızca, düşmanlarıyla Almanca ve dişi cinsle İtalyanca konuşması gerektiğini söylermiş. Eğer Rus dilinde dizeler yazmış olsaydı, kesinlikle bu dillerin hepsinde yazılmış dizelerin Rusçaya döndürülmesinin uygun olacağını söylerdi. Çünkü o Rusçada İspanyolcanın asaletini, Fransızcanın canlılığını, Almancanın sıkılığını, İtalyanca'nın inceliğini ve Yunanca ve Latincenin zenginliği ve özlü anlatımını bulurdu... En incelikle felsefi akıl yürütmeler ve kavramlar, doğal dünyanın ve insan ilişkileri dünyasının görünür yapılarını ifade eden çeşitli fenomenler, bütün bunlar Rusçada uygun ve açıklayıcı terimlerini bulmuştur. Ve eğer biri bir ifade yetersizliği bulacak olursa, neden dilin yetersizliği değil kendi yetersizliğidir.[105]

Entelijansiyanın azınlıkta kalan üyeleri Rusça dilini bu yüceltilen imgesine uydurmak için elinden geleni yapıyordu. Bir Ukraynalı olan D. S. Samoilovich bir Rus tıp dili yaratma zorunluluğuna vurgu yapıyordu: Bir yandan "Rusya'da bile bilinmeyen terimler" bulmaktan bahsederken, aynı zamanda da bunun ima ettiği dilin fakirliğini kabul etmeme tutarsızlığı göstererek, Rusçanın güzel-

104 Trediakovskii, akt.*a.g.e.*, s. 99; Lomonosov, *Sockinenia*, c. I, s. 528-529..

105 Lomonosov, *Rossiiskaia grammatika* (St. Petersburg: Academy of Sciences, 1755), Önsöz, s. 6-7; çeviri için, bkz. Rogger, *National Consciousness*, s. 103. Rogger haklı olarak Rusçaya düzülen bu methiyeyle Richard Carew'in *Epistle* arasındaki benzerliğe dikkat çeker; bu benzerlik çarpıcıdır, çünkü Lomonosov'un on altıncı yüzyıldaki tanınmamış İngiliz yazarları bilmediği kesindir.

liğinden ve zenginliğinden dem vuruyor, Lomonosov'dan alıntı yapıyordu. Bir başka Ukraynalı ve Kiev Akademisinin eski bir mezunu olan Grigorii Poletika, altı dilde karşılaştırmalı bir sözlük hazırlamış ve Rusçayı "en meşhur ve bilimler için zorunlu addedilen" diller arasına almıştı. Genelde, Kiev Akademisinden etnik Rus-olmayanlar görünüşe bakılırsa modern Rus dilini yaratanlar arasında başı çekiyordu. 1762 yılında Senato "Rusçanın yalın tarzını ustalıkla kullanan ve Rus dilini mükemmel derecede bilen" insanlar talep ettiğinde, hem zor hem de aynı zamanda olağandışı şartları yerine getiren kişilerden Nikolay Motonis ve Grigorii Kozitskii bu eski kurumda bir zamanlar öğrenciydi. Ancak elbette "yerli Ruslar" da bu davaya eşit oranda katılmıştı. İlk Rus tıp profesörü olan K. I. Shchepin, "Latince on ders vermek Rusça bir ders vermekten kolay" itirafında bulunsa da, Rusça ders vermekten vazgeçmemişti.

Milletin büyüklüğü dilinin büyüklüğüne bağlıydı. Çabaların öncü niteliğinin ve soylu-olmayan entelektüellerin geliştirmeye çalıştığı dilin yeniliğinin farkında olma bu yüzden o dilden duyulan muazzam bir gururla ve onun devasa potansiyeline duyulan sarsılmaz inançla el ele gidiyordu. 1773 yılında, *Yeni Rusça İmla Klavuzu* [*Study in the New Russian Orthography*] adlı kitabın yazarı Vasilii Svetov kendisinin ve arkadaşlarının işleyerek oluşturdukları dile "yeni Rusça [*novososstiski*] dili" diyordu ve başlangıç tarihini de o yüzyılın ellileri ve altmışları olarak görüyordu. Ama öte yandan grubun diğer üyelerinden Nikolay Popovskii büyük bir güvenle şunu iddia ediyordu: "Rusçada ifade edilemeyen bir düşünce yoktur."[106] On sekizinci yüzyılın ortasında bu iddia gerçeklikten çok niyeti ifade ediyordu. Ancak aşağı olduklarını kabul etmeye yanaşmayan bu sabırsız hayalcilerin çabaları sayesinde, yirmi otuz yıl gibi kısa bir sürede şahane bir dil gerçekten de doğdu. Güzellikte ve ifade gücünde hiçbir dilin geçemeyeceği, her dille boy ölçüşebilecek bir dildi bu. Edebi yaratım dünyasına yeni adım atan bu dil bütün çağların en büyük yazarlarından bazılarının dili olacaktı ve sonraki kuşaklardan Rus vatanseverleri "büyük Rus sözüne" tapınırken, tapındıkları artık bir düş değil gerçeklikti.

106 Shtrange, *Demokraticheskaia intelligentsia*, s. 61,84,70,171,49.

Soylu-olmayan entelektüellerin bir diğer uğraşı Rus tarihiydi. "Yarım yamalak eğitim almış bir Rus" diye yazıyordu, tarih disiplinine sistematik ilgi uyandırmaya çalışan ilk araştırmacılardan Alman tarihçi August Ludwig Schloezer, "her şeyi olağanüstü bir tutkuyla okur; özellikle de milli tarihi çok sever."[107] Bazı Rus soylular (en başta Tatişçev) on sekizinci yüzyıl başlarında tarihle ilgilenmekle birlikte, "uzun erimli bir uğraş olarak tarih çalışma ve yazma... kendilerini tamamen tarihsel araştırmaya adamış Alman akademisyenler bu işe girişinceye kadar gerçekten başlamış değildi."[108] 1732 yılında ortaya çıkışı yükselişe geçen milli duygu açısından tarihin merkezi önem taşıdığının bir işareti olan, editörlüğünü G. F. Mueller'in yaptığı, ilk Rus tarih dergisine karakteristik olarak *Sammlung Russischer Geschichte* adı konmuştu. Bununla birlikte, Alman tarihçilerin çabaları Rus okurlarını tatmin etmekten uzaktı ve okurların şükran duyguları yerine sert kınamaları ve suçlamalarıyla karşılaşmışlardı. Tarihin milli gururu pohpohlaması beklenirken, bu çokbilmiş akademisyenler ısrarla somut olgulara bakıyordu. Disiplinin tanımı üzerine bu farklı görüş Lomonosov'un Alman meslektaşlarına yönelttiği saldırılarının ve sonunda enerjisinin bir kısmını olması gerektiği gibi bir Rus tarihi yaratmaya harcamasının nedenini oluşturuyordu. Milli tarih "öyle bir bilimdir ki, o sayede kişi anavatanına en iyi hizmet edebilir." O "bir yurttaş için en önemli bilimdir." "Eğer edebiyat insanların yüreklerine dokunabiliyorsa" diyordu Lomonosov, "tarihin, özellikle de atalarımızın kahramanlıklarını anlatan tarihin, bizi övgüye lâyık sonuçlar yaratmaya sevk edebilme gücü olduğu doğru değil midir?" "Yerli" Rus tarihçiler milli geçmişteki esinlendirici ve kahramanca olaylara ve kişilere yoğunlaştılar. Eğer kaydedebilecekleri bir kahramanlık yoksa, bu iyi bir tarih değildi; hele ki eğer bir Batılı anlatmışsa, bu düpedüz bir hakaretti.[109]

---

107 Akt. *a.g.e.*, s. 214.

108 Rogger, *National Consciousness, s. 194.*

109 Bashilov, Akt.Shtrange, *Demokraticheskaia intelligentsia,* s. 158; Lomonosov, *a.g.e.*, s. 157; Rogger, *National Consciousness,* s. 221. Genel olarak, bkz. Rogger, s. 202-220. Bununla birlikte, Lomonosov'un vatanseverce hışmına uğrayan yalnızca Almanlar değildi. Başka bir vatansever, sıklıkla rastlandığı gibi bir Ukraynalı olan G. A. Poletika 1757 yılında "Rusya'da Okul ve Eğitimin Başlangıcı, Yenilenmesi ve Yayılması ile Bugünkü Durumu Üzeri-

Vatansever tarihçiler Rus devletinin köklerine ilişkin, daha sonraki tarihsel araştırmalar tarafından da desteklenen, Norman teorisi diye bilinen teori karşısında iyice altüst olmuşlardı. Bu teori Rus politik varoluşunun hem yakın tarihli (Rus milletini sinirlendirecek kadar yeni) olduğunu hem de oluşumunda yabancıların, Batılıların merkezi rol oynadığının altını çizerek, Rus politik oluşumunun kurucuları olarak Vikinglere, İskandinavyalılara işaret ediyordu. Rus tarihçiler kendilerini daha çok orijinal, kadim bir halk olarak görecekti; bu sonuca ulaşmalarının altında da geçmişte, şimdinin sağlamadığı kendilerine saygı duymak için nedenler keşfetme arzusu yatıyordu ve ayrıca ustalıklı, ama somutlaştırması zor bir dilsel analize dayandırıyorlardı bu iddialarını. Bu yüzden Alman tarihçilerin keşiflerinin tatmin edici olmaktan uzak bulunması hiç de şaşırtıcı değildi. Kınanan ve övücü olmaktan uzak böylesine ham bilgileri yaydığı için tenzil edilen, ama her şeye rağmen sonradan benimsediği anavatanına gönülden bağlı kalan Mueller bulgularını geri çekmişti. Mesleki kimliği zedelenen, bağlılık duymayan ve şikayet eden Schloezer ise bir zamanlar vatandaşı olduğu kişilerin duyarlılıklarını taşımadığı gibi, onlara anlayış da göstermedi. O Vikinglerden önceki Rusları "vahşi, kaba ve bölük pörçük" olarak gösterdi ve şunları yazdı: "Vatanseverler öfke duyabilir, ama tarihleri Babil Kulesine kadar gitmiyor; Yunan ve Roma kadar eski değil; Almanya ve İsveç tarihinden daha genç. Önce (Vareglerin davetinden önce) her şey karanlık... onlar bir yönetim şekli olmayan bir halktı; ormanlarda, canavarlar ve kuşlar gibi, birbirinden farksız yaşıyordu."[110] Statüsü, insani değeri bütünüyle milletinin imajına bağlı insanlar bu aşağılayıcı portreyi nasıl kabul edebilirdi? Her ne kadar olgulara saygıları sınırlı da olsa, kanıtlar karşısında, bütün bu meseleyle nasıl başa çıkabilirdi onlar? Sonunda ölümcül acılarını hafifletecek bir çare buldular. Ancak bu ilacın onlarca yılı alacak etkisinin hissedilmesi öncesinde, Rus milliyetçilerin payına düşen ıstırabtan başka bir şey değildi.

---

ne" adıyla bir deneme yazmıştı. Lomonosov bu çalışmayı şiddetle eleştirir, çünkü araştırmacı onuncu ve on yedinci yüzyıllar arasında (zaten olmadığı gerekçesiyle) üzerinde konuşmaya değer bir okul bulamamıştır ve bu deneme basılmamıştı. Shtrange, s. 80-81.

110 Akt.Rogger, *National Consciousness*, s. 220.

Soyluluğun Başlangıç Aşamasındaki Milliyetçiliğine Soylu-olmayan Entelektüellerin Başarısının Eklenmesi

On sekizinci yüzyılın son otuz yılında –eğitimde ve hizmet kesiminde Katerina'nın soylu yanlısı politikaları ve genelde hizmetin soylu kimliği açısından artık yeterli bir temel olmayışı yüzünden– soyluluk evrak işlerinde soylu-olmayan entelijansiyayı dışlamış ve onun yerini almıştı. Uzunca bir süre kültür ve soylu doğmak ayrılmaz ikili haline gelecekti ve Rus entelijansiyasının soyluluktan türediğine inanılıyordu.[111] Kültürün soyluluğun bir vasfı olarak anlaşılması zümre kimliğinin milliyetin gölgesinde kalışıyla ve hem genelde kültürün hem de özel olarak Rus kültürünün öneminin muazzam bir artış göstermesiyle uyumludur. Mavi kanı kırmızıdan ayıran bir karakter özelliğinin yerine, kültür Rusya ile (seçilen ve artık bir türlü kopulamayan) modelinin arasındaki rekabet noktası, soylu ya da değil, Rusların kendilerini görebildikleri en önemli araç haline gelmişti. On sekizinci yüzyıl sonlarının eğitimli vatansever soyluları kendilerini Rus toplumunun kültürel düzeyinin yükseltilmesi ve Rus kültürünün geliştirilmesine adamıştı. Bu söz konusu soylular, başarılarından gurur duyarak ve böylelikle hem emeklerinin ürünlerini ve emekçilerin kendilerini takdir ederek, soylu-olmayan entelektüellerin hazırlık mahiyetindeki çalışmalarından destek almıştı. Bir gerçeklik olarak söz edilebilir hale geldikten itibaren ağırlıklı olarak soylu olan Rus kültür eliti ilke olarak liyakatli insanlar ve aileden soylu olanlar arasında bölünmüş değildi ve yeteneğe açıktı. Radişçev'in *Petersburg'tan Moskova'ya Seyahat* kitabı "Lomonosov Üzerine Bir Söz" bölümüyle biter. Burada soylu vatanseverliğin temsilcisi, kanbağının hakkını teslim ederken, kendi kuşağından vatanseverlerin Rus dilini geliştirmekteki –aslında yaratmaktaki– Herkülvâri çabaları için Kuzeyli bir köylünün oğluna olan borçlarını da kabul eder.[112]

---

111 Bu görüş haklıdır, çünkü yüzyılın sonundaki soylu entelijansiya ile bu adın verilmesine vesile olan on dokuzuncu yüzyıl katmanı arasında doğrudan bir bağlantı varken, on sekizinci yüzyıl ortası soylu-olmayan entelijansiya ile on dokuzuncu yüzyıl entelijansiyası arasında bir kopukluk vardır.. Bkz. Mate Raeff, *Origins of the Russian Intelligentsia; The Eighteenth-Century Nobility* (New York: Harcourt, Brace and World, 1966).

112 "Bizim zamanımızda tarafınızdan yinelenen Rus soyunun sözü halkın ağzında asırlar boyu sınırsız ufuklara taşınacak." Radişçev, *Puteshestvie*, s. 220.

Böylelikle buradan soylu-olmayan entelektüellerin temel fikirleriyle soylu milliyetçiliği birbirinin içine geçerek bir karışım ortaya çıkar. Nasıl Sumarokov, yarı gönüllü de olsa, vatanseverliği soylulukla özdeşleştirmiş ve nasıl akademilerin ve Moskova üniversitelerinin mütevazı mezunları bu yüce erdemi "öğrenme âşıkları"nın bir vasfı olarak görmüşse, on sekizinci yüzyıl sonlarının soylu entelektüelleri de bu üçlüyü –soyluluk, vatanseverlik ve öğrenim– eşanlamlı kılmışlardı. Kültür anavatana hizmet için vardır; başka bir amacı yoktur kültürün. Novikov, dergisi *Ressam*'da, *Ah! Zaman* adlı oyunun isimsiz yazarı (aslında Katerina) hakkında yorumda bulunurken, şunları yazıyordu: "Devam edin, efendim, Rusya'nın ihtişamı için, kendi adınızın şanı ve eğitimli ülkeniz insanlarının zevki için... betimlemelerinizle kendi adınızı yüceltin: Sizin [Rus] kaleminiz Moliere'inkiyle eşit değeri hak ediyor... Siz ilk kez Rusların zihinlerine kazınmış özgürlüğün anavatanın iyiliği için kullanıldığını gösterme şerefine nail oldunuz." Buna karşılık, kültürün rolünün bu vatanseverce yorumu kalem erbabının milletin liderliğini üstlenme ya da (dikkate alınacak ayrıcalıklı bir hak olmasa da) aristokrasiye dahil edilmesi yönündeki iddialarının haklılık gerekçesini oluşturuyordu. Fonvisin *Dürüstlerin Dostu, ya da Yıldızbeyi: Doğruluğa Adanmış Bir Mecmur* (*The Friend of Honest People, or Starodum: A Periodical Dedicated to Verity*) (1788) dergisinde bu konu üzerine şöyle yazıyordu: "Bana göre, Rusların sahip olduğu günümüzdeki gibi yazma özgürlüğü yetenekli bir insanı, âdeta, genel iyinin muhafızı yapar. Yazarların bize verilmiş özgürlüğe sahip olduğu bir durumda, görevleri anavatana zarar veren önyargılara ve fitnelere karşı sesini olabildiğince yükseltmektir; odasında kendi başına oturan yetenekli bir adam, elindeki kalemiyle, hükümdarına faydalı bir danışman ve hatta bazen de vatandaşlarının ve anavatanın kurtarıcısı olabilir."

Kültürel yaratıcılığın millet için olağanüstü önem taşıyan bir işlevi yerine getirdiği inancı ilk başlarda entelektüel elitin kutlanması (kendini kutlaması da dahil) biçiminde ortaya çıkmıştı. Yeni oluşan Moskova Üniversitesinin ilk faaliyetlerinden biri –Batılı yazı insanlarının hepsine değer Rus olarak– Lomonosov'un toplu eserlerinin basımıydı. 1796 yılında Derzhavin, Horacen *Exegi monementum*'unun ilk Rus adaptasyonlarından birinde kendi

ölümsüzlüğü üzerine kehanette bulunuyordu. Orada şair şanını milletin ihtişamıyla bağlantılandırıyordu; şairin de millet kadar uzun yaşayacağından emindi ve böylelikle içkin olarak kültürü (edebiyat ve içindeki kendi rolünü) milli büyüklüğün temeli olarak tanımlıyordu:

> Tamamen ölmeyeceğim ben, yaşayacak büyük bir parçam
> Ben öldükten sonra da ve kurtulacak çürümekten,
> İhtişamım yükselecek göklere, sönmeyecek ışığı,
> Evren Slav soylarını onurlandırdıkça.[113]

Monument'ın bu fikri çok geçmeden Puşkin'in dizelerinin görkemiyle ebedileştirilecekti ve kalem erbabının ve özellikle de millet için yaratıcı yazmanın taşıdığı öneme duyulan bu güven Rus düşüncesinde yaygın bir tema olarak hep kalacaktı.

On sekizinci yüzyıl sonlarının kültür eliti, soylu-olmayan ataları gibi, dil ve tarih üzerine yoğunlaşıyordu. Katerina tarafından onaylanan ve desteklenen bu kesimin çabaları, kaynakları ve imkânları gerçekten dudak ısırtan ve o kadar kısa bir süre içinde ve neredeyse tam bir çölün ortasında ortaya çıkışı, ancak bir mucizeyle kıyaslanabilir bir kültürün doğuşuna yol açtı. Her türden hemen her yazar Rus dili üzerine denemeler yazmıştı. Anlamlı bir biçimde, bunların birçoğu Rusça yazılmamıştı, çünkü bu yazılar yabancı okurları ikna etmeyi amaçlıyordu. Moskova Üniversitesinin rektörü olarak kurumda Rusçayı resmi dil yapan Kheraskov "Discours sur la poesie russe" makalesini kaleme almıştı. Fonvisin, Academie Française için bu konu üzerine bir ders hazırlamıştı. Rus Akademisinin ortak çabaya ilk katkısı, 1789 ve 1794 yıllarında basılan, altı ciltlik yetkin Rusça açıklamalı sözlüğü ve 1802 yılında basılan bir gramer kitabı olmuştu. Soylu-olmayan entelijansiya örneğinde olduğu gibi, fiili dil yaratımının bu edimleri beraberinde, eksiklerinin bir oranda farkında oluşu ima edercesine, dilin nitelikleri üzerine ölçüsüz gurur ifadelerini de getirmişti. Bizatihi Katerina, Lomonosov'un *Rus Grameri* için yazdığı giriş yazısını (ve unutmadan, Samuel Deniel'in İngilizcenin ihtişamı

113 Novikov, 12 Nisan 1772, Alferov ve Gruzinsky, *Russkaia literatura*, s. 210; Fonvisin, *Pervoe Polnoe Sobranie*, s. 827; Derzhavin, "Pamiatnik," *Sochinenia Derzhavina*, c. I, s. 534.

hakkındaki kehanetini) hatırlatırcasına şöyle yazıyordu: "Almancanın güç, zenginlik ve enerjisini, İtalyanca'nın tatlılığını bünyesinde birleştiren bizim Rusça dilimiz bir gün dünyanın standart dili haline gelecektir." Katerina dönemi sonlarının (ve genel olarak on sekizinci yüzyılın) en önde gelen yazarlarından biri olan Karamzin, büyük hayranlık duyduğu İngiliz edebiyatı üzerine yazarken, yorumunu sürpriz bir biçimde Rusçaya düzülen bir methiyeyle noktalıyordu: "Dolayısıyla doğal zenginliği içinde, neredeyse başka hiçbir dille karışmadan, bir insan sesinin yükseliş ve düşüşlerindeki bütün o ritimleri yakalayarak, gururlu, muhteşem bir nehir gibi –çağıldayarak ve gürleyerek– akan ve aniden, gerektiğinde, yumuşayan, durgun bir dere gibi şırıl şırıl akan ve tüm tatlılığıyla insanın ruhuna işleyen, Bizim dilimizle onur duyalım ve onu yüceltelim."[114]

1803 yılında Karamzin resmi tarih yazıcısı oldu ve anıtsal eseri *Rus Devletinin Tarihi* üzerinde çalışmaya başladı. Bu eserinin önsözünde şöyle yazıyordu: "Tarih bir anlamda milletlerin kutsal kitabıdır, en önemli ve zorunlu kitabı; milletlerin varlığının ve eyleminin aynasıdır; ifşaatlarının ve kuralların kaydıdır; ataların torunlarına buyurduğudur; şimdiye ek ve açıklama ve geleceğe bir örnektir... Eğer herhangi bir tarih, çalakalem yazılmış olsa bile hoş bir şeyse... milli [tarih] kat kat öyledir. Gerçek anlamda kozmopolit, metafizik bir yaratıktır ya da öyle bir istisnai fenomendir ki üzerinde konuşmaya, yorum yapmaya ya da suçlama getirmeye değmez. Biz hepimiz yurttaşız [burada –milliyetçiyiz] –herkesin kişiliği anavatanla sıkı sıkıya bağlıdır; onu severiz, çünkü kendimizi severiz... Büyük anılarıyla dünya tarihi dünyayı zihinle donatır; Rus tarihi de aynı şekilde içinde yaşadığımız ve içimizde hissettiğimiz anavatanı süslüyor."[115] Katerina dönemi olağanüstü bir tarihsel araştırma faaliyetine sahne olmuştu. Rusça eski eserler ve kayıtlar araştırılmış, toplanmış ve basılmıştı. Yine de bu faaliyetleri taçlandıran ve bu faaliyetler üzerinde yükselen olay

114 Catherine Akt.Rogger, *National Consciousness*, s. 113; Karamzin, *Polnoe Sobranie*, c.V, s. 346.

115 Karamzin, *Istoria gosudarstva rossiiskovo* (St. Petersburg: E. Evdokimov, 1892), c. I, s. xvii-xix. Bu, Alplerin dağ havasını ciğerlerine çeken, insanın hakiki hedefi olarak bir dünya vatandaşı olmaktan bahseden aynı Karamzin'dir.

olarak Karamzin'in *Tarih*'i, bir tarih yazımı geleneğinin doğuşuna hizmet etmekten ve tarihsel olguların araştırılmasına esin kaynağı olmaktan çok, tarihsel roman (Zagoskin, Lazhechnikov, Kukol'nik) için bir esin kaynağı olmuştu. Olduğu haliyle geçmiş, milli gururu beslemek için yeterli bulunmamıştı ve filizlenmekte olan milli duyguyu tatmin etmekten uzaktı. Tarih olması gerektiği gibi yeniden yazılmak zorundaydı. Bazı Rus entelektüeller buna gayret etti ve tarihi yeniden yazmanın işe yaramadığı yerde, Ruslar tarihi yarattılar.[116]

Değerlerin Yeniden Değerlendirilmesi: Rus Milliyetçiliğinin Kaidesinin Billurlaşması

Rus milli bilincinin kaidesi, nihayet, zorunlu hizmetin iptal edilişinin soylu kimliğini havada asılı, gerekçesiz ve tanımsız, hatta her zaman olduğundan daha güvensiz bıraktığı ve soylu elitin yüzünü öğrenmeye ve milli kimliğe döndüğü ve soylu-olmayan entelektüellerin ve onların milliyetçiliklerinin başarılarının kendi başarıları olduğunu iddia ettiği on sekizinci yüzyılın son üçte birlik döneminde billurlaşmıştı. Bu billurlaşmada kendini gösteren en önemli unsur hınçtı [*ressentiment*] –yani Batıya karşı hissedilen varoluşsal kıskançlıktı– ve Rus milli bilincini oluşturacak ve sonra Rus milli karakterinde somutlaşacak değerler bu hınçtan doğan yeni kıstaslara göre yapılan değerlendirmenin bir sonucuydu.

İşin garip tarafı, ilk başlarda hınç henüz hınç bulaşmamış ve utanmazca Batıya hayranlıklarını sürdürmekte ısrarcı bir kısım Rusa karşı bir düşmanlık biçimini almıştı. Rusya'nın aşağı konumunu kabulleniş, eğitimli elit (ve hem soylu kimliği krizini en acılı yaşayan hem de yüzünü ilk milli kimliğe dönen insanlar) arasından bazılarının Batıyı bir model olarak almanın kaçınılmaz olarak bir kendini küçümseme sonucu doğuracağını fark etmesine neden olmuştu. Başka kişilerin belli belirsiz farkına varmış olduğu şeyi açıkça dile getirmek gibi olağanüstü bir yeteneğe sahip Karamzin, Büyük Petro'nun rolü hakkındaki görüşlerini bütünüyle ters-yüz ederek, *Eski ve Çağdaş Rusya'nın Hatırası* (1810)

116 Karamzin'in Gorbaçov Rusya'sında da en popüler yazar haline gelmesi çok şey anlatıyor.

kitabında şöyle yazıyordu: "Çar, eski âdetleri silip süpürüp onları komik, aptalca şeyler gibi sunarak ve yerine yenilerini koyarak, Rusları yürekten yaralayıp aşağıladı. Kendini küçümseme bir kişiyi ve bir yurttaşı büyük işlere yöneltebilir mi?"[117] Saf bir biçimde Batıya hayranlık duyan Ruslar böylesi bir kendini küçümsemenin yürüyen örnekleriydi (ya da en azından öyle görünüyordu) ve bir kimlik bileşeni olarak, elitin çok narin üyelerinin sallantılı bireysel özsaygılarının yerine geçecek olan henüz belirsiz milli gururu da zayıflatıyordu. "Rus Fransız" "petimetry"[118] [gösteriş budalası] çeşitli derecelerde acımasızlık, ahlaki heves ve zekâyla alay edilip aşağılanan temel hiciv nesneleri haline geliyordu. Hiciv nitelikli oyunlar, şiirler ve skeçlerde, Batının taklidi (ve hatta hayranlığı), herhangi bir kişiyi böylesi bir taklide yönelmesi halinde kendisinden utanmaya sevk edecek türden bir karakter özelliği olarak sunuluyordu ve bu yüzden yılanın başı küçükken ezilmeliydi. On sekizinci yüzyıl Rus entelektüelleri kendi kendilerine pazarlama sosyal psikolojisi öğrettiler ve Batının inkârını başarıyla pazarladılar.

Aslında Batı tarafından işkenceye uğramışlık duygusu yerine, Batıya yakınlıktan hoşlanan kendi halindeki çoğunluğun davranışı güçlü bir tahriş edici unsur olmalıydı, çünkü o duygu en yetenekli sanatçıların daimi esin kaynağı niteliğindeydi ve zamanın en eğlendirici eserlerinin bazılarının odaklandığı konu buydu. Kniazhnin'in kaleme aldığı şaheser *Arabadaki Talihsizlik* Frankofil "kahramanlar"olan eşraftan Firiulinler çiftini, bomboş kafalarını yüksek sanatlar düzeyine taşıyan su katılmamış aptallar olarak anlatıyordu; şansımıza küçük saraylarının soytarısı tarafından gözlenen aptallıkları potansiyel olarak feci sonuçlar doğurmaya adaydı. İkinci perdedeki bir sahnede, Firiulin ve Firiuline bir süreliğine kaldıkları dış ülkelerin birinden yeni dönmüş oldukları memleketleri hakkında izlenimlerini birbirine aktarmaktadır:

---

117 Karamzin, *Zapiska o drerney i novoy Rossii*, der. Richard Pipes (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1959), s. 22. Karamzin'in fikirlerinin ve onların arkaplanının analizi için, bkz. Pipes, *Karamzin's Memoir of Ancient and Modern Russia* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, *1959)*.

118 Fransızca *petit maitre*den geliyor; mükemmel bir tartışma için, bkz. Rogger, *National Consciousness*, s. 48 vd.

Firiulin: Barbar halk! Vahşi ülke! Ne cehalet! Ne kaba isimler! Nazik kulaklarımı nasıl da tırmalıyorlar!...

Firiulina: Şaşırdım, hayatım! Bizim köyümüz başkente bu kadar yakın, ama burada kimse Fransızca konuşmuyor;, ama Fransa'da başkente yüz kilometre bile uzakta herkes Fransızca konuşuyor. [Soytarı alaycı bir biçimde kendi halkından bu kadar farklı oldukları için onları kutlar.]

Firiulin [yanıt verir]: Ah, biz bile Fransızla kıyaslanırsak, biz bile ah, bir hiçiz.

Soytarı: Buraya küçükseme, sadece ülke insanlarını da değil, kendinizi bile küçümseme getirmek için, gerçekten de ülke dışına seyahat etmeniz gerekiyormuş.[119]

Kararlı milliyetçiler, kendi vicdansız vatandaşlarını hırpalarken, Rusya'daki yabancılara karşı bir saldırı başlattılar. Hiciv nitelikli oyunlarda oyun kahramanları listesinde özellikle bir Alman ya da Fransız öğretmen oluyordu; bunlar genellikle aptal ve şişirilmiş tiplerdi ve *Vral'man*[120] gibi münasip adlar alıyorlardı. Bu alay konusu diğer tipler mizah dergilerinin sonu gelmez ilgi alanıydı. Genç Novikov *Truten'* [bambul arısı] dergisine şu "haberleşme metni"ni almıştı:[121]

> Kronstadt'tan bildiriliyor: Bu günlerde Bordeaux'dan gelen birkaç gemi bu limana erişmiştir: Güvertede, en moda emtianın yanında, hepsi de Baron, Şövalye, Markiz ve Kont oldukları ve onurlarına dokunan birçok nedenden dolayı anavatanlarında mutsuz olduklarından, altın aramak için, Amerika yerine, Rusya'ya gelmek zorunda kalacak kadar düşkün yirmi dört Fransız vardı. Anlattıkları bu hikâyelerinde yalan çok azdı, çünkü inanılır kaynaklara göre, hepsi doğal Fransızdı, üçüncü dereceden her tür zanaat ve meslekte becerikliydiler. Birçoğunun başı Paris polisiyle büyük dertteydi ve bu nedenle polis, onlara duyduğu nefretten, onların hoşlanmadığı bir isim takmıştı onlara. Bu isim Paris'i hemen terk etmeleri emrinde yazılıydı; aksi halde

119 Kniazhnin, *Izbrannye Proizvedenia*, "Neschastie ot karety," Act II Scene V s. 582.

120 *Vral'* "yalancı" anlamına geliyor; *man* ise Almanca son ek. "Vral'man"- *Küçük*'teki Alman öğretmenin adı.

121 Novikov, *Truten'*, s. xviii, 11 Ağustos *1769*, Alferov ve Gruzinsky, *Russkaia literatura*, s. 206-207.

> hepsi Bastille'de yiyip içip yatacaktı. Bu isim çok samimi ve açık olduğundan, bu Fransız beyefendiler bundan hoşlanmamıştı ve bu nedenle bu taraflara gelmişlerdi ve niyetleri soylu ailelerin genç çocuklarına öğretmen ve Hoffmeister olmaktı. Çok yakında buradan Petersburg'a geçecekler. Nazik vatandaşlar koşun, çocuklarınıza eğitim vermeleri için bu yabancıları tutun! Hiç vakit geçirmeden anavatanın gelecekteki dayanaklarını bu serserilere emanet edin ve çocuklarınıza –pozisyonlarını ya da davranışlarını sorgulamadan– Fransız hocalar tutmuş olarak ebeveynlik görevinizi yerine getirmiş olduğunuzu düşünün.

Batının Rus hayranlarına ve Rusya'daki Batılılara duyulan düşmanlık, bu ideal coğrafi kendiliğin bir model olarak reddine işaret ediyordu. Ama bu reddin üstü örtülüydü ve bütünüyle tutarlı da değildi. Sonunda örtü kaldırıldı ve Batının reddi Batının reddi olarak tüm çıplaklığıyla ortaya çıktı. Yine de farklı düzeylerde bir karmaşıklık hâkimdi. Bu tavrın basit ve yalın kipi, çıplak ve nedensiz bir nefret kipiydi. Tepki yaralı bir hayvanın tepkisine yakındı; acıdan körleşen gözler ve karşılığını ödetmekten başka bir şey düşünmeyen insanlar: Batıda hiçbir şey iyi değildi, her şey kötüydü. Fonvisin'in *Yurtdışından Mektuplar* kitabı, özellikle Fransa hakkındaki görüşleri, bize bu tavrın nasıl bir şey olduğunun bir örneğini sunuyor.

Fonvisin'in Paris'e ilişkin yaklaşım biçimi ziyaretinden aktaracağı izlenimlerin niteliği hakkında en ufak bir kuşkuya yer bırakmıyor. "Paris" diye yazıyor, kente girer girmez, "güya insan bilgisinin ve zevkinin merkezi olacak. Henüz buna dair bir iz bulma fırsatım olmadı; ama sizi temin ederim ki... her saatimi faydalı bir işle geçirmeye, milli karakter hakkında bana en doğru fikri verebilecek her şeyi not etmeye gayret ediyorum." Fonvisin tarafsız bir şekilde hüküm vermek ve irdelediği nesnenin hem iyi hem de kötü yanlarına dikkat çekmek için elinden geleni yapar. Şansına, gördükleri kısa sürede bu iyi niyetini sürdürmesini imkânsız hale getirir. "Bütün sağduyumla ve hakikate bağlılığımla itiraf etmeliyim ki, burada çok iyi ve taklit etmeye değer denebilecek pek bir şey yok. Bununla birlikte, bütün bunlar gözlerimi mutlak anlamda kötü ve hem de Tanrı'nın bizi esirgemesini dilediğim türden bir sürü çok kötü şeyi göremeyecek kadar da

kör etmemişti." Bir an için, Fonvisin'in vardığı sonuç kültürel görelik gibi görünebilir. Fransa'da, ona göre, insan çok kısa sürede "yerel mükemmelliğe ait bütün hikâyelerin yalan olduğunu, insanların her yerde insan olduğunu, gerçekten zeki ve değerli bir insanın her yerde nadir olduğunu ve bazen ne kadar kötü olabilse de anavatanımızda her yerde olduğu kadar mutlu olabileceğimizi" öğreniyor. Ama o burada durmuyor. Fransa Rusya kadar kötü değil, ondan sonsuz defa daha kötüdür. Analizini önceden belli bir sonuca götürecek bir millet tanımı öne sürerek zemini hazırlayan Fonvisin, şöyle yazar:

> Bu devlette kaldığım süre içinde benim gözümdeki değeri büyük oranda azaldı... Milleti ne olursa olsun, iyi insanlar kendi aralarında bir millet oluşturur. Genel olarak Fransızlardan bu tür insanları çıkardığımda, kalanlar hakkında genelde birtakım özellikler tespit ettim... Bir Fransızda mantık denen bir şey yoktur ve eğer varsa da onu hayatın bir talihsizliği olarak değerlendirecektir... bir Fransız bir aldatma fırsatı kaçırırsa kendini asla affetmeyecektir... onun Tanrı'sı paradır... D'Alembertler, Diderotlar, kendilerine has olarak, her gün sokakta rastladığım insanlar kadar şarlatanlar; hepsi para için insanları kandırıyor ve bir şarlatanla bir filozof arasındaki fark; filozof açgözlülüğüne eşi görülmemiş bir şölen havası veren kişidir... Fransız soyluluğu, büyük oranda, aşırı yoksulluk içinde yaşıyor ve sıkıcılığıyla dünyada eşine az rastlanır bir grup oluşturuyor... Zengin ve büyük soylular hariç, her Fransız soylusu, bütün o aptalca gururuyla, bizim beyefendilerimizden birinin oğluna bir öğretmen olmayı büyük bir mutluluk addedecektir... [Tarafsız yabancılar] der ki, ordularında askeri bir ruh yokmuş. Her asker felsefe yapar, bu yüzden de itaat etmezmiş... Bizim dürüst eşrafın mülklerindeki bir sığır ahırı Fransız kralların saraylarının önünden [sokaklardan] daha temizdir... Fransa'da serpilip gelişen bir şeylerden bahsedeceksek, onlar kesinlikle fabrikalar ve imalathanelerdir. İş zevklerle ilgili sanatlara ve el becerilerine gelince, bu dünyada Fransızlar kadar yenilikçi bir zekâya sahip başka bir millet bulamazsınız. Doğanın onlara bahşettiği bu armağan büyük oranda örf ve âdetlerine zarar veriyor.[122]

122 Fonvisin, *Pervoe Polnoe Sobranie*, s. 897-898, 903-909. *Mektuplar* S. I. Panin'e hitap ediyor.

Zavallı Fransızlar için bu kadarı yeter. İlginçtir, Fonvisin Fransa'dan o kadar şikayet eder ki, geçerken İngiltere'ye bir iltifatta bile bulunmaktan çekinmez, yeter ki dikkatini verdiği asıl nesnenin değersizliğinin görülmesine yardımcı olsun. "Eşitlik" diye yazar, "İngiltere'deki gibi, hükümetin ruhuna işlemişse bir nimettir; ama Fransa'da eşitlik bir kötülüktür, çünkü örf ve âdetlerin yozlaşmasından geliyor."[123]

Bu pasajlar varoluşsal –saf ve yalın– kıskançlığın birer ifadesidir. Bu hınçtır [*ressentiment*]; kesinlikle, şaşmaz, tipik bir hınç örneğidir; hınç ortaya çıkmıştır, ancak henüz mahsulü toplanmış değildir. Bu sözleri böyle yüksek sesle dile getirmenin vermiş olduğu belli bir zevk vardır kuşkusuz, ama bu kişinin varoluşuna pek bir rahatlama getiremez. Bu türden bir nefret ilk Rus milliyetçilerinin hıncını körüklemiş, ama sorunlarını çözmemişti. Bu gelişmenin son sahnesi –kişinin yaşayacağı bir kimliğin kuruluşu, hıncın çiçeği [*flower of ressentiment*]– kaba ve çıplak bir nefret değildi. Son sahne Batılı değerlerin yeni kıstaslarla yeniden değerlendirilmesiydi, bir yeninin yaratılmasıydı; bu kez her anlamda hayal ürünü bir model söz konusuydu ve onunla Rusya için yeni bir umut yaratılabilirdi; yeni bir Rusya imgesi, teskin edici, rahatlatıcı bir imge, bireysel özsaygı için temel olarak hizmet edebilirdi. Ve bu Rus milli kimliğinin kaidesiydi.

Bu noktada bu karmaşık evrimin aşamalarını yeniden bir hatırlamak yardımcı olabilir. Rus eliti milli kimliğin cazibesine kapılmıştı, çünkü bu kimlik soylu kimliğin sağlayamadığı statü ve özsaygı için temel sağlayabilirdi. Milli kimliğin bunu yapma yetisi milli gururun başarılı gelişmesine bağlıydı. Ancak önceleri Rusya'nın yüzyıl başında muzaffer, mucizevi yükselişi sayesinde çabucak oluşan milli gurur sonraki yıllarda Batının –bizatihi varoluşunun– yakınlığı yüzünden zedelendi. Ruslar kendilerini Batıdan ayırıp onun varoluşunun kendileri için hiçbir anlam ifade etmediği zamanlara dönemezlerdi. İçinde bir millet olarak kendinin farkına vardığı yeniçağa Rusya'yı davet eden Batıydı, Batıyla karşılaşmaydı; vatanseverlerine ilk milli gurur nedenlerini veren Rusya'nın başlangıçta Batıya başarılı dahil olmasıydı ve onlar bu

123 Bu arada, Fonvisin'in başka birçok aforizması gibi bu ifade de Duclos'tan çeviridir.

gururu Batıdan önce yaşamıştı. Batı, Rus *milli* bilincinin tümleyici, silinmez bir parçasıydı. Eğer Batı olmazsa bir millet olmanın da hiçbir anlamı olmayacaktı. Ruslar kendilerine Batıda işlenmiş aynalardan bakıyordu –Batının nazarıyla düşünüyorlardı– ve milli özsaygıları için Batının onayı bir *sine qua non*, yani olmazsa olmazdı. Batı üstündü; Ruslar Batının kendilerine tepeden baktığını düşünüyordu. Rusya bu engeli nasıl aşabilecek ve Batının üstünlüğüne rağmen milli gururu nasıl inşa edebilecekti?

Bu sorunu çözmenin asıl olarak üç yolu vardı. Birincisi Batı gibi olmak, onu taklit etmekti. Bu yolun seçimi Rusya'nın bunu görece rahat bir biçimde başarabileceği yönündeki iyimser inanışa dayanıyordu ve on sekizinci yüzyılda milli bilincin yaratıcılarından çoğu şu ya da bu zamanda bu tutumu takınmıştı. Imkânsız olduğu anlaşılan eşitlik, zorunlu olmayan bir şey olarak görülebilirdi. İkinci tepki Batıyı, kendine has meziyetleri olmakla birlikte, bir model olarak Rusya için uygun olmadığını tespit etmekti, çünkü Rusya Batıya kıyaslanamaz, biricik bir örnekti ve o kendi, Batıyla alâkasız yolunda gidiyordu. Bu kültürel göreli, geçici ve yetersiz bir tutumdu, çünkü kendisine varlık kazandıran amacı yoksuyordu. Rusya ile Batının kıyaslanamaz olduğunu, onların farklı standartlara göre değerlendirilmesi gerektiğini kabul etmek, Batının saygısını kazanma umudunu yitirmek anlamına geliyordu... ve eğer anlamlı öteki tarafından tanınmayacaksa bir değer olmanın ne anlamı kalırdı ki! Başka bir ifadeyle, milli özsaygı Batıya kıyaslanabilirliğe bağlıydı.

En uygulanabilir olarak görülen karşılık Batının reddiydi, çünkü o kötüydü, yani hınç [*ressentiment*]. Kültürel görelik gibi hınç da Rusya'nın derinden kuşkucu bir değerlendirmesine, Batı ile rekabetteki mutlak aczini kabullenmeye dayanıyordu, ancak kültürel görelikten farklı olarak, bu takdir edilesi yaratıcılığa sahip bir duyguydu, sonsuz dallanıp budaklanabiliyordu, sürekli olarak yeni duygular ve ideolojiler yaratıp demlendirebiliyordu ve ideolojiler için sıcak bir yuva sağlıyordu. Rusya'nın kendisine kurucu köşe taşları temin edecek az sayıda yerli kaynağı olduğundan, genelde Batının reddi, nefretle ifade edilen katıksız hınç, milli gurur için temel olamayacağı gibi, yaşayabilir bir milli kimliğin kuruluşuna da katkıda bulunamazdı. Ruslar Batı-öncesi va-

roluşlarını terk etmişlerdi ve ona dönemezlerdi artık. 1836'da, Çaadayev onlara bunu hatırlattığında, çağdaşları şok oldu ve onun çılgın olduğunu ilan ettiler;[124] ne var ki on sekizinci yüzyılda Rus milli bilincinin yaratıcıları –Novikov, Fonvisin, Karamzin– tam da bu meseleyle yüzleştiler, onu fark ettiler ve bu nedenle acı çektiler. Ve bu yüzden, Batıdan kopamadıkları, bilinçlerinden Batı imgesini silip yok edemedikleri ve ona karşı çıkacak hiçbir şeye de sahip olmadıkları için, Ruslar Batıyı anti-model olarak tanımlıyor ve ideal bir Rusya imgesini onun tam zıddı olarak inşa ediyorlardı. Rusya hâlâ Batı ile aynı standartlara göre ölçülüyordu (çünkü Batılı değerleri evrensel olarak tanımlıyordu o), ama o Rusya Batıdan çok daha iyiydi. Her Batılı kusura karşılık onun bir erdemi vardı ve Batıda görünüşte bir erdem varken, Rusya gerçeklikte bir erdeme sahipti; ve eğer bu erdemleri politik kurumlar ve kültürel ve ekonomik başarılar dünyasında bariz olarak görmek mümkün değilse, bunun nedeni görünür dünyanın görüntüler ve gölgeler dünyası olmasındandı, öte yanda ise erdemler gerçekten gerçeğin dünyasında –manevi âlemde– ışıl ışıl parlıyordu.

Kantemir zamanından itibaren, Rus vatanseverlerin en utanç verici bulduğu şey Rusya'nın politik gerçekliğiydi: bir başka ifadeyle, özgürlük, eşitlik, bireye saygı yokluğu. Batının genel ahlak kurallarına en açık biçimde karşı duran, bu parıldayan milletler ailesinde yer almaya hevesli Rusya'nın lakayıt bir biçimde kabullendiği ekonomik ya da kültürel başarı noksanlığı değildi, temel İnsan ilişkisindeki bu farklılıktı işte. Değişime karşı en bağışık görünen de bu politik gerçeklikti. Bu on sekizinci yüzyıldı. Rusya için Batı, Aydınlanmanın Fransa'sıydı. Zihinsel ufukta, Fransa'nın tam da o günlerde imrenerek baktığı ve geçmeye can attığı, değerlere doğuş yerlerinde asla sahip olmadıkları açık ve anlaşılır ifadelerini verme sürecindeki İngiltere belli belirsiz kendini gösteriyordu. Öteki Avrupa ülkeleri, özellikle de komşu Almanya, Fransa'nın yarım yamalak yansımalarıydı yalnızca. Amerika, Özgürlük Ülkesi, on sekizinci yüzyıl Ruslarının bilincinde, sınırda hayal meyal beliriyordu; gerçek bir mevcudiyetten çok ideal bir kurgu, bir ilkenin vücut bulmuş hali gibiydi. Ama ilke her yerde

124 Çaadayev'in aklını kaçırdığını iddia eden II. Nikolay'dır; onun 1836'da basılan "İlk Felsefi Mektup" makalesi aslında 1829'da yazılmıştı.

aynıydı. Düşünen birey –akılla donanmış ve böylelikle Tanrısallığın doğasını paylaşan sıradan insan– ahlaki iyinin ölçüsüydü. Tarih, İngiliz değerleri mükemmelliğe taşımada Fransa ve Almanya'nın başarısızlığını ifşa etmiş değildi; Ruslar utançlarında yalnız olmadıklarını bilemezlerdi. Aslına bakılırsa, onların gerçekliği çok daha iğrenç görünüyordu. Özgürlük ve eşitliği zorunlu kılan akılcılıktı, düşünen bireyin aklıydı. Rusya özgürlük ve eşitliğe sahip değildi ve bu yüzden, hem düşünen bireyi hem de onun doğasını tanımlayan melekeyi inkâr ederek, akılcılık karşısında isyan ediyordu. On sekizinci yüzyıl Avrupa elitinin bakış açısından Rus gerçekliği akıl alır bir şey değildi ve ilk Rus milliyetçileri aklı nahoş bulmuştu. İnsan zihninin bir melekesi olarak akıl açıklamaya, kesinliğe, sınırlandırmaya ve muhafazaya etmeye gönderme yapıyordu; onlar aklın karşısına aklın eremeyeceği kadar duygu dolu hayatı, ifade edilemez, sınırsız ve hiperbolik hayatı koymuştu. Akıl hesap, düşünüm, kestirimle alâkalıydı; onlar bunun karşısına kendiliğindenliği, beklenmedik ve ölçülemez olanı koymuştu. Doğaları gereği bu nitelikler müphem ve tanımsızdı. Onların ne olmadıkları açıktı da ne oldukları hakkında bir şey söylemek zordu. Onlar standartlara uymuyordu ve gizemli Slav ruhu için mükemmel bileşenlerdi.

Rus ruhunun niteliklerine, kıyaslandığında Rusya'nın özellikle geri kaldığı mevcut Batılı erdemlere antitezler getirme doğrultusundaki zihin egzersizi yoluyla erişilmişti; ve bu yüzden başlangıçta bu nitelikler başka yerde olmadığı gibi, Rusya'da da çok azdı. Ancak sahip olmak o kadar tatlıydı ve mucitleri ya da kâşifleri ona inanmayı o kadar istiyorlardı ki, başlangıçtaki somutlaşmayan bu kendilik maddileşti ve milli karakterde vücut bularak etrafında biçimlenen kültürün en heybetli ve değişmez bileşeni haline geldi. Ah, gizemli Slav ruhu kendi içinde ne kadar çok barındırıyordu onu, ne kadar! Kimse göremiyordu onu, ama yine de inkâr edilemezdi. Kimse, görünür olanın ötesindeki dünyada kendisini ifade eden Rus milletinin üstünlüğünü inkâr edemezdi.[125]

125 Duyarlı tanımlamasında Hans Rogger on sekizinci yüzyıl Rusya'sında ortaya çıkmakta olan milli bilinci evrilmekte olan bir dizi antitez olarak sunuyordu; her bir antitezin bir öğesi Batı toplumunun bir özelliğini ve Ruslar tarafından algılandığı biçimiyle kültürü yansıtırken, öteki öğe zıddını, Rus milli karakterinin bir niteliği olarak savunulan şeyi yansıtıyordu. Bunlar

Bu karmaşık evrimin aşamaları (Rusya'nın aşağı konumunun ilk farkına varıştan, meydan okuyuşun iyimser kabullenilmesinden ve bu kabullenişten geri çekilişin farklı biçimlerde tezahüründen geçerek –kültürel görelik ve saf hınç– değerlerin farklı kıstaslarla yeniden değerlendirilmesine) açıkça birbirinden ayrılamaz ve tarih sırasına göre düzenlenemez. Bu aşamalar çeşitli biçimlerde yan yana var olmuş ve örtüşmüştür –ve farklı ölçülerde olsa da on sekizinci yüzyılın sonrasında yan yana var olmaya ve örtüşmeye devam etmiştir– ve sık sık yazarların Rus elitinin karşı karşıya kaldığı açmazla mücadelesinin bir yansıması olarak aynı sayfalarda karşımıza çıkar. Rus milli bilincinin yaratıcıları olan bu yazarlar, sanki her olası ilacın gücünü test edermişçesine, birkaç konumlanış arasında salınır, ama hepsi de sonunda sorunlarının tek uygulanabilir çözümü olarak değerlerin yeniden değerlendirmesi son sahnesinde birleşirler. Daha sonra, Rus milli karakterine ilişkin iddialarda olduğu gibi, aklın reddi bütün bu araştırıcı yazılarda alttan alta varlığını hissettirir.

On sekizinci yüzyılın sonuna gelindiğinde bu ret spesifik bir niteliktedir. "Akıl"ın değeri korunmuştur, ancak "akıl" ya hakiki felsefe olarak bir Fransız tarzında tanımlanmıştır ya da Hegelci *Geist*a, Çağın ya da Milletin Ruhuna çok benzer bir hale gelmiştir. Reddedilen şey insan zihninin melekesidir, bireyi yaratan marifettir. On dokuzuncu yüzyılda saldırının merkezi nesnesi haline gelen bireydir, ancak on sekizinci yüzyıl öncüleri ölümcül niteliğin kendisine yoğunlaşır ve onu, kıyaslandığında değersiz olan ruhun karşısına koyar. Fonvisin, kendisi hakkında dokunaklı, ama sevimli bir betimleme yaparken gururla şunu itiraf ediyor: "Doğa bana keskin bir zekâ bahşetmiş, ama hiç sağduyu [*zdravogo rassudka*] vermemiş." "Ah" diye hayıflanır Karamzin, belirgin bir kendinden hoşnutlukla, "Bazen gözlerimden yaşlar boşanır ve bundan hiç utanmam!" Başka bir yerde arayış içindeki yazarlara şöyle tavsiyelerde bulunur: "Derler ki yazar yeteneğe ve bilgiye gerek duyar: keskin, algılayıcı zihin, canlı hayal gücü, vb [*i proch.*]. Bunu kabul ederim, ama yeterli değildir. Yazarın aynı zamanda

kalp ve zihin, biçim ve töz, yaşlı ve genç gibi antitezlerdi. Bu liste sonsuza kadar uzatılabilir, çünkü diziler tek bir ilke etrafında örgütlenmiştir: Her bir çift aklın inkârı teması üzerine bir çeşitlemedir sadece.

nazik, sevgi dolu bir yüreği de olmalıdır... Kötü bir adamın iyi bir yazar olamayacağına eminim." Starodum aracılığıyla konuşan Fonvisin bu konumu *Küçük*'te dillendirir: "Babam tekrar tekrar" der, yarattığı sözünün ağırlığını taşıyan ihtiyar adam, "yüreğin olsun, ruhun olsun... sen her zaman bir adam olacaksın... Onsuz [ruhsuz] en aydın bilge bile acınası bir hiçtir [*zhalkaia tvar*]." Akıl, öte yandan, bir moda meselesidir ve kolaylıkla gözden düşebilir. "Aklın olduğu için neden gurur duyuyorsun, dostum? Akıl, eğer sadece akılsa, kesinlikle önemsiz bir şeydir."[126]

Belki de coşkun Rus ruhunun ve Batının açıkça acınası donuk ve soğuk aklının en açıklayıcı ilk imgesi önemsiz bir şair olan N. A. L'vov'un kaleminden çıkmıştı. "Atalarımızın dev ruhu" diye yazıyordu, "öteki ülkelerde doğadışı bir abartı olarak görünür. Ve öyleyse öyledir, ne yapılabilir ki? Yabancı topraklarda her şey plana göre işler, sözler tartılır, adımlar ölçülür. Orada kişi saatler boyu oturur; sonra düşünmeye başlar. Düşündükten sonra dinlenir. Dinlendikten sonra piposunu yakar. Sonra düşünceli bir biçimde işine gider. Şarkı türkü, gırgır şamata yoktur. Ama biz Ortodokslarda çalışma ellerimizdeki ateş gibidir. Konuşmalarımız gök gürültüsüdür; öyle ki kıvılcımlar saçılır ve toz dumana karışır."[127] On dokuzuncu yüzyıl yazarları önceki kuşakların söyleyip yazdıklarını beceriksiz gevelemeler haline getirecek kadar muhteşem nesir eserler vermiştir, ancak Gogol gibi dev yazarlar bile L'vov'un veciz anlatımlarını süslemekten ileri gitmediği gibi, genel kavrayışa bir ekleme yapmayacak ve aslında meseleyi başka bir şekilde kavrayamayacaktı. On dokuzuncu yüzyıl Rusları on sekizinci yüzyıl mucitlerinin fantezisini içselleştirecekti.

Aklın inkârı onun politik kültürdeki uzantılarının, yani özgürlük ve eşitliğin, yeniden yorumlanmasını ima ediyordu. Rus milliyetçileri, kavramların büyük ahlaki erdemleri anlattığını kabul etmekle birlikte, Batılı kurumlarda bunların gerçek anlamda somutlaştığını kabul etmeyi reddediyordu. Batılı özgürlük ve eşitlik *gerçek* özgürlük ve eşitlik değildi. Onlar başka bir şeydi. Ne olduk-

126 Fonvisin, "Chistoserdechnoe priznanie v delach moich i pomyshleniach" *Pervoe Polnoe Sobranie*, s. 856; Karamzin, *Polnoe Sobranie*, c. VII, "O nau kah," s. 77, 20, 24; Fonvisin, *The Minor*, Perde III, Sahne I; Perde IV, Sahne I; s. 121-122,138.

127 Akt.Rogger, *National Consciousness*, s. 270.

ları tam olarak açık değildi, ama yeniden yorumlamanın püf noktası kolaylıkla belirlenmişti. Bütün bu esaretin kaynağında bireysel akıl vardı; o ruhun iç-güçlerini köreltiyor ve engelliyordu. Ve bunun ekonomide ya da politik kurumlarda akılcılığı sınırlayan her dışavurumu sadece zararlı etkilerini pekiştiriyordu. Gerçek özgürlük ruhta yatıyordu; özgürlük içsel özgürlük halini alıyor ve politik eşitlik bütün anlamını yitiriyordu. Gerçek olanla görünür olan arasındaki yaşamsal farklılığa ilk işaret eden Fonvisin'di. N. I. Panin'e yazdığı 1778 tarihli mektuplarından birinde şöyle yazıyordu: "Fransız milletinin durumunu gözleyerek, yasa karşısındaki özgürlükle hakiki özgürlüğü ayırmayı öğrendim. Bizim halkımız birinciye sahip değil, ama ikinciyi birçok bakımdan kullanıyor. Buna karşılık, özgürlük hakkına sahip Fransız tam bir kölelik içinde yaşıyor." Ama bilmeden de olsa, Rus özgürlüğünün ve eşitliğinin özlü, ama anlaşılır şiirsel tanımını yapan Derzhavin'di. Ne mutlu halka, diyordu "Asilzâde" makalesinde, Rus halkı gibi, "mutluluğu –birlikte/eşit– dürüstlükte/ve özgürlükte– kişinin tutkularını kontrol etme kabiliyetinde" (*V edinodushii –blazhenstvo/ Vo pravosudii –ravenstvo/Svobodu –vo uzde strastei!)* görür.[128]

Batılı kuralların yeni kıstaslarla yeniden değerlendirilmesinin Rus milli bilinci olarak billurlaşabilmesi öncesinde atılması gereken son bir adım kalmıştı. Rusya'nın gerikalmışlığı Batılı standartlara göre medeniyetinin olgunlaşmaması ve başarısızlığı anlamına geliyordu. Rus vatanseverler akıldan duydukları nefreti aşırı medenileşmeyle –kendilerinin esirgendiği bir lanetle– bağlantılandırdı ve medeniyeti korumaları gereken yaşamsal, ilksel kuvvetlerden kopuş olarak yorumladı. (On sekizinci yüzyıl boyunca, gerikalmışlığın büyük olma yolunda zorunlu olarak bir engel teşkil etmediği çok kez vurgulanırken, bu entelektüel takla, zorunluluktan erdem çıkararak, gerikalmışlığı büyük olmanın bir garantisine dönüştürüyordu.) Bu uğrakta Rus milliyetçi eliti, millete üyelik kriterini belirleyen ve milletin tanımının bir etnik kolektiflik olmasını sağlayan "halk"ı keşfetti, belki de icat etti. Böylelikle onlar Rus ruhunun manevi erdemlerini (kendiliğindenlik ve duygu) bu yaşamsal kuvvetlerle (kan ve toprak) bağlantılandırıyordu.

128 Fonvisin, *Pervoe Polnoe Sobranie*, s. 907; Derzhavin, *Sochinenia Derzhavina*, c. I, s. 435.

Elitin sonunda kolektif ibadetin merkezi nesnesi yaptığı "halk" zihinsel bir kurgu, bir uslamlama sonucuydu. Ruh –Rusluk işareti– kan ve topraktan türüyordu. Plebler, emekçiler, medeniyetin kirletmediği hayvanlar kan ve topraktan başka bir şey değildi. Bu yüzden onların ruhu –milliyeti– en saf olandı. Bu mantığın doğal bir sonucu o kan ve topraktan olmayanlar muhtemelen Rus ruhuna sahip olamaz –yetersiz telakki edilmenin görünen kanıtı– ve dolayısıyla Rus olamaz. Rus milleti fikrinin oluşumuna o kadar katkıda bulunmuş Ukraynalılar, Polonyalılar ve Almanlar o zamana kadar ya ölmüş ya da tamamen Ruslaşmıştı; Puşkin Etiyopyalı ve Lermontov da İskoç atalarını yok sayabilirdi; ve bu ırkçı hüküm Rusya'nın kendisine istediği bu kişiler için hiçbir sorun yaratmadı.

Rus milli bilincini ateşleyen toplumsal kaygılar değil, hınçtı [*ressentiment*] ve köylülüğü Rus milletinin bir sembolü yapan da köylülüğe duyulan sempati değil, yine hınçtı. Somut (yani görünür dünyada mevcut) halka karşı tutum pek öyle sempatik olmadığı gibi, köylülüğü milliyetin standart taşıyıcısı görme eğilimiyle tutarsızlığını uzun bir süre sürdürdü. Serflik bu fikirle çelişkili bir şey olarak görülmüyordu ve on dokuzuncu yüzyıla kadar demokratik ya da eşitlikçi denilmeyi hak edecek hiçbir görüş ortaya çıkmış değildi. Köylülüğün çektiği acılar ve aşağılanması Slav ruhunun gelişmesine katkı yapan bir şey gibi görülürken, kısa bir süre sonra da, kendiliğindenlik ve büyük duygularının yanında yerini alarak, kendi başına ayrıksı nitelikler olarak görülmeye başlandı.

Köylülük imgesi milli bilincin evrimiyle hayli değişikliğe uğradı. On sekizinci yüzyıl başlangıcında, *Gençliğin Dürüst Aynası* duyarlı okurlarına şunları buyuruyordu: "Serfler doğaları gereği medeniyetten uzaktır, inatçı, utanmaz ve kibirlidir; bu nedenle onlar kısıtlanmalı, boyun eğdirilmeli ve aşağılanmalıdır." Genç beyefendilere, kendilerini köylülerden ve "öteki cahil taş kafalılardan" ayırmak için kendi aralarında yabancı dilde konuşmalarını tavsiye ediliyordu. Ayrıca köylüler doğal olarak güvenilmez, boşboğaz ve patavatsız olduklarından, efendilerinin işleriyle ilgili onlara mümkün olduğunca az bilgi vermek akıllılık olurdu. 1760'ların sonunda, Novikov serflerine karşı insanlık dışı muamele eden ve onlara saygı duymayan toprak sahiplerine karşı

cephe açarak bu tavırla mücadeleye girişmişti. "Ah, gözükara!" diyordu, kendi hayalinin ürünü zanlıya seslenirken, "İnsan olarak yaratıldığını unuttun mu? Köylülerin, kölelerinin imgesinde kendi benliğinden iğreniyor olman mümkün mü? Kölelerinde insan varlıkları arasında seninle bir insan varlığı arasında olandan daha çok benzerlik olduğunu bilmiyor musun?"[129] Basit halkın insanlığı o dönemin oyunlarında ve dergilerinde ululaştırılıyordu. Basitlikleri içinde onlar, ya (*Küçük*'teki [*The Minor*] Prostakove gibi) acımasız barbarlıklarını ve acı çekerek kurtulamadıkları cehaletlerini sürdürmekte ısrarcı ya da (*Arabadaki Talihsizlik*'teki [*Misfortune from a Carriage*] Firiulinler gibi) taş yürekli kötücül Batıyı taklit eden efendilerinden daha çok insandı ve böylelikle onlar daha soyluydu, gerçek soyluydu ve soylulardan daha Rustu. Onlar incelikten yoksundu, Fransızca konuşamıyordu, kendiliğindendi ve sevgide ve acıda sınır tanımıyordu. İşin aslı, onlar "tozu dumana katarak" seviyor ve acı çekiyordu. Rus romanı devrinin geldiğini ilan eden önemli bir eseri, *Poor Liza*'da Karamzin şöyle yazıyordu: "Köylü kadınlar da âşık olabilir," ama öncelikle anlamamız gereken şey yalnızca köylü kadınlar nasıl sevileceğini bilir. İlginçtir, halk imgesi soylu elit için yazan Karamzin gibi soylu yazarların eserlerinde en çok övülmüş ve idealize edilmişti. Bir *raznochinets* olan, özgürce yorumlanmış halk hikâyelerini, "halk"ı ilk elden bilen ve az çok okuma-yazması olan tüccarlar için derleyen M. D. Chulkov biraz farklı düşünüyordu. "Kıskançlık ve nefret" diye yazıyordu, hikâyelerinin birinde, "köylüler ve kent sakinleri arasında aynı oranda vardır, ama köylüler kentli insanlardan daha samimi olduklarından, bu kusurlar onlar arasında daha bariz olarak görülebilir."[130] Böylesi bir gerçekçilik milli kimlik için temel yaratma gayretlerinin harareti içinde yersizdi. "Halk" nazik, acıya dayanıklı, sonsuz sabırlı, temiz kalpliydi, asla hesap yapmazdı ve dünyanın geri kalanını utandıracak kocaman, muhteşem bir yüreği vardı. Ama onu bu şekilde muhafaza etmek en iyisiydi.

---

129 "Yunosti chestnoe zerzalo," s. 5-13, Alferov ve Gruzinsky, *Russkaia literatura*, #50, #27; Novikov, *Truten'*, s. xxiv, 6 Ekim *1769*, Alferov ve Gruzinsky, s. 207.

130 M. D. Chulkov, "Elem" yazısı, *Peresmeshnik ili Slavianskie Skazki*, s. 110-114, Manning, *Anthology*, s. 111.

On dokuzuncu yüzyılın başlarında daha serflik çoğu kişi tarafından hoş görülemez bir şey olarak görülüyordu, ama şaşırtıcı olan, bu duyarlılığın bu kadar yavaş gelişmesiydi. *Eski ve Çağdaş Rusya'nın Hatırası* kitabında Karamzin (büyükannesi yerine tahta geçen genç çar) Aleksandr'ın serflik karşısındaki hoşnutsuzluğundan duyduğu kaygıyı şöyle ifade ediyordu: "Devlet topluluğunda doğal hak yurttaş haklarının önünü açmalıdır... [Özgür kılınan köylüler] (tartışmasız bir biçimde) soyluluğun mülkü olan toprağa sahip olamayacak... [Çar] köylüleri özgürlük vererek mutlu etmek istiyor, ama ya özgürlük devletin iyiliğine engel teşkil ederse? Ve kesin olan şu ki köylüler toprak sahiplerinden özgür oldukları için mutlu olacaklar, ama kendi kötülüklerine, aracılara ve düzenbaz yargıçlara kurban gidecekler." "Halk"ın kutlanmasında kendi payına düşeni yapan Fonvisin yine de (halkı da içine alacak) her türden eşitlik nosyonunu saçma buluyordu. Fransa'dan en görülmemiş olay olarak şunu aktarıyordu: "[Montpellier Valisi Kont Perigord'un] tiyatroda bir locası var. Genellikle o kişiye [Konta] saygısını göstermek için kapısında bir asker hazır bekler. Bir keresinde loca kentin en güzide insanlarıyla doluyken, ayakta dikilmekten sıkılan muhafız kapıyı bırakmış ve elinde silah sahnedeki komediyi seyre dalmıştı. Bölüğünün komutanı olan bir St. Louis Şövalyesi de hemen yanında oturuyordu. Ben askerin küstahlığından ve komutanın sessizliğinden utandım ve komutanı uyarma özgürlüğümü kullandım: Bu asker neden böyle yanında oturuyor senin? 'C'est qu'il est curieux de voir la comedie' [Merak etmiş, oyunu seyrediyor] diye yanıt verdi komutan, yüzünde bunu özel olarak dikkat etmesi gereken bir olay olarak görmediğini belirten bir ifadeyle."[131] Utanan Fonvisin için bu, belli ki özel olmanın ötesinde bir şeydi ve bu tutumuyla ülkesinin insanları arasında bir istisna da değildi. On sekizinci yüzyıl Rusya'sında, hiyerarşik toplum görüşü henüz hakiki millet olarak "halk" görüşüyle karşılaşmış değildi.

"Halkın keşfedilmesi" ile Rus milli bilincinin gebelik dönemi de sona erdi. On sekizinci yüzyıl sona ererken, gelecekteki bütün Rusların kimliklerini dayandıracakları kaide tamamlanmıştı ve

131 Karamzin, *Zapiska*, s. 72-74 (Rusça metin); Fonvisin, *Pervoe Polnoe Sobranie*, s. 908.

milliyet duygusu doğmuştu. Bu sorunlu bir çocuktu, ama doğum sancısı bitmişti; ve bebek artık geriye tepilemezdi. Zamanı gelince, Rus tarihinin seyrini belirleyecekti o bebek.

İki Başlı Kartal

Rus milli bilincinin bileşenleri ve Rus milleti tanımı 1800 civarında zaten hazırdı. O tarihle 1917 arasında bu yaşayan ve kendi kendine çoğalan bütünün unsurları çeşitli biçimlerde eklemlendi, arılaştı, yeniden kavramsallaştırıldı ve sahneye kondu... ama asla öz olarak değişmedi. Bu genellemeye bu sürece katılan sayısız olağanüstü ve karmaşık insan arasında tek bir istisna dahi görmedim, görmüyorum.[132] On sekizinci yüzyıl elitinin çektiği ıstırabtan ve aşağılanmadan doğan bilişsel kurgu onun on dokuzuncu yüzyıl torunlarının kimliği haline geldi; onları tanımladı; onlar bir daha üzerlerine yapışan bu kimliği söküp atamadılar; ve bu yazılarına yansımadığında, hayatlarına yansıdı.

Rus milli kimliği şunlardan oluşur: Millet (1) bir kolektif birey olarak tanımlanır, (2) kan ve toprak gibi etnik, ilksel unsurlardan oluşur ve (3) gizemli ruh ya da maneviyat tarafından karakterize edilir. Milletin maneviyatı "halk"ta yatar, ancak oldukça paradoksal bir biçimde, belli ki onu ilahileştirme yeteneğine sahip eğitimli elit aracılığıyla kendini belli eder. Kendisini karşıtının, yani topluluğun ululaştırılmasında ifade eden sıradan düşünen bireyin reddi aynı zamanda özel, sıradan olmayan bireylerin, peygamberlerin ve milli ruhun ilahlarının vurgulanmasına ve sonuç olarak, sıklıkla karşıtını elitizmde ve süprüntü kitlenin hor görülmesinde bulan "halk"a duyulan hayranlığa yol açar. "Halk"ın ne istediğini bilen özel bireyler doğal olarak bir şey bilmeyen kitlelere o şeyleri dayatma hakkına sahip oluyordu. Rus milliyetçiliği etnik, kolektivist ve otoritaryendi.

Bu şekilde kurulan Rus milli kimliği bireysel özsaygı için zemin sağlıyordu; görünüşe bakılırsa, Batı ile kıyaslama, Rusya'nın tanım gereği hiçbir biçimde aşağı olmadığı yeni bir alana taşın-

132 Isaiah Berlin, "Herzen and Bakunin on Individual Liberty," s. 82-113, *Russian Thinkers* (Londra: Penguin Books, 1948) güçlü bir biçimde Aleksandr Herzen'in böyle bir istisna olduğunu savunuyordu; bu görüşe neden katılmadığımı göstermeye çalışıyorum.

mıştı. Ne yazık ki Batı, Rusya için önemli öteki olarak varlığını sürdürüyor ve hâlâ milli kimliğin başarılı bir biçimde oluşumu ve devamı için mutlak anlamda zorunlu bir koşul olma özelliğini koruyordu; böyle tanımlanmış milli kimlik çerçevesi içinde en büyük motivasyon hâlâ onun onayını kazanmaktı. Değerini kanıtlamak için durmaksızın yırtınan Rusya Batıyla onun kendi sahasında karşılaşmak zorunda kaldı ve akabinde kendisini aşağılanmış hissedip her zaman yarasını yalayarak ve intikam almayı düşünerek iç zaferler dünyasına geri döndü. Tıpatıp aynı drama sürekli yeniden sahneye konuyordu; şu an bile yeniden sahneye koyuluyor olması mümkündür.

1825'teki Dekabrist [Aralıkçılar] isyanı, Rusya'nın Batıyı yakalayabileceği ve yakalayacağı iyimserliğinin ve güveninin dramatik ve olgunlaşmamış son ifadesiydi. Rusya'nın başat bir rol oynadığı Napoléon'a karşı zaferin yarattığı ve milliyetçiliğin ve onun trenine binmiş muzaffer milli gururun bir özelliği ve genel kabarması olan bu iyimserlik, Rusya ile Avrupa arasında o zaman küçük ve kolaylıkla kapanabilir görünen uçurumu kapatmanın aciliyeti duygusunda kendini göstermişti. Bu iyimserlik esin kaynağını daha çok, bizatihi kendisi bir milli gurur nesnesini temsil etmekle kalmamış[133] aynı zamanda tebaasının en cüretkâr politik özlemlerini de desteklemiş görünen çar I. Aleksandr saltanatının liberalizminden almıştı. Dekabristlerden biri olan Pyotr Kahovski "İmparator Aleksandr bize çok şey vaat etti" diyordu verdiği ifadesinde, "o, denebilir ki, halkın zihnine insanlığın kutsal hakları yönünde muazzam bir hareket kazandırdı. Daha sonra ilkelerini ve niyetlerini değiştirdi." Hiç duraksamadan ayaklanmaya yol açan durum açıkça, şişirilmiş beklentiler sonucunda ortaya çıkan gerçeklik karşısındaki patlayıcı hüsran ve başarmalarına ramak kalmışken önlerine çıkan son birkaç engele tahammül edememe, Tocqueville'in *Ancient regime*'de çok güzel anlattığı uğursuz bir psikolojik açmaz olayıydı. Dekabrist

133 Puşkin (Çaadayev'e yazdığı, yayımlanmamış bir mektupta, Akt.Leonard Schapiro, *Rationalism and Nationalism in Russian Nineteenth-Century Political Thought* [New Haven: Yale University Press, 1967], s. 46), onu Büyük Petro ve Katerina'nın yanına Rus dehasının başka bir örneği olarak koyacaktı; hangi ülke böylesi olağanüstü, maneviyatı yüksek insanları tahta çıkardığı için övünebilirdi ki?

isyanı bir mini Fransız Devriminden farklı değildi. İtici güçleri bakımından temel bir benzerlik vardı. Rus isyancılar, tıpkı iyimser Fransızların dünya liderliğini İngiltere'nin elinden çekip almak istemeleri gibi, ülkelerinin sıçrayarak Avrupa'yla eşit hale gelmesini istiyordu. İki olayda da amaç kolaylıkla başarılabilir görünüyordu. "Napoléon Rusya'yı istila etti ve sonra ilk kez Rus halkı gücünün farkına vardı" diye yazıyordu Aleksandr Bestuzhev, I. Nikolay'a; "ancak o zaman hepsinin yüreğinde bir bağımsızlık duygusu uyandı, önce politik ve sonunda milli bağımsızlık. Bu Rusya'da özgür düşüncenin başlangıcıdır. Hükümetin kendisi bile 'Özgürlük, Kurtuluş' gibi sözler etmeye başladı!... askerler şöyle demeye başladı: 'Kendimizi zincire bağlamak için mi Avrupa'yı özgürleştirdik? Fransa'ya biz kendimiz hakkında konuşmaya bile cesaret edemediğimiz anayasa mı bağışladık? Kendi ülkemizde aşağılanalım diye mi milletler arasında birinci olmanın bedelini kanımızla ödedik?'... bizler, Rusya'daki böyle bir durumdan esinlenerek ve değişime hazır unsurları görerek, bir *coup d'etat* yapmaya karar verdik." Aynı şekilde modeller arasında da benzerlik vardı. Uzaktan, Rus elitinin Fransızlar kadar yakalayabileceğini düşündüğü Çağın Ruhunun başarılı bir ilahileştirilmesinin sonucuymuş gibi görünen ve Avrupa'yı tehdit eden Amerikan Devrimi gelecek isyanlara ışık tutuyordu. Kahovski şöyle yazıyordu: "Biz büyük olaylara tanık oluyoruz. Yeni Dünyanın ve Amerika'nın keşfi, onun hükümet biçimi sayesinde, Avrupa'yı [Amerika ile] rekabete zorlamaktadır. Birleşik Devletler uzak geleceğin nesilleri için bile bir örnek olarak parlayacak. Halkın dostu ve velinimeti Washington'ın adı kuşaktan kuşağa geçecek; onun anavatana bağlılığının hatırası yurttaşların yüreklerine işleyecek." Ama Rusya Amerika değildi.

"Siz Majestelerine anlatılan hikâye" diye protestosunu dillendiriyor Kahovski, General Levashev'e yazdığı mektubunda, "14 Aralık ayaklanmasında, isyancılar 'Yaşasın Anayasa!' diye haykırırken, insanların 'Anayasa [Constitution] da nedir, Büyük Dük Hazretlerinin eşi [Constantin] mi?' diye sorduğu doğru değildir. Bu hoş bir uydurmadır sadece. Biz hepimiz anayasanın anlamını çok iyi biliyoruz ve bizim bütün sınıfların yüreklerinin eşit oranda daha hızlı atmasını sağlayacak bir sözcüğümüz var: ÖZGÜR-

LÜKI"[134] Yine de hikâye bir biçimde dilden dile anlatılarak sürdü ve acımasız bir şaka olsa da, o günden sonra biz Rus şakalarının Rus gerçekliğinin hiç de en kötü yansımaları olmadıklarını öğrenmiş olduk. Rusya Avrupa tarzı özgürlük için hazır değildi; umutsuz bir biçimde bu ideale uzaktı Rusya ve Dekabristleri Avrupa ile eşitlik istemeye sevk eden güven onların umutlarıyla birlikte gömülmüştü.

On dokuzuncu yüzyılın Rus milliyetçiliğine başlıca katkısı, Rusya'nın Avrupa'ya özenme ve ona eşit hale gelme kabiliyetine dair derin kuşkuculuğunda yatıyordu. Bu katkı kaidede içkindi zaten ve uzantısını ya da farklılaşmasını görünüşte iki zıt düşünce akımı olan, ama aslında bir akımın iki yüzü olan şeyde göstermişti. Bu farklılaşmanın ana eksenini oluşturan bir uğrağını betimlemek için kullanılan terimleri genişleterek, bu geleneklere Batıcılık ve Slavofilizm diyebiliriz. Bunlar Batı ile karşılaşmada ya da onun süre giden üstünlüğüne verilen karşılıkta, başlıca alternatif yaklaşımlar olarak bugüne kadar varlığını korumuştur.

Olgular konuşmaz; konuşan insanlardır. Ve böylelikle Lenin öyle düşünmese de, Herzen'i ve onunla birlikte diğerlerini uyandıran Dekabristler ve onların başarısızlıkları değildi; Herzen'in kendi tanıklığına göre, "karanlık bir gecede bir silah patlaması gibi çınlayan" Çaadayev'in "İlk Felsefi Mektup"uydu onları uyandıran. Çaadayev, R. T. McNally'ye göre, "Rus düşünce tarihinde hiç tartışmasız tek başına durur; bu konuda yapılacak hemen her genellemenin ilgi çekici bir istisnasıdır o."[135] Çaadayev kuşkusuz kendi doğduğu toprakların bir ürünü olmakla birlikte, bu doğrudur. Onun etkisi, asıl ilgilendiği Rusya'nın Batı karşısındaki yeri konusunda; onun "Bireyler kadar halklar da ahlaki varlıklardır"[136]

134 Kahovski, General Levashev'e akt. Thomas Riha, der., *Readings in Russian Civilization* (Chicago: University of Chicago Press, 1969), s. 297; Bestuzhev, *a.g.e.*, s. 299; Kahovski, *a.g.e.*, s. 297, 298. Leonard Schapiro *(Rationalism and Nationalism)* Dekabristler hakkında şöyle yazıyordu: "Hiç kuşku duyulamaz ki... bakış açılarında tesadüfi bir unsur olmaktan çok uzak olan milli gurur duygusu onların politik tavırlarında başat bir itkiydi. Onlar her şeyden once güçlü hınç ve aşağılanma duygularıyla hareket ediyordu, çünkü 1812 askeri zaferi karşılığında hiçbir münasip ödül getirmemişti" (s. 29).

135 R. T. McNally, der. ve çev., *The Major Works of Peter Chaadaev* (Notre Dame, Ind.: Notre Dame University Press, 1969), s. xvii.

136 Chaadaev, içinde: McNally, *Major Works*, "First Philosophical Letter," s. 32.

biçimindeki millet kavramında; maneviyata yaptığı vurguda; ve onun kendi keskinliğinde apaçık ortadadır. Uzun "Felsefi Mektup"ta sayfalar boyunca onun milletinin ahlaki imgesi için derin kaygısına tanıklık ederiz; bu konudaki yetersizliği görür ve o yüzden kendini aşağılanmış hisseder ve acı çeker. Bu mektup Rus gerçekliği hakkında bir ithamdır; ondan önce ve sonra öteki Rus vatanseverlerinin yazılarında bulunabilecek ithamlardan farksız, tutkulu bir vatanseverin ithamıdır bu ve Marx'ın Alman gerçekliği hakkında yazdığı "Hegel'in Hak Felsefesine Katkıya Giriş"teki ithamla büyük benzerlikler taşır. Çaadayev'in hükümleri acımasızdır, ama onun eşsiz kılan şey irin toplamış çıbanı patlatması değil, bunu yaparken hastaya uyuşturucu bir şeyler vermekteki başarısızlığıdır. O hızlı bir tedavi ihtimaline inanmıyordu.

Çaadayev'in çizdiği Rusya portresi kahredicidir:

> Eşsiz medeniyetimizdeki en acınası şeylerden biri, her yerde herkesin malûmu doğruları bizim hâlâ keşfetmeye daha yeni başlıyor oluşumuzdur... Âdeta zamanın dışında bir yere konmuşçasına, biz insanlığın evrensel eğitiminden hiç etkilenmemişiz... Tarihimiz bu verimli faaliyetler çağına, bu halkın ahlaki güçleri yüce oyununa uzaktan yakından benzer bir şey yaşamış değildir... Bizim kesinlikle evrensel ideallerimiz yok... Bakışımızda bile görüyorum ki tuhaf bir biçimde müphem, soğuk, belirsiz, toplumsal merdivenin en alt basamağında yer alan insanların özelliklerine benzeyen bir şey var... Dünyada tek başımıza kalmışız; dünyaya verecek hiçbir şeyimiz olmadığı gibi, dünyadan alacak hiçbir şey de yok; insani fikirler havuzuna katacağımız tek bir fikrimiz olmadığı gibi, insan maneviyatının ilerlemesine yapacak tek bir katkımız bile yok; ve bize gelen her türlü ilericiliği çarpıtıp heba etmişiz... Bir keresinde, bir büyük adam bizi medenileştirmek istedi ve bize bir tadımlık aydınlanma sunmak için üzerimize medeniyet paltosu giydirdi: Biz paltoyu aldık, ama medeniyete elimizi bile sürmedik... bugün... entelektüel düzende hiçbir değerimiz yok. Bu anlamsız boşluğu ve toplumsal varoluşumuzun bu şaşırtıcı yalnızlığını aklım bir türlü almıyor.

Bu karamsar gerçekliğin karşısına Çaadayev Avrupa'yı, onun "görev, adalet, hukuk ve düzen fikirlerini" koyuyor. O diğer fikir-

ler ihtimalini dikkate almıyor. "Habeşistan Hıristiyanlığı ya da Japon medeniyetinin, daha önce tartıştığım ve insanlığın nihai kaderi olan dünya düzeni yaratacağına inanıyor musunuz?" diye soruyor Çaadayev. "İlahi ve insani hakikatlerin bu saçma sapan sapkın hallerinin dünyaya inecek bir cennete yol açacağına inanıyor musunuz?" Onun Avrupa-merkezciliği uzlaşmasızdır. "Avrupalıların yaşadığı evren, insanlığın nihai kaderini yaratabileceği tek evrendir" diyordu ısrarla, "bütün eksiklere, kısırlıklara, kötülüklere rağmen, bugün olduğu haliyle Avrupa toplumunda... yine de orada bir biçimde Tanrı'nın hükümdarlığının gerçekleştirildiği doğrudur, çünkü o sonsuz ilerleme idealini barındırıyor ve bir gün yeryüzünde Tanrı'nın hükümdarlığının sonsuza dek kurulması için gerekli bütün şeylere tohum halinde, öz olarak sahiptir."

Ahlaki olarak kabul edilebilir olmak istiyorsa, Rusya'nın Batının yolunu izlemekten –onu geçmeyi değil, onun gibi olmayı denemekten– başka seçeneği yoktu. Ve bu amaca ulaşılacağı kesin değildi. Her ne kadar Çaadayev bütün Avrupalı milliyetçilerin özelliği olan misyoner bakışına sahip olsa da, o hâlâ karamsarlığını ve şüpheciliğini sürdürüyordu. "Biz, insanlığın bütünleyici bir parçasını oluşturmak yerine, dünya için yalnızca büyük bir ders olmak üzere var olmuş gibi duran milletlerden biriyiz. Kaderimizde yazılı bu ders kesinlikle alınacaktır, ama kim bilir ne zaman kendimizi insanlığın ortak zemininde bulacağız ve kaderimizin gerçekleşmesi öncesinde ne kadar acı yaşayacağız?"[137]

İşte bu nedenle –tam da bu nedenle!– Çaadayev resmi olarak deli ilan edildi. "Böylesine saçmasapan şeyler yazmanın nedeni,"[138] ancak zihinsel karışıklık olabilirdi. Böyle düşünüyordu gizli polis şefi ve neredeyse herkes (bunu reddeden Herzen de dahil) onunla hemfikirdi. Çünkü böylesine zorluk ve güvensizlik bilgisiyle yaşanamazdı. Ve Rusya'nın günümüze kadar dünyayla ilişki kurma ve kendi yükselme biçimine şekil verecek prototip Rus milliyetçiliği geleneğinin iki yüzü de Çaadayev'e yanıttır –ve onun yanlışlığını kanıtlama çabasıdır.

Batılılaştırmacı Herzen, Slavofil Khomiakov ve Aksakov'un ölümü üzerine şöyle yazıyordu: "Evet, onlara muhaliftik, ama çok

137 *A.g.e.*, s. 27,29-30,35,37,38,40; 42,34,44,32.
138 Benkendorf, akt. Riazanovsky, *Parting of Ways*, s. 171.

tuhaf muhaliflerdik: *Tek aşkımız* vardı, ama *aynı şeye âşık* değildik. Hem onlar hem de biz ilk yıllardan itibaren onların bir anı olarak yanlarında götürdükleri, güçlü, hesapsız, psikolojik, tutkulu bir duyguya kapıldık ve biz... bir kehanet, Rus halkı, Rus yaşamı ve Rus zihniyeti için duyulan sınırsız, istisnasız bir aşk. Janus gibi, iki başlı kartal gibi, *tek bir kalp atarken içimizde*, farklı yönlere bakıyorduk."[139] Bu tespit üzerine yorum yapılabilir elbette, ama ona eklenecek bir şey yoktur. Slavofillik ve Batıcılık gerçekten de aynı özlemler ve duygular dizgesinin iki yüzüydü; biri geçmişin bir imgesine, diğeri de gelecek imgesine dönüktü. "Batıcılık" ve "Slavofillik" bir entelektüel kan davasının karakterize etmek için ortaya atılmıştı; ne var ki bu kan davası dostlar arasında, aynı kaygılarla hareket eden, muarızlarının görünüşte karşıt görüşlerine sonuna kadar sempati duyan insanlar arasındaydı. Batıcılık ve Slavofillik daha çok birbirine benzerdi; aralarındaki fark vurgu ve haleti ruhiye farkından başka bir şey değildi.[140]

Hem Batıcılık hem de Slavofillik hınca batmıştı. İkisi de Rusya'nın aşağı durumunun farkına varılmasından ve onun bu küçük düşürücü gerçekliğine duyulan tepkiden doğmuştu. Slavofillikte bu tepki aşırı kendine hayranlık biçimine dönüşmüştü. Batıcılıkta ise tıpatıp aynı bu duygu mevcut dünyaya genelleştirilmiş bir tepkiye ve o dünyayı yok etme arzusuna yol açmıştı. Yine de fark vurgu farkıydı. İkisi de Batıcılıktı, çünkü hınç felsefeleri olarak ikisi de Batıyı anti-model olarak tanımlıyordu. İkisi de Slavofilizmdi, çünkü onların modeli Rusya, hepsinin kendi tarzlarında idealleştirdikleri ve ikisinin de Batı karşısında zafer kazanacağı tespitinde bulundukları Rusya'ydı. Batıcılık idealin hayata geçirilmesini (Batı karşıtı olarak Rusya) gelecekte, eski dünyanın yıkılması sonrasında ve Batının mevcut ihtişamının ötesinde görüyordu, ama

139 A. I. Herzen, *Polnoe Sobranie Sochmenii i Pisem*, der. M. K. Lemke (Petrograd, 1915-1925), c. XI, s. 11 (# 1539,1861).

140 Schapiro, *Rationalism and Nationalism*, Rusya'da on dokuzuncu yüzyıl politik düşüncesini rasyonalizm ile milliyetçilik gelenekleri arasında bir yarılma olarak görür; Batıcılık temelde rasyonalist ve Slavofilizm ise milliyetçiliği temsil eder. Bu ayrımın genel olarak Rus düşüncesine uygulanabilir olduğunu düşünmüyorum; Batıcılık ve Slavofilizm arasındaki farklılıkları kesinlikle açıklayamıyor bu görüş. İkisi de milliyetçiliğin türleriydi ve ikisi de, terime çok özgün, kendine has bir anlam vermedikçe, rasyonalist olmaktan uzaktı.

hâlâ Batının gelişme yolunu tek yol olarak kabul ediyordu. Öte yandan, Slavofiller ise kendi ideallerini Batının gelişmesi dışında, aslında tarihin dışında bir yere koyuyordu. Onlar Rusya'nın üstünlüğünü kanıtlamak için Batının ötesine geçmek zorunda değildi. Bu, ister görünür ister örtük olsun, doğası gereği kanıtlanmış bir şeydi. Bu konuda yapılacak bir şey yoktu. Slavofilizm bir gerçeklerden kaçış çizgisi içeriyordu ve bu yüzden muhafazakâr görünebiliyordu. Ama Slavofiller muhafazakâr değildi; çoğu Batılı görüntülerin ardında Rusya'nın parlayan –kutsal– benliğini görmemizi engelleyen gerçekliğe eleştirel yaklaşıyorlardı ve misyonunu yerine getirmek için Rusya'nın gelişmek zorunda olduğunu düşünmüyorlardı. Öte yandan, Batıcılık aktivistti. Nihai zafer garanti olsa da, Batıcılar bu yolda ona yardım etmekten asla isteksiz değildi. Aktivizmi ve yüzünü geleceğe dönmesiyle Batıcılık on sekizinci yüzyıl iyimserliğinden bir parça taşıyordu.

On dokuzuncu yüzyıl ve yirminci yüzyılın başlarındaki entelektüel ve politik hareketlerde, bir politik reform hamlesi, başarısızlık ve geri çekilme şeklinde kendini gösteren belli bir döngüsellik göze çarpıyor. Ve her ne kadar Batıcılık ve Slavofillik birbirinden açıkça farklılaştırılamıyor olsa da, ikisi de genellikle düşünce ve huzursuzluk döngülerinin karşı uçlarında bulunuyordu. Şematik olarak, onun –Batıcılığın– yolunu takip ederken, döngü Batıyı yakalama ve geçme yönünde iyimser bir hamleyle başlar; girişilen reformun başarısızlığa uğramasıyla ya da özlemlerin hayal kırıklığına varmasıyla döngü en dip noktaya erişmiş olur; ardından sarkaç bir Slavofil kaçışa, Rusya'nın manevi erdemlerini sevgiyle düşünerek milli özsaygının yeniden canlanışı yönünde salınmaya başlar ve yeniden güven, iyimserlik ve Batıcı aktivizm kabarmasına neden olur.

Slavofillerin, Çaadayev'in dokunaklı bir biçimde dile getirdiği, Batıyı yakalamanın zorluğu ve belirsizliği korkutucu sorununa önerdiği çözüm basitti. Bir yanda Rusya'nın bırakın eşitliğini, üstünlüğü zaten bariz olarak başarılmıştı (bu millette içkindi) ve öte yanda Batı köküne kadar çürümüştü ve taklit etmeye değmezdi. Batının devri geçmişti çoktan. İvan Kireevskii şöyle yazıyordu: "Batılı insanı artık anlaşılması zor, ama kaçınılmaz ve haklı olarak düşülen deliliğin yönettiğini görmek insana acı veriyor. Kendi

karanlığını hissediyor ve ışığa uçan gece kelebekleri gibi kendilerini yakacak güneşe yöneliyor. Tanrı'nın Sözünü duyunca bir kurbağa gibi vraklıyor ve bir köpek gibi havlıyorlar. Ve Hegel'in dediklerine uygun olarak ağzının payını vermek istedikleri işte bu ne dediği anlaşılmayan aptal!"

Rusya'nın üstünlüğü, onun bir Batılı millet *olmamasından* kaynaklanıyordu; aslında Rusya Batı medeniyetinin üzerine yükseldiği şeyin karşıtı olan ilkeye somutluk kazandırıyordu. Bu –Rus– ilke, insanın gerçek özlemini (ya da diyebiliriz ki, onun türsel varlığını?) temsil ediyordu ve gerçek özgürlüğü mümkün kılıyordu; bu, bireyin toplulukta çözülmesi ilkesiydi ve dolayısıyla kendisini doğru –mükemmel– milletlerde ifade eden ilkeydi o. Çünkü millet hiç kuşkusuz eşsiz bir maneviyatla donatılmış ahlaki bir bireydi. Bu ilke Rus –Ortodoks– Kilisesinde, Doğu Hıristiyanlığında ve köylü komününde özel bir berraklıkla kendini gösteriyordu. Şimdi artık Rusya tarafından dünya için muhafaza edilen Doğu Hıristiyanlığı orijinal ve dolayısıyla hakiki Hıristiyanlıktı. Rus Kilisesine karakter özelliğini veren şey, bireyi vurgulayan Batılı Kiliselerle karşıtlık içinde, Slavofil ilahiyatçı Khomiakov'un "çokluk içinde birlik fikri"nin ifadesi olarak tanımladığı *sobornost*tu. Khomiakov şöyle yazıyordu: "Kilise, birliği Tanrı'nın birliğinden doğan ya da zorunlu olarak türeyen birdir; çünkü Kilise ayrı bireysellikleri içinde kişilerin çeşitliliği değil, akılcı yaratıklar çokluğu halinde yaşayan, kendilerini gönüllü olarak inayete adayan Tanrı'nın inayetinin bir birliğidir." Bağlamın dinsel olması dışında, şu satırları okuyunca Marx'ı hatırlamamak zor: "Bununla birlikte, bir insan kilisede kendisine yabancı bir şeyle karşılaşmaz. Orada, manevi yalnızlığın aczi içinde değil maneviyatının kudretiyle kendisini bulur; kardeşleriyle, kurtarıcısıyla samimi bir birlik oluşturur. O orada kendi mükemmelliğini, daha doğrusu orada kendisinde mükemmel olanı, sürekli olarak her ayrı bireysel varoluşun ham kirlenmişliğinde buhar olup uçan ilahi esini bulur." Aynı arındırıcı nitelikler köylü komününde bulunuyordu. "Bir komün" diye yazıyordu, Aksakov, "egoizmlerini, bireyselliklerini reddetmiş ve ortak uyumu ifade eden halkın bir birliğidir; bu bir aşk edimidir... komünde birey kaybolmuş değildir, sadece genel uyum lehine kendi ayrıksılığını reddetmiştir –ve orada

soylu fenomenler olan rasyonel varlıkların (bilinçliliğin) ahenkli, birleşik bir varoluşu doğar; orada bir kardeşlik, bir komün –insan maneviyatının bir zaferi– doğar." Özgürlük bu ilkeyi yaşama özgürlüğüdür; elbette içsel özgürlüktür, elbette dışarıdaki politik dünyayla hiçbir alâkası yoktur. Bu aslında Slavofillerin otokrasiyi kabul etmesine, aslında savunmasına imkân verir. "Hıristiyanlığı kabul ettikten sonra özgürlüğün, ancak ruhun özgürlüğü olduğunu anlamış olan Rusya sürekli olarak ruhu için ayağa kalkmıştır... o yeryüzünde mükemmelliğin imkânsız olduğunu bildiğinden, dünyevi mükemmellik arayışına girmez ve bu yüzden en iyi (yani en az kötücül olan) hükümet biçimini seçer ve onu her daim mükemmel diye görmeksizin savunur." Rus ve Batılı politik yapı arasındaki kıyaslama Rus yapının kırsal karakterinin altını çiziyordu: "Batılı devletin kuruluşunda şiddet, kölelik ve düşmanlık vardı. Rus devletinin kuruluşunda ise özgür irade, özgürlük ve barış."[141] Ve Rus halkı bizatihi insanlığın özünü ifade ettiğinden dolayı, başka hiçbir halka benzemezdi. Fichte'nin Almanya'sı gibi, Aksakov'un Rusya'sı da bir evrensel milletti. "Rus halkı bir halk değildir; o insanlıktır; yalnızca ayrıksı olarak milli özlere sahip halklar tarafından çevrelenmiş olduğu için bir halktır o ve onun insanlığı bu yüzden milliyet olarak sunulmuştur."[142] Ne kolay çıkış yoluydu bu! Batıyı yakalama gereği yoktu; Rusya Batının zıddıydı ve ondan çok daha iyiydi. Rusya kendi içinde dünyanın kurtuluşunu barındırıyordu; o insanlığın meşalesini bünyesinde barındırıyordu ve onu yükseklere taşıyordu ve Batı şaşkınlık içinde onu bakacaktı.

---

141 Kireevskii, Khomiakov ve Aksakov, Akt. Riasanovsky, *Parting of Ways*, s. 183,179,193,187.

142 Aksakov, *a.g.e.*, s. 192. On dokuzuncu yüzyılda, tikel milliyetçiliklerin gelişmesi kendi başına özerk gelişmeler değildi artık ve kaideye uyan milliyetçi fikirler serbestçe başka ülkelerden alınıyordu ve gelişmemiş yerli geleneklere ekleniyordu. Batı, özellikle de Alman, düşüncesi on dokuzuncu yüzyıl Rus eliti için bir muamma değildi ve hemen her milliyetçi fikrin Fichte, Hegel ya da onların çağdaşları ya da tilmizlerinde bir paraleli –ve klasik bir ifadesi– vardı. Bununla birlikte, çoğu durumda, bu paralellikler kendiliğinden buluşlar şeklindeydi, çünkü bunlar aslında bağımsız olarak gelişmiş çok benzer kaidelerden doğup gelişiyordu. Marksizmin benimsenmesinde olduğu gibi, birebir tümden alma durumlarında bile Rusya'daki milliyetçi özlemlerle ithal edilen tikel çözüm arasında mükemmel bir uygunluk olması aranıyordu.

Batılılaştırmacılar, sadakatlerini onun dışında bir yere aktarmaksızın ve Rusya'yı Batılı-olmayan bir millet ya da Batının ilkelerine zıt ilkelerin somut hali olarak tanımlamaksızın Batıyı reddediyordu. Onlar kendi yüce ilkelerine ihanet etmiş, çürümüş, yoz, yaşlı olan şimdiki, mevcut haliyle Batıyı reddediyordu; ve onun karşısına bu ilkeleri hayata geçirmeye kararlı genç, üretken Rusya'yı koyuyordu. Batı tarihin yalnızca belleğiydi, o bu dünyaydı. "Tarihsel zamanlarda, Doğunun patriyarkal devletleri dışında, *bütün* [vurgu bana ait] toplumların çiğnemiş olduğu gelişme yollarını izleyen Batı proletaryadan kaçışın imkânsız olduğunu göstermiştir" diye yazıyordu T. N. Granovsky, "Doğunun patriyarkal devletleri dışında tüm toplumlar" denen şeyin Avrupa'nın toplasanız üç devleti, İngiltere, Fransa ve Almanya demek olduğundan tamamen habersiz bir biçimde. Dünya tarihinin bu vücut bulmuş hali artık görevi Rusya'ya, "Avrupa ailesi içindeki daha genç olan kardeşe" bırakıyor, onun önüne "büyük ve şahane bir faaliyet alanı" açıyordu. Ancak Rusya büyük özgürlükçü güçleri bağrında toplamış olsa da, bunlar tatsız bir gerçeklikte hapisti. "Geleceğin Rusya'sı ayrıksı olarak birkaç oğlan çocuğunda var" diye yazıyordu Herzen, "bununla birlikte onlarda 14 Aralık mirası, salt milli Rusya kadar bütün insanlığın bilgisinin mirası yatıyor." Bu çocuklara, Herzen'e göre, Batılılaştırmacılar kadar Slavofiller de dahildi. "Onların hepsinin başat karakteri, resmi Rusya, onun çevresi için derin bir tiksinme duygusu ve aynı zamanda ondan kaçma dürtüsüydü." Ancak kaçış yolunda oğlanlar farklılaştı, çünkü bazılarında, Batılılaştırmacılarda, bu dürtüye ek olarak "işlerin mevcut gidişatını değiştirme yönünde şiddetli bir arzu"[143] vardı. "Öfkeden kuduran" Batıcılar devletlerinin şimdiki kusurlarına karşı saldırıya geçti. Haşin Rus ruhu kadar sabrın sonuna varmış olmakla da açıklanan afallatıcı bir çarpıcılıkla "kızgın Vissarion*[Günümüz Rusya'sında geniş kitleleri bünyesinde toplamış bir tarikatin lideri]" Belinsky, ilerici Rusya davasına ihanet eden Gogol'a yazdığı *Mektup*'ta şöyle diyor:

143 Granovsky, Akt.Schapiro, *Rationalism and Nationalism*, s. 80; 79; Herzen, *Polnoe Sobranie*, c. XII, s. 28 (*My Past and Thoughts*, b. IV).

> Doğduğu ülkeye kan bağlarıyla bağlı bir adamın o ülkenin umudunu, onurunu, ihtişamını sevebileceği gibi, bilinçlenme, gelişme ve ilerleme yolundaki büyük liderlerinden biri olarak, büyük bir tutkuyla seviyorum seni... [Ama] sen Rusya'nın kurtuluşunun mistisizmde, çilecilikte, dindarlıkta değil de medeniyet, aydınlanma ve insanlık yolunda gösterdiği başarıda yattığını fark etmekte başarısız kaldın. Rusya'nın muhtaç olduğu şey... insanların ruhunda kirin pasın içinde asırlardan beridir kaybetmiş olduğu bir insan asaleti duygusu uyandırmaktır; kilisenin vaazlarına değil, ortak akla ve adalete uygun haklara ve yasalara ve onlara sıkı sıkıya uymaya ihtiyacı var. Bireysellik, onur, mülkiyet değil yalnızca, polis düzeninin bile garantisi olmayan bir ülkeden [nasıl memnun olunabilir ki]?.. Knout'un yandaşı, cehaletin havarisi, bilinemezciliğin ve Styx karanlığının şampiyonu, Tatar ahlak kurallarının avukatı... Sen bunlardan hangisisin!... Sana göre Rus halkı dünyanın en dindar halkı! Bir bir yalan!... Daha yakından bak ve göreceksin ki bu doğası gereği son derece ateist bir halk... mistik yüceltmeler yok onun doğasında; çok fazla sağduyulu ve çok açık ve pozitif bir zihni var ve orada belki de gelecekteki tarihsel kaderinin büyüklüğü yatıyor.[144]

Aydınlanma ve insanlık, insan haysiyeti, hukuk ve sağduyu bireyselliğin teminatlarıdır; halkın açık ve pozitif zihni mistik yüceltmeye karşıdır! Bir dakika sonra Belinsky'nin İngilizce konuşmaya başlayacağını düşünmekten kendimizi alamıyoruz. Ama hayır! Anılarında Herzen, Belinsky'nin bu konuyu tartıştığı bir olayı anlatıyordu. Bir dost meclisinde, akşam yemeği öncesinde geçen bir konuşmada, Çaadayev'in *Mektup*'u konusu açılır ve mavi gözlük takmış bilgiç bir "Rus Alman" bu konuyla ilgili son derece olumsuz görüş bildirir. Bu Herzen'i sinir eder ve tatsız bir tartışma patlar ve bu tartışma sürerken öfkeye kapılan Belinsky de tartışmaya müdahil olur. Mavi gözlüklü beyefendi "Medeni ülkelerde" der, eşsiz bir kendini beğenmişlik içinde, "hapishaneler vardır ve o hapishanelere bütün insanların saygı duyduğuna hakaret eden akıl hastası yaratıkları tıkarlar... ve bu iyi bir şeydir." Belinsky... dehşetli, büyüktür o an için... doğrudan muhatabının gözlerinin içine bakarak... gaipten gelen bir sesle yanıt verir: "Ve yine o çok

144 V G. Belinsky, *Pis'mo k Gogolu* (Moskova: OGIZ, 1947), s. 3-9.

medeni ülkelerde bunun iyi bir şey olduğunu düşünenler için giyotin de var."[145] Sağduyu, yasalar ve bireysellik de bir yere kadar!

Belinsky farklı zamanlarda farklı şeyler söylemişti,[146] ama Herzen ve Bakunin hukuku tutarlı bir şiddetle reddediyordu. Ve onlar açısından "sağduyu" denen şeyin bir küfür, Herzen'in hakaretler yağdırdığı şimdiki Batının ve "gençlik yok, genç insan hiç yok" dediği yoz Avrupa'nın "burjuva bayağılığı"nın işareti olduğundan kimsenin kuşkusu yoktu. Batılılaştırmacıların bireyselciliğinin, sıradan insanın haklarına ve özgürlüğüne bağlılık ve saygı demek olan Batılı –yani Anglo-Amerikan– bireyselcilikle hiçbir alâkası yoktu. Onlar bir an bile olsun "bir millet doğası gereği bir kolektiftir" düsturundan ve gerçek özgürlüğün iç özgürlük olduğundan kuşku duymadılar. Ama milletin maneviyatı ve özgürlük ilkesi onları ortaya çıkaracak güçlü, özel bireylere gerek duyuyordu ve Batılılaştırmacıların can attığı bu özel sıradan bireylerin, kendileri gibi insanların bireyselciliği ve onların hukuk ve sağduyu tarafından sınırlanmamış özgürlüğüydü. Onlar Rusya'nın ihtişamını istiyor, ama "kitleleri" hakir görüyordu.[147] Ve

145 Herzen, *Polnoe Sobranie*, c. XIII, s. 26.

146 Zhukovsky'nin "Anniversary of Borodino," yazısında gösterildiğine göre, Belinsky otokrasiye övgüler düzer: "Bizim özgürlüğümüz çardadır"; "Bizim çarın otoritesine koşulsuz boyun eğmemiz kesinlikle bizim çıkarımızadır ve zorunluluktur, ama bu aynı zamanda hayatımızın, eğer 'milliyet' sözcüğünden tekil bireyselliklerin bir insanın devletinin kişiliği ve kimliği yoluyla kaynaşması anlaşılacaksa, milliyetimizin en yüce şiiridir de." Bkz. Riasanovsky'deki tartışma, *Parting of Ways*, s. 213-216.

147 Herzen, *Polnoe Sobranie*, c. XIII, s. 37; Granovsky, Akt.Schapiro, *Rationalism and Nationalism*, s. 76. Berlin'in, Herzen'in istisnacılıkla ilgili argümanı ("Herzen") Herzen'in görüşlerinin öz olarak özgürlükçü ve bireyselci –bu Rusya'da olduğu gibi Kıta Avrupa'sında da gerçekten istisnai bir durumdu– olarak yorumlanmasına dayanıyordu. Ancak Herzen mükemmel bir Rus'tu, çünkü o bu büyüleyici kültürü tam olarak yutmuştu; ve bu nedenle o bu kültürde olmayan herhangi bir görüşü savunamazdı. Özgürlükçü bireycilik bu kültürde yoktu. Herzen kitleleri –ve kitleleri oluşturan bireyleri– feci halde aşağılayan bir elitistti; o onların özgürlüğünü savunmuyordu. Elinden geldiğince büyük bir tutkuyla sınırsız özgürlüğünü istediği, bıkıp usanmadan, büyük bir şiddetle, okurunu anlamına kör ettiği bir belagat gücüyle hakkını savunduğu birey kendisiydi, kendisi gibi bireylerdi, özel bireylerdi, peygamber ve liderdi. Herzen bir John Stuart Mill değildi; Mill de elitistti, ama kitlelere özen gösteriyor ve onların da eğitimle gelişebileceklerine ve geliştirilmeleri gerektiğine inanıyordu. Herzen için, kitleler iflah olmazdı.

kitleler feda edilebilir olduğundan, Çaadayev'in ortaya koyduğu, Batıyı yakalamanın zorluğu ve belirsizliği sorununa Batılılaştırmacıların önerdiği çözüm bir mahşeri olay, tek bir hamlede Batıyı ve Rus gerçekliğinin kusurlarını yok edecek ve Rusya'nın nihayet özgür kalmış o ruhuyla tarihsel büyüklükteki payını almak –tacı başına takınak– için yeniden ayağa kalkacağı arındırıcı bir büyük yangındı. Dekabrist bir *coup d'etat* değil de bir Devrim fikri, Rus milli bilincine Batılılaştırmacıların bir katkısıydı. Kuşkusuz, onları bu yola sevk eden şey eylemci, çılgın mizaçlarıydı. Slavofillerden farklı olarak, onlar bir kenarda oturup Batının üstünlüğü gösterisini hoşgörüyle seyredemezdi; ve hıncın şeytani etkisi altında Devrim onların niyet dolu düşüncelerinin aldığı biçimdi. *Komünist Manifesto* daha ortaya çıkmadan altı yıl önce, Marx'ın Almanya'nın kaçınılmaz öncülüğü kehanetinde bulunduğu *Deutsche Jahrbücher*'de, Jules Elysard *nom de plume* altında yazan Bakunin Avrupa'nın üzerinde dolaşan bu hayaletin varlığını ilan ediyordu: "Bütün halkların ve insanların malûmudur... Rusya'da, hakkında çok az şey bildiğimiz ve her şeyden önce belki de büyük bir geleceği sahip, o sınırsız, karla kaplı imparatorlukta, Rusya'da bile fırtınayı haber veren kara bulutlar toplanıyor! Hava boğucu, ağır, patladı patlayacak! Ve o yüzden kardeşlerimize sesleniyoruz: Tövbe edin! Tövbe edin! Tanrı'nın Krallığı az kaldı geliyor." Ve şu tavsiyede bulunuyordu Bakunin: "Yalnızca bütün hayatın anlaşılması imkânsız ve ebediyen yaratıcı kaynağı olduğundan yakıp yıkan ve yok eden ebedi ruha güvenelim. Yok etme tutkusu aynı zamanda bir yaratma tutkusudur da!" Herzen'in sıcak baktığı Devrimin sonuçlarının ne olacağına dair kesinlikle hiçbir fikri yoktu. Çoğu zaman o yalnızca ılımlı bir optimistti. "Rusya'nın giyip yüz elli yıl ağır aksak yürüdüğü Almanların Çin ayakkabıları birçok acı verici nasıra sebep olsa da, belli ki kemiklerini kırmış değildir; ve ne zaman elini ayağını uzatıp gerinme fırsatı bulmuştur, sonuç taze genç enerjilerin fışkırması olmuştur. Bu geleceği garanti etmez, ama hiç kuşkuya yer bırakmayacak bir biçimde *mümkün* kılar." Yine de Herzen belirsizlik içinde yaşayamaz ve sürmesindense dünyanın sona ermesini tercih eder. 1858 yılında, Rusya'ya "karşı kıyıdan" baktığı Londra'dan şunları yazıyordu: "Nereye gidiyoruz? Çok büyük bir ihtimalle büyük bir *jacquerie*ye, bir *kit-*

lesel köylü ayaklanmasına. Bunu kesinlikle istemeyiz ve beyan ederiz, ama öbür yandan da kölelik ve şu an ülkenin içinde bulunduğu ıstırab verici belirsizlik durumu bir *jacquerie*den daha vahim."[148] Elbette terazinin bir kefesinde sadece binlerce insanın yaşamı varken, öbür kefesinde ise acı içinde inleyen milli gurur meselesinin ağırlığı vardı.

Çok farklı görünüşler ve isimler altında ifade bulan iki gelenek o tarihten bu yana Rus milli duygusunun özünü oluşturmuştur. Slavofillerle Batılılaştırmacılar arasındaki farklara ilişkin insanların kafalarında kesin sınır işaretleri yoktu. Bölünme öncesinde İvan Kireevskii Batının tutkulu bir hayranıydı ve *The European* adında bir derginin editörlüğünü yapıyordu. Herzen kariyerini bir Slavofil olarak sonlandırdı. Çernişevski bir Batılılaştırmacıydı; Slavofilizmin yeniden vücut bulmuş hali *Narodnichestvo* onun fikirlerinden doğmuştu. Yeminli Batılılaştırmacı olan ilk Rus Marksistler hayal kırıklığına uğramış Narodniklerdi. Kutsal Rusya ruhu ve Batının inkârı ekseninde birleşmiş iki akım aslında tek bir akımdı. Onlar, umut ve ricat arasında durmaksızın salınırken kâh umudu kâh ricatı savunarak yan yana varlıklarını sürdürdü. Ve çokluk içinde birlik arayışının bu en Romantik geleneğinde, sabah bir Batılılaştırmacı, öğleden sonra bir Slavofil olabilir, akşam yemeğinden sonra da eleştiri yapabilirdiniz.[149]

Batılılaştırmacılar kendilerini 1917 büyük yangınında ortaya koydular. Devrimin temel motivasyonu, Marksizmin buyruğu, kendi ilk ilkesine ihanet etmiş dünya düzeninin yok edilmesiydi. Gelgelelim, enkazdan ortaya çıkacak yeni dünyanın nasıl bir şey olabileceği belli olmamakla birlikte, ideoloji en önemli konuda –kahpe Batının yok edilmesi– başarı garantisi veriyordu; ve bunun bedeli kendi kendini tahrip etmek bile olsa, bu çok büyük

148 M. Bakunin, Akt.Riasanovsky, *Parting of Ways,* s. 218; Herzen, *Polnoe Sobranie,* c. XIII, s. 37; Schapiro, s. *100.*

149 Kültür elitinin bileşiminin on dokuzuncu yüzyıl boyunca değiştiğini ve en azından 1860'lara kadar o elit içinde başat olan *raznachinzy*'nin elitin kaygılarının doğasını köklü bir biçimde etkilemediğini vurgulamak gerekli olabilir. Bu kaygılar aha önceki dönemin soylu milliyetçilerinden miras kalmış, kabullenilmiş ve geliştirilmişti. Rus entelijansiyasının, "maddi" varoluş tarafından belirlenmiş olmaktan uzak, bu miras alınmış bilinci, halkın özlemlerini ve tutkularının tanımlayarak ve onların enerjilerini belli kanallara aktararak, hayatı şekillendirmişti.

bir bedel değildi. Aşağı konumda oluşun acısından kurtulmak için girilen bu umutsuz bahiste (onlar bir hamlede dünyayı kurtaracaklarına inanıyorlardı), Rus Batılılaştırmacılar bu haliyle Rusya'nın yok edilmesiyle işe başlamaya gönüllüydü. Milli özsaygı arzuları o kadar yakıcıydı ki, bir süre Rus kimliklerinin Rusya'nın evrensel bir millet olarak temsil ettiği kozmik kardeşlik duygusunun gölgesinde kalmasına izin vermişlerdi. Lenin şöyle diyordu: "Eski dünyanın, milli baskılar, milli didişmeler ve milli yalıtılmışlık dünyasının karşısına, işçiler bütün milletlerin birleşik emekçi halklarının yeni bir dünyasını koyuyor." Hiç kuşkum yok ki, Lenin, Marx'ın Almanya'nın onun için "Batı" olan ne varsa talan ettiği bir zamanda yüzüne kapatmak için tasarladığı ve şimdi Bolşeviklerin taktığı proletarya maskesinin bir maske değil, onların gerçek yüzleri olduğuna samimi olarak inanıyordu. Ancak bizatihi Rus enternasyonalizmine ilişkin kendi savunusunda Lenin arkada yatan milli duyguyu açığa vuruyordu. Devrimci safların içinde ve dışında inatçı milliyetçileri hedef aldığı "Büyük Rusların Milli Gururu Üzerine" adlı makalesinde, lider şöyle yazıyordu:

> Avrupa'nın uzak-doğusunda bulunan ve Asya'nın önemli bir bölümünü kaplayan bir egemen milletin temsilcileri olarak bizim, milli sorunun büyük önemini unutmamız çok yanlış olur... Milli gurur duygusu, bize, biz bilinçli Büyük Rus proleterlerine yabancı bir duygu mudur? Elbette ki değildir! Biz de dilimizi ve yurdumuzu severiz; biz de yurdumuzun emekçi yığınlarını demokratik ve sosyalist bilinç düzeyine yükseltmek için elimizden geleni yapıyoruz. Çarın kasapları, soylular ve kapitalistler elinde, güzel yurdumuzun uğradığı hakaretleri, zulüm ve aşağılamaları görmek ve duymak bizim için çok acıdır. Radişçev'i, Dekabristleri ve 1870'lerin devrimcilerini kendi içinden yaratmış olan biz Büyük Rusların, bu zulüm ve aşağılamalara karşı göstermiş olduğumuz direnişten ötürü gurur duyuyoruz. Büyük Rus işçi sınıfının, 1905'te yığınların güçlü devrimci partisini yaratmış olmasından ötürü; Büyük Rus köylülüğünün demokrasiyi benimsemeye başlamasından, papazların ve büyük toprak sahiplerinin boyunduruğunu kırma işine girişmesinden ötürü, gurur duyuyoruz... Devrimci proletaryanın öğretmenleri, 19. yüzyıl demokrasisinin tutarlı en büyük temsilcileri Marx ve Engels, "başka milletleri ezen bir millet, özgür olamaz" dediler. Ve biz Büyük Rus işçileri, yüreklerimiz mille gururla dolu olarak,

> ne pahasına olursa olsun, bağımsız, demokratik, cumhuriyetçi ve gururlu bir Büyük Rusya istiyoruz; komşuları ile ilişkilerini, bir büyük millet için o kadar alçaltıcı olan feodal ayrıcalık ilkesine değil, insani eşitlik ilkesine dayandıran bir Rusya istiyoruz. Ve işte bunu istediğimiz içindir ki, biz, 20. yüzyılda, Avrupa'da ... monarşiye karşı, yani kendi yurdundaki toprak beylerine ve kapitalistlere karşı, yani vatanımızın en kötü düşmanlarına karşı savaşmak için bütün devrimci olanakları kullanmadan "anavatan savunması"nın olanaksız olduğunu söylüyoruz. ...eğer tarih, yargısını, Büyük Rusya egemen millet kapitalizmi lehine verecekse, bundan çıkan sonuç, kapitalizmin doğurduğu komünist devrimin başlıca itici gücü olarak Büyük Rus proletaryasının sosyalist rolünün daha büyük olacağıdır. ... Büyük Rus milli gururunun çıkarları da, hem Büyük Rus, hem öteki proleterlerin *sosyalist* çıkarlarıyla bağdaşır.[150]

Çok az sayıda bariz olarak milliyetçi argüman bu dokunaklı "biz de" vurgularından daha anlamlıdır.

O çağın birkaç büyük şairinden biri olan Aleksandr Blok, Devrimin itici gücünü aynı şekilde anlamıştı ve "On İki" şiirinde Devrime, hemen Üçüncü Roma olarak Rusya'nın köklü bir biçimde Batıcı özlemini ve Slavofil imgelemi akla getirerek, mistik, derin dinsel bir yorum getirmişti. On iki bir Bolşevik devriye koluydu, ama sayının kendisi İsa'nın havarilerini akla getiriyordu elbette. Onlar yeni dünyanın temsilcileriydi. Eski dünya aç, evsiz bir garibana benziyordu; haksız eskinin –kapitalist ya da *burzhui*– yeniden doğuşuyla birlikte, yanlarından geçen on ikiye üzgün gözlerle bakıyor ve sonra onların peşi sıra yola koyuluyorlardı. Şiirin çarpıcı sonu mesajı kurtuluş vaat eden bir seviyeye taşır:

> ... Böylece yürüdüler emin adımlarla
> Aç garibanlar takıldı peşlerine,
> Başlarında –kana bulanmış bir bez.
> ... Başlarındaki –İsa Mesih.[151]

Özsaygısını kazanmak için Rusya dünyanın kurtarılması yükünü sırtlamıştı. "Sovyet devletinin kuruluşunu başlatma ve böylelikle tarihte yeni bir çığır açma payının bize düşmesinden gurur du-

150 V. I. Lenin, *Polnoie Sobranie Sochineniy*, 1914, c. XXVI, s. 106-110.

151 C. E. Bechhofer'in çevirisinden aldım (Londra: Chatto and Windus, 1920).

yuyoruz" diye yazıyordu Lenin. Üçüncü Roma'nın kurucuları dünyadaki en görkemli imparatorluğu ateşe verdiler ve onu yakarak, ellerini "Batı" dedikleri şeye uzatıp onay istediler. Onların bu arzusu dünyayı sarstı. Ama Batı bir kere daha onları yüz üstü bıraktı. Batı *onların* gerçekliklerini değiştirme ve kendilerine eziyet eden yetersizlik duygusundan kurtarma konusunda güçsüzdü. Ve devrimciler yok etme işine kendini kaptırmış giderken, şair umutsuzluğunu dizelere döküyordu. Avazı çıktığı kadar bağırıyordu: "Cehenneme Git Sen!" Batıya kafa tutuyor, tehdit ediyor ve lanet okuyordu. İnanıyordu ki Avrupa gözünü açacak ve Rusya'nın başardığı şeyi görecek olsa, gerçeklik değişecekti. (Ve tehditlerin ve lanetlerin ortasında, durmaksızın umut ediyordu ki, o Avrupa milletinin zihniyetini ve arzusunun ağırlık merkezini gerçekten de değiştirecektir.) Blok'un "İskitler" şiirinde bir Rusun Batıyı tehdit ederken ve ona kafa tutarken sergilediği kadar çarpıcı, rahatsız edici bir güzelliği başka hiçbir edebi eserde bulamazsınız.[152]

Epigraf olarak Blok, Vladimir Soloviev'in "Moğolbirlikçiliği" adlı bir şiirinden iki dize seçmişti: "Moğolbirlikçiliği, bu vahşi bir ad olsa da/Benim kulaklarımı okşuyor." Kendi şiiri bu konuyu işleyip geliştiriyor.

> Senin gibi milyonlar var, ama bizim çokluğumuz,
> Gel çalış ve aş bizi!
> Evet, biz İskitleriz! Evet, Asyalıyız biz
> Kısık ve kudretli gözleriyle!
> Senin için asırlar, benim için saattir.
> İtaat eden ve horlanan köleler gibi,
> Kalkan olduk arasına Avrupa soyu ile
> Azgın Moğol sürüsünün!...
> Asırlardır gözleriniz Doğunun üzerinde.
> Kasalarınızı doldurdunuz bizim incilerimizle

152 "İskitler" güzelliğin öteki erdemlerle çok az alâkasının olduğunun başka bir anımsatıcısıydı. Bu muhteşem, harika şiir, ancak aynı havada yazılmış Borodin'in ve Rimsky-Korsakov'un müziğinde bir benzerini bulabiliriz (çünkü müzikte insan isteklerini başka birileri sözcüklerini alacağı korkusu yaşamaksızın ifade edebilir). Bunun çeviride tam hakkını vermek imkânsızdır. Yine de bu şiir o dinleyici gurubu duysun diye yazılmıştı. (Metin, Babette Deutsch ve Avrahm Yarmolinsky çevirisinden alınmış ve değiştirilmiştir; bkz., *Russian Poetry: An Anthology* [New York: International Publishers, 1927], s. 187-189.)

Ve alay edercesine taktınız boynunuza
Toplarınızı göğsümüze doğrulturken.
Vakit geldi. Felâket çanlarını çalıyor.
Hakaret arttıkça arttı her gün.
Saat geldi çalıyor ve acımasız
Sizin kibirli Peastumlarınız[153] batsın!
Dur artık, eski dünya! Hâlâ içinde bir hayat kıpırtısı varken.
... Dur burada, önünde nasıl durduysa Oedipus,
Sfenksin ve onun eski gizeminin!
Sfenks Rusya'dır, sevinen, üzülen,
Kara kanları sızan,
Gözlerini dikmiş bakıyor, bakıyor sana
Nefretle ve aşkla!
Evet, sen çoktan bıraktın sevmeyi
Bizim kanımız severken! Sen unuttun
Yeryüzünde aşkın olduğunu
Yakan ve öldüren ateş gibi!
Biz her şeyi severiz: soğuk sayıların yakan ürpertisini,
Kutsal vahyin armağanını.
Biz her şeyi biliriz: Galyalı aklını
Ve Almanların kasvetli dehasını...
Eti severiz biz, rengini ve tadını,
Onun ölümlü, ağır, etsi kokusunu da...
Ağır şefkatli pençemizle kırarsak kemiklerini
Kucakladığımız için kim bizi ayıplar?
Oynayan kısrakları yakalamaya alışkınız biz
Onları güçlü sağrılarından tutup çömeltmeye.
Ve biz alışkınız terbiye etmeye
Boyun eğmeyen köle kadınları...
Gel bize! Savaşın korkularından
Gel barış dolu kollarımıza!
Eski kılıcını kınına sok, çok geç olmadan,
Ah, yoldaşlar, kardeş olalım!
Olmazsa, kaybedecek bir şeyimiz yok bizim.
Biz eski kalleşleri de biliriz!...
Sevimli Avrupa'yı karşılamak için, sereceğiz yere
Ve açacağız en sık ormanlarımızı önlerinde!

153 Blok, uyak kaygısıyla bu şiirde Paestumlardan bahsediyor, ama kuşkusuz bahsi geçen, batacağı kehanetinde bulunduğu Batı medeniyetinin vücut bulmuş hali Roma Şehridir.

Ve sonra size döndüreceğiz
Çirkin Asyalı yüzümüzü!...
Son kez, eski dünya, gel diye yalvarıyoruz,
Emeğin ve barışın şölenine katıl,
Son kez, mutlu bir şölene
Çağırıyor seni barbarın liri, gel diye!

Tristea'da Ovidius İskitleri dehşet verici, barbar bir kabile olarak anlatıyordu: "Onlar insan adını hak etmiyor; kurtlardan bile daha vahşi ve acımasız yaratıklar. Kanundan korkmazlar; hemen kaba güce başvururlar ve adalet saldırgan kılıçlarının altında ezilmiştir."[154] İskitler medeniyetin, Roma'nın uğruna savaştığı her şeyin karşıtıydı; karanlığın güçlerinin vücut bulmuş haliydi. 1917'nin Rus entelijansiyası hâlâ kendi Ovidius'ini tanıyordu. Ancak gücünün tamamen sonuna gelmişse Ruslar vahşi kabilenin adını kendilerine yakıştırabilirdi. Ama bu kafa tutuş eylemi bile bütün coğrafya kurallarının aksine, ışığın Batıdan geldiğini ima ediyordu.

Elitinin acısıyla yanıp kavrulmuş huzursuz bir ruhun hareketе geçirdiği Rusya hiçbir zaman umutsuzluğa kapılıp tamamen vazgeçmeyecektir. Hiçbir zaman üstün Batılı devlet olma, Fransa'nın vaadini yerine getirme, gerçek anlamda yeni Yeni Dünya olma umudunu yitirmeyecektir; ve kendi –İskit– Roma'sını kurmayı sürdürerek asla milli büyüklük isteğinden vazgeçmeyecektir. Mandelstam buna "bir Kuzeyli [Hyperborean] vebası" adını veriyor. İyi ki sosyologların görevleri arasında tarih hakkında yargıda bulunmak yok.

154 Ovid, *Tristia*, V, VII, 46. Bu gönderme için Rory Childers'a teşekkür borçluyum; onun "Mandelstam and Soviet Power," makalesi [L. Greenfeld ve M. Martin, eds., *Center: Ideas and Institutions* (Chicago: University of Chicago Press, 1988)] dikkatimi ondokuzuncu yüzyıl ve yirminci yüzyıl başındaki Rus edebiyatında Roma'ya karşı İskitler temasının yaygınlığına yöneltti ve bana bu bölümün başlığı için ilham oldu.

4
SONSUZ ÖZLEMİN NİHAİ ÇÖZÜMÜ: ALMANYA

Millet kavramı, bütün üyelerinin sanki tek bir bireymiş gibi olmasını gerektirir.

Friedrich Schlegel

Belki de Almanya gibi özgür ve bağımsız olmayı hak eden başka bir ülke yoktur, çünkü başka hiçbir ülke böylesine şaşmaz bir biçimde özgürlüğünü herkesin refahına adamaya yatkın değildir. Diğer ülkeler arasında Alman dehası, her zaman kendisini sağaltan, en az tahripkâr dehadır ve özgürlük bir kere güven altına alındığında Almanya her tür kültür ve düşünce biçiminde çok üstün bir yere erişecektir.

Wilhelm von Humboldt

Ancak Alman tek başına... bir vatansever olabilir; o tek başına ülkesi aşkına bütün insanlığı kucaklayabilir; kendisini onun karşısına koyan başka her milletten insanın vatanseverliği bundan sonra insanlığın geri kalanına karşı egoist, dar görüşlü ve düşman olmak durumundadır.

Fichte

Tanrı adına ve halkım adına hiç ayrım gözetmeksizin bütün Fransızlardan nefret ediyorum, bu nefreti çocuklarıma, bu nefreti halkımın çocuklarına öğreteceğim... Bütün ömrüm boyunca bu halka duyulan nefretin ve hakir görmenin Alman yüreklerinin en derinlerine işlemesi için çalışacağım.

F. M. Arndt

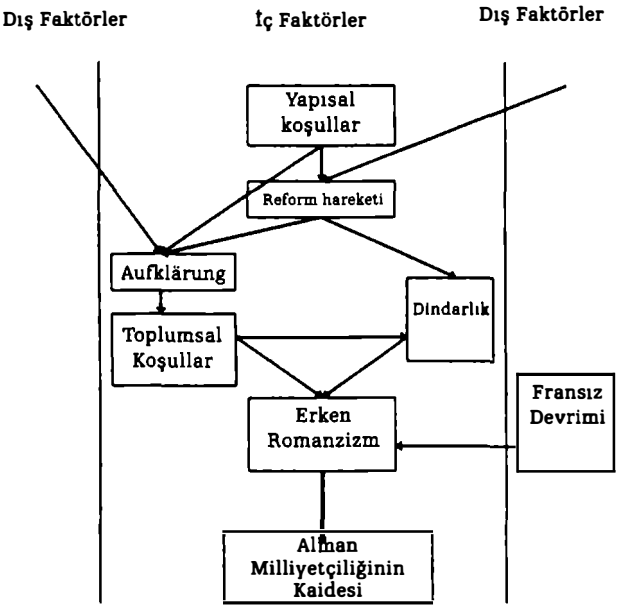
Milli nefret her bakımdan özel bir şeydir. Onu her zaman medeniyetin en alt katmanlarında en güçlü ve en şiddetli haliyle bulacaksınız.

Goethe

Neyse ki Biz Almanlar İskit değiliz.

Karl Marx

Alman milliyetçiliğinin gelişmesi İngiltere, Fransa ve Rusya milliyetçiliğinin gelişmesinden birçok bakımdan farklılık arz eder. Alman milli bilinci hayli geç bir tarihte ortaya çıkmıştır; on dokuzuncu yüzyıl başlarında Napoléon hâkimiyetine karşı verilen Kurtuluş Savaşlarında doğdu o. Hem Fransa'da hem de Rusya'da, milliyet duygusu sıkı bir biçimde yer etmişti ve millet fikri 1800'lü yılların politik söyleminde hâkimdi; İngiltere'de milli kimlik on altıncı yüzyıldan beri vardı. Ne var ki, Alman milli bilinci diğerlerine göre çok hızlı gelişti. 1806'dan önce böyle bir bilinçten bahsedemeyiz; 1815 civarındaysa rüştünü ispat etmişti; artık heybetli bir mevcudiyeti vardı ve dünyanın bildiği bütün karakter özelliklerini kazanmıştı. Doğumundan olgunluğa, bu gelişme başka ülkelerde yüz yılı buluyordu. Alman milli kimliğinin mimarları, başka örneklerde olduğu gibi, aristokrasi ve yönetici elit arasından değil, sıradan halkın eğitimli kesimlerinden, profesyonel entelektüellerden oluşan özgün bir sınıftan çıkmıştı. Statüleri genel olarak orta sınıfın statüsünden (bir bütün olarak, Almanya'da üzerinde konuşmaya değer bir orta sınıf yoktu) yüksekti, ancak üst sınıflardan çok aşağılarda bir yerdeydiler ve bu nedenle kendilerini bir kenara itilmiş, aslında orta sınıflarla soylular arasında hiçbir şeyi kabul etmeyen bir toplumda farklı toplumsal katmanlar arasında askıda kalmış hissediyorlardı. Alman milli bilinci, on dokuzuncu yüzyılın başında nihayet ortaya çıktığında, sürekli olarak gelişmeler sonucu Alman milliyetçiliğinin asli taşıyıcıları haline gelen kesimin bunaltıcı statü belirsizliği duygusuyla körüklenen uzun ve çileli bir entelektüel mayalanma sürecinin zirvesini temsil ediyordu. Temel olarak eğitimli orta sınıfın on sekizinci yüzyılın son çeyreğindeki sosyal konumuna bir tepki olan bu bilinç aynı zamanda hem ithal (Aydınlanma felsefesi gibi) hem de yerli birkaç bağımsız geleneğin kesişmesinin bir sonucuydu. Yerli geleneklerden en önemli ikisi Pietizm –bizatihi Reform hareketinin ve onun Almanya'da yayılmasının yapısal koşullarının bir ürünü– ve başka şeyler yanında, hem Pietizmin hem de Aydınlanmanın bir mirası olan erken Romantizmdi. Alman milliyetçiliğinin karmaşık soykütüğü ve oluşum sürecinde örtüşen aşamalar Şekil 4'teki şemada gösterilmiştir.



Şekil 4. Alman milli bilincinin soykütüğü ve ortaya çıkış aşamaları

I. Ortam

On Altıncı Yüzyılda Milliyetçiliğin Döllenmesi ve Düşük Yapması

Reform hareketinin kendisini Roma Katolik Kilisesi dışında meşru bir Hıristiyan din olarak kurmaktaki başarısı, *respublica Christiana* olarak bilinen Avrupa Hıristiyanlığının asırlar boyu süren otorite yapısının dağılmasının bir yansımasıydı. Milli kimliklerin ve milletlerin ortaya çıkışına fırsat veren işte bu dağılmaydı. Farklı kaynaklardan çıkmış olsalar da Milliyetçilik ve Reform hareketi de aynı gelişme sayesinde mümkün olmuştu. İkisi de ayrı ayrı, ama kısa bir sürede ortaya çıktı ve İngiltere örneğinin de açıkça gösterdiği gibi, birlikte gelişti; ve ilk kırılgan yüzyılında milliyetçiliğe (kendisi de çok genç olmakla birlikte, aynı ailenin bir ferdi olan) Protestanlık kol kanat gerdi.

Alman gelişmesi başlangıçta İngiliz gelişmesine benziyordu. Evrensel Kilisenin dağılması deneyimine ek olarak, Almanya İngiltere'yle birlikte İtalyan Rönesansına açıktı ve önemli bir Hümanist harekete ev sahipliği yapıyordu. Millet fikrinin kuruluşuna katılan kavramlar ve onları eklemleyebilecek insanlar bu yüzden Almanya'da da mevcuttu. On altıncı yüzyıl başlarında, Almanya'da birkaç önemli toplumsal grubun da toplumsal konumlarının mevcut tanımlarından rahatsız olmak için nedenleri vardı. Almanya'da Reform hareketi aslında önemli bir oranda bu bastıran seküler sorunların bazılarına değindiği ve çözümler getirdiği için başarılı olmuştu. Alman milleti duygusunun on altıncı yüzyılda kök salmayı başaramamış olması kısmen Almanya'daki merkezi otoritenin malûm zayıflığına verilebilir, ancak neden büyük oranda milliyetçiliği yükseltebilecek grupların krizinin aynı yüzyılın ikinci yarısında birbiriyle alâkasız gelişmeler tarafından zaten çözülmüş ve dolayısıyla toplumsal ve politik kolektifliğin temelde yeniden tanımlanması için gerekçe kalmamış, bunun da ana rahmindeki milli duygunun gelişmesine fırsat vermemiş olmasıydı.

Papalığın Babil esareti* [Avignon Papalığı dönemi olarak da bilinen ve art arda yedi Papanın Roma'da değil, bugünkü Fransa sınırları içinde Avignon'da ikâmet etme dönemine verilen ad] (1305-1378) döneminin verdiği şaşkınlık ve uyanış ve ardından gelen Büyük Bölünme, Papalığın otoritesine bir daha yeniden kuramayacağı kadar büyük bir darbe indirmişti. Papalık bu dönemin ardından sürekli zayıflamıştı ve Kutsal Göz'ün [Holy See ya da See of Rome] işlerine müdahalesinden çoktan beri usanmış seküler hükümdarlar arasından daha güçlü olanlar bu fırsattan yararlanmış ve onu daha zayıflatmıştı. Papanın monarşik otoritesine kafa tutan ve onu kilise cumhuriyetiyle karşı karşıya getiren konseyci hareket o çağın ruhunu yansıtan bir hareketti. "Milletlerin"[1] –seküler ve kilise kaynaklı prenslerin temsilcilerinden oluşan gruplar– oyuyla kurulan yapı Avrupa Hıristiyanlığının dağılmasını

1 Almancada Millet [*Nation*] sözcüğünün, özellikle de konseyci türden anlamı üzerine, bkz. Joachim Ritter ve Karlfried Grunder, der., *Historisches Worterbuch der Philosophie* (Basel ve Stuttgart: Schnabe & Co. AG, 1984), c. VI, s. 406-414.

simgeliyordu ve onun çıkarlarıyla tekil teritoryal [toprak temelli] birimlerin çıkarlarını ayırıyordu. Konstaz ve Basel Konseyleri ardından, daha öncesinin Kutsal Roma İmparatorluğuna artık Alman Milletinin Kutsal Roma İmparatorluğu [ya da Kutsal Roma-Cermen İmparatorluğu] denir olmuştu. Konstaz Konseyindeki "milletler" arasındaki çatışmalar yüzünden Papalık eski konumunu yeniden kazanmış olsa bile on dördüncü ve on beşinci yüzyılın İngiltere, Fransa ve İspanya kralları ondan önemli tavizler koparmakla kalmamış Papalığın kendi içişlerine karışmasının önüne geçerek büyük oranda bağımsızlık da kazanmışlardı. Almanya bu konuda çok daha az başarılıydı.

Almanya o tarihlerde Kutsal Roma İmparatorluğu adı altında gevşek bir birlik oluşturmuş toprak parçaları anlamına geliyordu. On üçüncü yüzyıl ortalarından sonra ve Hohemstaufen hanedanının çöküşünün ardından emperyal otorite teritoryal yöneticilerin birleşik gücü karşısında işlemez hale gelmişti; ve bu yöneticiler giderek kendi güçlerinin daha çok farkına varmaya başlamıştı. Emperyal idarenin seçimli karakterini kıskançlıkla koruyarak, İmparatorun merkezi otoritesine karşı çıkan prensler ister istemez, İmparatorun mülkü değil bir kolektiflik olarak, kişilikten arınmış, modern politik yapı (bu örnekte imparatorluk) kavramını güçlendirmişti; bu yapı, ancak daha sonra başka bir yerde gelişecek ve temsilcilerini çıkaracaktı. Keiser ile Reich arasındaki çatlak prenslerin çabalarından bile bağımsız olarak genişliyordu. Habsburg hanedanının başarıları 1519 yılında İspanya'dan Charles'ın [Karl] [Türkçede Şarlman, Almancada Karl diye geçer –ed.n.] Kutsal Roma-Cermen İmparatoru olarak seçilmesi sonucunu doğurmuştu. İmzalamak zorunda kaldığı "seçim şartı" yerli unsurları gözetme yönünde bir hava taşıyordu: Alman [Cermen] imparatorluk resmi kurumlarında, ancak yerli Alman soyluları çalıştırılacak ve yalnızca Almanca ve Latince resmi diller olarak kabul edilecekti.

Etkili merkezi iktidar ne kadar korkutucu olursa olsun, prensler de Roma'nın müdahalesine karşı çıkmaya o oranda istekliydi. "Alman tikelciliğinin manga chartası" olarak bilinen 1356 tarihle Altın Boğa* [İmparator IV. Karl tarafından Nürnberg'te toplanan Metz Dietinde kabul edilen karara verilen ad] Papayı İmparator

seçiminden dışlamıştı. Papa teritoryal yöneticilerin en güçlülüleriyle pazarlıklar yapmış ve Avusturya, Saksonya, Brandenburg ve Jullich-Cleves ayrı ayrı anlaşmalarla belli imtiyazlar kazanmıştı. Yine de bir bütün olarak İmparatorluğun işlerine Papalık müdahalesi, imtiyaz sahibi prenslerin toprakları da dahil, öteki Avrupa hükümdarlarının topraklarına olduğundan daha fazla olarak kaldı ve bu bariz ayrımcılık mevcut yükün ağırlığını daha da çekilmez hale getirdi. 1417 tarihli Konstaz Konseyinden itibaren, İmparatorluk zümrelerinin Roma'nın adaletsizliği karşısında giderek artan şikayetleri *Gravamina Nationis Germanicae* (Alman Milletinin Sıkıntıları) adıyla kayıt altına alınmıştı.

Alman prenslerin, Roma Kilisesine hâlâ savaşılması gereken bir durumdayken Lutherci sapkınlıkla mücadelesinde yardım etmekte hiç de hevesli olmamasında şaşılacak bir şey yoktu. Lutherciliğin yayılması sonunda, Katolik kalanlar da dahil, bütün Alman topraklarındaki Roma hâkimiyetine son vermişti, çünkü bu hareketle birlikte Papalık artık Mesih'in Yeryüzündeki Vekili olmaktan çıkmıştı. Prensler bu özgürlüğü sıcak karşıladı ve bu milli kimliğin ortaya çıkması için zorunlu bir koşuldu, ancak böylesi bir kimlik için bir çerçeve olarak hizmet verebilecek birleşik bir politik yapı oluşturmakta istekli değillerdi.

Bir diğer grup –genel soyluluk ya da şövalyeler– güçlü ve birleşik bir Almanya fikrine sıcak bakıyordu. On beşinci yüzyılın ikinci yarısında ve on altıncı yüzyılın başında, bu genel Alman soyluluğu kriz içindeydi. Krizin çıkışına birkaç gelişme neden olmuştu. On beşinci yüzyılın askeri devrimiyle şövalyelerin bir savaşçı sınıf olarak önemi kalmamıştı. On dördüncü yüzyılın ikinci yarısında Kara Ölümü [vebayı] takiben buğday fiyatlarındaki düşüş ve önemli nüfus kaybı toprağa bağlı yaşayan kesimler –köylüler ve soylular– üzerinde ters etki yapmıştı. Halbuki kentler artan bir refahı yaşıyor, endüstriyel ürünlerin fiyatları yükseliyordu ve sonuç olarak "Almanya'da Reform hareketi öncesinde ve süresince çağın tarihi, on dokuzuncu yüzyıl öncesinde her şeyden önce kentlilerin tarihiydi."[2] Şövalyeler, köylülerle birlikte, kentlilerin zenginleşmesine diş biliyor ve yaşadıkları talihsizlikler için Kara

2 Hajo Holborn, *A History of Modern Germany*, c. I, *The Reformation* (New York: Alfred A. Knopf, 1973), s. 57.

Ölüm yerine "tekelleri" ve (zamanın en güçlü ekonomik hanedanlığı olan Fuggerlerden dolayı) *Fuggerei* dedikleri öteki ekonomik uygulamaları suçluyorlardı. Bu uygulamalar soylular tarafından dinsel anlamda sapkınlık (tefecilik olarak) ve "Alman milletini felâkete sürükleyecek bir şey olarak görülüyordu.

Genel soyluluk üzerinde ters etki yapan bir diğer gelişme, iktidarın teritoryal prenslerin ellerinde toplaşmasıydı. On beşinci yüzyıl sonlarına doğru birçok toprak parçası, resmi görevlilerin, özellikle de Roma hukuku çalışmış hukukçuların eğitimsiz soyluların yerini aldığı daimi idari yapılara sahipti. Şövalyeler tüccarlar kadar hukukçuları da öfkelendiriyordu. Onlar da prenslerin merkezileştirmeci politikalarına düşmandı. Onların muhalefeti prenslerin İmparatora muhalefetine benzer bir etkiye sahipti: Şövalyeler hükümdarın pederşahi yönetimi olarak değil ortak iyi yönsemeli kolektif bir girişim olarak modern politik yapı kavramını daha da ileri bir aşamaya taşımıştı. Dahası, şövalyeler İmparatora sıcak bakıyordu, çünkü onun gücü, soyluların geleneksel imtiyazları çiğneyen, haksız ve soyluluğu ezmek için kentlilerle ittifak içinde bir kesim olarak gördükleri prenslerin ilerleyişini engelleyecekti.

"Alman milletinin ortak refahını gözeten insanlar olarak"[3] şövalyeler, prenslerle soyluların Roma'ya olan düşmanlıklarını paylaşıyordu. "Emperyalist" özlemlerindeki bağdaşırlık içinde Alman çıkarlarının Kilisenin çıkarlarından ayrı olduğu ısrarı bir tür aristokratik milliyetçilik oluşturuyordu; bu milliyetçiliğe anti-kapitalist öfke ve resmi hukuka muhalefet bulaşmıştı ve birçok bakımdan iki asır sonra ortaya çıkacak modern Alman milliyetçiliğine benziyordu. Vaktinden önce gelişmiş bu aristokratik milliyetçiliğin en yetkin sözcüsü, Reform hareketinin patlak vermesiyle Almanya'nın Luther'den sonraki en etkili yazarı olan Ulrich von Hutten'di.

Kendisi Frankların soyundan gelme bir şövalye olan Hutten soyluluğun güvensizlik ve statü tutarsızlığı duygusuyla ana rahmine düşmüş milliyetçilik arasındaki sıkı bağların ve bir sınıf olarak

3 Gerald Strauss (çev. ve der.), *Manifestations of Discontent in Germany on the Eve of the Reformation*, bir belgeler derlemesi (Bloomington: Indiana University Press, 1971), s. 192.

sorunlarını milletin sorunları olarak yorumlamanın mükemmel bir örneğiydi. Özel bir grubun içine düştüğü kötü durumu çok daha büyük bir kendilik olan milletin durumuyla özdeşleştiren ve böylelikle durumu düzeltme girişimlerine meşruiyet kazandıran bu yorumlama, soyluluğun içerideki fiili muhaliflerini müttefikler haline getiren soruna bir çözümü mümkün kılar. Hutten prenslerle, kentlerle ve hukukçularla mücadele ederek işe başlar ve herkesi Roma'ya karşı mücadelede birlik olmaya çağırarak bitirir. Soyluluğun antik imtiyazlarını geri kazanmak yerine milli özgürlüğü kazanmak amaç haline gelir ve bütün özel talihsizliklere ilaç olmuştur. Roma Katolik Kilisesi ve Reform hareketinin çatışmasını bir milli kurtuluş mücadelesi olarak sunanların en başında gelen Hutten'ın milli mücadeleyi erken ırkçı çağrışımlarla ilişkilendirdiğini de belirtmek gerekir. O, bu mücadeleyi, Cermenlerle Latinler arasında, Sezarların erdemli Cermen kabilelerini kendi kâfir yönetimleri altına alma çabalarıyla başlayan –ne mutlu ki Çerusken şef Arminius tarafından boşa çıkarılan– mücadelenin bir devamı olarak görür.

O devirde Kutsal Roma-Cermen İmparatorluğu kavramında ifadesini bulan tartışma çerçevesinde, Konstaz ve Basel Konseylerinin emperyal çıkarların Kilisenin çıkarlarından ayrı bir şey olduğu algısının oluşmasındaki doğrudan etkisi düşünüldüğünde, bizatihi "millet"in, kavram soyluluk tarafından kullanıldığında, elitin konseyci anlamını taşıması ve dolayısıyla nüfusun çok büyük bir kesimini dışlaması ihtimali yüksektir. Soyluluğun "millet" ile "halk"ı özdeş görmesi ve eşitlemesi için hiçbir nedeni yoktu. Onların amacı prensler meselesini güvenceye almak ve prenslerin ve kentlerin kendi imtiyazlarını daha fazla çiğnemesini engellemekti. Böylelikle şövalyeler, muhtemelen onlara von Hutten de dahil, modern milliyetçiliği geliştirmekte yetersiz kalıyordu. Esas itibariyle, bu dönemdeki Alman milliyetçiliği yine de sözcülerini, Hutten'in suratını buruşturarak "sentorlar" [yarı insan yarı at] dediği, önemli bir istisna olarak Hutten'in kendisi hariç şövalyeler arasından değil, toplumun alt tabakalarından gelen ve "halk"a ait Hümanist yazar ve şairler arasında bulmuştu. Söz konusu Alman hümanistler, azımsanmayacak etkilerini ve toplum içindeki nüfuzlarını doğuştan miras aldıkları bir toplumsal konuma değil, tamamıyla kendi eğitimlerine ve akademik başarılarına borçlu olan Avrupa'nın ilk profesyonel entelektüel grupları arasında sayılıyordu.

Önemli sayıda bu türden insanın bu kadar erken bir tarihteki varlığı, her şeyden önce, Almanya'da, Alman hükümdarlara sadık, yerli ruhban yaratmak için on dördüncü yüzyıldan itibaren kurulmuş sayısız üniversiteyi mümkün kılıyordu. Başlangıçta, ilahiyat fakülteleri üniversitelere hâkimdi ve soyluluk alt düzey rahiplik pozisyonlarını kendine yaraşır bulmadığından, buralarda okuyanlar genellikle halktan insanlar oluyordu. Sonuç olarak akademik eğitimin saygınlığı pek yüksek değildi. Bununla birlikte on beşinci yüzyılın ikinci yarısı boyunca, Roma hukuku ve içtihatlarının artan önemine ve İtalyan Rönesansının etkisine bağlı olarak, seküler hukuk fakülteleri ve sosyal bilimler statülerini dikkate değer bir şekilde yükseltmişti. Akademik eğitim almış hukukçuların saygınlığı, bazıları için soylu olmanın yollarını açarak, muazzam artmıştı ve bu akademik eğitimin içkin değerinin de artmasına hizmet ediyordu. Aynı zamanda, klasik eğitimde kültürlenmiş bir ruhun gelişmesi için vazgeçilmez bir araç görülen Hümanizmin İtalya'dan yayılması, daha önce ilahiyatçılar için hazırlık eğitimi işlevi gören sosyal bilimler ve güzel sanatlar fakültelerini bağımsızlıklarını ilan etmeye teşvik etmişti. Hümanistleri İmparator Maximilian destekliyordu; İmparator, Celtis, Bebel ve Ulrich von Hutten dahil birçoklarını saray şairi yapmış ve ilk saray tarihçisini tayin etmişti. Bu emperyal kabul, kuşkusuz, öğrenim hakkındaki olumlu görüşlere katkıda bulunmuştu. Ancak İngiltere, Fransa ve Rusya'da olanlara benzer bir biçimde, eğitimli kesimde özgüven artışının başlıca nedeni eğitimin kendisiydi. Birçok önemli Alman Hümanist basit köylülükten geliyordu,[4] ama onlar kendilerini bir doğal elit olarak görme eğilimindeydi. Johannes Reuchlin'in *Eyeglasses* kitabının yayımlanmasının ardından patlayan tartışmalarda, mevcut toplumsal tabakalaşmayı boydan boya kesen ve daha sonraki yüzyıllarda çok sık karşımıza çıkacak (Fransa'da La Bruyere, Rusya'da Sumarokov) manevi/ruhsal aristokrasi ile plebleri karşı karşıya koymanın ilk örneklerini görebiliyoruz. Hümanistler klasik vatanseverlik idealini ilk ağızdan öğrenmeşti; onlar Cermen milletinin Kutsal Roma İmparatorluğu ilişkisinde büyük bir ihtimalle vatanseverdi ve yine büyük bir ihtimalle va-

4 Bebel, Celtis, Crorus Rubeanus, Eobanus ve Glareanus köylü çocuklarıydı. Holborn, *Modern Germany*, s. 107.

tanseverliklerinin nesnesine ilişkin kucaklayıcı ve modern tanımı benimsemiş ve "millet" ile "halk"ı eşitlemişti.

Başka yerde olduğu gibi, politik bünyeyle özdeşleşme ilk vatanseverleri milletlerinin onurunun ateşli savunucuları haline getiriyordu; Roma ile mücadele koşulları içinde, milletin Roma'ya karşı onurunu koruma anlamına geliyordu bu. Bu savunma, çağdaş İtalya ile bir yanda Antik Yunan ve Roma arasında, öte yanda da Almanya arasında kıyaslamanın yeniden yorumlanması biçimini almıştı; bu yorum kültürel ve sekülerdi ve Roma bile dinsel olarak değil, "milli" (coğrafi, politik ve kültürel) terimlerle tanımlanmıştı.[5]

Açık ki, vatanseverliği savunmak ve Alman milletini Alman halkı olarak tanımlamak için hem yeterli eğitimi hem de nedeni olan dar Hümanist çevrenin dışında kalmış köy kökenli birçok akademisyen ve ruhban böyle yapmamıştı. Onlardan en önemlisi Luther'in demokratik anlam taşıyan herhangibir modern milliyetçilik duygusu yoktu. Luther'in mesajı Hutten gibi adamlar tarafından milliyetçi bir yorumla verilmişti ve Reformcunun kendisi milli gurura karşı değildi ve zaman zaman şiddetli bir biçimde yabancı düşmanı hezeyanlara kapılıyordu. Yine de Luther Roma'dan ayrılmayı bir halk olarak politik bünye tanımına bağlantılandırma yönünde bir adım atmış değildi. "Alman milleti" Luther için, prenslerin ve İmparatorluk soylularının verdiği konseyci anlamın ötesinde bir anlam ifade etmiyordu ve o *An den christlichen Adel deutscher Nation*'da[6] kavramı bu anlamda kullanmıştı. Bununla birlikte, yapmış olduğu İncil çevirisinde, Vulgate'de sık sık *natio* terimi olmasına rağmen, *Nation* geçer, ama ancak bir kere, o da doğruluğu şüpheli *Stücke von Esther*'de[7] Yunanca *ethnos* karşılığı olarak kullanılmıştır.

---

5 "Şu ya da bu vesileyle Almanya'nın geçmiş tarihinin ve bugünkü başarılarının kötü niyetli ve açgözlü yabancılar tarafından utanılası bir şekilde gizlendiği ve alçakça çarpıtıldığı iddiasında bulunmayan bir hümanist yazar bulmak zordu." Strauss, *Manifestations*, s. 64-65.

6 Ritter ve Gründer, *Historisches Worterbuch*, s. 407-408.

7 "Wie wir pflegen gegen alle Nation," s. 1947, *Stücke von Esther*, D. Martin Luther, *Die ganze Heilige Schrift Deutsch, 1545* (München: Rogner & Bernhard, 1972), c. II. İngilizce metin (1611 versiyonu sonrasında, Standart Baskı İncil'den) "her millete gösterdiğimiz [kayırma]" biçimindedir. Yunanca metindeki yeri: Esther 8.121 (s. 968).

Milli bilinç her yerde önce küçük bir grup insanla sınırlı kalmıştır. Bu insanlar onu mesajlarına yatkın geniş kesimlere taşımış ve onların da yardımıyla, milli kimlik kök salmış ve gelişmişti. Almanya'da nüfuz sahibi prensler ve şövalyeler arasında böylesi bir yatkınlık mevcuttu, ama buna rağmen milli bilinç kök salmayı başaramadı.

Alman milliyetinin büyümesini engelleyen o tarihte dini duyguların muazzam önemi değildi, çünkü İngiltere örneğinde gördüğümüz gibi, Protestanlığın yükselişi milli kimliğin başarılı gelişmesini sağlamada tek başına en önemli unsurdu. Yine de bu gelişme başarısızlığının nedeni kısmen Alman dini tarihinin gelişim sürecinden kaynaklanıyordu. On altıncı yüzyılın ilk yarısındaki dini mücadele İmparatorluk içindeki merkezkaç kuvvetleri güçlendirmiş ve sahip oldukları toprak parçalarını kendilerinin hükümdarı oldukları küçük imparatorluklara dönüştürerek, teritoryal prenslerinin elini sağlamlaştırmıştı. Protestanlığın millet yaratma potansiyeli *Landeskirchen* kurumu içinde harcanıp tüketilmişti. Günahkâr dünyaya karşı Almanya'yı muhalif inancı içinde bir birlik olarak göstermeye, Tanrı'nın Almanları "bir gemideki gibi bir commonwealth ve kilise içine birlikte" koyduğunu söylemeye imkân yoktu. Reform hareketi ve akabinde patlayan savaşlar daha güçlü birleşik bir Almanya yaratılmasına katkı sunmak yerine, onun dağılma sürecinin tamamlamasını sağlamıştı.[8]

Eşzamanlı olarak prensler ve şövalyeler arasında millet fikrine olası yatkınlık nedenleri de ortadan kaldırılmıştı. Muazzam gücü ve Alman prenslerin imtiyazlarına beklenen saldırısıyla bu prensleri iyice kaygılı hale getiren V. Charles'ın [Şarlman, Karl] dikkati başka yerdeydi. Mülkü içindeki Alman toprakları kendi haline bırakılmıştı ve bunun sonucu olarak emperyal otorite daha da kötüleşmişti. İmparatorluk, kendisini zayıflatmak isteyen prensler için giderek daha az bir endişe kaynağı hale gelirken, önceleri onu güçlü görmek isteyen şövalyelerle için de ilgi alanı olmaktan çıkıyordu. Teritoryal devletlerindeki soyluluğun konumu yüzyılın ikinci yarısında güçlenmişti ve *Ständestaat*, yani prenslerin ve

8 Bu dağılma "cujus regio ejus religio," formülüyle simgelenmişti ve on yedinci yüzyıl ortasında bu meşrulaştırıldı ve Westphalia Barışıyla uluslararası politikanın bir olgusu haline getirildi.

zümrelerin otoriteyi paylaştığı ikili devlet ortaya çıkmıştı. Nüfus artmış ve 1500 yılından beri zaten artmış olan tarım ürünleri fiyatları da yükselmiş ve kentsel endüstri ürünlerinin fiyatlarından daha fazla artmıştır. Soyluluğun ekonomik zorlukları da bu sayede çözülmüş oluyordu ve 1550 ile 1620 yılları arasında kentlerin gerilemesi de soylu hoşnuzsuzluğunun bir nebze olsun hafiflemesine hizmet etmişti.

Dolayısıyla bir kimlik değişikliğinin gerçekleşebileceği koşullar artık ortada yoktu ve Reform döneminin oluşmakta olan milliyetçiliği de sıfırı tüketmişti. Bu dönem gelecek milliyetçilere Arminius ve Teutonoburg Ormanı kültünü ve Luther İncili'nin dilini bırakmıştı, ancak mirasın kullanılması için iki asır geçmesi gerekecekti.

Devlet Kavramının Erken Evrimi

Kilisenin egemen toprak parçalarının işlerine aktif olarak müdahale etme yetilerinin son derece kısıtlı oluşu, İngiltere'de egemenliğin milleti [*nation*] temsil ettiğini iddia eden kesimlere aktarılmasına neden olurken, canlı bir milli bilinçten yoksun Protestan Almanya'da mutlakiyetçi hükümetlerin ortaya çıkışına neden olmuştu; egemenlik de prenslere aktarılmıştı. Prensler üzerinde hâkimiyet kurdukları toprakları baba mirası olarak görme eğilimindeydi ve bu konuda onları "ortak refah için yönetilmesi gereken bir kamusal emanet"[9] olarak gören zümrelerle çatışma halindeydi. Bununla birlikte, zaman içinde prensler zümrelerin istekleriyle daha büyük uyumluluk gösteren yeni bir "devlet" kavramı benimsiyordu. Birçok bakımdan istisnai ve Almanya'ya özgü olan (çünkü buna denk düşen hiçbir kavram olmadığı gibi, ne Amerika ve İngiltere'de ne de Fransa ve Rusya'da buna denk düşen ortaya çıkmış bir gerçeklik de yoktu) bu devlet kavramı Alman milliyetçiliğinin karakteri üzerinde derin bir etki yapacaktı. Devlet aslında prensin makamı ya da işi olarak tanımlanıyordu. Bu makamda o, tıpkı bir ayakkabıcının ya da köylünün işini yaparken olduğu gibi, Tanrı'ya olabildiğince özen ve sabırla hizmet etmekle yükümlüydü. O bunları herhangi bir kişisel istek ya da arzu düşünmeksizin

9 Holborn, *Modern Germany*, s. 31.

yapmak zorundaydı ve sorumluluklarından sıyrılma hakkı yoktu. Böylece devlet prensin üzerinde yer alıyordu ve başlangıçta kişiliğiyle ne kadar yakından ilişkili olursa olsun, kişisellikten uzaktı. Bu kavram, prens bir Kalvinist olduğunda özel bir hassasiyet kazanıyordu ve aslında hükümette bu dünyalı çileciliğin nasıl bir şey olduğunu görmek için Kalvinist Prusya Sarayına bakmak gerekir; bu model, Büyük Elektör, I. Friedrich Wilhelm ve Büyük Friedrick döneminde başarıyla hayata geçirilmişti.[10]

I. Friedrich Wilhelm, Anhalt Prensi Leopold'a, kendisinin "Prusya Kralının Naibi ve Genelkurmay Başkanı" olduğunu yazıyordu. İster "Prusya kralı"nı belli bir soyut nosyon, (bazı tarihçilerin yorumlayacağı gibi) devletin sembolü olarak görsün, ister sadece kendi başına yürüttüğü için bu işlevleri yürütmesi için kimseye ihtiyaç duymadığını söylemek (mektubu yazma nedeniydi bu gerçekten) istesin, açık olan şu ki o krallığını kişisel çıkarlarının çok ötesinde bir şey için bir hizmet aracı olarak görüyordu. Kralı "devletin ilk hizmetçisi" olarak tanımlayan oğlu aynı fikri dile getirmişti. On sekizinci yüzyıl da Hohenzollernler, kuşkusuz, yalnızca çok daha önceleri başlamış gelişmeleri mükemmellik seviyesine taşıyordu. "Müdahaleci ve düzenlemeci *Polizeistaat*ın ilk önemli örnekleri" on altıncı yüzyılın ikinci yarısında, Saksonya ve Hessen gibi Protestan devletlerinde ortaya çıkacaktı ve "[mutlakiyetçi] sistem küçük bir ölçekte de olsa erken ve tam ifadesine Otuz Yıl Savaşları sonrasının Alman devletlerinde erişiyordu."[11] Prensin sorumlulukları, devletin gücüne bağımlı olduklarına inanılan tebaasının manevi ve maddi refahını sağlamaktı. Hayatın her alanında etkililiği yükseltme amaçlı mutlak devletçi [*dirigiste*] çabalar kadar, kameralizm ve merkantilizm gibi ekonomik politikalar da bu tanımın sonucuydu.

---

10 On altıncı yüzyılda *Staat* (devlet) sözcüğü "statü" ya da sosyal konum anlamına geliyordu. Modern Almanca devlet kavramının Protestan öğreti ışığında prensin sosyal konumunun yeniden yorumlanmasının sonucunu temsil etmesi anlaşılır bir şeydir. Bir statü olarak *Staat* onun hareket noktası olsun ya da olmasın, o Protestan öğretinin bir mahsulüydü. Bkz. *Adelungs Wörterbuch*, 1801, s. 258-259; *Trübners Deutsches Wörterbuch* (Berlin: Verlag Walter *de* Gruyter & Co., *1956)*, c. VII, s. 508-509.

11 Marc Raeff, "The Well-Ordered Police State and the Development of Modernity in Seventeenth and Eighteenth-Century Europe: An Attempt at a Comparative Approach," *American Historical Review*, 80:5 (1975), s. 1222.

Prensin makamı (*Beruf* [Alm.: meslek, iş] anlamında) olarak devlet kavramının millet fikriyle ortak çok az şeyi vardı: kolektif karar alma mekanizmasına katılım anlamında yurttaşlık önvarsayan bireyselci yurttaş milliyetçiliği nosyonuna ise doğrudan karşıydı, çünkü bu kavrayış tebaanın devlet işlerine müdahale etmemesini ve devlet işlerini devletin nihayetinde mesleği o olan prensin tek başına bir ayrıcalığı olarak tanımlanmasını ima ediyordu. Yine de orijinal Alman devlet fikrinin içkin mutlakiyetçiliği, kaynağı bir toplulukla özdeşleşmede yatan bir kimlik olarak tikelci milli kimlikle bağdaşıyordu ve hatta türdeşti. Bir kere kralın şahsından koparılınca "millet" ile eşanlamlı hale gelen Fransız "devlet"inin aksine, Alman "devlet"i ayrı bir kavram olarak kalmıştı. Ama hiçbir zaman otokratın kişiliğinden ayrı düşünülmeyen –otokratın partinin çok özel temsilcisi olduğu– ve hiçbir zaman genelde bir sadakat nesnesi olmayan, aynı şekilde mutlakiyetçi ve müdahaleci (anlamlı bir şekilde "hükümet" demek olan *gosudarstvo* ile karşılanan) Rus "devlet"inin aksine, Alman kavramı böylesi bir kopuşu ima eder ve refahı ve gücü ortak refah anlamına geldiği zannedilen kişisellikten arınmış bir seküler politik kendiliğe sadakatin gelişmesini destekler.[12]

Teritoryal devlet böylelikle istemeden de olsa milliyet için yolu hazırlarken, Reform günlerinden beri kendi haline terk edilmiş, sallantıdaki milli bilinç de on yedinci yüzyılda *milli* olanın, yani Alman vatanseverliğinin odağı olarak teritoryal devletten yanaydı. Nüfusun hiçbir anlamlı kesimi tarafından desteklenmeyen bu Alman milli bilinci, milliyetleri, Alman olmaları –üstelik bir de Alman milleti ötekilerin saygısını hak eden bir konuma gelebilirse– mütevazı aile geçmişlerinin ya da eğitimle ve akademik çalışmayla kazandıkları konumlarıyla sağlayabileceklerinden daha fazla itibar vaat eden akademik kadrolar arasında kök salmıştı. Bu vatansever akademisyenler kendilerini Prusyalı, Hesseli ya da Hannoverli değil Alman olarak görüyordu; onlar "Almanya

12 Bu şekilde tanımlanmış devletin artan ihtiyaçları böylesi bir sadakat geliştiren ilk büyük grubu üretmiştir: ideal-tipik olmakla birlikte, hiç de tipik olmayan, Almanya'ya özgü bürokratik kadrolar nereden geldiklerinden bağımsız olarak bu memurlar ne prensin çıkarları ne de içinden geldikleri sosyal grubun çıkarlarıyla özdeşleştiriyorlardı kendilerini, onların tek özdeşleştikleri devletti.

ilelebet yaşayacak"[13] diyorlardı üstüne basa basa ve bu iddianın dağılmakta olan Roma İmparatorluğu ve güçlenen bağımsız teritoryal devletler gerçekliğiyle bağdaşmasına ihtiyaçları vardı. Bu bağdaşma bir biçimde hukuk tarihinde Hermann Conring'in 1643 tarihli *De Germanorum Imperio Romano* ve 1654 tarihli *De Finibus Imperii Romano-Germanici* kitapları ve 1660'larda yazılan ve İmparatorluğu "imparatora olduğu kadar prenslere de dayalı bir milli kurum"[14] olarak sunan Pufendorf'un *De Statu Imperii Germanici* kitabı gibi eserlerle başarıldı. Bu görüş on yedinci yüzyıl milliyetçilerinden başka bir küçük grup, Kont Georg Friedrich von Waldeck gibi küçük egemen prensler tarafından da paylaşılıyordu. Bu son grubun ayrıcalıkları ve (teritoryal soyluluğun üstünde ve resmi olarak önemli bölgelerin prenslerine eşit) özel konumları, ancak İmparatorluk çerçevesi içinde anlamlıydı ve bütünüyle onun korunması ve yaşamasına bağlıydı. Aynı zamanda da bu küçük prensler büyük komşuları kadar İmparatorun gücünün de bir parça artmasından yanaydı. Çözüm İmparatorluk'u İmparatordan ayrı görmek, merkezi otoritesi olmayan, ancak otoritenin ortak (etno-kültürel ya da yasal) bir özün bir ifadesi olarak egemen parçalarına verildiği ve parçalarının her birinden daha büyük bir kendilik olarak İmparatorluk düşünmekti.[15]

Bununla birlikte, yalnız akademisyenler ve küçük prensliklerin hükümdarlarından başka Almanya'da o tarihe kadar milli kimliğin cazibesine kapılmış hiçbir başka grup da yoktu; milliliğin modern standartlarına göre, Leonard Krieger'den[16] aktararak söyleyecek olursak, "erken dönem modern Almanya... milli [bilinç değil] yarı-bilinçlilik sergiliyordu." Alman milliyetçiliği çağı çok daha sonraları ufukta belirecekti. Bu milliyetçiliğin gelişmesi açı-

13 Hermann Coming, *De Origine Juris Germanici,* 1643; Akt. Erik Wolf "Idee und Wircklichkeit des Reiches im deutschen Rechtsdenken des 16. und 17. Jahrhunderts," Karl Larenz, der., *Reich und Recht in der deutschen Philosophie* (Berlin, 1943), s. 111-113; ayrıca akt., Leonard Krieger "Germany," Orest Ranum, der., *National Consciousness, History, and Political Culture in Early-Modern Europe* (Baltimore: Johns Hopkins University Press 1975), s. 85.

14 Krieger, "Germany," s. 85.

15 William Jannen, Jr., "'Das Liebe Teutschland' in the Seventeenth Century-Count George Frederick von Waldeck," *European Studies Review,* 6 (1976), s. 165-195.

16 Krieger, "Germany," s. 71.

sından on yedinci yüzyıl düşüncesi önemli bir miras bırakmıştı ve bu miras da kişisellikten arınmış devlet fikri ile birlikte birden çok devlete bölünmüş bir milletin kendi içinde bir çelişki taşımadığı olgusuydu.

On Dokuzuncu Yüzyıl Öncesinde Alman Soyluluğunun Vurdumduymazlığı

Sonuçta, milli kimliğin oluşumuna katılan fikirler uzun bir süreden beri Almanya'da mevcuttu, ama halkı harekete geçirmeyi başaramıyordu. Özellikle soyluluk bu fikirlerin çağrısına kulak tıkıyordu; halbuki bir soyluluktan bahsedemiyeceğimiz Birleşik Devletler hariç, bu kitapta üzerinde durduğumuz bütün diğer örneklerde bu katman milli bilincin ekilmesinde ve şekillenmesinde öncü rolü oynuyordu. Bu bağlamda Alman soyluluğunun edilgenliği özellikle çarpıcıdır, çünkü Almanya'a milli bilincin gelişmesi ardından soyluluğa İngiltere, Fransa ya da Rusya'da olduğundan çok daha fazla saygı gösterilmiş ve soylu sosyal normlar bizatihi Almanlığın unsurları olarak benimsenmişti. Alman soyluluğu on dokuzuncu yüzyılın başında reform döneminin başlamasına kadar bu ilgisizliğini korumuştu ve bu tek bir basit nedenle yapmıştı: Onlar paylarına düşen ayrıcalıklardan memnundu; Fransa ya da Rusya'daki emsallerini zor durumda bırakan krizleri yaşamak istemiyorlardı ve İngiltere'deki emsalleri gibi dinamik ve açık koşullar içinde gelişmiş değillerdi. Toplumsal konumları bakımından, Otuz Yıl Savaşları ile Napoléon Seferlerinin başlaması arasındaki iki yüz elli yıllık süre boyunca, kesintisiz ve diğerlerine göre olağandışı bir istikrar dönemi yaşamıştı Alman soyluları. Bu istikrar anlamlı bir biçimde *Ständestaat*ın gölgede kalması ve mutlakiyetçiliğin gelmesinden etkilenmiş değildi. Politik bakımdan zümreler zayıflamıştı ve aslında hükümette bir rolleri kalmamıştı. Yine de soyluluk bir tehditle karşılaşmadı ve onlarla toplumun geri kalanı arasındaki uçurum her zamanki gibi geniş kaldı.

Aydınlanmış despotizm ya da mutlakiyetçiliğin, "filozofların [*philosophes*] öngördüğü gibi" ve birçok toplumbilimcinin bugün hâlâ düşündüğü gibi, "hükümdarlar aydın olsa bile [Almanya'da] hiçbir zaman var olamayabileceği, çünkü onların hiçbirinin 'mutlak' olmadığı" fikri üzerinde bir uzlaşma sağlanmış görünüyor.

"Despotlar" ve zümreler modern devleti biçimlendirmek üzere işbirliği içine girmiş ve reformlarını hayata geçirirken bu hükümdarlar mevcut çerçeveleri kullanmış ve soyluluğa dayanmıştı.[17]

Prusya'da mutlakiyetçiliğin saldırısı hayli şiddetli olmuştu. Otuz Yıl Savaşları ile Büyük Friedrich'in tahta çıkışı arasındaki yüzyıl boyunca, Hohenzollernler, soyluluğun yekvücut bir grup olarak devlet işlerine katılımını sıkı bir biçimde kısıtlayarak, otoritelerini başarılı bir biçimde artırdılar. On sekizinci yüzyıl ortalarında, yönetim tek başına kralın ayrıcalığı haline geldi. Bu sonucu yaratan süreç Büyük Elektör Friedrich Wilhelm tarafından on yedinci yüzyıl ortasında başlatılmıştı. *Landherr* ile onun birinci zümresi arasındaki çatışma farklı bölgelerde farklı biçimlerde çözülmüştü ve her tarafta birinciler zafer kazanmıştı. Her yerde soyluluk daimi ordunun ve sürekli kamu hizmetlerinin yaratılmasına rıza göstermek zorunda kaldı. Çoğu bölgede *Landtage* yargı sistemi büyük oranda kısıtlandı. Bir bütün olarak, soyluluk yalnızca, beyliklerin birliği olarak tanımlanan ve *Kreistage* denen yerel meclislerin işleyişlerini sürdürdüğü çevreler ya da ülkeler, *Kreise*, düzeyinde bir ölçüde özyönetim haklarını koruyordu.

Bir sonraki büyük Hohenzollern soyundan gelme hükümdar "Prusya bürokrasisinin babası" Kral I. Friedrich Wilhelm dedesinin başarılarının üzerine yeni başarılar ekleyerek, toplumda en tehlikeli sınıf olarak gördüğü ve haklarında en kaba lafları ettiği ("sersem öküzler, ama şeytan kadar da kötücül")[18] soyluluğu, ekonomik imtiyazlarını da ellerinden alarak, sahip olduğu birçok ek "özgürlük"ten yoksun bıraktı. İnatçı soylular karşısında "bronz bir kaya kadar" sert otorite kurmakta kararlı kral, yükü farklı katmanlar arasnda daha adil dağıtmak için vergi sistemini elden geçirmeye girişti. Bu reformlarda yalnızca kısmen başarılı olan kral soyluluğun uzun bir süreden beri lüzumsuz askeri hizmetlerini resmen sona erdirdi ve bu hizmeti verme koşuluyla sahip olunan

17 Charles Ingrao, "The Problem of 'Enlightened Absolutism' and the German States," *Journal of Modern History*, 58, ek (Aralık 1986), s. 161-180; 170. Ayr. bkz. Charles Ingrao, "'Barbarous Strangers'; Hessian State and Society during the American Revolution," *American Historical Review*, 87:4 (1982), s. 954-976 ve Radi, "The Well-Ordered Police State."

18 Akt. A. Goodwin, "Prussia," A. Goodwin, der., *The European Nobility in the Eighteenth Century* (Londra; Adams and Charles Black, 1953), s. 88.

feodal mülkleri kişisel mülkiyetle elde tutulan bağımsız mülklere dönüştürdü. *De facto* bir durumun bu resmen kabulü karşılığında kral belli bir vergi yürürlüğe koyarak, bir şövalyenin atıyla birlikte askeri hizmet yükümlülüğü demek olan *Lehnpferde*yi paraya, *Lehnpferdegelde* çevirdi.[19]

I. Friedrich Wilhelm döneminde merkezi idarenin genişleyen sorumlulukları ve düzenleyici yetkileri –Savaş ve Bölgeler bakanlıklarının ve Genel Yönetim üst kurullarının oluşması– bölgesel meclislerin etkisini daha da daraltmıştı. On yedinci yüzyıl sonlarına doğru, yerel mülklerin temsilcisi kurumlarla askere alma ve yerleştirme işlerinden sorumlu hükümetin savaş komiserliği kurumları karıştırılıp birleştirildi. 1702'de kurulan bu yeni kuruma *Landrat* adı verildi, yani bölge konseyi. *Landrat*lar hükümet yetkilileriydi, ama yerel soylular arasından yine soylular tarafından seçiliyordu. Belli eyaletlerde, Friedrich Wilhelm bu imtiyaza müdahalede bulunmuş ve temsil edilecek taraf olan soyluların tercihlerini dikkate almayarak *Landrat*lar atamıştı. Ayrıca kral soyluların yabancı ülkelerin hizmetlerine girmesini yasaklamış, yabancı üniversitelerde çalışmalarına bazı kısıtlamalar getirmiş ve özel izin olmadıkça başka ülkelere siyahat etme haklarını ellerinden almıştı. Aynı zamanda kral onların eğitimlerini de ihmal etmiyordu; Prusya resmi görevlerine daha iyi hazırlansınlar diye, kral Berlin'de bir "askeri okul" kurdurmuş ve muhtemelen Büyük Petro'nun başarılarından ilham alarak, taşradan bazı unutkan subay namzetlerine kendilerinden beklenen şeyi hatırlatması için jandarmaları kullanmıştı.

Yine de on sekizinci yüzyıl Rusya'sı ya da XIV. Louis Fransa'sıyla kıyaslarsak, Prusya'da soylulara muamele en azından müşfikti. Hem Büyük Elektör hem de I. Friedrich Wilhelm soyluluğun hiçbir sosyal imtiyazına dokunmadığı gibi, orta sınıflardan gelen saldırılar karşısında,onları savunmuştu. Saltanatların tamamı boyunca ve on dokuzuncu yüzyılın ilerleyen dönemlerinde bütün Almanya sınırları içinde çok az sayıda insan soylulaştı-

19 *A.g.e.*, s. 85-87; Holborn, *Modern Germany*, c. II, *1648-1840*, s. 196-197. Goodwin, özellikle ölümle bu toprakların soyluluğun eline geçmesini engelleyen ve orta sınıf emlakçıların yükselişini teşvik eden kraliyet mülklerinin el değiştirmesi olmak üzere, soyluluğun ekonomik ezilişine ilişkin başka örnekleri tartışıyordu.

rılmıştı. On altıncı yüzyıldan itibaren soylulaştırma yolları daraltılmıştı. Görünüşte geleneksel aristokrasiyi yerinden etmekle tehdit eden yeni idari ve askeri elit kesim üyelerini büyük oranda soyluluk içinden alıyordu. On altıncı yüzyıla kıyasla on yedinci yüzyılda daha az halktan kişiler yüksek idari görevlere kadar yükselebilmişti; göreceğimiz gibi, durumları on sekizinci yüzyılda da iyileşmiş değildi. "Centilmenin eğitimi"ni sağlayan ve genç centilmenleri hükümet ve ordu içindeki pozisyonlara hazırlayan özel olarak soyluların çocukları için okullar, *Ritterakademien*, birçok saray kentinde açılmıştı. Almanya'nın her yerinde subay kadroları soylular için ayrılmıştı. Prusya'da, Büyük Elektör halktan gelmiş kişilerin yüksek komuta mevkilerine atanmasını kendi ukdesine almıştı, ama aslında bu şekilde çok az atama yapılmıştı. Subay kadrolarının, ancak yaklaşık yüzde 10'u kentli nüfustan geliyordu; geri kalan soylu kesimden geliyordu: Bu yüzde 90'ın yüzde 10'u başka Alman bölgelerinden gelen yabancılar ve Huguenotlar, yüzde 80'i ise yerli Prusya soylularıydı. Soylu olmayan subaylar, başka birimlere göre daha az itibarlı olan topçu ve mühendis birliklerinde görev alıyordu. I. Friedrich Wilhelm, ancak soyluların iyi subaylık yapabileceğine inanıyordu. Onun kendisini orduyla özdeşleştirmesi bu yüzden aynı zamanda soylulukla da özdeşleşme anlamına geliyordu ve bu da soyluluğun itibarını arşa çıkarıyordu.[20]

Soyluluğun köylülük karşısındaki konumu da güçlenmişti; beylik hakları onaylandı ve artırıldı. 1653'ten itibaren her köylü aksi ispat edilmedikçe bir serf kabul ediliyordu; bu da serfliğin mevcut olduğu yerlerde pekişmesine, önceleri daha az rastlanan bölgelere de serfliğin yayılmasına yaramıştı. Askere almalarda "kanton" sisteminin yürürlüğe konması da taşradaki mevcut ilişkileri daha da pekiştirmişti. Artık soylular köylüler üzerinde iki otorite birden kullanıyordu; hem toprak sahibi hem subay olarak. Bu ikili bağlılığı vurgulamak için, asker-köylü evinde bile askeri üniformasının en az bir parçasını giymek zorundaydı; bu durum

20 Bkz. Robert M. Berdahl, "The *Stände* and the Origins of Conservatism in Prussia," *Eighteenth-Century Studies*, 6:3 (Bahar 1973), s. 298-321; W. H. Bruford, *Germany in the Eighteenth Century: The Social Background of the Literary Revival* (Cambridge: Cambridge University Press, 1935); Goodwin, "Prussia," ve Holborn, *Modern Germany*, c. II.

yansımasını "asker-köylü kaçağı"[21] kavramında bulmuştu. Junkerler mülklerinde minyatür kraldı.

Soylu kesimin ekonomik üstünlüğü hükümdarlarının mutlakiyetçi politikaları tarafından nadiren tehdit edilmişti. Prusya'da onlardan beklenen *Lehnpferdegeld* ödemekken, onlar vergi ödemeksizin mülklerinin ürünlerini ihraç edebiliyor ve temel ihtiyaç mallarını ithal edebiliyordu. Yerel düzeyde *Kreistage* düzenli toplanıyordu ve soyluluğu etkileyen hiçbir politik uygulama bu bölge meclislerine danışılmadan yürürlüğe konmuyordu. Kasabalarda benzer temsili organlar yoktu; Prusya monarşisinin, Hugo Preuss'un[22] dediği, bir uzun bir de kısa bacak üzerinde dikilmesi bu anlamdaydı; hükümet her düzeye erişebilir ve kentlilerin bütün varoluş alanlarını düzenleyebilirken, sıra soyluluğa gelince eyalet düzeyinde duruyordu. Elbette köylülük kentlilere kıyasla hiç de imrenilecek bir konumda değildi. Hiçbir sosyal katman, önceden olduğu gibi yalnızca doğumdan gelen bir hak olarak tanımlanmış soylularınki gibi bir ayrıcalıktan yararlanmıyordu. Toplumdaki yerleri tehdit altında değildi ve bir grup olarak devlet işlerinden dışlanmaları Fransa ya da Rusya'dakine benzer bir dışlanma –başka şeyler yanında– etkisi yaratmamıştı; çünkü bu dışlama soyluların kişisel statülerine yönelik herhangi bir tehdidi beraberinde getirmiyordu.

On sekizinci yüzyılın ikinci yarısında, soyluluğun konumu daha da güçlendi ve toplumun geri kalanından üstünlüğü özellikle belirginleşti. Büyük Friedrich babasına kıyasla kendisini aristokrasiye çok daha yakın buluyordu. Bu onun soyluluğun nitelikleri hakkındaki, I. Friedrich Wilhelm'den çarpıcı farklılıklar içeren görüşlerine ve politikalarına yansımıştı. Friedrich Prusya soyluluğunu "aptal öküz" yerine "tacın en değerli mücevherleri", "ülkelerini savunan" soydan insanlar olarak niteliyor ve "o kadar iyiler ki ne olursa olsun, muhafaza edilmesi gerekir" diyordu. Soyluluk, bu aydın hükümdara göre, insanların geri kalanından farklı bir insan türüydü; yalnızca o komuta kabiliyeti için zorunlu olan onur ve sorumluluk duygularına sahipti ve yalnızca o subaylar ve yüksek düzey kamu görevlileri yetiştirebilirdi. 1752 tarihli politik

21 Berdahl, "The *Stände*" s. 301.

22 Akt. Holborn, *Modern Germany*, c. II, s. 203.

vasiyetinde Friedrich soyluluğun korunmasının monarşinin temel amaçlarının biri olacağını ilan ediyordu. Kendi hâkimiyet bölgesine ait mülkler üzerinde soyluların ayrıcalıklı hakkı, bu mülklerin sıradan kişilere satılmasına yasal sınırlar getirilerek korunmuştu. Soylu topraklarını satın almalarına izin verilen kentliler bu toprakla birlikte herhangi bir özel hak devralamıyordu; yerel meclislerde temsil edilemedikleri gibi kişisel yasama haklarından ve hatta avlanma hakkından bile yoksundu. Friedrich babasının resmi olarak kraliyete ait soylu topraklarını geri isteme ya da soylu mülklerini kraliyet adına satın alma politikalarını sürdürmedi. Yedi Yıl Savaşları ardından kral beş yıl boyunca soylu toprak sahiplerinden alınan bütün borçların ödemesini ertelemiş ve mülklerini ellerinde tutma sıkıntısı çeken soylu toprak sahiplerine yardım etmek için özel bir kredi kurumu olan *Landschaften*i kurmuştu. Friedrich'in kendisini de bir üyesi olarak gördüğü zümreye dayattığı tek sınırlama köylüleri köylerinde tutup yok olmaktan koruyan ekonomik ve askeri zorunlulukla ilgiliydi: Soyluların köylülere ait arazi parçaları aleyhine olacak şekilde mülklerini genişletmeleri yasaklanmıştı.[23]

Friedrich döneminde, taşra meclisleri *Landrat* makamı için adaylar seçme imtiyazı kazanmış ve bu makamın sorumluluk alanı genişletilmişti. Bölge mahkemeleri (*Regierungen*) yerel soyluluğun kontrolüne girdi. Büyük Elektör günlerinden beri aristokrasinin yetki alanı olan subaylık ve üst düzey kamu görevi giderek yalnızca soyluların alanı haline gelerek büyüdü. Subaylığın aristokratik niteliği özellikle belirginleştirildi. Askeri kadroların itibarı muazzam artış gösterirken, generaller saray seremonilerinde bakanların önüne geçiyordu; önceleri soyluluğu askerlik hizmetini genellikle ekonomik teşvikler çekerken, artık ana etken toplumsal şeref ve haysiyet olmuştu. Aristokrasinin ikinci adı haline gelen subaylık bir kasta dönüşüyordu. Kentlilerin, asker krala göre, orduda işi yoktu; onları askere almaktansa Friedrich yabancı soyluları tercih ediyordu. Yedi Yıl Savaşlarında olduğu

23 Goodwin, "Prussia," s. 89-90, 94; Henri Brunschwig, *Enlightenment and Romanticism in Eighteenth-Century Prussia* (Chicago: University of Chicago Press, 1974; orijinal Fransızca baskı, 1947), s. 54; Berdahl, "The *Stände*" s. 302; Holborn, *Modern Germany*, c. II, s. 264,

gibi, eğer askeri gereklilikler soylu olmayan subay alımını zorunlu kılmışsa, bu kadrolar ordunun asli parçası olmayan birliklerde tutuluyordu ve görevleri de topçuluk ve mühendislik gibi aristokratik nitelikte olmayan alanlardı. Bunun bir sonucu olarak, 1800 yılında Friedrich öldüğünde Prusya ordusunda kentlilerin oranı, Büyük Elektörün günlerinde olduğundan (yüzde 9) daha düşüktü ve 1806 yılında 1106 kıdemli subaydan yalnızca 29'u soylu olmayan kesimden geliyordu.[24]

Kamu hizmetlerinin üst düzey kadroları da benzer bir aristokratlaşma sürecinden geçti, ama bu alanda sonuçlar daha az çarpıcıydı. Kamu hizmetlerinde soyluluğun temsili hiyerarşideki rütbeyle orantılı bir biçimde artış gösterdi; soyluluk idari yapıdaki en üst kademelerin en az üçte birini oluşturuyordu: Savaş ve Bölgeler bakanlıklarında ve Genel Yönetimde en üst görevler hemen her zaman soylulara aitti. Soylu bürokratlar, doğrusu, yeterli eğitim almış olmak zorundaydı ve adaylar arasından yerleşik liyakat kriterlerine göre seçiliyordu, ama kalifiye ise ve hizmete alınmışsa, onlar artık öncelikli muamele görüyor, hızla yükseliyor ve makam sahibi oluyordu. Yüksek bir makam sahibi olmak için onlar, orta sınıftan meslektaşlarının on beş yirmi yıl çalışması gerektiği düşünülürse büyük bir nimet olan, dört ya da beş yıldan çok çalışmak zorunda değildi.[25] Rusya örneğinin aksine, makam soylulaştırmıyordu; tam tersine, makamı yükümlülükleriyle birlikte yükselten soyluluktu. Askerlik gibi yüksek memuriyet de aristokratik bir uğraş haline gelmişti. Ve Friedrich, subay ya da devlet görevlisi olacak halktan kişilerin önüne her engeli dikerken, aristokrasiyi kayırmasını aristokrasinin ordu ve bürokraside devlete verdiği (ve tek başına onun vermesine imkân verildiği) hizmetlere bakarak haklılaştırıyordu. 1876'da şöyle yazıyordu: "Ben her zaman [soyluluğu] ayrı tuttum ve ona göre muamele ettim, çünkü o ordu için subaylar ve devletin bütün yüksek makamları için uygun kişiler sağladı. Ben ona mülklerini elinde tutmasına yardım ettim ve halktan kişilerin soyluların mülklerini satın almalarını önlemek için elimden geleni yaptım. Bunun yapma nedenim, sıradan kişiler toprak beyi olurlarsa, kural gereği makam hakkı-

24 Brunschwig, *Enlightenment*, s. 82.
25 Goodwin, "Prussia," s. 93.

na da sahip olacak olmasıydı; halbuki onlar hiçbir memuriyete uygun değildi."[26] Bu döngüsel yaklaşım durumun kendini sürekli tekrar etmesini sağlıyordu; geleneksel statüsü ve imtiyazları içinde güçlenen eski elit aynı zamanda bir yeni elit haline geliyordu. Hem Fransız hem de Rus soylularının, tehdit altındaki güvensiz konumlarını koruma çabası içinde, kimliklerini ve karakterlerini değiştirdiği ve beraberinde toplumlarındaki üyelik kriterlerini de dönüştürdüğü zamanlarda, Prusya aristokrasisinin onları sakince seyretmelerinde, onların mücadelesini bir an bile olsun kendi mücadeleleri olarak görmemelerinde şaşılacak bir şey yoktu. Bu mücadelede en büyük silah olan kudretli milliyet fikri Junkerlerin merakını uyandırmış olabilirdi, ama bu kendileriyle alâkalı bir şey değildi. Prusya soyluluğu halinden memnundu. Henri Brunschwig şöyle yazıyordu: "Prusya soylularının aynı tarihlerde Fransa'da olan türden hiçbir kriz sorunu yoktu. Toplumun çeşitli kesimleri içinde soylular görünüşe bakılırsa en istikrarlı ve geleneklerine en sadık olandı."[27]

Bu tespit Almanya'daki diğer şehir devletleri için de geçerlidir. Bu devletler (giderek daha az Alman haline gelmekte olan Avusturya hariç) Prusya kadar etkileyici orduya ya da bürokrasiye sahip değildi, ama yine de onlardaki soyluluğun bir bütün olarak konumu da benzerdi. Almanya'nın hiçbir yerinde soyluluğun üstünlüğünü tehdit eden herhangi bir grup bulunmuyordu. Soyluluk geniş imtiyazlarını koruyordu; toplumun geri kalanından ayrı bir yerde duruyor ve herkese tepeden bakıyordu. Almanya'da gelenekselsosyal hiyerarşi komşularına kıyasla dikkate değer bir istikrar sergiliyordu. Farklı katmanlar arasındaki kadim bölünmeler keskin ve kesin olarak varlığını koruyordu. "Almanya'daki gibi soyluluğun konumunun fikirler ve kültür üzerinde bu kadar köklü politik ve ahlaki etkide bulunduğu başka bir ülke var mıdır acaba?" diye soruyordu Knigge. "Başka hangi ülkede bir bütün olarak saray erbabı, prenslerimizin çoğunun maiyetinde olduğu gibi, yalnızca belli bir aileden gelen ve unvan sahibi olan kişilerin kariyer yaptığı tümden ayrı bir sınıf oluşturur?" Aslında Prusya'da liyakat

26 Frederick II, *Political Correspondence,* Akt. Brunschwig, *Enlightenment,* s. 51-52.

27 Brunschwig, *Enlightenment,* s. 53.

her yerden daha önemliydi: Soyluluğun imtiyazlar vardı, ama bu onların görevlerini unutmaları anlamına da gelmiyordu. Başka şehir devletlerinde, görevler zorunlu olarak imtiyazlarla birlikte gelmiyordu. Centilmenin sınıfı "aslında devlet içinde kendisinden hiçbir şey talep edilmeyen anlamında 'özgür' olan tek sınıftı."[28] Soyluluğun yüksek statüsü herkes tarafından tartışmasız kabul ediliyordu ve Büyük Friedrich kadar Goethe'nin de bu durumu haklı görme nedenleri vardı.

Bütün bu nedenlerden dolayı, Fransa ve Rusya gibi büyük devletlerde milli duygunun mayalanma döneminde, bir söylem kalıbı olarak milliyetçiliğin her yere sirayet ettiği ve her yerde insanların karşısına çıkabildiği bir zamanda, Alman soyluluğu ona tamamen duyarsız ve edilgen kalabilmişti. On sekizinci yüzyılın ikinci yarısında soyluluk prenslerin mutlakiyetçiliğiyle çatışma halinde değildi, aksine bu mutlakiyetçiliğin içindeydi. (Genelde tektip olarak görme eğiliminde olduğumuz tarihteki birçok başka güç gibi, mutlakiyetçilik de farklı toplumlarda tamamen farklı biçimlerde evrilmiş, kendini dışa vurmuş ve etkide bulunmuştur.) Soyluluk artık tehlikeli bir sınıf değildi. Ancak başka bir sınıf doğmaktaydı; görünüşte mütevazı ve saldırgan olmayan bu sınıf anlaşıldı ki bu zamana kadar görülen en tehlikeli sınıftı. Bu grup alt sınıflara ait insanlardan oluşuyordu; alt sınıfın henüz tehdit oluşturabileceğine inanılmıyordu; görünüşe bakılırsa bu ayrıksılığı hiçbir zaman edinemeyecek olan uysal burjuvazi de değildi bu sınıf. Bu sınıf "hiçbir kesime ait olmayan" entelektüellerdi. Alman milli bilincinin ortaya çıkışında ve şekillenmesinde liderliği üstlenmek onların kaderiydi.

Bildungsbürgertum: Tehlikeli Sınıf

Bu kitapta irdelenen Avrupa örnekleri arasında Almanya, milliyetçiliğin bir orta sınıf fenomeni olduğu görüşünü destekleyen tek örnektir. Milli kimlik yolunda bu hareketin önderleri aristokrasiden değil burjuvaziden geldi. Gelgelelim, bu istisna kuralı ispatlamaya yarıyor, çünkü Alman milliyetçiliğinin yaratıcıları ve mimarları olan orta sınıf entelektüellerin genelde burjuvaziyle,

28 *Bruford, Germany in the Eighteenth Century, s. 51.*

kendilerine tepeden bakan soylulukla ya da izleri sürülürse içlerinden önemli bir kesiminin atalarının bulunabileceği köylülükle olduğu kadar bile ortak bir şeyi yoktu.

Daha ilk ortaya çıktıkları andan beri Almanya'da seküler orta sınıf entelektüeller ayrı bir tarzı, fırsatları, özlemleri ve kendine has dertleri olan ayrı bir gruptu. Bu grup Alman üniversitelerinin bir ürünüydü ve bir dereceye kadar karakter özelliklerini de bu üniversitelerin doğasına ve gelişme seyrine borçluydular. Alman üniversiteleri birçok bakımdan Avrupa'nın geri kalan üniversitelerinden farklıydı. Onlar kendiliğinden bir büyümenin ve öğretim görevlileri topluluğunun ülkeye kabul edilmesinin bir sonucu olmaktan çok, yerli ruhban kesimini ve saray hizmetlilerini eğitmenin bir aracı ve İmparatorluğun Roma Kilisesinden manevi bağımsızlığının bir beyanı olarak anlaşılan imparatorluk ve prenslik kurumlarıydı. On altıncı yüzyılda sayısız yeni kurum teritoryal devletlerin egemenlik iddialarını yansıtıyordu. Alman üniversiteleri, bilgiye susamış herkese (elbette Hıristiyan olmak kaydıyla) hizmet eden *studium generale* olmak yerine, tikel hükümetlerin *instrumenta dominationis*iydi.

İki fakülte bütün üniversitelerin en güçlü mevzileri konumundaydı: ilahiyat ve hukuk. Bir diğer yüksek değerli fakülte –tıp– on dokuzuncu yüzyıla kadar sayısal olarak önemsiz kalmıştı. Özgür sanatlar fakültesi ya da daha sonraki adıyla felsefe bölümü başlangıçta öteki üç alanda daha uzmanlık gerektiren çalışmalar için bir hazırlık fakültesiydi ve başka hiçbir yerde eğitim imkânı bulamayanlar için genel eğitim sağlıyordu. İlahiyat fakültesi öğrencilerini ağırlıklıklı olarak, özellikle de Protestan Almanya'da, yoksul orta ve aşağı sınıflardan alıyordu. Bu kesimlerden gelen öğrenciler felsefe okuyan öğrencilerin de çoğunluğunu oluşturuyordu. Diğerlerinden farklı olarak, hukuk fakültesi hali vakti yerinde burjuvaları ve hatta soyluluğu cezbediyordu.

Teritoryal hükümdarların soyluluk karşısında artan iddialarını da beraberinde getiren sınıf farklılıklarının keskinleşmesi on yedinci yüzyıl sonlarında soyluluğun geçici bir süre için üniversiteleri terk etmesine neden olmuş ve bunun bir sonucu olarak da üniversitelerin itibarı önemli oranda düşmüştü. O tarihlerde üniversiteler toplum nezdinde saygınlığını kaybederek gerilemişti,

öyle ki meşhur düşünürler bile üniversitelerle adlarının anılmasını kendi adlarının lekelenmesi olarak görüyorlardı. Malümdur, Leibniz Sarayın manevi hayata ve bilimin gelişmesine çok daha yakın olduğunu düşünüyordu ve Saraya eklenti olarak bir akademinin kurulmasını teşvik ederken, üniversiteleri alt seviyede eğitim kurumları konumuna indiriyordu. Sarayın kendilerine kapalı olduğunu bilenler için, bu çukurdan çıkış yolu o zamana kadar adı üniversitelerle birlikte anılan skolastik gelenekleri terk edip modernlerin safına katılmaktı. Bu, eskiden Leipzig'de profesörlük yapan, Halle Üniversitesinin kurucularından biri olan Christian Thomasius gibi insanların seçtiği bir yoldu. "Centilmenlik eğitimi"nin (eskrim, ata binme, modern diller ve bilimler) müfredata eklenmesini savunan Thomasius derslerini Latince yerine Almanca veren ilk profesör olmuştu. O aynı zamanda ilk aylık Almanca derginin de editörüydü. On sekizinci yüzyılın başlarındaki üniversite reformu ve reforma tâbi üniversitelerin *Aufklärung*u [Aydınlanma] benimsemesi kısmen profesörlük kadrosundan bazılarının üniversiteyle birlikte anılmanın getirdiği düşük seviyeli iş lekesinden kurtulma arzusuna verilebilir.

On sekizinci yüzyıldan itibaren akademik eğitimin itibarı yükselişe geçecekti. Bunun nedeni büyük oranda üniversitenin dışında yatıyordu. Öğrenim Avrupa aristokrasileri arasında popüler olmaya başlamıştı ve en azından İngiltere'de ve Fransa'da –Almanyaların ana modelleri– soyluluk üstünlük değilse bile kültürel incelikle birlikte anılmaya başlanmıştı. Eğitimin ve eğitimli kişinin meziyetleri Aydınlanma felsefesi tarafından da kutlanıyordu. *Aufklärung*un bir yuvası haline gelen Halle Üniversitesi soylu ailelerden gelen öğrencileri cezbediyordu. Aynı zamanda artan sayılarda soylu teritoryal devletlerde kamu hizmetinde iş arayışına girmişti ve bu nedenle üniversitelere akın ediyorlardı.

Almanya'da kamu hizmetlerinde görev almak için belli bir üniversite eğitimi zorunlu görülmekle birlikte, arzulu soylu bürokratlar zorunlu olarak Alman üniversitelerini tercih etmiyordu. Birçoğu okumak ya da en azından bir Alman üniversitesinden (genellikle de Halle'den) aldığı eğitimi yabancı bir üniversiteden aldığı eğitimle tamamlamak için dışarıya gidiyordu. Orada, yeni düşüncenin merkezlerinde, yeni duygulara ve fikirlere –bunlar arasında

milli gurur da vardı– açılıyorlardı. Alman elitinin gelecekteki bu tür üyelerinden biri –Hannover soylusu von Münchhausen– yabancı şeylere bu boyun eğişten sıkılmıştı ve Göttingen Üniversitesi (kuruluşu 1737) büyük oranda işte bu hoşnutsuzluğun bir sonucu olarak kurulmuştu. Kurucusunun kavrayışına göre, Göttingen soyluluk için bir cazibe merkeziydi; buna, öğrenciler arasında bulunmaları üniversiteyi görünür kılacak ve cazibesini daha da artıracak olan yabancı soylular da dahildi. Münchhausen büyük bir şöhrete sahip profesörler bulmaya özen gösterdi ve bekleneceği gibi ilgisini hiç kuşkusuz yerli soyluların büyük bir çoğunluğunun tercih edeceği hukuk fakültesine yoğunlaştırdı. "Göttingen'de öğretilen türden hukuk birçok Alman soylusunun her geçen gün daha çok mutlakiyetçi olan yöneticilerin keyfi yeniliklerine duyduğu öfkeyi yansıtıyordu ve can çekişen imparatorluğun yasaları, genel hukuk ve özel hukuk koşullarında kendi konumlarını ve haklarını pekiştirmeyi amaçlıyordu... feodal hukuka, Alman teamül hukukuna, Alman ve Avrupa anayasa hukukuna, hukuk tarihine ve yargılama hukukuna... on yedinci yüzyılın geleneksel Roma hukukuna verilenden daha fazla önem veriliyordu."[29] Bu şekilde, neredeyse daha on sekizinci yüzyılın ortasında, Göttingen daha sonra Alman milliyetçi kimliğinin önemli unsurlarından biri haline gelecek olan içtihat hukukunda yerlici ve tarihsici eğilimleri istemeyerek de olsa desteklemişti.

Göttingen'in yaptığı bir diğer katkı da geleceğin Alman milli bilincindeki merkeziliği yaratmaktı. Münchhausen (kamu hizmetleri için hazırlananların aksine) sakin yaratılışlı soyluluğun kafasına bir şeyler sokmanın yolu olarak genel eğitimin, özellikle de tarihin önemini vurgulamıştı. Bu felsefi fakültenin statüsünü çok yükseklere fırlatmış, Alman üniversitelerinin doğasında bir dönüşümü başlatmıştı. Kendi başına bu büyük bir yenilik sayılmazdı, çünkü genel eğitimin statüsü Avrupa'nın her yerinde yükseliyordu ve eğitimin soyluluk açısından önemi de giderek kabul görüyordu. Bir yenilik olan şey ise vurgunun eğitimin pratik kullanımlarından, en derin maneviyatın gelişmesi açısından içkin önemini ve anlamına, bu yeni bakış açısıyla birlikte gelen kişi-

29 Charles E. McClelland, *State, Society, and University in Germany, 1700-1914* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), s. 37,43-45.

liğin *Bildung*una kaymasıydı. İç dünyanın derinliklerine bu çekiliş *Aufklärung*un bu-dünyacı eylemliliğinin zıttıydı, ama yine de hem Almanya'da üniversite eğitimine asalet katma arzusunu yansıtıyordu hem de bir biçimde anlamlıydı.

1740 gibi erken bir tarihte filozof kral tarafından Prusya'ya muzaffer bir biçimde geri getirilen Christian Wolff akademi ve saray yerine üniversitede bir pozisyonu tercih etti; bu tercih, yirmi otuz yıl önce Leibniz'in yaptığı tercihle uyuşmuyordu. "On sekizinci yüzyıl sona ererken" diye yazıyordu, Friedrich Paulsen, "Alman halkı üniversitelerini, özellikle hayatın bütün alanlarında ilerleme yönündeki itkileri kabul etmesi beklenen kurumlar olarak görüyordu; halbuki aynı kurumlar daha yüz yıl önce kibar çevrelerin alaycı kahkahalarıyla karşılaşıyordu."[30] 1810 yılında, Berlin Üniversitesinin kurucusu için, genelde üniversite –özellikle de beşeri, zorunlu olarak pratik olmayan, eğitim– "soylu" bir kurumdu. Bu şekilde Almanya'da da bir alternatif soyluluk kavramı ortaya çıktı; aileden gelme değil kültüre dayanan bir soyluluktu bu.

Unutmamak gerekir ki, on sekizinci yüzyılın tamamında eğitimli kesimin çok büyük bir kısmı orta sınıftandı; soyluluk öğrenciler içinde, ancak küçük bir azınlığı oluşturuyordu. En çok soyluluğuyla tanınan Göttingen'de, 1737 yılında öğrencilerin yalnızca yüzde 10'u, 1767'de yüzde 8'i ve 1797'de yüzde 15'i soyluydu. Onların da çoğunluğu hukuka yoğunlaşmıştı (söz konusu yıllarda sırasıyla yüzde 55, yüzde 45 ve yüzde 62 ancak 1777'de yüzde 79 gibi yüksek bir orandaydı).[31] Kalanlar, yani hukuk fakültesi dışındaki fakültelerle Göttingen dışındaki üniversite öğrencilerinin neredeyse tamamı halktan insanların çocuklarıydı. On sekizinci yüzyılda üniversitelere toplamda kayıt olan öğrenci sayısı azalmıştı. Muhtemelen bu daha sonraki yıllarda uygun iş bulmada akademik eğitimin marjinal faydasında bir düşüş algılanmasını yansıtıyordu. Aristokratik sınıf arkadaşlarından ayrı olarak, orta sınıftan öğrenciler, istisnai bir biçimde varlıklı olmadıkça, her zaman üniversiteye böylesi bir iş bulma beklentisiyle giriyordu. Rakamlar şu şekilde: 1700 yılında bütün üniversitelerde 9000

30 Friedrich Paulsen, *The German Universities and University Study*, çev. F. Thilly ve W. Elwang (New York: Charles Scribner's Sons, 1906), s. 48.

31 McClelland, *State, Society*, s. 46.

öğrenci vardı; 1760 yılında bu rakam 7000 ve 1795 ile 1800 arasında da bir yılda 6000'e düşmüştü.[32] Yüzyıl boyunca bir yıldaki ortalama öğrenci sayısını 7000 olarak alacak olursak (bu rakam muhtemelen daha büyüktü) ve bir öğrencinin üniversitede dört yıl okuduğunu düşünürsek (bazıları bir ya da iki yıl kalıyordu), yüzyıl sonunda elimizde 175.000 üniversite eğitimi almış insan olur ki bunların büyük çoğunluğu orta sınıf ailelerin çocuklarıydı. Ölüm gibi nedenlerle bu sayıdan gerekli payları düştükten sonra, on sekizinci yüzyılın ikinci yarısında elimizde her verili noktada üniversite eğitimi almış nüfus sayısını 100.000 olarak tahmin etmek hiç de mantıksız değildir.[33] 1800 yılında Almanya nüfusunun 20 milyon olduğunu düşünürsek çok az olan bu sayı, en fazla nüfusun yüzde 2'sini oluşturduğu tahmin edilen soylulukla kıyaslandığında son derece anlamlıdır.[34] Bu 100.000 üniversite eğitimi almış halktan kişi ve onların aileleri "eğitimli sınıf"ı, *Bildungsbürgertum*u oluşturuyordu.

Alman toplumlarındaki sosyal hiyerarşi içinde, *Bildungbürgertum* bir bütün olarak orta sınıfın üzerinde bir yerde duruyordu. 1731 tarihli Frankfurt-am-Main'da kabul edilen son *Kleiderordnung* (toplumu zararlı ürünlerden koruma yasası) kent nüfusunu beş sınıfa bölüyordu. Hukuk ve daha da önemlisi tıp doktorları asilzâdelerle aynı gruba dahil edilmişti ve soyluluk ilk ve en prestijli gruptu.[35] Kabul edileceği gibi, yüzyılın ortasında, en başta hali vakti yerinde ailelerden gelen hukukçuların statüsü ilahiyatçılara ve felsefecilere göre yükselmişti. Ancak *Aufklärung*un ve iç kültürün önemine vurgu yapan öğrenimin yeniden yorumlanmasının etkisiyle, farklı dallardan mezun olmuş kişilerin arasındaki saygınlık dağılımı daha eşit hale gelmişti. En azından felsefecilerin saygınlığı artmıştı (felsefe diplomasının prestiji diğerlerini geride bırakmıştı). 1780'lerden itibaren her yerde biten

32 *A.g.e.*, p, 28. Avusturya okulları hariç, o yıl Almanya'da 28 üniversite vardı. O yüzyıl içinde bunlara üç tane daha eklendi.

33 Sayı çok büyük bir ihtimalle daha büyüktü: başlangıç verilerine sahip değiliz ve 1700 yılında bile önemli olması gereken nüfus da hesaba katılmış değildir. Doğruya daha yakın bir tahmin 120.000 olabilir.

34 *McClelland, State, Society, s. 47; Bruford, Germany in the Eighteenth Century, s. 159.*

35 *Bruford, Germany in the Eighteenth Century, s. 193.*

okuma kulüplerinde, eğitimli soyluyla dirsek temasına geçiyordu ve genelde bir akademik unvan, Mme de Stael'in daha sonraları belirttiği gibi, toplumda "kişiye itibar kazandırıyordu."[36] Eğitim yukarı doğru yükselişin bulvarıydı.

Soylu olmayan üniversite mezunu ya da öğrencisi ilk kuşak açısından *Bildungbürgertum*a girme daha yüksek bir statü grubuna doğru bir hamle anlamına geliyor ve itibarda önemli bir artış ima ediyordu. Ancak yüzyılın ikinci yarısında, eğitimli sınıf büyük oranda, ancak kendisini yenide üretiyordu ve birçok öğrenci *Bildungbürger* ailelerden geliyordu. Onlar için üniversite eğitiminin marjinal faydası düşüyordu. Aynı zamanda, genelde öğrenime, özellikle de bir meslek edinme amaçlı değil de beşeri bilimlerdeki öğrenime gösterilen saygının artışı şimdi artık toplumun genelinden de kendilerine karşı daha fazla saygı gösterilmesini bekleyen eğitimli kesimlerin özgüvenini artırmıştı. Ancak toplum onları tatmin edici bulabildikleri oranda onların ağzına bakıyordu. Genellikle yüksek makamlara kabul edilmiyor ve halktan geldiklerini unutmalarına fırsat verilmiyordu. Yeni sınıfn bizatihi ismi sıradanlıkla bağlarından kaçamayacaklarını ima ediyordu onlara: Fransa'da ve Rusya'daki entelektüeller gururla kendilerini manevi olarak aristokrasi, alternatif aristokrasi olarak adlandırırken, Almanya'da onlara eğitimli burjuvazi, alternatif orta sınıf deniyordu. *Bildungsbürger*, kendileriyle kaynaşmayacak olan aristokrasiyle özdeşleşiyor ve ayrılmaz bir biçimde bağlı oldukları burjuvaziyi hor görüyordu. Sıradan halkın üzerine yükselmiş, ama yine de bir alt sınıf olarak kalmışlardı ve toplumdaki konumları canlarını sıkıyor, onları mutsuz ediyordu. Onlar da statü uyumsuzluğundan mağdurdu.

Entelektüellerin bu hayal kırıklığı, on sekizinci yüzyılın sonlarına doğru içlerinden giderek daha fazla kişiyi pençesine alan eğitimli işsizliği yüzünden daha da derinleşti. Bilginin salt bilgi olarak büründüğü ahlaki yücelik havası orta sınıf entelektüeller için anlamlı bir şeydi, ancak bu bilgi onlara geçinebilecekleri bir gelir sağlamıyordu. Eğitimleri temel olarak kariyer amaçlı oluyordu. Beşeri bilimler ve güzel sanatlar henüz Almanya'da uygun bir

36 Mme La Baronne de Stael, *Oeuvres Completes*, c. X, *De L'Allemagne* (Paris: Treuttel et Wurtz, 1820), s. 109.

istihdam sağlamıyordu ve orta sınıftan öğrenciler eğitimlerinin birincil amacı olarak kamu hizmetleri, Kilise ve üniversitede öğretim üyeliği gibi adli ve idari alanlarda bir kariyer edinmeyi düşünüyorlardı. Kamu hizmetlerinde –vasıflarına uygun olduğunu düşündükleri düzeyde– *Bildungsbürger*e açık fırsatlar soyluluğun artan rekabeti yüzünden yüzyıl sonuna doğru azalmaya yüz tutmuştu. Bu rekabet, açık pozisyonların az olduğu ve en iyi pozisyonların üçte birinden fazlasının soylu adaylara ayrıldığı idari alanda özellikle büyüktü.[37] 1770 ile 1786 yılları arasında soylu bürokratların oranı yüzde 37.8 iken bu oran 1786 ile 1806 arasında yüzde 45.23'e yükselmişti; ve bu durum, Brunschwig'e göre, küçük ölçekli bir feodal tepki izlenimi uyandırıyordu. Buna karşılık, adli alan neredeyse orta sınıf kökenli üniversite mezunlarının tekelindeydi. Ancak bu alanda da soylu adaylar başarılı bir biçimde daha iyi pozisyonlar için yarışıyordu ve alt kademelerde yüzde 10'un çok az üzerinde olan toplam içindeki oranları üst kademelere yaklaştıkça üçte bire yükseliyordu. 1788'de *Berlinische Monattschrift* şu değerlendirmeyi yapıyordu: "Kamu hizmetlerindeki işleri için müracaat eden gençlerin sayısı o kadar fazla ki, bütün idari birimler şaşkınlık içinde kalıyor. Şimdi büyük bir salgın olsa ve şu an o mevkileri dolduran herkes ölse bile mevcut mevkilerin sayısıyla başvuru sayısını kıyaslarsak, görürüz ki herkesi bir yere yerleştirmenin imkânı yok ya da en iyi ihtimalle eğitimlerinin gereği olarak yaptıkları onca fedakârlığın karşılığını hiçbir şekilde alamayacakları bir işleri olacak."[38] Bu darboğazdan geçme başarısı gösterseniz bile her şey güven altına alınmış olmuyordu ve sizi yeni zorluklar bekliyordu: Bir orta sınıf memur uzun bir süre kıdem ertelenmesine hazır olmak zorundaydı ve yirmi yedi yaşına kadar geçinmesine yetecek bir kazancı olmayacaktı.

Kilise hiyerarşisi içinde bir pozisyon edinmenin yolu zannedilenin aksine daha da çetindi ve soyluluğun rahiplik kariyerini

37 Henri Brunschwig, on sekizinci yüzyıl sonlarındaki eğitim insanların iş bulamayışını, birçok alanda ve katmandaki ekonomik kriz yüzünden, her şeyden önce, nüfustaki dramatik artışın bir işlevi olarak görüyor. Nüfustaki bu genel artış kısmen soyluluğun hükümet hizmetlerine akışına delalet eder. Brunschwig (*Enlightenment*, s. 128) Prusya'da yasal branşlardaki 117 tayinle kıyaslayarak, *Referendar* [stajyer] makamına 13.2 yıllık tayinden söz eder.

38 Akt. *a.g.e.*, s. 125.

hiçbir şekilde cazip bulmaması yüzünden, orta sınıf ilahiyatçılar sadece kendi aralarında rekabete girmek zorundaydı. İlahiyat fakülteleri daha yoksul orta sınıftan öğrenciler kitlesini kendine çekiyordu, çünkü bu okullar öğretim üyeliği sunuyordu ve kamu hizmetlerindeki sınavların aksine kilise kurullarının sınavları ücretsizdi. Gelgelelim, Kilise başvuruların, ancak küçük bir azınlığını istihdam edebiliyordu: Prusya'da 1786 ile 1805 yılları arasında bu pozisyonlara yıllık atama ortalaması yüzde 27.8'di ve toplam 584 atama yapılmıştı. Buna karşılık yalnızca 1786 yılında, Halle'daki (üniversitedeki toplam 1156 öğrenciden) ilahiyat fakültesinde 800 öğrenci vardı. Almanya çapında ilahiyat branşların adayları, daha iyi bir gelecek umuduyla, soyluların çocuklarına öğretmenlik yapıyordu; yalnızca Dresden'de bu öğretmenler kent nüfusunun yüzde 20'sinden fazlasını oluşturuyordu. 1785 tarihli bir raporda şunları görüyoruz: "Onlar gün boyu bir evden diğerine koşturuyor ve verdikleri derslerden aldıkları ücretle, ancak kıt kanaat geçinebiliyorlardı. Hepsi solgun, bir deri bir kemik ve hastalıklıydı ve kilise kurulları onlara acıyıp geçinebilecekleri bir iş temin edene kadar kırk yaşına gelmiş oluyorlardı."[39]

Son olarak, üniversitede ders vermek olağanüstü yetenekli –ve şanslı– bireylerin, ancak çok küçük bir azınlığına nasip oluyordu. 1758 yılında, Avusturya hariç, tüm Alman üniversitelinde 244 tam zamanlı profesör vardı. Bu sayı 1796'da 658'e yükselmişti ve muhtemelen çok daha fazlası *Extraordinairen* olarak sıra bekliyordu.[40] Üniversiteler ürettikleri entelektüel fazlasını öğütemiyordu ve dışarıda açıkta kalanlar bedenlerini ayakta tutmak ve enerjilerini harcamak için başka kapılara bakmak zorundaydı.

İşsiz akademisyenler "boşta" [alleinstehend], "yüzergezer" [freischwebend] (bu terimler Almanca kökenlidir ve onların durumlarına birebir uyar) entelektüeller ordusunu oluşturuyordu. Bu insanların çoğu serbest yazarlık yapmaya başladı; bunun nedeni kısmen başka seçeneklerinin olmaması, kısmen de matbaada basılmış eserlerin geleceğinde gizli görünen kullanılmamış kaynakların ve meşhur İngiliz ve Fransız yazarlar örneğinde görülen okur sayısının artışının ve daha sonra bahsedeceğimiz bazı kış-

39 *Der teutsche Merkur*, 1785, Akt. *a.g.e.*, s. 135.
40 *McClelland, State, Society*, s. 80.

kırtıcı fikirlerin cazibesine kapılmış olmalarıydı. 1771 yılında Almanya'da genelde bilinen 3000 yazar varken, bu sayı 1800 yılında 10.650'ye çıkmıştı.[41] Bu uğraşı yoksulluktan bir kaçış yolu olarak görenler fena halde yanılıyordu. Saraylar ve soyluluk, nadir istisnalarıyla, Fransız kalem erbabına hamilik yapıyordu. Ve bu henüz gelişmemiş piyasada kıt kanaat geçinmek hiç de kolay değildi. "Aç şairler ordusuna her gün yenileri katılıyor" diye yazıyordu Wieland, 1776 yılında *Der teutsche Merkur*'de; "sonuç... yine açlık. Giderek huysuzlanıyorlar ve Augustus'u taklit edip kendilerine varlıklı hamiler gibi davranma isteği taşımayan prenslere ya da evlerinde her daim masada hazır yemekleri olan şairlere karşı hicivler kaleme alıyorlardı."

1733 yılında doğmuş olan Wieland profesyonel bir yazı insanı olarak hayatını kazanmaya çalışan ilk Alman entelektüelleri arasındaydı. Zamanının en başarılı yazarlarından biri olduğu halde, ancak kısmen başarılı olmuş ve hayatını kazanmak için Biberach'ta küçük bir memur, Erfurt'ta bir profesör ve nihayet Weimar prenslerine bir öğretmen olmuştu. Yine de tanınmış biri olduğundan bu işleri bulabildiği için şanslıydı hiç kuşkusuz, ama onun gibi genç birçok başkası kendilerine bol kazançlı ve her şeyden önce güvenli bir resmi pozisyon sağlayacağı umuduyla belirsiz edebi fetih yollarına düşmüştü. Wieland'ın çağdaşı ve bir başka tanınmış yazar Lessing Wolfenbüttel'de bir saray kütüphanecisi olmuştu. Bu işi kabul etmeden iki yıl önce, 1768'de, kendisi de bir yazar olmaya can atan kardeşine şöyle yazıyordu: "Benim kardeşçe tavsiyemi dinle ve kaleminle yaşama planından vazgeç... Bakarsın bir sekreter olursun ya da bir yerde bir fakültede iş bulursun. Er ya da geç açlıktan ölmek istemiyorsan, tek yolun bu."

Alman yazarlarının ilk kuşağının bu ifadeleri kendilerinden yirmi otuz yıl sonra gelen kuşak için de doğru görünüyor. 1791'de, Schiller kendi deneyimlerine dayanarak şu sonuca varıyordu: "Almanca yazın dünyasında sanatın katı taleplerini karşılamak ve aynı zamanda kendi hayatını asgari düzeyde idame ettirmek

41 Martha Woodmansee, "The Genius and the Copyright: Economic and Legal Conditions of the Emergence of the 'Author,'" *Eighteenth-Century Studies*, 17:3 (Yaz 1984), s. 425-448, çağdaş bir katalogtan aktarılarak; s. 433; Brunschwig'in sayıları: 1773'te, 3000 ve 1787'de 6000.

imkânsızdır."[42] Yüzyılın sonunda yazarlar, her ne kadar bir üslup farkı gözlense bile durumu benzer ifadelerle değerlendiriyordu. 1799'da, Wilhelm Schlegel kendi ülkesinin yazarlarıyla Fransa'daki yazarların durumunu karşılaştırıyordu: "Duclos, meslekten yazarların kaleminden çıkmamış az sayıda dikkate değer kitap olduğunu kaydediyor. Bu zümreye uzun bir zamandan beri Fransa'da saygı gösteriliyor. Burada bir yazar, sadece bir yazarsa ve başka bir şey değilse, bir şeyden sayılmıyor. Bugün bile bu önyargı orada burada ortaya çıkıyor... Yazarlık işi, ne kadar katlandığına bağlı olarak, bir leke, keyfine düşkünlük, eşek gibi çalışmak, bir zanaat, bir sanat ya da bir erdemdir."[43]

Meşhur bir yazarın bile kazancı yetersizdir. Ve ödemeler istikrarlı bir biçimde artış gösterse de, hiçbir zaman kendilerine yetecek bir gelire ulaşamadığı gibi İngiltere ya da Fransa'daki aynı düzeyde meşhur yazarların kazançlarıyla kıyaslanamazdı. Sir Walter Scott'ın edebiyatta üç yılda, bütün Alman dünyasının o yüzyılda kuşkusuz en başarılı yazarı olan Goethe'nin bütün ömrü boyunca kazandığı paradan daha fazlasını kazandığı söylenir.[44] Weimar'daki görevinin verdiği güven içindeki Goethe şunları söylemekten geri durmamıştı: "Alman şairler... kendi yurttaşları arasında en küçük bir avantaja bile sahip değildi. Bulunmuş oldukları başka pozisyonlarının kendilerine sağladıkları dışında ne bir destek, ne bir yardım ne de saygı görüyorlardı; ve bu yüzden yeteneğin onur mu, yoksa utanç mı getireceği sadece bir şans meselesiydi. Bilinçli ve yetenekli, ama dünyaya yoksul gelmiş biri... bütün hayatı boyunca sürünmek ve parasal zorunlulukların baskısıyla, ilham perilerinden şans eseri almış olduğu armağanları saçıp savurmak zorunda kalmış bir şair... başkalarına yaranma dünyasında en hüzün verici duruma düşerek soytarı ve parazit olarak görünür; o yüzden hem tiyatro sahnesinde hem de hayatın

42 Wieland Akt. Brunschwig, *Enlightenment*, s. 140; Lessing, Schiller-Woodmansee, "The Genius and the Copyright," s. 431,432.

43 *Athenaeum: Eine Zeitsckrift von August Wilhelm Schlegel und Friedrich Schlegel* (Hamburg: Rowohlt), c. I, s. 103, "Athenaeum Fragment" #20. Aksi söylenmediği müddetçe, çeviri İngilizce baskıdandır: Friedrich Schlegel, *Lucinde and the Fragments* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1971). Bu alıntı s. 163'ten.

44 Bruford, *Germany in the Eighteenth Century, s. 279.*

içinde herkesin istisnasız memnuniyetle ayıplayabileceği bir karakteri temsil eder."

Bu durum bir dereceye kadar telif hakları koruması gibi bir uygulamanın yokluğunun sonucuydu. Yaygın olarak kullanılan "korsanlık", yani iyi satan eserlerin ucuz baskılarının izin almaksızın yeniden yapılması yayıncıların satacağı ve kısa sürede kâr getireceği kesin eserleri basmakta isteksiz davranmasına neden oluyordu. Bu aynı zamanda yayıncıların kârını yazarlarla paylaşmakta da isteksiz davranması sonucunu doğuruyordu. İşin garip tarafı, bu temayüle yazarların da rıza göstermesiydi. Yukarıda yazarların içinde bulunduğu koşullar üzerine söyledikleriyle belli bir çelişkiye düşen Goethe, *Dichtung und Wahrheit*'ta şöyle yazıyordu: "Nazım eserlerin üretimi sanki kutsal bir şeymiş gibi görülüyor; bu durumda herhangi bir ücret kabulü ya da artışı neredeyse rüşvet olarak telakki edilecektir elbette... Yeteneklerine ek olarak genellikle saygı gören ve son derece ahlaklı insanlar olarak kamuoyundan takdir toplayan yazarlar zihinsel bir mertebeye erişmiş olur ve kendilerini emeklerinin başarısıyla ödüllendirilmiş hissederler: Yayıncılar da ikinci dereceden bir tatmin duyar ve azımsanmayacak bir kâr elde eder... böylelikle her şey mükemmel bir dengeye oturmuş olur."[45]

Edebiyatın karşılığında bir şey ödenmeden hayatını sürdürebilen insanların bir faaliyeti olduğu görüşü, edebiyatı bir "soylu" işi olarak gösterir; bir soylunun kendini rezil etmeden yapabileceği bir iştir. Böylelikle geçinmeye yetecek bir kazancın büyük bir ihtimalle olmayışı, edebiyatı bir ödeme karşılığı dünyevi işlerle uğraşmayı kendi asaletlerine yakışmadığını düşünen üniversite mezunları için cazip hale getiriyordu. On sekizinci yüzyıl ortalarında, Christian Fürchtegott Gellert gibi bazı saygın yazarlar gerçekten de eserleri karşılığında para almayı kabul etmek istemiyordu. Ama büyük baskı altındaydılar; ne kadar aksi düşüncede olurlarsa olsunlar, geçinmek zorundaydılar ve edebiyat kendisi gibi birçoklarının da yapmak zorunda oldukları tek geçim aracıydı.

---

45 Johann Wolfgang Goethe, *The Truth and Fiction Relating to My Life*, kısım II, Kitap X, *Complete Works* (New York: P.F. Collier 8c Son), c. II, s. 9 ve Kitap XII, s. 108-109. Yazarın paraya ve edebi faaliyetin değişen statüsüne ilişkin tavrı için, bkz. Levin Ludwig Schucking, *Die Soziologie der literarischen Geschmaksbildung* (Münih: Rosl, 1923).

Okur piyasası 1770'lerden itibaren genişlemeye başladıkça, artan sayıda kalem erbabı entelektüel emeği, karşılığında ücret beklenen bir şey olduğu, bu ücretin de meşru olduğu ve yeterli olması gerektiği doğrultuda tanımlamaya hevesliydi. Klopstock'un 1772'deki *Deutsche Gelehrtenrepublik* fikri bu değişen tavrın ve Alman yazarların onurlu, ama meteliksiz bir kaderi kabul etmekte giderek isteksiz olduğunun bir ifadesiydi. Deneyimli şair yayıncı-dağıtımcı hizmetlerinden vazgeçilmesini ve kazancın doğrudan yazara gideceği bir abonelik sistemi öneriyordu; bu, ona göre, yayınların dağıtımını finanse etmenin bir yoluydu. *Gelehrtenrepublik*'in ilk ve tek parçasının ortaya çıkışı kitabın doğası üzerine sonu gelmez tartışmaları da beraberinde getirmişti; bu tartışmalar bir edebiyat eserinin yazarının mülkiyeti olmasının, karşılığında maddi bir ödül beklemesinin meşruiyeti meselesi üzerinde yoğunlaşıyordu. Aralarında Kant ve Fichte'nin de olduğu, zamanın önde gelen yazarlarının birçoğu muhalif tarafta yer almış ve böylesi taleplerin gerçekten de meşru olduğunu savunmuştu. Bununla birlikte, öteki ürünler gibi hizmetlerinin karşılığında kendilerine ödeme yapılmasını talep ederken bile Alman yazarlar kendilerinin özel, yüce, "soylu" bir meslek icra ettiklerini hep vurguluyorardı. "Deha" fikri bu iki ayrı konumu uzlaştırmalarına imkân vermişti. Bu fikir, bir orijinal edebiyat eserini yazarın iç kaynaklarından çıkan ve dolayısıyla tek başına hiçbir ustalığın, öğrenimin mümkün kılamayacağı ve dış gözlemin kullanıldığı, ama yetmeyeceği tamamen yazarın eseri bir şey olarak tanımlıyordu. Bu şekilde, orijinal bir edebiyat eseri tartışmasız yazarının mülkü olarak görünüyor ve bir mülk olduğundan dolayı da kişi karşılığında bir ödeme talep edebiliyordu.[46]

Entelektüellerin derdi tek başına, hatta asıl olarak, ekonomik değildi. Acınacak derecede yoksul olduklarında bile yoksulluğun kendisinden çok, yoksul oldukları için horlanmak onları rahatsız ediyordu. İçinde bulundukları perişan durum, yukarıya doğru hareket için ödedikleri bedeldi. Aslında bu bedel aşırı yüksekti. Unutmamak gerekir ki, Almanya o dönem öz olarak durağan bir toplumdu; demek ki, Almanya geleneksel tanımları içinde donmuş, birbirleriyle belirli, uzun süreli ilişkiler içinde olan,

46 Bkz. Martha Woodmansee, "The Genius and the Copyright."

ama kesin çizgilerle ayrılmış, belli sayıda toplumsal tabakadan oluşuyordu. Bu koşullarda yukarıya doğru yükseliş hareketinin doğası ve deneyimi örneğin bütün toplumsal yapının akış halinde olduğu, tarih öncesi çağların depremlerinde henüz yerlerine oturmamış kıtalar gibi, bütün katmanların toplumsal hiyerarşide aşağı yukarı hareket ettiği, birbirine karşı konumlarıyla birlikte şekillerini de değiştirdiği on altıncı yüzyıl İngiltere'sinin doğası ve deneyiminden çok farklıydı. On sekizinci yüzyıl Almanya'sında yukarıya doğru hareketlilik, ancak olağanüstü bireylerin alt katmanlardan daha üst katmanlara doğru yükselmesiydi. İmrenilen hedefe varma ihtimali vardı, ama hiçbir şey kesin değildi. Aslında o hedefe erişmek, ancak bu yolu göz almış az sayıda cüretkâr kişinin payına düşüyordu. Ve iki arada bir hiçlikte yolcular kendilerini yalnızlık, aşağılanmışlık ve umutsuzluk içinde buluyordu. Bu deneyimin içlerinden çoğunu karamsar, acımasız ve haşin yapmasına hiç şaşırmamak gerekir.

Onlar statü tutarsızlığından, bir başka ifadeyle, eğitimle elde ettikleri ve eğitimleri sayesinde kazanmış oldukları ve çok iyi bildikleri yeni felsefi yaklaşımlarla da pekiştirdikleri özsaygıları ile bünyesindeki fertleri inatla resmi unvanlarının derecesine göre değerlendiren bir toplumda kendi paylarına düşen saygı yoksunluğu arasındaki bu acı verici uyuşmazlıktan çektiği kadar hiçbir şeyden çekmemişti. Onlar toplumun bu değerlendirme kriterini kabul edemezdi, ama değerlendirmenin kendisini kabul ettiler; içinden geldikleri tabakayı hor görüyor ve soyluluğa, resmiyete ve içlerine katılamadıkları üst burjuvaziye öfke duyuyorlardı. *Bildungsbürger*, parçası olmaya özlem duydukları toplumun bir parçası olamıyordu. Onlar soyluluğun üstünlüğünü tartışma konusu yapmamıştı (yine de soyluluğun varlık nedeni hakkındaki görüşleri daha çok akademikti: Birçoğu kuşkusuz, Goethe gibi, yalnızca soyluluğun bizatihi medeniyetin amacı olan kişiliğin "genel kültürlenmesi" mertebesine erişebileceğine inanıyordu). Ve onlar aslında eşleştirildikleri toplumun bir parçası olmayı istemiyordu. Christian Garve şöyle yazıyordu: "Serveti ve boş vakti olmayan hiç kimse 'iyi toplum'a giremez. Ancak o kişi köylülerin, tamircilerin, kalfaların, çırakların, bakkalların ya da öğrencilerin toplumunda da, hal ve tavırların kaba ya da gevşek ve konuşmalarının anlaşıl-

maz olduğunu görecektir."[47] Onlar iki toplumsal dünya arasında askıda kalmıştır; hiçbir yerdedirler ve her zaman acı içindedirler; on sekizinci yüzyıl Alman edebiyatının daimi uğraş alanı yoksulluk değil, işte bu toplumsal yalıtılmışlık, bunun verdiği acılar, bunun kökleri ve bundan kaçış yollarıdır. Onları sürekli olarak rahatsız eden ve hayatlarını bir işkenceye çeviren "kentli [*burgher*] koşullarının baskısı altındaki insanlığın duyguları" idi.[48]

Anton Reiser: Bir Yükselme Öyküsü

*Bildungsbürger*in dertleri diplomayla başlamadı; onlar diplomanın getirebileceği ödüllerin ışıltısına kapılıp bu doğrultuda ilk adım atar atmaz dertleri başladı ve mutsuz "zihinsel bir bilinç ve beceriler" dünyasına girdiler. O tarihte Almanya'da akıllı –ve bu yüzden de yükselmeye aday– bir oğlan çocuğunun başına gelecekleri, bu türden çocukluk geçirmiş kişilerin bizlere bıraktığı çok sayıdaki yazılı tanıklıktan öğrenebiliyoruz. *Gelehrten* [düşünür, akademisyen] doğal olarak kendini çözümlemeye yatkındı ve sık sık işsiz kaldıklarından, bu işsiz zamanlarda yaşadıklarını, sonuçlarını yazıya dökmekten başka yapacak işleri de olmuyordu. Bu tanıklıklar kuşkuya yer vermeyecek şekilde güvenilirdir, çünkü ister bir otobiyografi, bir roman, sahnelenecek bir oyun biçiminde isterse bir günlükte ya da kişisel mektuplarda özbilinçli olmaksızın yazılmış olsunlar, anlatılan yükseliş deneyimleri aynı kalıpta birleşiyor. Yazarları Almanya'nın hangi bölgesinden gelirse gelsin, yükselmek için terk ettikleri alt tabaka hangisi olursa olsun, onlar aynı yapısal durumu paylaşıyordu ve bu yüzden birebir aynı dertlerden mustaripti.

Bu tanıklıkların belki de en etkileyici olanı *Anton Reiser*'dir. Bu "psikolojik romans" aslında bir otobiyografi, yazarı Carl Phi-

47 Akt. Brunschwig, *Enlightenment*, s. 151.

48 "Der durch burgerliche Verhaltnisse unterdruckten Menschheit," Karl Philipp Moritz, *Anton Reiser: Ein psychologischer Roman*, Mit den Abbildungen der Ausgabe von 1785, Insel Taschenbuch 433 (Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1979), s. 315. Aksi belirtilmedikçe bütün alıntılar S. E. Mafheson'un çevirisindedir: Carl Philipp Moritz, *Anton Reiser: A Psychological Novel* (Westport, Conn.: Hyperion Press, 1978; yeniden basımı: 1926 Oxford University Press). Matheson bu cümleyi "kendi sosyal koşulları tarafından baskılanan insanlık" (s. 329) olarak çevirmiştir;, ancak bu orta sınıf vurgusuyla birlikte, *burgerliche*, plebyen gerçekliği anlamını vermiyor.

lipp Moritz'in hayatının ilk yirmi yılının bir anlatımıdır. On sekizinci yüzyıl Alman hayatını araştıran tarihçiler onu zengin ve değerli bir kaynak olarak kabul etmektedir ve kendi zamanında bu kitap yazarın çağdaşları tarafından büyük bir takdirle karşılandığı gibi, kitabın hayranları arasında Goethe ve Schiller gibi yazarlar da vardı. Anton'un hayatının dış koşullarının ve o koşulların baskısı altında iç gelişiminin anlatımı gerçekten de önümüze Almanya'da entelektüellerin kuşaklar boyu oluşum yıllarının bir portresini koyar. Hikâyenin anlatıldığı kuru ve soğuk, sanki bezgin dil, dile getirdiği acının derinliğini anlamamıza yardımcı olur. Okuru çıplak gerçekleri inandırıcı bir şekilde anlatmak için üslup süslemelerine ihtiyaç yoktur. Bu yalınlık, neredeyse pornografik çıplaklık kitabın okunmasını bir acıya dönüştürür: Okurun, insanı irkilten kabul edilemez sefaletin derinlerine bakmasına izin verilir. Yine de bu ıstırab yalnızca ruhun ısdırabıdır.

Anton yoksul ve evliliğinde mutsuz bir çiftin ihmal edilmiş bir çocuğudur. Hannover'de küçük bir memur olan babası Madam Guyon'un öğretilerine kapılmış bir Pietistti.[49] Anton sekiz yaşındayken, babası ona okuma-yazma öğretir; çocuk takdire şayan bir çabuklukla öğrenir ve bu da "kendi ilişkilerinin derdine düşmüş annesiyle babasının bir parça dikkatini çeker." Ve tek zevki olan okumayla Anton erken yaşta "bir çocuğun doğal dünyasından, ruhunun başkalarının tüm kalpleriyle keyfini çıkardığı hayatın bin bir türlü neşesini dışarıda bıraktığı hayal gücünün doğal olmayan dünyasına" geçiş yapar. Madam Guyon'un öğretileri de okudukları arasındadır ve Anton onun "benlikten kutlu kaçış ve varoluşun kaynağı önünde tatlı yoksama" sağlayan ilahilerinde teselli bulur. "O melankolinin gözyaşlarına boğulmasına neden olan neşesi" dışında başka neşe kaynağı yoktur ve bu duyguyu daha sık yaşamak için hiçbir neden yokken bile kendisini üzecek nedenler hayal eder. Anton okuduğu azizlerin davranışını taklit etmeye karar verir ve çok geçmeden bu yolda öyle bir ilerleme kaydeder ki, sekiz yaşındaki oğlan, başka arkadaşı olmadığından, tek sırdaşı ve arkadaşı haline gelen Tanrı'yla konuşabilmektedir.

49 Madam Guyon bir Quietistti; yine de öğretisinin esasları Pietizme çok benziyordu.

Okumak Anton'u hırslı biri yapar. On yaşında bazı romantik hikâyeler okuduktan sonra, uzun bir süre "dünyada büyük bir rol oynamaktan daha az bir şey" düşünmez olur. Okumanın bu arzusunu gerçekleştirecek araçları sağlayacağına inanır ve "okuyan ve siyah bir cübbe giyen herkese, böylesi insanların neredeyse üstün-insan olduğunu [düşünürek], sonsuz bir saygı duyar." Bir rahibin vaazı onu özellikle cezbeder; uzun bir süre rahiplikten "daha soylu ya da daha cazip hiçbir şey hayal edemez." On iki yaşına gelince Anton yazma kurslarına ve kasabanın lisesinde özel bir Latince sınıfına gönderilir. Burada sınıfının birincisi olur, ama iki ay sonra okulu bırakmak zorunda kalır. Okul arkadaşlarının çalışmalarını izlemeye çalışır, ama onlara yetişmesi imkânsızdır ve mutsuzluğu onu "kötü" çocuk yapar.

Anton Brunswick'te bir şapkacı ustasının yanına çırak olarak verilir; ustası ona kötü davranır ve gerçek bir fiziksel eziyet gördüğü günler başlar. Yine de bu tahammül edilebilir bir hayattır, çünkü bu eziyete yemek molaları, uyku zamanı, Pazarlar ve tatil günleri ara verilir. Başkaları böyle bir hayatta neşe bulur, "ama Anton'nun romantik fikirleri hayatın bu ritmiyle uyum sağlamasını imkânsız kılar." O bir Latince Okulunun hayalini kurmaktadır ve okulun kapısında girip çıkan üzgün öğrencileri seyretmektedir. Ona işkence eden bu yerine getiremediği özlemleridir ve çıraklığın çetin hayatı onun için bir kaçış yoludur. Kendisine öteki çırakların da giydiği kapkara bir önlük verilince morali yerine gelir. "Artık kendine ait bir pozisyonu olan bir kişi olarak bakıyordu kendisine. Bu önlük onu kendisi gibilerle aynı hizaya getirmişti, halbuki daha önce yalnız ve tek başınaydı."[50]

Ustası onu "yıpranınca bir kenara atacağı bir araç olarak" gördüğünden, Anton sağlığına zararlı koşullarda da çalışmak zorundaydı. Kışın elleri kanardı, ama o bundan bir tatmin duyardı, çünkü kanayan elleri geriye kalanların yükünü çektiği duygusunu verirdi ona. Zorlu çalışma koşulları ve rahatsızlıklar en sonunda Anton'u ciddi olarak hasta yapar, ama onu ezen bunlar değildir; ustası önünde yürürken kalabalık bir caddede sırtında yük taşımak gibi aşağılayıcı işler olarak gördüğü işler yapmak ona çok daha ağır gelir.

50 Moritz, *Anton Reiser*, s. 9,10-11, 26, 44, 73, 51, 55.

On dört yaşına gelince Anton şapkacı tarafından işten çıkarılınca Hannover'e döner. Bir işe girmek için bir süre belli bir dini eğitim alacağı bir okula devam etmesi gerekmektedir ve yine mükemmel performansıyla herkesi kendisine hayran bırakır. Öğretmenlerine daha yüksek okullarda okuma arzusunu belli eder ve onların da tavsiyesiyle, Mecklenburg-Strelitz Prensi ile birlikte birtakım insanlar onun eğitimine destek vermeye karar verir. Bu çocuğun geleceği aniden genel bir ilgi odağı haline gelir ve hayatında ilk kez saygı görmeye başlar. Bu onun özgüvenini çok yükseltir ve gelecekte büyük bir adam olma düşlerini körükler: Daha şimdiden kendisini kürsüde bir rahip olarak görmektedir. İşte gerçek üzüntüsünün başladığı yer de tam burasıdır.

Eğitim inanılmaz cazip gelmiştir. Geniş bir bilgi denizi uzanmaktadır Reiser'in önünde; isminin sonuna ilk defa Latince asalet fikri uyandıran "us" eki gelmiş, "Reiserus" olmuştur; ve ayrıca "Lise adı, sıradan halk arasında yaygın olan sık sık duyduğu 'Liseli çocuklar' ifadesi de oraya gitmenin çok, ama çok önemli olduğu duygusu vermektedir ona." İnsanların ona yardım etme ayrıcalığına kavuşmak için aralarında yarışması da eğitimin sağladığı yüksek saygınlığın başka bir kanıtıdır. Ancak Anton yoksuldur. Okul ücretinden muaftır ve Prens geçimini sağlaması için bir *Rechstaler* [*1566'da Prusya'da tedavüle sokulan gümüş para] vermektedir, ama onun iyiliğini düşünenler bu parayı onun için biriktirmeye karar vermiş ve yerine kendi sınıfından –ayakkabıcılar, bandocular, aşçılar– birkaç aile haftada bir kere bir yemek vermeye gönüllü olmuştur. Başka bir ailenin yanında yine para ödemediği bir odada kalmaktadır. Bazıları ona yemek yerine birkaç bozukluk bahşiş verir; bu parayla kahvaltısını, öğle yemeğini ve giyeceği eski bir kırmızı asker paltosunun üstüne olacak şekilde tadilatını karşılaması gerekir. Sonuç olarak, çalışmalarından beklediği zevkin yerine, varoluşu "konumunun ezici aşağılamalarıyla" dayanılmaz hale gelmektedir. Komik paltosu onu açıkça en kötü giyinen kişi yapmaktadır ki, bu "en baştan moralini çökertmek için hiç de azımsanmayacak bir katkı yapan bir durumdur." Ona bedava yemek veren herkes ayrıca ona uyması beklenen tavsiyeler verme hakkını kendinde görmektedir. Ona ekmeğin ne kadar kıymetli olduğuna dair dersler verirler ve yardım ederek doğru bir

şey yaptıkları inancının ilk heyacanı geçince, acele karar vermiş olduklarına pişman olurlar ve verdikleri her kuruşu başına kakarlar. Kendini borçlu hissetmesini sağlarlar ve bu onu yiyip bitirir; yemeğe, konuşmaya, hatta öksürmeye korkar. Genelde yargıda bulunmaktan sistematik olarak geri duran Moritz, burada Anton'un açmazını anlatırken kendini tutamaz: "En sıradan zanaatkâr çırağının konumu okuluna devam etmek için yardıma muhtaç bir gencin konumundan daha onurludur... eğer köle ruhlu olmayı beceremiyorsa, Reiser'ın ödediği bedeli ödeyecektir: Bu durumdakilerden bekleneceği gibi, Reiser suratsız ve insan sevmez biri olacaktır; daha o günden en büyük zevki tek başına inzivaya çekilmekten almaya başlamıştır." Okul arkadaşlarından uzak durur, çünkü utanmaktadır ve ilk başta kendisi öyle hisseder, ama sonra gerçekten onlar tarafından hakir görülür. Bu utanç kendisinden nefret etmesine neden olur; bu tahammül edilmez bir şeydir. Moritz yine araya girip yorum yapar:

> Utançtan yerin dibine girmiş olmak belki de mümkün olan en sıkıntı verici duygudur. Hayatında birden fazla bu duyguyu yaşamıştı Reiser; birden fazla kendi gözünde bir hiç olma noktasına gelmişti... O her zaman bu konumda olan herhangi birine en sıcak duyguları beslerdi. Kendisini somut bir talihsizlikten kurtarmaktan çok bir kişiyi utançtan kurtarmayı tercih ederdi, çünkü utanç ona göre birinin başına gelebilecek en büyük talihsizliktir... Utanç kadar şiddetli hiçbir duygu yoktur ve utancın sonuçlarının ölümcül olmaması şaşırtıcıdır. Komik görünme korkusu Reiser için bazen o derece dehşet verici bir hal alır ki, ondan sakınmak için her şeyi, hayatını bile feda edebilir. Belki de hiç kimse onun kadar *Infelix paupertas, quia ridiculos meseros facit* [Lat. Yoksulluğun en kötü yanı, insanı komik duruma düşürmesidir] duygusunun ağırlığını hissetmiş değildir, çünkü komik görünmek ona dünyada insanın başına gelebilecek ne büyük felâket gibi geliyordu.[51]

Anton zaman içinde birisi, ayakkabıcınınki hariç, bütün bedava yemeklerini kaybeder ve kendisinden kaldığı odayı boşaltması istenir. Anton, kendisine yatacak bir yer dışında hiçbir şey sunulmayan okulun rektörünün evine taşınır. Artık koro üyesi

51 *A.g.e.*, s. 130, 119, 129, 147, 149-151.

olarak belli bir miktar para kazanmasına rağmen, bu para yeterli gelmez. Açlık çekmektedir. "Gelecekteki statüsünün cazip görüntüleri" azimle ve sabırla çalışmasını sürdürmesi konusunda kendisine yardımcı olur ve Lisede sadece bir yılın ardından yetişkinler sınıfına yükseltilir. Ama çok geçmeden konumunun kendisin aşağıya çeken baskıları altında ezilir. Geldiği yerle bağları kopmuştur, ama herhangi bir yere de ait değildir: "Nasıl oluyor da her zaman gayet normal olarak her bakımdan en son sırada olup yine de bunu büyük bir onur olarak görmesi gerektiğini bilemez." Kendisine acıma dışında hiçbir duygu beslemeyen okul arkadaşlarına alay konusu olur; bu "genel irrasyonel antipatiden başka, asıl olarak aşağılayıcı olan ya da utangaç tavırlarından ve kısa paltosundan dolayı öyle olduğunu düşündürten konumundan da kaynaklanır." Ve derken Anton ona böylesine iğrenç gelen gerçekliğe gözlerini kapatır. Kendi kabuğuna çekilir ve kendisine gerçeklikten bir kaçış imkânı sunan Sahne tutkusuna kapılır. "Bütün istediği, sevdiği, ancak her anı öylesine sefil ve acı dolu gerçek dünyada sahip olamadığı bir dizi heyecan verici sahnede güçlü duyguları dile getirip seyirciye aktarabileceği önemli bir role sahip olmaktı." Anton aynı zamanda okumaya da kendini verir. Okumak onun için bir uyuştucu halini alır; "hoş bir uyuşukluk vererek duyguları yumuşatabilmektedir." Anton "okumaya gömülür... [zira] okumak... yemek, içmek ve giyinmenin yerini alır." O "kendisini daha iyi olduğu başka bir dünyada olduğunu hayal etmeye zorlar", kafasından intihar etmeyi geçirir, kendisine olan bütün güvenini ve geleceğine olan bütün ilgisini yitirir; artık sadece okuduğu kitapların ve seyrettiği oyunların kahramanlarının kaderiyle meşguldür. Çoğu kez okuduğu şeyler hüzünlü hikâyeler olduğundan, gözyaşlarına boğularak okur ve yaşama fırsatı yakalayabildiği ve her şeyden çok hoşlandığı "tasanın neşesi"nden zevk alır. Islah edilemez bulunanak Rektörün evinden de çıkarılır.

Anton bir romanda köylü kızına âşık olup köylü olan bir soylunun hikâyesini okur ve köylü olma fikrini çok çekici bulur. Nedenleri aydınlatıcıdır. "Reiser başladığı yeni mesleğinde artık hiçbir değeri yoktur ve çalışarak ilerlemesinin imkânı da kesinlikle görünmemektedir. Ama bir köylü için gerekenden çok fazla eğitim görmüştü, dolayısıyla bir köylü olarak sınıfının üzerinde bir yer-

lere yükselebilecekti; halbuki şimdi kendini eğitime adamış ve geleceği parlak olması gereken bir genç olarak sınıfının çok altında kalmış oluyordu. Köylü olma fikri o zaman her şeyin önüne geçip onun yol göstericisi haline gelmişti."[52] Ancak daha iyi bir gelecek için, her ne kadar mümkün olmasa da, içinde uyanan bu yeni umut da Anton'un zihinsel yetilerini dumura uğratan açlık yüzünden yitip gider. Zamanının çoğunu yatakta geçiren Anton, odasını kendisi gibi iki başka genç adamla paylaşır. En önemlisi, kitap boyunca durumu Reiser'inkine benzer bir sürü karakterlerin birbiri ardına görünüp kaybolmasıdır; bu onun hikâyesidir, ancak onun durumu hiç de benzersiz değildir.

Böylesi bir varoluş dönemi ardından, on altısına gelmiş olan Anton'a "kötü" alışkanlıklarından, yani romans okumak ve tiyatroya gitmekten vazgeçme ve tövbe etme koşuluyla affedileceği vaadi yapılır. Bir terzi ailesinin yanına taşınır, birçok başka kişiyle bir odayı paylaşmaktadır: Artık çoğunlukla felsefe ve "bilimsel" kitaplar okur ve birkaç haftada Fransızca öğrenir; aşağılanma devam etmektedir; genellikle hor görülmektedir ve her şeye muhtaçtır. Kendisinden iğrenir. "Değersiz olduğu ve reddedildiği duygusuyla birlikte benlik bilinci soğuk ve ıslak bedeni gibi kendisine bir yük olur... Değiştirilmesi imkânsız bir biçimde kendisi olmak zorunda kalması ve başka biri olamaması, benliğin daracık hapishanesine sıkış kalmışlık; bu durum onu giderek umutsuzluğa sürükler."

Ve ardından önce Shakespeare'i, sonra da o yıl çıkmış olan *Genç Werther'in Acıları*'nı keşfeder. Bu kitaplar tahammül edilmez durumunu yeniden yorumlamasına ve durumunda asil bir yan bulmasına aracılık eder. "Shakespeare'i okuduktan sonra ruhunda o artık sıradan alelade biri değildi, uzun süreden beri ilk kez ruhu kendisini ezen bütün o dış koşulların ve çektiği aşağılanma ve düştüğü komik durumların üzerine çıkmıştı... kendisini işkence gören, ezilmiş ve sıkışmış biri gibi hissederken artık kendisini yalnız hissetmiyordu: O artık bunu insanlığın evrensel kaderinin bir parçası olarak görmeye başlamıştı. Bu onun şikayetlerine daha yüksek bir anlam kazandırıyordu... Shakespeare gibi Werther'i de okuyarak içinde bulunduğu koşulların üzerine yük-

52 *A.g.e.*, s. 163, 170, 176, 162, 178-179, 187,199.

selmişti... artık başka insanların gözünde göründüğü gibi önemsiz çirkin bir varlık değildi o."[53]

Hannover'de payına düşen bu aşağılanmalar, çokluk içinde "dikkate alınmamış olmanın verdiği o dayanılmaz duygu" genelde Anton'un kentten, insan toplumundan nefret etmesine neden olur ve bir doğa âşığı ve münzevi haline gelir. (Onun değişmeyi reddetmesi değildir bir toplumla sorununun nedeni, hayır, üstüne basarak söylenmelidir ki, onda bu kent karşıtı duyguları uyandıran modernliğin getirdiği endüstrileşme ya da atomizasyondur.) Anton gerçeklikten kaçmaya artık gerek duymadığı sonraki dönemde de doğayı ve inzivayı arar. Çünkü talihi aniden dönmüştür. Sınıfta okuduğu kendi yazdığı iki şiir onu genelde saygı duyulan bir kişi haline getirmiştir, öyle ki "onun hiçbir şey olamayacağını düşünenler belki de ondan bir şeyler olabileceğini düşünmeye başlamıştır." Anton'la yeniden ilgilenmeye başlayan Prens ona yeni bir palto alır ve "kendisini bu zamana kadar hırpani kıyafetleriyle ayrı düştüğü okul arkadaşlarıyla eşit konuma getiren yeni palto ona cesaret ve güven verir ve en dikkate değer olanı da sanki başkalarının gözünde saygınlık kazanmış gibidir." Anlamlı bir biçimde "Reiser yine de melankoli huyunu korur ve onda özel bir tatmin bulur." Artık yerel bir meşhur şahsiyet olan Anton, Kraliçenin doğum günü vesilesiyle düzenlenen törende, bir lise öğrencisinin erişebileceği en büyük onura lâyık görülerek, bir konuşma yazması ve onu halkın önünde okuması için görevlendirilmiştir. Âdet olduğu üzere, kasabanın bütün soylularını ve üst düzey subaylarını davet etme hakkı ve ödevi kişi olarak ona aittir ve hepsi de onu "en yüreklendirici nezaket gösterileriyle" karşılar. Hiç beklenmedik bir anda elde edilen bu statü ona iş –özel dersler verme– ve dolayısıyla ilk defa somut bir gelir elde etme imkânı da sağlar. Yoksulluğu bizatihi artık onun için bir gurur vesilesidir; "mütevazı olanaklarına rağmen zengin ve önemli okul arkadaşlarından biri kendisini ziyarete geldiğinde, çekici çevresi ya da başka dışsal avantajlarının yokluğuna rağmen, sadece kendisi olarak aranmış olmak ona gizli bir haz veriyordu."

Ama Anton'un trajedisi şimdi de bulunduğu bir üst düzeyde bir kere daha sahneye konuyordu. Düşlerinde meslek olarak rahipliğin yerini oyunculuk ve yaratıcı yazarlık yapmak alır ve ar-

53 *A.g.e.*, s. 236, 237-238, 264.

tık çocukluğundaki rahipler gibi, oyuncular ve yazarlar da onun gözüne türün en yüksek varlıkları olarak görünür. Daha önce öğrenme yeteneği gibi, şiirdeki başarısı bu varlıklardan biri haline gelme arzusu duymasına neden olur. Şiirle sahne arasında gidip gelirken, sahne ağır basar, çünkü ona göre, tiyatro ona çabucak "şöhret ve alkış kazandıracaktır ve bunlar her zaman onun en içten istediği şeyler olmuştu." Bu arzusunda yalnız değildir: Sahne bütün bir kuşağın hücum ettiği bir yerdi. Bu "parlak" kariyer, Moritz'in açıkladığı üzere, başka şeyler yanında, "üç yıllık bir üniversite hazırlık eğitimi gerektirmiyordu."[54] Ama hâlâ bir lise öğrencisi olan Anton üniversiteye nasıl gidebileceğini bile bilmiyordu ve sahnede soylu duyguları dillendirip hemen alkış almak yerine kapasitesi kıt, ama zengin okul arkadaşlarına dersler vermek zorundadır. Bu ona gelir ve yeni aşağılanmalar getirir:

> Ders verdiği ve arada bir dersten sonra odasında muhabbet ettiği bir genç soylu Reiser'ın ona uzattığı elini sıkmadan çıkıp gitmişti... onun bu hareketi Reiser'e öyle garip ve şaşırtıcı geldi ki tamamen dağıldı, öyle ki adam evi terk ettiğinde o bir süre daha ayakta, elleri havada asılı öylece kalakaldı... Bir an kendisini varlığı olmayan bir şey olarak hissetti, bütünüyle dumura uğramıştı. *De trop* [fazlalık] olma düşüncesi bir an için dağ gibi üzerine çökmüştü; bir yabancıya böylesine sıkıntı veren bir varoluştan o an kurtulsa mutlu olacaktı... Derinde bu onu pençesine alan ve hayatını çekilmez kılan kentli oluş koşulu tarafından ezilen insanlığının duygusuydu... Ölmeden önce ne günah işlemişti ki başka insanların sevgi ve ilgi duyduğu bir kişi bile olamamıştı? Neden kendisine bir işçi, ötekine de patron rolü düşmüştü? Eğer koşullar onu mutlu ve huzurlu kılmış olsaydı, her yerde bir amaçlılık ve düzen görecekti; şimdi her şey çelişki, düzensiz ve şaşkınlık vericiydi.[55]

Şimdi yükseldiği statüsünün masrafları, bu kadar aşağılanma pahasına eline geçen ücreti aşıyordu. Sonunda, küçük borçlar ve hor görmeler ona fazla geldi ve Hannover'i terk edip (yürüyerek, cebinde bir duka ve elinde bir Homeros kitabıyla) bir tiyatro kumpanyasına katılmak üzere Weimar'a geçti.

54 *A.g.e.*,s. 247, 277, 274, 278, 289, 315, 319.

55 *A.g.e.*, s. 328-329. Matheson'un çevirisinde burada değişiklik yapıldı.

Talihsizlik Anton'un yakasını yolculuklarında da bırakmaz. Hayallerini gerçekleştirmek için kumpanyanın peşine takılmıştır, ama başarılı olamadığı gibi havuç kemirerek beslendiği halde parası çok geçmeden suyunu çekmiştir, ama o tam da bu yüzden mutludur ve kendini özgür hisseder. Ne olursa olsun, Goethe'nin erkek hizmetçisi olmaya karar verir. Artık devam edemeyecek kadar açlıktan tükenince, yine şiiri ve Latincesi sayesinde, Erfurt Üniversitesinde geçici bir sığınak bulur, ancak bedava yemek ve oda onu orada, açlıktan ölmekten daha beterine, tahammül edilemez aşağılanmalara katlanmak zorunda bırakır. Anton ayrılmaya karar verir ve sonunda başka bir gezgin kumpanyada bir oyuncu olarak işe başlar. Ancak kumpanyanın yönetmeni, Anton daha sahnede kendini gösterme fırsatı bulamadan paraları da alıp kaçar. Bu talihsizlikler daha önceki ıstıraplarının etkileriyle katlanmıştır. İkili bir dünyada yaşamaktadır artık: hayaller âleminin iç dünyası ve sık sık ilişkisini kopardığı dışsal gerçekliğin dünyası. Hayal gücü uğursuz imgelerle doludur, ancak o uğursuzlukta teselli bulur, çünkü "onun doğası genç yaşlardan beri maruz kaldığı aşağılanmalar ve sayısız yaraların sebep olduğu bu duygu trenine daha uygundur." Anton nefret ettiği gerçek benliğiyle, gerçeklik içindeki yeriyle barışmaktaki isteksizliği, "şansın insanlardan daha çok sorumlu olduğu koşulların sürekli baskısının neden olduğu"[56] kendine acıması yüzünden hayali acılara kaptırır kendini ve koşulların baskısı azaldığında o artık neyin gerçek neyin gerçek olmadığını ayırt edebilecek durumda değildir; daha doğrusu ateşler içinde yanan beyninin yarattığı dünya onun için gerçek olmuştur.

Anton Reiser'ı on dokuz yaşında, sahne kariyeri hayallerinin yerle bir olup yalnız ve beş parasız, parlak bir geleceğe dair ne bir umut ne de bir ihtimalin kaldığı haliyle bırakırız. Carl Philip Moritz sonunda iyi günler görür. Wittenberg Üniversitesinde ilahiyat okur, Berlin'de Gymnasium zum grauen Kloster'de bir iş bulur; dil, psikoloji ve estetik üzerine elliden fazla kitap yazar; Goethe'nin hizmetçisi değil arkadaşı olur ve 1793'te, Berlin'de bir *Professor der Theorie der schönen Künste und Alterthumskunde* olarak ölür. Ancak onun gibi başka birçok insan mutlu günlere erişemez ve onlar Anton Reiser'ın Erfurt'ta rastladığı Dr. Sauer

56 *A.g.e.*, s. 295, 431.

gibi, öldüğü güne kadar "kimsenin dikkat etmediği sıradan biri olarak" kalırlar; onlar üstün zihinsel kapasitelerinin beslediği düşlerle, bu düşleri teşvik eden donuk toplum arasındaki uyumsuzluk tarafından ezilmiştir.

Yukarıya, yani *Bildungsbürgertum*a yükselmenin havalandırdığı aşırı yüksek duygusal beklentiler ve sonunda yaşanacak sürekli bir aşağılanma ve dışlanma duygusunun toplumsal sonuçları hafife alınmamalıdır. Birçok insanın kalbi kırılmış, ruhu zedelenmiş ve kolektif psişede kalıcı yaralar açılmıştır; bunun izleri yüz yıl sonra bile silinmemişti. Bu açık bir yara olarak kaldı ve kuşaklar boyu, aslında irin toplasın diye, öyle bırakıldı, çünkü "yüzer gezer", askıda kalmış ve mutsuz entelektüeller bu irin toplayan yarayı kurcalayarak bir meslek edinmişti. Ne meteliksizlik ne de statü-tutarsızlığı profesyonel yazarlara özgü bir durumdu;[57] aksine, onlar bir bütün olarak kendi içinde birçok *Bildungbürgertum* barındırıyordu. Ancak yazarlar ister istemez kendi sefaletleri üzerine kafa yormaktan zevk alır ve işlerinin doğası gereği, sınıfın acılarının sözcüleri haline gelirler. Zorunluluğun verdiği güçle Alman basınını onlar var edip kontrol ettiler. Bu kontrol hiçbir zaman tehdit altına girmedi: Çok az sayıdaki istisna dışında soyluluk hiçbir zaman yazmayı –ya da o çeşitten herhangi bir şeyi– münasip bir iş olarak düşünmedi. Bundan dolayı Almanca okuyan herkes kaçınılmaz olarak orta sınıf, "bağlantısız" akademik kadroların okurları haline geldiler ve ayrıksı olarak da onların üyeleri olduğuna inandıkları toplum hakkındaki görüşlerine maruz kaldılar; bu da onların toplumun kapsamı ve doğası kadar kusurları ve adaletsizlikleri hakkındaki bakış açılarının ve bunları düzeltmek için önerdikleri çözümlerin okur-yazar kesime hâkim olması anlamına geliyordu. On sekizinci yüzyılın ikinci yarısında Almanca okur sayısı çok azdı; o günlerde yaşayan biri bu sayıyı iki yüz bin olarak tahmin etmişti;[58] ancak bu sayı istikrarlı bir

57 Bkz. Brunschwig, *Enlightenment*, s. 26-32; 132-135, öğretmenlerin, küçük memurların vb sefaleti üzerine.

58 Nicolai, *a.g.e.*, s. 141; Bruford, *Germany in the Eighteenth Century*, s. 279-286, o günün çeşitli yayıncılarının abonelerinin ve müşterilerinin sayısını aktarıyor. Sayılar birkaç yüz ile (örneğin 1787-1790 yıllarında Goethe'nin *Works* için) birkaç bin (Schiller'in tanınmış yazarların katkı yaptığı *Tell* or *Historische Kalendar für Damen* için).

biçimde artış gösteriyordu. Bu okur-yazar kitle "bağlantılı" yani çalışan *Bildungsbürger*lerden –subaylar, hukukçular, memurlar, öğretmenler ve diğer profesyonellerden– eğitimli soylulardan, aynı şekilde avukatlar ve orta düzey bürokratlardan oluşuyordu ve üç yüzden fazla Alman devletinin farklı yönetim kademelerinde çalışan, akademi dışı orta sınıftan bir kesimi de bu kitleye katabiliriz. Bu okur-yazar kitle kullandığı ortak dilin kaynağı on bin serbest çalışan, hüsrana uğramış entelektüeldi. Onların yayınları yoluyla bu kitlenin düşünce tarzını ve gerçekliği görme biçimini şekillendirdi ve bu okur-yazar kitle –bürokratik elit, öğretmenler, memurlar– bu doğal olarak önyargılı bakış açısını okur-yazar olmayan nüfusa taşıdı. Acı içinde kıvranan, kendine hayrı olmayan, yoksul üniversite mezunlarının dünyayı görme biçimi çoğu düşünen Almanın *Weltanschauung*u haline gelmişti. Bu, diyebiliriz ki, Alman zihniyeti haline geldi. Bu, daha sonra *medya* denecek olan yeni bir gücün ilk tezahürlerinden biriydi. Yüzlerine gülmeyen kaderlerinin kontrolü ele aldığı bu on bin insan dilsel topluluklar üzerinde muazzam bir etkiye kavuşuyordu. Ve böylelikle kendi özel açmazlarından bir çıkış yolu arayan "bağlantısız" entelektüeller, farkında olmaksızın, Alman *milli* bilincinin temellerini döşüyordu.

II. Ruhun Doğuşu: Alman Milli Bilinci için Kalıbın Hazırlanması

Aufklärung [Aydınlanma]

On sekizinci yüzyılın son çeyreğinde Alman *Bildungsbürger* kendi konumlarını giderek daha fazla nefret edilesi ve savunulamaz bulmaya başlamıştı. İçlerinden çoğu benliklerinde kendi durumu nedeniyle giderek küçülen ve aşağılanan Anton Reiser'in tiksintisine aşinaydı. İçinde bulundukları konumdan kaçamayan entelektüeller sonunda hiç yoktan iyi denebilecek bir çözüm buldular: Onlar kendi benliklerinin imgesini değiştirdiler. Bu dönümüşün nihai sonucu milli kimlik oldu.

Millet fikri Aydınlanmanın getirdikleri arasındaydı. Bütün Alman devletleri "aydınlanmış" olmaktan gurur duyuyordu ve bazıları –Prusya, Avusturya, Saxe-Weimar– gerçekten de insan iler-

lemesine katkı sunmakta kararlı bir havadaydı ve çağın timsali olarak görülüyorlardı. Prusya "aydınlanmış" devlet örneğiydi; bu genelde Almanlar kadar Prusyalı tebaaya büyük kıvanç veren ve genel kabul gören bir olguydu. Alman entelektüeller için, Aydınlanma yeni bir çağın kapılarını açmıştı. Aydınlanma, adına lâyık entelektüelleri, edebiyat alanını kendi profesyonel meslekleri olarak gören seküler entelektüelleri var eden Alman edebiyatı çağını başlatmıştı. Seküler entelektüelin uğraş alanını o yaratmıştı.

Almanya'da Aydınlanma çağı 1740 yılında, Büyük lakaplı II. Friedrich'in Prusya tahtına geçmesiyle zafer kazanmıştı; "aydınlanma çağı" Kant'a göre, "Friedrich yüzyılı" ile aynı şeydi.[59] Büyük filozofa ek olarak, Friedrich'in kuşağında Lessing, Mendelssohn ve Nicolai gibi insanlar da yetişmişti. Piyasadan kazandıklarıyla geçinen ilk profesyonel yazarların yanında, ilk geniş olarak (o zamanın ölçüleri içinde) dağıtılan edebi ve genel entelektüel dergilerin, sayısız okuma kulübü ve felsefe topluluklarının da ortaya çıkışı bu dönemde olmuştur.

Her yerde olduğu gibi, Almanya'da da Aydınlanma akılcılığın ilerlemesi anlamına gelir: Aydınlanma "insani değerler skalasında bir değişiklik yaparak, aklı zirveye yerleştirdi."[60] "Was ist *Aufklärung*?"ta Kant, Aydınlanmayı "insanın kendi kendini soktuğu vesayetten kurtulması" olarak ve kişinin kendi aklını kullanma özgürlüğü, kararlılığı ve cesareti olarak tanımlar. Ancak Alman Aydınlanması, yani *Aufklärung* özgün olarak ne anlama geliyordu? Kant'ın yetkin yanıtına dönecek olursak, Aydınlanma esas olarak insanların "dini meselelerde kendi aklını kullanma" yönünde giderek artan kabiliyeti, başka bir ifadeyle yerleşik dini öğretiye kuşkuyla bakma ve onu eleştirme kabiliyeti demekti. 1769'de Lessing kızgın bir şekilde Nicolai'a şöyle yazıyordu: "Bana düşünce özgürlüğü ya da basın özgürlüğünden bahsetme. O dediğin insanların dine karşı ağzına gelen ne kadar saçma sapan şey var varsa söylemesine indirgeniyor. Birileri de tebaanın hakları için ya da sömürü ve despotizm aleyhine sesini yükseltsin; işte o zaman

59 Immanuel Kant'ın "Aydınlanma Nedir?"i hakkında yapılan bütün alıntılar için, bkz. Kant'ın *Political Writings*, der. H. Reiss (Londra: Cambridge University Press, 1970), s. 54-60; 58.

60 Brunschwig, *Enlightenment*, s. 90.

görürsün Avrupa'nın en köleci ülkesi hangisiymiş."[61] Kant bu görüşe katılmıyordu. "Bizim hükümdarlarımız" diye vurguluyordu, "sanatlar ve bilimler söz konusu olunca muhafızlığa soyunmakla ilgili değiller" ve hatta filozof-kral, Kant'a göre, "tebaasının kamusal alanda aklını kullanmasında, yasalarının daha iyi düzenlenmesi için düşüncelerini yaymasında ve hatta halihazırdaki yasalar hakkında açık fikirli eleştiriler getirmesinde hiçbir tehlike görmediği gibi, buna imkân veren kanuni düzenlemeler de yapar." Böyle bir kralın saygın ilkesi "İstediğin konu hakkında, istediğin kadar fikir üret, ama itaat et!" olacaktır. Ancak aklın en ateşli savunucularının eleştiri odağında yine de onlar için akla uygun olmayan yerleşik din vardı. *Aufklärung*un dinsel hoşgörü alanındaki başarıları çarpıcıydı. Prusya her türden özgür düşünceli insanlar cennetiydi ve Fransa'da bile Prusya izlenmesi gereken bir örnek olarak görülüyordu. En azından eğitimli kesimin zihninde *Aufklärung*, onu insanların bilinçlerinden ve yüreklerinden atarak ve onun yerine geçerek, yerleşik dinin itibarını tamamen yitirmesinde başarılı oldu. Bu çok kapsamlı bir zihniyet değişikliğiydi

On sekizinci yüzyılın ikinci yarısında eğitimli olmak *Aufklärung* değerlerini benimsemek anlamına geliyordu. Hevesli entelektüellerin bu konuda neredeyse hiç seçme hakkı yoktu, ama onlar kendilerini onun berrak sularına gönül rahatlığıyla bırakmışlardı, çünkü *Aufklärung*un mesajı onlara için çok çekici geliyordu. *Aufklärung* onlara asalet ve hayatta ilerleme vaat ediyordu. "Was ist Aufklärung?" makalesi iyimser bir iddiayla sona eriyordu: Özgür düşünce eğilimi geliştikçe, kaçınılmaz olarak hayatın bütün alanlarını etkileyecektir ve "bugün makinelerden biraz daha fazla görülen" insanlar "insan haysiyetine yaraşır" muamele görecektir. Akla inanç aklına sahip çıktığı düşünülen insanları yükseltmişti. Dahası, Almanya'da, bu haysiyetten daha fazlasını ima ediyordu. Alman akılcılığı, İngilizlerin bireyselciliğin temelinde yatan sağduyuya duydukları saygıdan çok farklıydı: İngiliz bireyselciliği, insan türünün tanımlayıcı bir karakteristiği olarak akla inanç ve dolayısıyla her insanın aklına inanç anlamına geliyordu. Alman akılcılığı daha çok Fransız akılcılığına benziyordu. Alman akıl-

61 G. S. Gooch, *Germany and the French Revolution* (New York: Russell & Russell, 1966), s. 5.

cılığı, doğru felsefeye erişebilecek kapasitede olan seçilmişlerin, üstün insanların aklı olarak insan aklına, kültürlenmiş akla, eğitimlinin aklına, insanların değil insanlar arasında seçkin bir karakteristik özellik olarak akla inanç ve dolayısıyla üstün bir statüye giriş bileti demekti.

Görmüş olduğumuz gibi, *Aufklärung* entelektüellere verdiği vaatleri yerine getirmedi. Hükümdarlar, özellikle Prusya'da, *Aufklärung* ilkelerinin bazılarına bağlılıkta samimi olmakla ve onun din gibi, hayatın belli alanlarına sızmasını teşvik etmekle birlikte, genelde de düşünce tarzında muazzam bir dönüşüme neden olmakla birlikte, *Aufklärung* politika ve toplumsal ilişkiler alanlarını etkilemeye kalkışmadığı gibi, kalkışmasına da imkân verilmemişti. Toplumsal varoluşun bu hayati alanlarında, felsefe yarı-feodal yapısı içinde yerinden kıpırdamayan, değişmeyen bir topluma yukarıdan eklenmişti. Felsefe bu toplumu biraz parlatıp cilalamış ve yeni bakış açışıyla taban tabana zıt arkaik biçimlerde onun inatçı direngenliğine ışık tutmuştu. *Aufklärung* eğitimli kesim için yeni pespektiflerin önünü açmıştı; akıl insanlarına saygı vaat etmişti ve geleceğin, üniversite mezunlarına ait olacağı müjdesini vermişti. Öncekine göre çok fazla fırsat vardı; eğitim ve entelektüel beceri talep edilen bir şeydi ve başarı çok iyi ödüllendirilebilirdi. Ama sorun tam da buydu. "Tocqueville etkisi"ne, o demir yasaya uygun olarak, kısmi başarı hiçbir başarı şansı olmamasından daha rahatsız ediciydi. Beklentiler yükselmiş ve sonucunda başarısızlığın acısı da katmerleşmişti. Eğitimli insan talebi, itibarlarıyla birlikte, artmıştı, ama rekabet ortamlarında olduğu üzere, arz talepten daha büyüktü. Başarı –ve çekicilik– ihtimalleri başarısızlık –ve travma– ihtimalleriyle eşzamanlı olarak artıyordu. Ve başarısızlığa uğrayanlar ya da başarısız olma korkusuna kapılanlar umutsuzluk için *Aufklärung*a sırtını dönüyordu. Entelektüellerin açmazının ana kaynağı, modern, resmi olarak desteklenen felsefe ile katı geleneksel toplumsal yapı arasındaki mantıksal uyumsuzluktu. Ancak vaat *Aufklärung*un vaadiydi ve hayalkırıklıklarının doğrudan nedeni olarak da yerleşik toplumsal organizmanın azametini değil de *Aufklärung*u gördüler. İçinde yaşadıkları ve mücadele ettikleri –aşağılanmalarının mekânı, tanığı ve nedeni olan– toplum ve dönüp karşı koydukları toplum "aydınlanmış" toplumdu.

Bununla birlikte, onlar yine de *Aufklärung*un ürünleriydiler. Düşüncelerini dile getirdikleri dili sağlayan da, umutlarını ve özlemlerini biçimlendiren de *Aufklärung*du. Onlar öz olarak kendi kendilerine "aydınlanmış"tı ve performanslarının, başarılarının ya da başarısızlıklarının, ona karşı savaşırken kullandıkları yöntemlerin ve araçların da onun standartlarına göre ölçülmesinden kaçamazlardı. *Aufklärung* üzerinde geleceğin Alman bilincinin inşa edileceği temel ve bu bilincin önemli unsurlarından biriydi.

*Aufklärung*un himayesi altında, entelektüeller arasında hiçbir tam olarak kısılmamış milli vatanseverliğin cılız sesi bir parça daha gür çıkmaya başladı. Çoğu için *Aufklärer*in vatanseverliği, İngiltere ve Fransa'dan ithal edilmiş soylu özgürlük ve eşitlik ideallerine duyulan sevgi anlamına geliyordu ve bu hayati anlamda iki model milletle [Fransa ve İngiltere] fena halde kıyaslanan Almanya'ya (yani gevşek bir biçimde Kutsal Roma İmparatorluğuna bağlı topraklar) karşı eleştirel bir mesafede duruyordu. Emperyal koşullar vatanseverliğe imkân vermiyordu. "Alman vatanseverleri, İmparatorluğu anavatanları olarak görenler, nerede onlar?" diye soruyordu Wieland özlem dolu bir sesle. Sıradan vatanseverliğe ihtiyaç vardı; bu şekilde Almanlar "en sonunda 'Biz bir milletiz' diyebilirlerdi" ve birçok muktedir insan pinekleyen memleket insanlarında bu yüce duyguyu uyandırmak için çabalıyordu. İmparatorluk reform edilemez bir şey olduğundan, bazı vatanseverler hükümdarı Avrupa genelinde saygın bir şahsiyet olan ve bu yüzden "güven veren ve bütün Almanlarda bir milletlik duygusu uyandıran"[62] Prusya'ya yoğunlaştılar. Friedrich şiirlerde ve nesirlerde göklere çıkarıldı. Goethe bile gençliğinde ışıldayan Prusya'nın bir taraftarı olduğunu kabul ediyordu.[63]

İmparatorluğun içler acısı durumu da Batıya karşı ilk hınç [*ressentiment*] tezahürlerinin ortaya çıkışını kışkırtıyordu. Model milletlerin, özellikle de Fransa ve İngiltere'nin bariz üstünlüğü, kendilerine rağmen, Almanya'ya övgüler yağdıranların ağzında kekremsi bir tat bırakıyordu. Christian Schubart kendi *Deutsche Chronik* dergisinde yabancılara aşırı hayranlık gösterilmesine esip gürlüyordu: "Heidelberg'in yıkıntılarından sınırın öte yakası-

62 Wieland, Johannes Muller, Niebuhr, Akt. *a.g.e.*, s. 2, 4.

63 Goethe, *Truth and Fiction*, c. I, Kitap II, s. 39-40; 60.

na lanet yağdırmayan kim varsa o gerçek Alman değildir. Ve orada ne olursa olsun, benim memleketlim Ren'in karşı kıyısından bir şey alıp getirmeyecektir. Moda, mutfak, şarap ve hatta dil." İngiltere'yi aşırı ticari buluyordu Schubart, ama yine de İngiliz özgürlüğüne hayrandı ve "[Almanların] Fransızdan öğreneceği avantajlı bir şey varsa o da vatanseverliktir"[64] diye düşünüyordu.

Farklı türden bir vatanseverlik Klopstock tarafından hem dillendirilmiş hem de savunulmuştu. Yılların şairi gözlerini, on sekizinci yüzyıl Almanya'sının yıkık dökük ve utanç verici durumunu tüm çıplaklığıyla gözler önüne seren Aydınlanma çağından başka yere, erdemli ve genç Almanların sefil ve utanmaz Roma'ya karşı kanlı savaşlar verdiği ve zaferler kazandığı eski şanlı devirlere çevirmişti.

*Aufklärung*un hâkim tavrı, her şeye rağmen, kozmopolitanlıktı. Akıl çağında, o milli vatanseverlikle yan yana barış içinde varlığını sürdürüyordu. Henüz aralarında bir çatışma yoktu. Model ülkeler, İngiltere, Fransa ve kesinlikle Amerika, kendilerini farklı bir tür olarak değil, insanlığın ileri, seçilmiş ve imtiyazlı parçası olarak görüyordu. Milletinin ideallerine sadık, iyi bir İngiliz, Fransız ya da Amerikalı olmak iyi bir dünya vatandaşı olmak anlamına geliyordu. Kendisini İngiltere'nin, Fransa'nın ve Amerika'nın aydınlanmış dünyasının bir üyesi olduğunu ve Almanlar olarak övünülecek çok az şeyleri olduğunu ilan eden *Aufklärer* iyi bir dünya vatandaşı olmayı isterdi. *Aufklärung*un sözcüsü olan Nicolai için Alman milliyetçiliği "politik bir canavarlıktı." Illuminati gizli tarikatının kurucusu olan Weishaupt milliyetçiliğin despotizmle kıyaslanması gerektiğine ve despotizm gibi, milliyetçiliğin de aklın ve insan mutluluğunun yayılmasına engel olduğuna inanıyordu. Schiller kendi kozmopolitanlığıyla gurur duyuyordu: "Ben bir dünya yurttaşı olarak yazıyorum... Anavatanımı kaybettim ben, büyük dünyayla değiştirdim onu."

On sekizinci yüzyıl boyunca, bu çeşitli duygular yine aynı oranda çeşitli biçimlerde birbirine karışmıştı. Bazen bir kişi sırasıyla bir kozmopolit, Prusya davasının yılmaz savunucusu, Klopstock'un bir takipçisi, Fransa'ya öfkeli bir Alman vatanseveri ve sonra yine kozmopolit olabilirdi; Goethe buna bir örnektir. Başka

64 Akt. Gooch, *Germany*, s. 33.

durumlarda, kültürel milliyetçilik politik kozmopolitanlıkla birleşip bütünleşiyordu. Heinrich Heine, Lessing için "tiyatromuzu yabancı boyunduruğundan kurtaran, bizim edebi Arminius'umuz" diye yazıyordu ve gerçekten de Fransız edebiyatına karşı veilen mücadele Lessing'in ana uğraşıydı. Yine de Lessing büyük bir memnuniyetle şunu itiraf ediyordu: "Kelimenin gerçek anlamında Anavatan aşkı diye bir kavramım yok benim (utancımı itiraf ediyorum, üzgünüm) ve bu bana benden uzak olmasından mutlu olduğum kahramanca bir başarısızlık beyanı gibi geliyor."[65]

Genel olarak bakıldığında, kozmopolitanlık (sıklıkla herhangi bir politik duygu yoksunluğunu gizliyordu) çok yaygın bir tavırdı. Çoktan beri ortalıkta olan millet fikri Almanya'da, en azından bu kitaptaki bütün diğer örneklerle kıyaslandığında, çok geç bir tarihe kadar anlamlı bir karşılık bulmuş değildi. Bu yabancı bir fikirdi; görünüşe bakılırsa on sekizinci yüzyıl Almanya'sına uygulanması imkânsızdı. Fransız devrimci ordusu her şeyi tüm çıplaklığıyla gösterene ve bu fikir Alman milli bilincini başka bütün örneklerden farklı kılan köklü bir dönüşüme uğratıncaya kadar millet fikrinin psikolojik uzantıları ve potansiyeli görülmedi. Sonunda, *Bildungsbürger* milli kimliği cazip buldu, çünkü onlar için bu kimlik en yüksek mertebedeki soylulukla onları eşit hale getirerek, ne kadar düşkün olursa olsun, milli topluluğunun üyelerinin otomatik olarak yükselmesi ve dokunulmaz bir haysiyet kazanması anlamına geliyordu. Bu kimlik Aydınlanmanın başaramadığı şeyi başarmıştı: Toplumsal üstlerinin herhangi biri karşısında insan olarak onları eşit yapmıştı. Ve o bunu Aydınlanmanın ruhunu zedelemeyecek bir şekilde yapmıştı, çünkü o zaten Aydınlanmanın bir parçasıydı ve Avrupa'nın en ileri toplumları onu benimsemişti. Yine de milli kimlik benimsenirken, ekildiği kültürel toprağa da uyarlanmıştı. Milliyetin anlamı (ve çağrışımları) öteki egemen söylem gelenekleriyle barışık, tutarlı ve karşılıklı anlaşılabilir olacak şekilde yeniden yorumlanmıştı ve bu yeniden yorumlamada bu geleneklerin koşullarından istifade edilmişti.

65 Schiller, Lessing, Akt. *a.g.e.*, s. 34.

Pietizm [Dindarlık]

Alman milli bilincinin karakteri üzerinde bu derin etkiyi bırakan gelenekler Pietizm ve Romantizmdi. Pietizm İngiliz Püritenliğinin Alman muadiliydi ve büyük bir cazibe merkezi olmasının yanı sıra, toplumun her sınıfından gelen sayısız müridi olan bir dini hareketti.[66] Püritenlik gibi, Protestan Reform hareketinin bir ürünü olan Pietizm de yerleşik ortodoksiye karşıydı ve öğretiyi onu benimseyen nüfusun özlemlerine, durumlarına ve kıstaslarına göre uyarlama yanlısıydı. Pietizm, bu özlemler, durumlar ve kıstaslar oranında Püritenlikten ayrılıyordu ve bu yüzden etkileri de Püritenliğin İngiltere'de yarattığı etkilerden öz olarak farklıydı.

Püritenlikle Pietizm arasındaki temel farklılığın kaynağı, Püritenlik hareketliliği kitlesel bir düzeyde yaşamış dinamik bir toplumda yukarılara tırmanan akışkan, tutkulu ve kendine güvenen grupların dinsel ideolojisiyken, Pietizmin üyeleri dünyevi başarı tatmamış, ama kaderci bir bakış açısını güçlendirecek şekilde zorluklara ve felâketlere alışık durağan bir toplumun dinsel ideolojisi olmasıydı. "Pietizmin gözde erdemleri daha çok bir yanda inançlı subay, memur, işçi ya da hizmetçinin erdemleriyken" diye yazıyordu Max Weber, "öbür yandan da ağırlıklı olarak dindarca lütufkârlık gösteren pederşahi işverenin erdemleriydi."[67] Başka bir ifadeyle, Alman Pietizmi inançlı subayların, memurların, işçilerin vs Lutherci ve belli bir oranda da Kalvinist Protestanlığı benimseme biçimi, öğretiyi ele alma tarzıydı. Bir bakıma Pietizm daha sonra milliyetçiliğin yerine getireceği işlevin aynısını yerine getiriyordu.

Pietizm, aynı zamanda, Otuz Yıl Savaşları sonrasında Almanya'da yaygın bir fenomen haline gelen ve savaşın neden olduğu sefalete bir tepki olan bir tür dinsel mistisizmdi.[68] Bu özel adıyla

---

66 "Le mouvement religieux le plus puissant en Ailemagne depuis la Reforme." Gerhard Kaiser, "L'eveil du sentiment national; Role du pietisme dans la naissance du patriotisme," *Archives de sociologie des religions*, 22 (Temmuz-Aralık, 1966) s. 59.

67 Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (New York: Charles Scribner and Sons, 1958), s. 139.

68 "Pietist kökleri Jakob Boehme, Valentin Weigel ve Gichtel'inki gibi ilksel mistik hareketlerde, erken dönem kilise şiirlerinde, özellikle de Paul Gerhardt'ın eserlerinde ve Johannes Arndt, Theophilus Grossgebauer, Chris-

hareket 1675 yılında Philipp Jakob Spener'in, Pietizmin kurucu metni olan, *Pia Desideria oder Wahren evangelischen Kirche*'yi yayımlamasıyla başlamıştı. Spener bir Lutherciydi, Rappoltsweiler'de bir Hofmeister'in [eğitmen] oğluydu ve bir üniversite mezunuydu. Strasbourg Üniversitesindeki eğitimini tamamlamak için yapmak zorunda kaldığı yolculuklar boyunca İsviçre mistisizminin ruhani liderleriyle tanışmış ve derinden etkilenmişti. Daha sonra, birçok farklı kentte vaiz olarak çalışırken yetenekleri sayesinde etkilendiği düşünceleri kendisiyle iletişim halinde olanlara aktarabilmiş ve muteber kişiliğinin ve mistik eğilimlere yatkınlığının da yardımıyla, yerleşik Kilise içinde Pietist hareketi kurabilmişti. On sekizinci yüzyılın ilk yarısında, akademik ilahiyatçılar olan August Hermann Francke ve Gottfried Arnold gibi, bu hareketin birkaç başka Lutherci lideri Spener'le şahsen tanışıyordu ve ondan doğrudan etkilenmişti. 1700 yılında Spener'in himayesinde vaftiz edilen Herrnhut'taki Moravyalı Brethren cemaatinin kurucusu olan Kont Nikolaus Ludwig von Zinzendorf üzerindeki etkisi daha az doğrudandı, ama aynı oranda derindi. Spener'in bu müritleri Pietizm ruhunu ete kemiğe kavuşturduğu gibi, ona üniversitenin otoritesi ve soyluluğun statüsünün getirdiği bir itibar da kazandırdılar; bu müritler aynı zamanda Pietizmi Francke tarafından kurulan Halle Paedogogium gibi kurumlara ve *Herrnhuter*'in okullarına ve cemaatlerine taşıdılar ve Pietizm hakkında yazılar yazdılar. Bu müritlerin resmi pozisyonları, söyledikleri her şeyin duyulmasını sağladı. Gottfried Arnold'un Prusya sarayına birinci vakanüist olarak atanması on sekizinci yüzyıl başlarında hareketin belli bölgelerde eriştiği yüksek mertebenin bir yansımasıydı. Pietizmin başlıca merkezleri Prusya'da ve Württemburg'taydı,ama gezici akademiler onun Almanya genelinde yayılmasına yardımcı olmuştu.[69] Pietist kurumlarda eğitim gören öğrencilerin sayısı olağanüstü boyutlara erişmişti ve on sekizinci yüzyılın ikinci yarısında hareket her yere sızmış ve Reform Kilisesinde bile etkili hale gelmişti.

---

tan Scriver ve Balthasar Schuppius gibi duygusal ve ahlakçı ilahiyatçıların eserlerinde bulabiliriz." Koppel S. Pinson, *Pietism as a Factor in the Rise of German Nationalism* (New York: Columbia University Press, 1934), s. 13.

69 Pinson'a (*a.g.e.*, s. 16) göre, "1700 dolaylarında, Pietistlerin çok önemli bir mevkie eriştiği 32 kent vardı."

Pietizmin ana kaynağı yine de Luthercilikti; Luthercilik Almanya'daki çeşitli kesimlerin ihtiyaçlarına Kalvinizmden daha iyi karşılık vermişti. Pietizm, genelde mistisizm gibi, resmi dini pratik bir felsefe olarak kullanma çabasının bir yan ürünüydü: Acı çekmenin merkezi unsur olduğu şeylerin varolan düzenini hem anlamlı hem de yaşanılır kılmanın bir yoluydu. İnançlı subayların, işçilerin ve hizmetçilerin durağan dünyasında takdiri ilahi öğretisine ağırlık vermek psikolojik olarak savunulabilir bir şey değildi. Onların on yedinci yüzyıl İngiltere'sindeki tarikat kardeşleriyle keskin bir karşıtlık içindeki yaşantısı, onlara tek şeyi, gerçekten de ebedi olarak lanetlenmiş olduklarını gösterebilirdi. Ve onların durumunda, "geleceğin dünyasında kesin kurtuluş için verilen çileli mücadele" başarısızlığa mahkum olduğundan, onlar "bu dünyada selamete ermenin neşesine kavuşmak için mücadeleye" yönlendirilmeliydi.[70] Değiştirmekten aciz oldukları içinde bulundukları koşulu boş yere değiştirmeye gayret etmek yerine, onu bir inayet işareti olarak yorumladılar. Çoğunun ne kadar gayret ederse etsin kaçamayacağı çileler, "tevazu ve feragat" *certitudo salutis*in bir işareti haline geliyor ve özgürce seçilmiş bir şey oluyordu. Zorunluluk bir erdeme dönüştürülmüştü.

Çekilen çileden belli olan selametin doğrudan bilgisi kaderle edilgen bir biçimde barışmaya değil yalnızca, etkin bir biçimde aramaya da –elbette başarı garantisi ve risk olmaksızın, maceraya yer bırakmayacak şekilde– sevk edecektir. Seçim etkin dindarlıkla –*praxis pietatis*– ve duygusal İsa Mesih'le birlik olma deneyimiyle –Lutherci *unio mystica*– kanıtlanabilirdi. Zaman ilerledikçe, kişiyi kesin selamete taşıyacak iki yol da birbirine karışmış ve dindarlık [piety] ağırlıklı olarak ilahi saadetin kişisel duygusal deneyimlenmesi anlamına gelmeye başlamıştı.

Pietistlerin hayatında İsa Mesih gerçek bir mevcudiyet olarak vardı ve onunla kişisel temas deneyimi olağanüstü bir canlılık ve yoğunluk deneyimiydi. Kont von Zinzendorf bazen "sevgili Kurtarıcısına küçük bir not yazıyor, notta Onun kalbinde nasıl bir yere sahip olduğunu anlatıyor ve notu O bulsun diye pencereden dışarıya atıyordu."[71] Arkadaşsız ve ihmal edilmiş bir haldeki An-

70 Weber, *Protestant Ethic*, s. 130.

71 Spangenberg'den aktaran: Pinson, *Pietism*, s. 22.

ton Reiser, İsa Mesih'le sekiz yaşındayken "güven temelinde" konuşmuştu. Dahası, yalnızlığının sefaleti içinde, Tanrı'nın oğlunun şahsında bir oyun arkadaşı bulmuş ve onu terk edilmiş bir el arabasına bindirerek gezdirmiş, birlikte vakit geçirmişlerdi. "Anton kendisinden biraz daha küçük bir oğlan çocuğu hayal etmişti ve o Tanrı'nın kendisiyle gayet samimi bir şekilde konuştuğundan, neden oğluyla daha da samimi olmasındı? Onun kendisiyle oynamaya hayır demeyeceğine güveniyordu ve bu yüzden kendisini el arabasına bindirmesine de itiraz etmeyecekti. O bunu talihin büyük bir armağanı olarak kabul etti, böylesine büyük bir kişiyi el arabasıyla bir yere götürebilmiş ve ona bu yolla bir zevk verebilmişti ve bu kişi kendi hayal gücünün bir yaratığı olduğundan onunla istediğini yapabilirdi ve onu bazen uzun bazen de kısa bir süre el arabasına koyup gezdirme zevkini tatmış ve hatta bazen, bütün hürmetiyle, arabaya bitmekten bıkıp bıkmadığını bile sormuştu: 'Seni daha uzun süre taşımaktan mutlu olurdum, ama şimdi bunu yapamam.'"[72]

Bu yoğun mahremiyet duygusunun ne kadarının Anton Reiser gibi kişilerin yoksullukları ve utangaçlıkları ve başka türlü –dünyevi– ilişkilere girmekteki isteksizlikleri ya da kabiliyetsizlikleri yüzünden kendilerini mahkum ettikleri yalnızlıklarına verilebileceği üzerine fikir yürütebiliriz. Gottfried Arnold'un deneyimi de Moritz'in kahramanınınkinden pek farklı olmasa gerektir: O da aşırı yoksulluk içinde büyümüş, eğitimli bir gençti ve o da Latince okulunda bir öğretmenin oğlu olarak aşağılanmış, on üç yaşında özel dersler vererek hayatını kazanmak zorunda bırakılmış ve yine de üniversiteye gitmişti. Üniversitede, daha iyi durumlarının onun sefaletinin altını çizdiği ve sefaletini daimi bir aşağılanma kaynağı haline dönüştüren öğrenciler arasında bir arkadaş edinmesine imkân yoktu ve öğrencilik hayatından hiçbir zevk almamıştı. Hatta daha sonraları, çabaları meyvelerini verince ve "hakikaten ilahi" dediği bir göreve, Giessen Üniversitesine bir tarih profesörü olarak atanınca bile bu görevine uyum sağlayamamış, onun yerine işinden ayrılıp mistik eserlerini kaleme almayı tercih etmişti.[73] Bu yalnız ruhlar yeryüzünde bir dost bulunca tutkuları

72 Moritz, *Anton Reiser*, s. 18.

73 Pinson, *Pietism*, s. 19-20.

o kadar ateşli ve arkadaşlıkları o kadar şiddetli ve hepten tüketici oluyordu ki, bu, ancak arkadaşsız oldukları zamanlarda İsa Mesih'e duydukları aşkla kıyaslanabilirdi.

Duygusallık Pietizmin ana karakter özelliğidir; o *Herzenreligion*du [yürekten hissedilen din] ve bunun zıddı öğreti ve ilahiyat öğrenimi hor görmekti. Aksine, en az bilen ya da en az *Kopfwissenschaft*, en iyi Hıristiyandı, "Tanrı'nın Kuzusunun kanı ve erdemi" ile gerçek anlamda özdeşleşebilirdi. Öğretinin verdiği bilgi "bütün inananların rahipliği" ilkesinin hayata geçirilmesini de engelliyordu. Bu konudaki vurgu orta sınıftan sayısız grubun Pietizme kapılmasının ayrı bir nedeniydi; onlar için Pietizm, aksi halde bulmayı umamayacakları çok yüce bir statü ve özgüven için bir temel sağlıyordu. Böylelikle onlar Zinzendorf'la dinin "bir formüller ve seremoniler meselesi olmadığı gibi belli âdetleri yerine getirmek de olmadığı... [dinin yalnızca] içinde Tanrı'nın bütün çocuklarının birbirine benzediği bir yürek meselesi olduğu"[74] görüşünde hemfikirdi.

Eşitlik konusundaki ısrar, çok geçmeden, Tanrı'ya daha iyi hizmet etmek ve Onu anlamaya daha çok muktedir olmak için alçakgönüllü ve eğitim görmemiş olma tercihine dönüştü. "Gizli bilgelik" diye öğretiyordu Gottfried Arnold, "eğitimli ilahiyatçılardan çok, kesinlikle cahil ve basit, korku içinde selametini aramaktan mutlu insanlar arasında bulunur."[75] Eş zamanlı olarak, dinsel erdemliliğin yerleşik ölçütlerinin reddi yeni seçim ölçülerinin oluşumuna ve yeni bir dini aristokrasiye yol açtı.

Dogmanın önemsizleştirilmesi çoğunlukçu, bireyselleşmiş bir din görüşü üretmişti: Önemli olan inanılan şeyin içeriğinden çok inanç tavrıydı ve bir kişi İsa Mesih'e inandığı müddetçe o kişinin inandığı başka şeylerin ve tam olarak inandığı şeyin pek önemi yoktur. 1740 tarihli Marienborn sinodunun *Herrnhuter* bildirisinde şunlar yazıyordu: "Luthercilerden farklı olarak, biz... daha sonra değiştirilebilecek bir inanç esasları belirliyoruz. Biz özgürlüğü korumak istiyoruz ki, Kurtarıcı zaman zaman öğretimizi ay-

74 *A.g.e.*, s. 24; Arlie J. Hoover, *The Gospel of Nationalism: German Patriotic Preaching from Napoléon to Versailles* (Stuttgart: Franz Steiner Verlag Wiesbaden GmbH, 1986), s. 8.

75 Akt. Kaiser, "L'eveil," s. 68.

dınlatabilsin."[76] Bu tavır zorunlu olarak ve çok geçmeden klasik dinsel inancın tümden terk edilmesine ve *Herrnhuter* Schleiermacher'in daha sonra fark edeceği gibi, ateizmden bir farkı olmayan mistik bir panteist yaklaşıma yol açıyordu. İki düşünce de onun *Din Üzerine Söylev* kitabında yan yana ilerliyordu: "Bütün dindar kişiler rahiptir ve herkes birdir" ve yazdıklarının "neredeyse ateizme vardığı"na emindi. "Dinin hakiki doğası" diye iddia ediyordu bu kitabında, "ne [Tanrı'nın nesnelliği fikri] ne başka şeydir, Onun bizim içimizde ve dünyada bulduğu doğrudan Tanrısallık bilincidir." Bu nedenle, din "sonsuza kadar belirlenebilir"[77] bir şeydi. Sahiden dindar bir kişiyi ayıran şey bu bilincin keskinliğiydi. "Yanlış mıyım" diye soruyordu, baş sağlığı dilediği ve daha sonraları evlendiği Schleiermacher'in bir arkadaşının dul eşi, "kilise müziği çalarken içimde uyanan bu duygulara dini duygular diye adlandırmakta? Çünkü dua ederken müzik eşlik etmiyorsa çok farklı hissettiğimi itiraf etmeliyim. Ruhumun müziğin notalarıyla nasıl, âdeta, göklere yükseldiğini sana anlatamam; içimde nasıl bir özgürlük duygusunun kabardığını, içimde nasıl bir kutsallık ve sonsuzluk bilincinin uyandığını... Ama söyle bana, Ernst'im, dışsal herhangi bir şeyin üzerimde böylesine güçlü bir dinsel etki yaratabilmesi –benim kendimi Tanrı'da kaybetmek için bir dışsal etkene ihtiyaç duymam– saf Hıristiyan duygulara uygun mudur?" Bu sorulara Schleiermacher'in yanıtı şu olmuştu: "Sevgili kardeşim, endişelenme ve Tanrı'nın bizatihi kendisinin itinayla birleştirdiği şeyleri de ayırmaya çalışma. Müzik ve din tıpkı ruh ve beden gibi birbirine aittir... [Müziğin] bir inanana esinlendirdiği yükselme duygusu hiç kuşku yok ki gerçekten dinseldir."[78]

---

76 Akt.Pinson, Pietism, *s. 24. Bkz. Hoover, Gospel of Nationalism, s. 22,* Ernst Troeltsch'in, *Protestantism and Progress: A Historical Study of the Relation of Protestantism to the Modern World* kitabına dayanarak.

77 Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, *The Life of Schleiermacher as Unfolded in His Autobiography and Letters*, çev. F. Rowan (Londra: Smith, Elder 8c Co., 1860), c. I, Henrietta Herz'e 27 Mart ve 22 Şubat 1799 tarihli mektuplar, s. 203,189; ve *On Religion: Speeches to Its Cultural Despisers* (New York: Ungar, 1955), s. 82, 135.

78 Schleiermacher, *Life,* c. II, Henrietta von Willich'ten Schleiermacher'a, 8 Ekim 1808 tarihli ve Schleiermacher'den Henrietta von Willich'e 27 Ekim 1808 tarihli mektuplar, s. 150-151; 157-158.

Yeni inayet aristokrasisinin karakteristik özelliği, dogmanın terk edilmesi yerine eski bir dogmanın koyulmasına yol açtığında, bu şekilde duygusal hassasiyet gösterme, yoğun duygular yaşama kabiliyeti oluyordu. Kitabi öğretinin yerini en yüksek dini –ve ahlaki– erdem olarak tutku alıyordu. Pietist anlayışlar hızlı bir biçimde geniş bir alana yayılmıştı ve standartlardaki bu değişim birçok düzeyde hissedilebiliyordu. Arbrecht Ritschl'in izinden giden Weber'in belittiği gibi, duygusallık soyluluğun Pietizme meyletmesinin nedeniydi. O "aylak sınıfların bir dinsel uğraşı" idi. Aynı nedenle Pietizm *Bildungsbürger*i de cezbetmişti, çünkü eğitim ve statü tutarsızlığı onların da duyarlılıklarını yükseltmişti ve kendi haysiyet duygularını yükseltmelerinin diğerlerine göre en kolay ve en emin yolu duygu beslemekti.[79]

Tanrı ile kişisel birlik oluşturma biçimindeki din anlayışının mantıksal bir sonucu, Hıristiyan ibadet biçimlerine geniş bir hoşgörüyle yaklaşmak olmuştu. En azından teorik olarak, inançta samimi olduğu müddetçe, bütün ibadet biçimleri meşruydu; kişisel duyarlılık aslında doğallığın, inançta samimiyetin bir işaretiydi. Kolektif bir düzeyde bu tutumun karşılığı ise etnik (Hıristiyan) cemaatlerin karakteristik ibadet biçimlerine yeni bir saygı ve Protestanlıkta ibadet aracı olarak Latincenin yerine geçirilen ana dile, yerli dile ilişkin yeni, mistik bir fikirdi. Bu fikir, alt sınıfların eğitimi ve Almancaya yapılan araçsal vurgu konularına daha çok dikkat edilmesi ve giderek bu konuların birer uğraş alanı haline gelmesi sayesinde de pekişiyordu. Tıpkı bireysel insan varlıkları gibi, cemaatler de Tanrı'nın sevgisinin ve bilgeliğinin eşsiz, özgün ifadeleriydi. O yüzden, birisinin benzersizliğini korumak bir Hıristiyan inanış meselesiydi. Özellikle, Tanrı'nın kendisini insanlara açık etme yolu, Tanrı ile belli bir cemaat arasındaki özgün,

79 Weber, *Protestant Ethic*, s. 139. Moritz bir ayakkabıcı karısı olan küçük Anton'un evsahibinin Anton'un kendisine Carl von Moser'in *Daniel in the Lion's Den* kitabını okumasından çok hoşlandığını hatırlıyor "çünkü bu ona 'ahlak dersi' gibi gelir; yani her zaman ağdalı bir dille vaaz veren belli bir rahibin sesini dinliyorcasına kendinden geçer ve kadın ondan hoşlandığını, çünkü onun âyinlerinin çok 'ahlak dersi' içerdiğini söylüyordu." Bu, Moritz bir dipnot olarak ekliyor, "kitaplarda ne kadar dikkatli olmamız gerektiğinin ve insanlarla konuşurken herkesin konuştuğu dille konuşmamamız gerektiğinin bir başka kanıtıdır. İngiltere'de en cahil insan bile 'ahlak dersi' nedir bilir." Moritz, *Anton Reiser*, s. 32.

bireyselleşmiş bağ olarak ana dil bir şeref meselesi haline geliyordu. Ana dil böylelikle araçsal bir şey olmanın ötesinde değer kazanmış, kutsanmış oluyordu. Tanrı ile özgün bir bağlantı kurma yolu olarak bu mistik dil fikri ilk olarak Jakob Boehme'nin düşüncesinde ortaya çıkmıştı.[80]

Pietizmin geniş cazibe alanı, onun birçok grubun şartlarına uygunluğu ve sürekli uygulanabilirliği ve yaygın kullanılan sağaltma gücü bu dini akımın on sekizinci yüzyıl sonuna kadar Almanya'da edindiği sağlam yerin açıklanmasına yardımcı olacaktır. Hareketin doğası, ayrıca onu *Aufklärung*un doğrudan saldırısından da koruyordu; ona yöneltilen saldırıların en şiddetlisi öğreti kaynaklıydı. Rasyonalizm yerleşik Kilisenin öğretisini düşman olarak bellemişti ve Pietizmi üzerinde tartışmaya pek değmez bir şey olarak göz ardı ediyordu. Pietizm böylelikle din karşıtı bir ortamda dini duyguların bir çıkış yolu, bir barınağı haline gelirken, rasyonalizmle yan yana varlığını sürdürebiliyordu. Yine hareketin doğası nedeniyle, doğaları gereği birbirini dışlayan öğretilerin yan yana varoluşunun güvenirliğinin kaçınılmaz olarak zayıflaması dinsel umursamazlığa neden olmuyordu. Pietizm öğretiyi terk etmişti ve böylelikle inancı koruyabilmişti.

Bununla birlikte dini inanç sisteminin bazı unsurları, belli dini semboller, öğretinin (ve anlatının) elbette genel olarak Pietizmin öğreti-karşıtı, mistik ve duygusal doğasına en uygun parçaları ebedileştirilmiş ve hatta çoğaltılarak pekiştirilmişti. Pietizm, kendi başına bir öğreti benzeri bir şeyle birleştirilecek belli inanç ilkeleri barındırmıyordu. Olan ilkelerin bazıları doğrudan Pietist öğreti-karşıtlığından ve dışsal inanç sembollerinden türetilmişti. Öğretinin reddi ve *reine Innerlichkeit*'ta [saf içtenlik] ısrar zorunlu olarak grubun, aynı düşüncedeki insanlar topluluğunun, kafa dengi insanların öneminde bir artışa neden olmuştu; bütünüyle kendi ruhsal kaynaklarıyla baş başa bırakılan ve zihindeki ahlaki otorite kaynaklarından yoksul olan bir birey kaçınılmaz olarak kılavuzluk için gruba dönecektir yüzünü. Gerçekten de dışsal resmi

80 Kaiser, "L'eveil," s. 75. Zinzendorf, Tanrı'nın "tikel eğilimlerine ve ülkelerinin iklimlerine uygun olarak, insanlara Oğlu Mesih'in doğrularını ve sevgisini öğretmek için" seçtiği özgün biçimler olarak "milli dinler"den söz ediyordu (*a.g.e.*, dipnot 73).

kilise örgütlenmesini önemsiz bir şey olarak gören Pietizm onu bir inançlı insanlar cemaatiyle, seçilmişlerin görünmez kilisesiyle karşı karşıya koyuyordu. Bu kilise her bir üyesinin Kurtarıcı ile kişisel ilişkisinin bir yansımasıydı, ama yine de Tanrı ile cemaat dışında hakiki birlik yaratmak imkânsızdı. Tanrı'ya giden yol "tevazu ve feragat" ile döşenmiş olduğundan, inançlılar cemaati kendi tikel çıkarlarını ve kendi benliklerini reddetmiş bireylerden oluşuyordu. O yeryüzünde Tanrı'nın küçük krallığını temsil ediyordu ve bu yüzden de ideal cemaatti. Bu nedenle Pietistlerin bireylerin benliklerini koruduğu ve tikel çıkarların varlığına ve hatta güvenceye alınmasına izin veren toplumsal yapılara sıcak bakmamış oluşu ya da hiç kuşkusuz Tanrı inancını zayıflatacak olan toplumsal sözleşme ilkesini bir sapma olarak görmesi kadar doğal bir şey olamazdı.

Ayrıca Pietistler görünmez kiliseyi görünür kılmaya çabalıyordu. Bir yandan "seçilmişleri dünyadan ayırma arzusu, güçlü bir duygusal yoğunlukla, dünyadan kopuk tarikat toplantılarında, yarı-komüncü nitelikte bir tür manastır cemaati yaşamına yol açar."[81] Öte yandan ise aynı arzu, yeryüzünde Tanrı'nın Krallığını kurma arzusu misyonerce faaliyetlerde ve dini yayma çalışmalarında kendini gösterir. Bunlar paradoksal olarak –eğer Pietisti dünyadan elini eteğini çekmiş bir olarak düşünecek olursanız– daha sonra büyük önem kazanacak olan Devletin (dünyevi olanın ete kemiğe bürünmüş hali) doğasını gözden geçirmeye neden olur. Bu dünyanın büyük şahsiyetleri dahil, her Hıristiyanın amacı Tanrı'nın Krallığını kurmaktı. Herkes bu amaca kendi mevkisine uygun olarak hizmet etmek zorundaydı; krallardan ve prenslerden beklenen yönettikleri devletlerin bu amaca hizmet etmesini sağlamaktı. Onlardan beklenen, aslında, bu Tanrı'yı hoşnut etme sürecine bireysel liderlik –muhtemelen İsa'nın bireysel liderliğine benzer bir biçimde– etmeleriydi. Bu gelip geçici yöneticiler arasında erdemli olanlar, Pietistler tarafından "Tanrı'nın melekleri" ve "ruhların prensleri" olarak görülüyordu ve Devlet "on yedinci ve on sekizinci yüzyıl rasyonalizminin anladığı üzere basit bir faydalı araç olmaktan, ideal bir kendiliğe, Tanrı'nın yüce tasarısına uygun olarak

81 Weber, *Protestant Ethic*, s. 131-132.

insanları yetiştirme ve biçimlendirme aracına dönüştürülmüştü."[82] Nihayetinde burada bu şekilde yorumlanan şeylerin Prusya devleti ve hükümdarları olmasının önemi de unutulmamalıdır. Devlet kutsanıyordu; devlet giderek hakiki kilisenin vücut bulmuş hali olarak görülüyordu ve bu görüş, her bir üyenin bireyliğinin hakiki bir birlik içinde çözüleceği Pietist cemaat fikriyle birlikte, şaşmaz şekilde totaliteryan bir karakter kazanıyordu.

Pietist inancın uzun ve kalıcı bir etkiye sahip ve inanç düşüş yaşarken hayatta kalacak olan başka bir hayati ilkesi de Çarmıhta Çile kültüydü. Kurtarıcının çektiği fiziksel acı Onu inananlara yakınlaştırıyor, Onu daha çok insan yapıyor ve O'na İncil anlatısındaki herhangi bir anda olandan daha çok sempati duymayı (Smithçi anlamda) kolaylaştırıyordu. Kişisel temas, özdeşleşme ve tam anlamıyla sempati duymayı talep eden bir dinde Çilenin merkezi unsur haline gelmesinden daha doğal bir şey olamaz. Kısa bir süre sonra ayrılan ve –dini değerler arasında– kendi başına duran kan ve neden olduğu yaralar konusunda da olan buydu.[83] Zamanla kan, yaralar ve fiziksel acılar onları çağrıştıran her şeye ek bir değer katıyordu: savaş, askerlik mesleği, ölüm. İster kendisi yaşasın ister başkalarına yaşatılsın, bunlar kutsaldı, ruhsal yalınlığın ve güçlülüğün ve ahlaki haklılığın yüce işaretleriydi ve selamete giden yolu döşüyordu.

---

82 Kaiser, "L'eveil," s. 61.

83 "On en arrive," diye yazar Kaiser, "de la sorte a un veritable culte du sang et des blessures analogue au culte de la Passion de Jesus-Christ tel que l'exerce le pietisme et, en particulier, le herrnhutisme" (*a.g.e.*, s. 70). Hıristiyan mistisizmi üzerindeki, izlerini Luthercilikte gördüğümüz, bu etkinin bir kanıtı da ilk dönemlerde ve Pietist olmayan Lutherciler arasında bulunabilir: Fiziksel acının böylesine canlı bir şekilde resmedilmesi bakımından eşsiz olan Matthias Grunewald'ın Isenheim "Çarmıha Germe"si ya da yine aynı şekilde Almanya dışında bir eşi görülmeyen Bach'ın Çile Oratoryolarının rahatsız edici, ama aynı zamanda büyüleyici havası da aynı fikirden kaynaklanmıştı. Bach'ın da, Luther gibi, müziğin Tanrı ile kişisel birleşmenin bir yolu ve üstün bir vahiy aracı olduğuna inanması anlamlıdır; müziğin sesli âyinden farkı onun doğal olarak "ilahi esinli" olması ve Tanrı'nın Hakikatine doğrudan nüfuz edebilmesiydi. Luther'in müziğin en duygu yüklü konuşma olarak özel dinsel statüsü olduğu görüşü bizatihi Lutherci öğretinin duygusalcılığının kanıtıdır; Pietizm onu miras almış ve görünür kılmıştı. Bach'ın müzik felsefesiyle ilgili olarak, bkz., Otto L. Bettmann, "Bach as Rhetorician," *The American Scholar*, 55 (Kış 1985-86), s. 113-118.

Gerhardt Kaiser, kanlı Çarmıhta Çile imgesinin Klopstock'un eserinde dinsel bağlamdan seküler bağlama aktarılmasının izlerini sürer. Klopstock bizim amaçlarımız için özellikle önemlidir, çünkü o hem yüzyılın büyük bir dindar –Pietist– şairi hem de ilk meşhur seküler vatanseverlik şiirlerinin yazarıdır. *Messiah*'ta İsa'nın kanı ve çektiği acılara dair nitelemeler vatanseverlik destanı olan *Hermanns Schlacht* ve *Odes*'te sistematik olarak yeniden ortaya çıkar. Kan çok büyük bir sıklıkla güzellikle eşdeğer görülür. Çarmıha gerilme günü "eşsiz, muhteşem, kanlı gün" olarak nitelenir; Arminus destanında savaş günü "ölümüne kavga, güzel ve kanlı gün" olarak anlatılır. Hıristiyan şehitlerin vücutları "yüce yaralarla kaplıdır"; Cermen gençleri de "güzel yaralar" alır. Arminius'un babası "saçlarına ak düşmüş bir ihtiyar için kan güzel bir giysi olacaktır" diye düşünür. İsa "ölümlerin en güzeliyle ölür"; O "yaralarıyla güzeldir" (*Schön mit Wunden*). "Güzel Kan" (*Schön Blut*) vatanseverlik destanı *Odes*'te Anavatan için ölenlerin üzerini örter. En önemlisi de, kişinin öldürdüklerinin kanı onun kahramanca kendi akan kanı kadar güzeldir. Arminius "ter, Roma kanı ve toz toprak" içinde savaştan dönünce, Klopstock haykırarak şunları söyler: "Arminius daha önce hiç bu kadar güzel olmamıştı!" Kan aynı zamanda bir afrodizyak olarak iş görür: Arminius'un üzerindeki Romalı kanının görüntüsü Thusnelda'nın arzularının kabarmasına neden olur. "Onu böyle kirli görmek istiyorum!" diye haykırır. "Saçlarına Roma kanı bulaşmış!"[84]

Başka yazarlar da Klopstock'un izinden gitmişti. Von Stolberg'in, Herder'in, Lavater'in, Arndt'ın ve Alman edebiyatının parlak birçok şahsiyetinin eserlerinde, korkunç ölüm, "kan içinde ölüm" hem estetik hem de etik temelde haklı görülen en arzulanan, muhteşem bir olay haline gelir. Kan dökmenin böylesine kutsanması, onun Pietizmin duygusallığının bir sonucu olarak yüce bir toplumsal değer katına çıkarılması başka hiçbir toplumda görülmüş bir şey değildi ve bu aslında pekâlâ Almanya'nın yakın tarihinin büyük kısmını sıradışı hale getiren unsur olabilir ve yine bu, o kadar çok sayıda insanın akla hayale sığmaz sapkınlık olarak görme yanlısı olduğu şeyin sorumlusuydu.

84 Bkz. Kaiser, "L'eveil," s. 70-73. Ayr. bkz. Hasko Zimmer, *Auf dem Altar des Vaterlands: Religion und Patriotismus in der deutschen Kriegslyrik des 19. Jahrhunderts* (Frankfurt am Main: Thesen Verlag, 1971).

On sekizinci yüzyıl sonlarında ne kadar çok entelektüelin –Alman milli bilincini icat edenlerin– hayatlarının şu ya da bu döneminde Pietist olarak, Pietist anne babaların çocukları olarak, Pietist eğitim kurumlarında öğrenci olarak yaşadığı göz önüne alınacak olursa, Pietizmin Alman milliyetçiliğinin oluşumundaki rolü daha kolay anlaşılabilir. On altıncı yüzyıldaki İngiliz Protestanlığı gibi, Pietizm yeni kimlik için dilin yanında meşruiyet de sağlamıştı ve sonuç olarak, yeni kimliği şekillendirirken, onu taşıyordu da. Milliyetçiliğin geliştiği "tohumları eken" değildi Pietizm:[85] Milliyetçilik Pietizmin bir dölü değildi. Daha çok Pietizm, dışarıdan getirilen tohumların ekilebileceği toprağı sağlıyordu. Ve biyolojik benzetmenin varacağı sonuçta olduğu gibi, toprak, daha çok Lamarckçı anlamda, verdiği meyvede yaşamını sürdüren bitkinin doğasını değiştirdi.

Pietizm Alman milliyetçiliğinin karakterine doğrudan etkide bulunmuş, milliyetçiliğin ortaya çıkışına yardımcı olan, izleyen dönemlerde muazzam sonuçlar doğuran bir diğer gelenek olan Romantizm yoluyla da dolaylı olarak etkili olmuştu. Pietizmin doğrudan bir mirasçısı ve aynı zamanda ona karşı öteki etkilerin bir sonucu olan Romantizm, merkezi Pietist nosyonları benimsemiş, ancak onları sekülerleştirmişti ve böyle yaparak da giderek dine karşı ilgisiz hale gelen bir çağda onları sürdürebilmişti.

Romantizm

Romantizm alışkanlık halinde edebiyat alanıyla eşleştirilir. Diğer birçok şeyle beraber edebi bir fenomen de olduğu tartışma götürmez olsa da, onu böyle tanımlamak zorunlu olarak önemini asgariye indirir ve bu fenomene ilişkin anlayışımızı zaafa uğratır. Edebiyattan kaynaklanmış olmaktan çok okur-yazarlık gelişmesinin bir sorununa bulunmuş bir çözüm olarak Romantizm Almanya'da tesadüfen edebiyatla sınırlı kalmıştı, çünkü yaratıcılarının kalem erbabı olmaktan başka seçenekleri yoktu; ve Almanya gibi üzerinde gelişip büyümesini sağlayacak varoluşsal temele sahip olmayan başka ülkelerde Romantik ilkeler bir sonuç olarak sanata uygulandı ve yalnızca sanatta benimsendi. Orijinal –Alman–

85 Pinson, *Pietism*, s. 12.

Romantizmi bir düşünce hareketiydi; doğduğu toprakların toplumsal, ekonomik, politik ve kültürel varoluşunun neredeyse tüm alanlarında ifadesini bulan ve bu varoluşun sonraki gelişmesini derinden etkileyen bir "düşünce tarzı"ydı. Bu hareketi Fransa'dan gözlemleyen Henri Brunschwig onu "Almanya'yı bu zamana kadar en derinden etkileyen hareketlerden biri" olarak görüyordu; Ernst Troeltsch'e göre, "Alman düşüncesi, ister politika, ister tarih isterse etik alanında olsun, Romantik Karşı-Devrimin fikirlerine dayanır" ve Friedrich Meinecke bir anlamda küstahça onun "muhtemelen Batının görmüş göreceği en büyük kavramsal devrim" olduğunu iddia ediyordu.[86]

Romantizmin *Weltanschauung*u [Alm.: dünya görüşü] adından eskidir. İlk önemli tezahürü 1770'lerin Sturm und Drang* [*İsmini ilk kez 1777 yılında Abel Seyler'in tiyatrosunda sahnelenen Friedrich Maximilian Klinger'in *Sturm und Drang* [Fırtına ve Gerilim] adlı oyunundan alan, daha sonra Romantik harekete evrilecek olan Alman edebiyatı ve müziğinde 1760'ların sonundan 1780'lerin başına kadar etkili olmuş hareketin adı] oyunu zamanlarında, *Genie* [dahiler] döneminde görülmüştü. *Sturm und Drang*ın ve o zamanın kendilerine "Romantikler" diyen *Göttinger Hainbund* gibi benzer grupların "dahileri"nin talihsiz başarısızlığı; *Sturm und Drang*ın tanınmış liderlerinin ilkelerini terk ederek Alman Klasisizmi görünüşü altında *Aufklärung*un saflarına katılması (ki bunun sonucu olarak yirmi yıl Klasisizm *Sturm und Drang*ı Jena ve Berlin'deki on sekizinci yüzyıl sonunun "erken dönem" Romantizminden ayırmıştı);[87] ve nihayet olağanüstü bireysel, iddialı bir

86 Brunschwig, *Enlightenment*, s. 247, 245; Ernst Troeltsch, "The Ideas of Natural law and Humanity in World Politics," Otto Gerke, der., *Natural Law and the Theory of Society, 1500-1800* (Cambridge, 1934), c. I, s. 203; Friedrich Meinecke, *Die Idee der Staatsrason in der neueren Geschichte* (Münih ve Berlin: Oldenbourg, 1925), p. 451.

87 *Sturm und Drang* grubu Goethe, Herder, Winger, Leizewta, Lenz, Merck, Maler Muller ve Wagner'den oluşuyordu. Bu gruba sempati duyan ve ilişkide olanlardan Hamann, Klopstock, Justus Moser, Gerstenberg, Lavater, Jung-Stilling, Jacobi, Heinse, and Schiller'i sayabiliriz. *Gottinger Hainbund* Holty, Voss, Burger, Stolberg Kardeşlerden oluşuyordu. *Erken dönem Romantikler* ise Wilhelm ve Friedrich Schlegel Kardeşler, Schleiermacher, Novalis (Friedrich von Hardenberg), Tieck ve Wackenroder'di. Fichte ve Schelling gibi filozoflar ve romancı Jean Paul (Richter) bu grupla yakın ilişkiler içindeydi.

sınıflandırma olarak *Sturm und Drang* içinde (mevcut bağlamda kelimenin öyle özgün bir anlamı olmasa da ve burada öyle köklü bir suiistimale uğramamış olsa da, tabiri caizse hakiki bir "dahi" olan) Goethe'nin de sayılması ... bütün bunlar zorunlu olarak *Sturm und Drang* dönemi ile Romantizmin temeldeki benzerliğini, neredeyse özdeş olduğunu, gölgeler. Ama onlar birbirine aittir. Onların arasındaki kan bağı hakiki Romantizmin *Sturm und Drang*ın potansiyellerinin bir gelişmesi olduğu anlamına gelmez ve dolayısıyla biri olmaksızın ötekini düşünebiliriz. Her ne kadar "erken dönem" Romantizmi tamamen 1770'lerin "orijinal dahileri"nin eserlerinden derinden etkilenmiş olsa da, Romantizm *Sturm und Drang* hiç olmasaydı bile ortaya çıkabilirdi (ve çok büyük bir ihtimalle de çıkacaktı). Bu iki hareket birbirine aittir, çünkü hem aynı yapısal duruma yanıt olarak ortaya çıkmışlar hem de bu yanıtlarında, aynı kültürel kaynakları –Pietizm ve Aydınlanma– kullanmışlardı. Aralarında farklılıklar elbette vardı, ama bunlar bireysel *Stürmer und Dranger* alanların arasındaki *Stürmer und Dranger* ile 1770'lerin öteki "orijinal dahileri" arasındaki ya da bireysel Romantikler arasındaki fark kadar büyük değildi. Bunun bir sonucu olarak ben "Romantik" terimini, bu ismi aldıktan önce ya da sonra olsun fark etmez, bütün Romantik *Weltanschauung* temsilcileri için kullanıyorum.

Biyografik olarak bütün on sekizinci yüzyıl romantikleri yola rasyonalist olarak çıkmıştı; onlar kelimenin her anlamında "aydınlanmış"tı ve onların özlemlerini biçimlendiren *Aufklärung*tu. Yine, neredeyse hepsi seçmiş oldukları yolun başarısızlığıyla boğuşmak zorunda kalmıştı. *Stürmer und Dranger*in büyük esin kaynağı Johann Georg Hamann bir Pietist ailede büyümüştü. Yetiştirilme biçimi sayesinde duyarlılıkları "tutkulu okumalar ve pratiklerle aşırı kültürlenmişti" ve kendisi ileri derecede kekemeydi; bu durum onun sosyal ilişkilerde utanıp rahatsız olmasına neden oluyordu. Önce hukuk ve sonra ilahiyat çalışmak üzere Königsberg Üniversitesine gitmiş, ama çok geçmeden bu iki alana da ilgisini kaybetmiş, zamanını büyük bir hevesle Fransız ve İngiliz Aydınlanması çalışmaya adamış ve bir diploma almış değildi. Birçok başka arzulu entelektüel gibi, o da bir süre özel öğretmenlik yaparak ekmeğini kazanmış, ama sonra işini Londra'da yürütmesi için kendisine gü-

venen bir arkadaşının ticari bir firmasında çalışmaya başlamıştı. Orada, bir eşcinsel ilişkisinin sona ermesiyle altüst olan Hamann kendisine emanet edilen parayı çarçur etmiş ve umutsuzluk içinde İncil'e sığınmıştı. Belki okuduklarının ona cesaret vermesi belki de artık Londra'da kalmasının imkânsız hale gelmesi nedeniyle, Hamann Königsberg'e dönmüştü. Ancak arkadaşı tarafından affedilmiş olmakla birlikte firmadaki işine geri dönmemeye karar verdikten sonra, ilk rasyonalizm karşıtı (ve diyebiliriz ki ilk Romantik) eseri olan "Socratic Memorabilia"yı yazmıştı.[88]

*Sturm und Drang*ın baş teorisyeni Herder yoksul bir Pietist ailenin çocuğuydu ve o da Königsberg Üniversitesinde ilahiyat fakültesine devam etmişti. Orada Kant'tan etkilenmiş olan Herder en az Hamann kadar büyük bir hevesle Fransız ve İngiliz Aydınlanma düşüncesi üzerine çalışmıştı. 1769'da Fransa'yı ziyaret eden Herder onda derin etkiler bırakan Diderot ve Condillac gibi bazı Ansiklopedistlerle tanışmıştı. Herder'in ilk eserleri *Aufklärung* davasının savunulmasına adanmıştı ve daha sonraları Hamann'a dediği gibi, "kıvrak zekâlı biri olmayı az farkla kaçırmıştı." Birçok çağdaşı gibi, o da akademik bir kariyer yapmayı istiyordu. Defalarca ilahiyat kürsüsünde bir iş için başvurmuş ve defalarca reddedilmişti; reddedilme nedenleri arasında, Nicolai'nin alaysı bir dille ifade ettiği gibi, onun ilahiyatçılığının "çok seküler" olması da vardı. *Sturm und Drang*ın liderlerinden biri haline geldiğinde otuz yaşında olan Herder daha o zamandan şaşkın ve hırçın biri olmuştu. Kendi üzerinde arkadaşının mutsuz geçmişinin sonraki etkilerini bizatihi yaşayarak deneyimleme fırsatı bulan Goethe şöyle yazıyordu: "Herder en iyi günlerini hem kendisi hem de başkaları için sürekli zehir ederdi, çünkü sonraki yıllarının getirdiği zihin gücünü kullanarak, gençliğinde zorunlu olarak onu pençesine almış huysuzluğuyla nasıl baş edeceğini bilmiyordu."[89]

---

88 Roy Pascal, *The German Sturm und Drang* (Manchester: Manchester University Press, 1967), s. 7; Frederick C. Beiser, *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987), s. 19-20. Benim *Sturm und Drang* tartışmam ağırlıklı olarak Pascal'a dayanıyor ve bu konuda bahsi geçen eserlerden alıntılarda genellikle onun çevirilerini kullandım.

89 Herder ve Nicolai; Akt. Pascal, *Stum und Drang*, s. 95, 94. Goethe, *Truth and Fiction*, c. II, Kitap X, s. 21,13.

Herder, dönekliğin verdiği uzlaşmasız bir tutkuyla eski günlerinin inancına karşı çıkmıştı ve *Sturm und Drang* eserlerinden ilki aynı zamanda daha birkaç yıl önce savunduğu ruh halinin büyük bir şiddetle inkârıydı.

Bir zamanlar Königsberg Üniversitesinin öğrencisi olmuş bir diğer temsilci de, zorunlu olarak eserleri değilse bile kişiliği ve perişan hayatıyla *Sturm und Drang*ın acı çeken çalkantılı ruhunun en mükemmel örneği olan Lenz'di. O da koyu bir Pietist çevrede büyümüştü ve ilahiyat çalışmıştı. Kant'ın etkisindeki Herder gibi, o da felsefeyi daha çekici bulmuş ve ilahiyat çalışmalarını askıya almıştı. Hayatını kazanmak için von Kleist Kardeşlerle Strasbourg'a gitmişti; bu deneyimi genç soylulara öğretmenlik yapan öteki birçok burjuvanın deneyimiyle benzerdi: O da kendisini aşağılanmış ve haksızlığa uğramış hissediyordu. 1774'te işini bırakıp Goethe'nin çevresine katılmış olan Lenz bir daha hiçbir zaman çalışmalarına geri dönme ya da uygun bir iş bulma şansı bulamamıştı.

Harekete adını vermiş olan Klinger'in hikâyesi, küçük farklılıklar olmakla birlikte, Anton Reiser'ın hikâyesiyle aynıydı. Bu yüzden, Klinger'in *İkizler* eserinin kahramanı Guelfo Anton'un gözde rolü olmuştu: "Guelfo'da kendi kendini-küçümsemeyi, kendinden nefreti, kendine acımayı ve kendini yok etme arzusunu buluyordu, ama gücünü toplayan Reiser Guelfo'nun kardeşini öldürdükten sonra kendisini gördüğü aynayı paramparça ettiği sahneyi zevkle oynadı."[90]

Dönmeliği izleyen, *Stürmer und Drang*erden bildiğimiz, bu boşa çıkmış umutlar kalıbına, Goethe belki bir biçimde uyumsuz bir istisna gibi görülebilir. Yine de Goethe'nin olağanüstü yetenekleri ve kişiliği onu, eğer o sıradan bir *Bildungsbürger* olsaydı, öyle değerlendirilmek zorunda kalacağından daha az istisna yapar. Öteki *Stürmer und Dranger* tayfasının aksine Goethe üst-burjuva, seçkin bir aileden geliyordu; ilahiyat yerine hukuk eğitimi almış, İncil'i Tanrı kelamı olmaktan çok bir tarih ve dilbilim metni olarak okumuştu ve ancak gençliğinin ilerleyen yıllarında -eğlence olsun diye- Pietizme açılmıştı. Dahası, 1775'te, Weimar Dükü tarafından, kendi *Sturm und Drang* isyanını daha patlamadan

90 Moritz, *Anton Reiser*, s. 352.

bastıran bir ani gelişme olarak, mahkum edildiği ve içten içe nefret ettiği hukuk kariyerinin pençesinden kurtarıldığında Goethe daha henüz yirmi altı yaşındaydı. Doğrusunu söylemek gerekirse, onun korkmak için nedenleri vardı ve başarısızlık için vakti yoktu. *Aufklärung* ilkelerine karşı gençlik uzlaşmazlığı, gerçekliğin sefaletine değil de daha çok beklentilerinin büyüklüğüne verilebilir. Çok genç yaşlardan itibaren Goethe olağanüstü yeteneklerini kabul etmişti –ve buna cesaret edecek kadar da talihliydi– ve böylelikle kendisinden daha az donanımlı yoldaşlarının tatmin olabileceğinden fazlasına özlem duyuyordu. Sonuç olarak Goethe, bir yandan, onun durumunda gerçeklikle beklentiler arasındaki uçurum, başka nedenlerle, ötekilerinkinde olabilecek kadar derindi. "Dar ve ağır ilerleyen burjuva alanla benim doğamın derinliği ve enerjisi arasındaki uyumsuzluk" diye yazıyordu Goethe sonraki yıllarda, "beni çılgına çeviriyordu."[91] Hayal kırıklığına uğrama korkusuna da kapılmış olabilirdi. Öte yandan, edebiyat alanında (sadece geçimini sağlamak değil) büyük eserler vermeyi kafasına koymuş olmak, onu hepsi de zamanının *Aufklärung*un önde gelen simaları olan halihazırdaki büyük isimlerle doğrudan rekabete sokuyordu. Ne kadar bilinçdışı bir biçimde yapılmış olursa olsun, farklı bir yol seçimi bir ürün çeşitlendirme stratejisi, başarısızlık riskini azaltırken büyük bir yazar olma şansını artırmanın bir yolu da olabilir. Dolayısıyla Pietizme meylettikten hemen sonra, *Sturm und Drang*ın doğduğu Strasbourg'a yetişememiş olsaydı ve Pietist literatüre de o kadar hâkim olmasaydı bile; hatta Stassbourg'tayken, Herder'den derinden etkilenmemiş ve onun kişiliği ve görüşlerinin doğrudan etkisiyle kendi *Sturm und Drang* eserlerini yazmamış olsaydı bile Goethe'nin durumu da onu gençlik Romantizmine sürükleyebilirdi.

Yüzyılın sonunda "erken dönem" Romantiklerinin çıraklığı *Stürmer ve Dranger* çıraklığıyla benzerdi. Gerçekten de Henri Brunschwig kurumlarda bir pozisyon elde etme umutlarının boşa çıktığını ve umutlarının bu tükenişinin doğrudan nedeninin de *Aufklärung* ruhu olduğunu görüyordu. Başarısızlıkları "*Aufklärung*un vaatlerinin geçerliliğine kuşku düşürüyordu" ve onu red-

91 Goethe, annesine yazdığı 11 Ağustos 1781 tarihli mektup, *Goethes Briefe* (Hamburg: Hans Christian Wagner Verlag, 1969), c. 1, s. 369.

dederek, "onları özümsemekte yetersiz kaldığı ortaya çıkan toplumu" da reddediyorlardı. Schlegel, Schleiermacher ve Tieck gibi otuz yaşını geçme şansını yakalamış "erken dönem" Romantizminin bu tanınmış liderleri, hayallerini süsleyen pozisyonu bekleyerek, bir geçici işle öteki arasında uzun yıllar harcamışlardı. Wilhelm Schlegel en sonunda (1818 yılında, Bonn Üniversitesinde) bütün hayatı boyunca hazırlandığı bir iş olan bir profesörlük görevine atandığında, elli bir yaşındaydı. Zaten tanınmış bir yazarken ve özel öğretmen olarak belirsizlik ve şaşkınlık içinde geçen altı yılın ardından, Berlin'deki Charite Hospital'a din işlerinden sorumlu rahip ve bir Stolpe pastörü ve Halle'de ilahiyat profesörü olduğunda Schleirmacher daha otuz altı yaşındaydı. Ama ona göre bu çok geç kalmış bir görevlendirmeydi ve pozisyon gözüne o kadar değerli görünüyordu ki Halle'in Fransızlar tarafından kapatılacağı tehdidi onu daha sonraki yıllarda meşhur yapmış olan o tutkulu milli vatanseverliğin kaynaklarından biriydi. Friedrich Schlegel ve Tieck hayatlarının geri kalan kısmını görece rahat geçirdiler, ancak son günlerine kadar bu dünyanın büyüklerinin kişisel himayesine bağlı kaldılar. Yine de "erken dönem" Romantikler Goethe'ye öteki *Stürmer und Drangerden* daha yakındı, çünkü onların durumunda beklentilerle gerçeklik arasındaki mesafe nesnel koşulların şiddetinden çok kendi şişirilmiş beklentilerinin sonucuydu. "Öyle bir tür hırs var ki, bu birinciler arasında ikinci olmak değil sonuncular arasında birinci olma hırsıdır" diye yazıyordu Friedrich Schlegel. "Bu eski tür bir hırstır. Başka bir hırs daha vardı... o da ikinciler arasında birinci olmak yerine birinciler arasında ikinci olmaktır. Bu modern türden bir hırstır." Romantiğinki modern hırstı; Wackenroder ya da von Kleist gibi, kamu işlerinde ya da askeriyede kolaylıkla düzenli, saygın bir konum elde edebilecek olanlar bile bunu kabul edip oturmayacaktı. *Stürmer und Drangerden* genç bütün bir kuşak, bu sayfaların konusu olan zihniyeti taşıyıp mükemmelleştirmediler yalnızca, bu zihniyet tarafından biçimlendirildiler de aynı zamanda. Onlar zafer ve şöhret kazanmak istedi ve apaçık liderlik pozisyonlarına talip oldu. Bu yüzden profesörlük ve önemli yerlerde rahiplik makamları böylesine değerli addedildi. Kendilerini yükseklerin varlıkları olarak gören bu

kuşak, başkalarının de bunu takdir etmesine imkân verecek bir tribün için can atıyordu.[92]

Bir düşünce hareketi olarak Romantizm, *Bildungsbürger*un *Aufklärung*un neden olduğu korku ve hayal kırıklıklarına bir tepkisiydi. *Aufklärung*un merkezi değeri akıldı ve Romantiklerin isyan ettiği de zaten akılcılıktı [rasyonalizm]. Üzüntülerinin iddia ettikleri kaynağına karşı gösterilen bu tepki içinde, Romantizmin yaratıcıları (ya da Henri Brunschwig'in haklı olarak dediği gibi, "*mentalite romantique*") alternatif bir görüş oluşturmak için eldeki kültürel kaynakları kullandılar. Onlar, o tarihteki yaygın manevi dünyasına hepsinin maruz kaldığı ve çocukluk günlerinden beri içinde büyüdüğü Pietizme meylettiler ve ona dayandılar. Pietizmin zekânın güçlerini inkâr etmek için kendi nedenleri vardı; zekâ Pietizmle Romantikler arasında doğal bir benzerlik kuruyordu ve *Aufklärung*un öteki alternatiflerinin aksine, onun itibarını zedeleme gayretlerini boşa çıkarmak gibi ek bir maharete sahipti. "Bir tür sanatsal ve entelektüel Pietizm"[93] denen Romantizm böylelikle Pietist ilkeleri seküler alana aşıladı ve orada onları seçip ayırdı, büyüttü ve sistematik hale getirdi. Özellikle Hıristiyan bütün içeriği boşaltılan bu ilkeler, sonsuzca her şeye kolaylıkla uygulanabilen bir *Weltanschauung*un altyapısını oluşturdu ve bu haliyle de en yetkin bir şekilde etkisini gösterdi.

Arlie Hoover'ın iddia ettiği gibi, "Romantizm pietist ilkelerin gelişip çevreye yayılmasıydı, daha doğrusu... pietizm yalnızca Romantik zihniyetin, dinsel alana uygulanmış, erken bir biçimiydi"[94] demek yanıltıcı olur, çünkü bu, iki gelenek açısından bir kaynak özdeşliği peşinen varsayar ve Romantizmin Pietizmin iç evriminin bir sonucu olduğunu ima eder. Bu, Romantizmin doğasını tek başına onun Aydınlanmaya ya da Klasisizme bir tepki oluşuna (her ne kadar başka şeyler yanında kesinlikle böyle bir özelliği olmakla birlikte) vermek ve onu tepki verdiği şeyin ayna-imgesi

92 Brunschwig, *Enlightenment*, s. 244; Schleiermacher, *Life* özellikle s. 64-75; Schlegel, *Lucinde*, "Critical Fragments," #76 s. 152; Schleiermacher, *Life*, c. I, s. 328: "Vaaz vermek, günümüzde, âyinlerde insanlar üzerinde kişisel bir etki bırakmanın tek yoludur."

93 William J. Bossenbrook, *The German Mind*, s. 249, Akt. Hoover, *Gospel of Nationalism*, s. 11.

94 *A.g.e.*

olarak göstermek kadar yanlıştır. Romantizmi doğuran, yapısal ya da varoluşsal durumlarının ve ihtiyaçlarının –korkularının, ketlenmelerinin ve özlemlerinin– bir araya getirdiği iki geleneğin (Romantiklerin tepki gösterdiği rasyonalizm ve tepkilerinde kullandıkları Pietizm) özgün bileşimiydi ve bu durumda üretimsel ilkeyi temin eden, iki gelenekten biri değil, bu varoluşsal ya da yapısal durum ve bu ihtiyaçlardı. Bununla birlikte, eşit oranda yanıltıcı olan, Henri Brunschwig'in aksi halde takdire şayan bir şekilde ufuk açıcı ve değerli çalışmasındaki, Romantik zihniyetin –karmaşık bütünlüğü içinde– Romantiklerin yapısal konumundan türemiş olduğu iddiasıdır, çünkü bu iddia tepkilerinin şekillenmesine yardım eden geleneklerin doğasını hesaba katmaz. Farklı kültürel kaynaklarla, aynı yapısal durum kökten farklı bir sonuç üretebilirdi, ancak bu yapısal durumun yokluğunda, aynı kültürel kaynaklar hiçbir şey de üretmeyebilir ve potansiyelleri gerçeklik kazanmadan heba olup gidebilirdi de.

Bazı –istisnai– durumlarda rasyonalizme bir alternatif olarak Pietizme dönüş barizdi ve sakınımsızdı; aslında bu bir geriye dönüştü. Daha önceki bir çağın çocuğu olan Hamann, İlahi vahyin bir aracı olarak yetersizliği yüzünden aklı reddediyordu ve öteki Pietistler gibi aklın karşısına İlahi mevcudiyetin, inayetin doğrudan deneyimini mümkün kılan ve selametin kesinliğini temin eden duyguyu koyuyordu. *Kopfwissenschaft*, yani soyut akıl yürütme kötü bir şeydi, çünkü insanı İsa Mesih'e yabancılaştırıyordu ve insanın Onu açıkça algılamasına engel oluyordu; duyumsama iyi bir şeydi, çünkü duygu Onun mevcudiyetini açığa çıkarıyordu; dolayısıyla "duyuların doğal kullanımı, soyutlamaların doğal olmayan kullanımından ayıklanmalıydı." "Normal Pietist"in aksine, Hamann İlahi olanın uygun bir aracı olarak –beden kadar ruh melekeleriyle– insan doğasının bütünselliğine vurgu yapıyordu. "Doğa üzerimizde duyular ve tutkularla etkili olur... İnsan üzerinde doğanın bıraktığı her etki yalnızca belleğe kazınan bir şey değil, aynı zamanda temel bir hakikatin de emaresidir: O hakikat de Yüce Tanrı'dır."[95] Her yoğun duygulanım –fiziksel ya da ruhsal– bir vahiy olarak yorumlanmalıydı ve Tanrı'nın bilinci anlamına geli-

95 J. G. Hamann, "Kreuzzuge des Philologen," (Berlin: Earner, 1821– 1843), c. II, s. 281 (Akt.Pascal, *Sturm und Drang*, s. 91); Pascal, s. 9.

yordu. Onu kutsal yapan doğası değil, derinliği, kendiliğindenliği ve doğallığıydı. Hamann için, cinsellik Tanrı'nın kendisini insanlara açık etmek için kullandığı araçlar arasında ayrıcalıklı bir yere sahipti ve bilincin kişinin yaşam biçimi tarafından belirlendiği ilkesine uygun olarak, böylesine kutsanmış bir duyusallığın Hamann'ın kendi malûm libidosunu ne oranda yansıttığı konusu tartışmaya açıktır. "Normal" Pietist böyle bir şeyden son derece rahatsızlık duyardı. Bununla birlikte, Hamann'ın Hıristiyan inancının esaslarına sadık kaldığı ve Hıristiyanlığın kendi tercihlerinin ve eylemlerinin temelini ve nihai haklılık gerekçesini oluşturduğu gerçeği değerinden bir şey kaybetmez. Daha genç kuşaklar haklılık gerekçesinden feragat etmiş ve bağımsız bir yüce değer, aslında kendi başına bir din yaptıkları duyusallığa sarılmıştı.

En dinç haliyle *Aufklärung* atmosferinde büyümüş *Sturm und Drang* kuşağının üyeleri, geleneksel Hıristiyan inancı –Pietizmin yaptığı gibi, neredeyse tamamen kişi olarak İsa'ya inanca indirgenmiş haliyle bile– entelektüel olarak yakışıksız ve kabul edilemez buluyordu. Bir zamanlar "dinin çılgın küçümseyicisi" Goethe kendisini "kararlı bir Hıristiyan-olmayan" olarak görüyordu. Kendisine göre aşırı Ortodoks bulduğu Herder'in bir söylemine yanıt olarak, "Keşke" diye yazıyordu Goethe, "İsa Mesih'in tüm öğretisi beni deliye döndüren böylesine hödükçe [*Scheissding*] bir şey olmasaydı." Ayrıca Goethe'nin "hiçbir uyanıp kendini kurtarma emaresi göstermeksizin eskinin zafiyet ve aptallık halindeki" Pietistlere hiçbir tahammülü yoktu. Nihayetinde Lutherci din adamı olan Herder, sıra din konusundaki görüşlerine gelince Goethe'den farklı düşünüyordu elbette, ama bu fark çok küçüktü. Onun Weimar'daki vaazları bazılarının onun "bir ateist, özgür düşünceli bir Socinusçu, bir tutkun" olduğunu düşünmesine neden olmuştu. Kendisi de böylesi kuşkuların tamamen temelsiz olmadığını kabul ediyordu. Gelecekteki karısına yazdığı bir mektupta, vaazlarının "başka vaazlarla adından başka hiçbir ortak yanının olmadığını" yazıyordu: "Benim vaazlarım kişi olarak ben ne kadar dindarsam o kadar dindar; onlar yürekten gelen insani duygular." Kafasında ilahiyat kürsüsünde bir koltukla Yaradılışı modern bilimin saldırılarına karşı korumak için tutkulu bir risale kaleme almıştı (*İnsan Irkının En Eski Belgesi*, 1774), ancak aynı zamanda "Tanrı'nın

en yüce adı" "Dünya-Ruhu"dur diye düşünerek açıkça Spinozacı bir tercih yapıyordu. "Dünya-aşırı bir Tanrı'yı tanımam" diyebilmişti. "Eğer senin içindeki milyonlarca organ içinde bir organ değilse, nedir Tanrı?... [Spinoza'ya göre] o varlıkların varlığıdır, Yehova'dır. İtiraf etmeliyim ki, bu felsefe beni mutlu ediyor." Alternatif olarak, Hıristiyanlığın kabulünü sorumlu tuttuğu ilksel Cermen toplumunun çöküşünden yakınan Herder atalarına sitemde bulunabiliyordu: "Arminius senin için bir Tanrı olmak konusunda yeterli değil miydi?"[96]

"Erken dönem" Romantikler de benzer bir biçimde Hıristiyanlık yorumlarında ağzına geleni söylüyorlardı. "Tanrı ile insan arasında yalnızca tek bir aracının [yani İsa'nın] olduğunu iddia etmek olsa olsa önyargıdır ya da bir varsayımdır yalnızca" diye belirtiyordu "Athenaeum Fragment"*[Schlegel Kardeşlerin, 1798-1800 arasında yayımladıkları *Athenaeum* dergisinde yazdığı parçalar], no 234. "Kusursuz Hıristiyan –bu bağlamda Spinoza muhtemelen bunun en iyi örneğidir– için, gerçekten de her şey bir aracı olabilmelidir." "Eğer Tanrı insan olabiliyorsa" diye yazar Novalis, "taş da olabilir, bitki de, hayvan da, element de ve belki de bu şekilde, Doğada sürekli bir kefaretini ödeyerek arınma hali vardır." Friedrich Schlegel "Ateizmden bahsetmek ne biçim bir körlüktür!" diye feryat ediyordu, "Hiç teist biri var mı ki? Bir insanın zihni ilahi varlık fikrini hiç kavrayabilir mi?" Fichte'nin bir ateist olduğu suçlamasıyla ilgili olarak da Schlegel şu yorumu yapar: Dinin özü "duyular ötesindeki dünyaya duyalan bir ilgi" ise, Fichte'nin bütün öğretisi aslında "felsefe biçiminde din"dir.[97]

Romantikler "aydınlanmış" dogmatiz-karşıtlıklarında ısrar ederken, dinsel inancın duygusal yanına yüksek değer veriyorlar ve bunun deneyimlenmesini eksiksiz bir yaşam için faydalı ve hatta zorunlu bir şey olarak görüyorlardı. Sanki kendi içlerindeki hem *Aufklärer* hem de Pietistleri teskin etmek çabasına girmiş gibi, onlar dini inancın deneyimlenmesi olarak yeniden tanımlı-

96 Goethe, Herder'e 12 Mayıs1775 tarihli ve Langer'e (Fransızca), 30 Kasım 1769 tarihli mektuplar, *Briefe*, s. 182, 97. Mektuplarda Herder'den alıntılar için, bkz., Pascal *(Sturm und Drang)*, s. 95, 94, 104,102.

97 Schlegel, *Lucinde, s. 194*. Novalis, "Aphorisms," *German Classics: Masterpieces of German Literature*, İngilizce çeviri (New York: The German Publication Society, 1913), c. IV, s. 187. Schlegel, "Ideas," #118, #105, s. 252, 251.

yordu ve böyle yaparak da deneyimi din katına yükseltmiş oluyorlardı. Goethe *Dichtung und Wahrheit*'ta şöyle diyordu: "İnançta... her şey inanma olgusuna bağlıdır: İnanılan şey tamamen ilgisizdir. İnanç, hem geleceğe hem de geçmişe ilişkin derin bir güvenlik hissidir; ve bu rahatlık, muazzam, her şeye gücü yeten ve esrarengiz bir Varlığa duyulan güvenden gelir. Bu güvenin sağlamlığı tek bir büyük anlamdır; ancak bu Varlık hakkında ne düşündüğümüz bizim öteki melekelerimize, hatta koşullara bağlıdır ve bütünüyle ilgisizdir. İnanç, herkesin elinden geldiğince eksiksiz bir biçimde duygularını, anlayışını, hayal gücünü içine boşaltmak için hazır beklediği boş bir kutsal kaptır."[98]

"Erken dönem" Romantikler arasında bu Pietist fikir uzantısını en sistematik biçimde irdeleyen, meşhur *Reden* ya da *Din Üzerine Söylev* eseriyle, ilahiyatçı Schleiermacher olmuştu. Bu çevrenin diğer üyeleri bu eseri hak ettiği gibi coşkuyla karşılamış ve konuya ilişkin fikirlerini beyan ederken Schleiermacher'in düsturlarını az ya da çok tekrar etmişlerdi. "Kutsal Ruh İncil'den daha fazladır" diye ısrar ediyordu Novalis. "Bu, ölü, dünyalı, ikircikli bir söz değil, bizim din öğretmenimiz olmalıdır." Bunu onaylayan Friedrich Schlegel, "Zihin, der *Reden über die Religion*'un yazarı, sadece evreni anlayabilir" diye tekrarlıyordu. "Hayal gücünü özgür bırakın, bir Tanrı'ya kavuşacaksınız. Tamamen doğru: Çünkü hayal gücü insanın ilahi olanı algılama melekesidir." Schlegel bir başka "Idea"da bu önermeyi farklı bir biçimde özetler: "Ahlaki insanın maneviyatı dine nüfuz etmiş olarak her yerdedir; o onun bir unsurudur. Ve bu parlak ilahi düşünceler ve duygular karmaşasına biz coşkunluk diyoruz." Hıristiyanlığın en başta gelen erdemi, buna göre, onun bu din görüşünü doğurabilmesinde yatar: "İçinde yaşadığımız bu çağda ya da herhangi bir başka çağda, Hıristiyanlığın itibarını anlatmak için sadece *Reden über die Religion*'un yazarının bir Hıristiyan olduğunu söylemek yeterlidir."[99]

Öğretiye dair içeriğin bu önemsizleştirilmesi ve duyguyu öne çıkarmasıyla Romantikler hâlâ Pietizme çok yakındı. İnancı duygu olarak bu tanımlamadan, duyguyu inanç olarak tanımlamaya

98 Goethe, *Truth and Fiction*, c. II, Kitap XIV, s. 19

99 Novalis, "Aphorisms," s. 186. Schlegel, *Lucinde*, Ideas, #8, #18, s. 242; #112, s. 251.

geçiş çok kolaydır, pek hissedilmez bile. Ama yine de bunu yaparak Romantikler kendilerini her tür geleneksel din anlayışından kesin çizgilerle ayırıyordu. "Yüreğinde duy bu hissi, ne kadar büyük" diye seslenir Faust, Gretchen'e, tutkusuna boyun eğmesi için onun aklını çelmeye çalışırken,

> Ve ondaki eksiksiz neşeyi bulunca
> Ona ne dersen de, adını sen koy,
> Esrime de! Yürek! Aşk! Tanrı de!
> Benim verecek bir adım yok.
> Her şey duygudadır;
> İsim gürültüdür ve dumandır
> Cennetin nurunu karartır.[100]

İşte size artık Kendisini duyguda açığa çıkaran Tanrı değil, Tanrı olan duygu! Ve Pietizm bir eski dinden gelişip büyümüş bir şeyken, bu bir yeni dinin doğuşudur. Romantikler seküler bir din yarattılar ve bilmeyerek yeni bir çağ başlattılar, çünkü –ve bu tam olarak takdir edilmemiş bir olgudur– o, on dokuzuncu ve yirminci yüzyılın hayatlarımızı değiştiren seküler dinleri için bir fidelik işlevi görmüştür.

Romantizmin bütün temel önermeleri, *Aufklärung*un rasyonel ilkelerine dayanan bir toplumun başarısızlığından duyulan korku –ya da deneyimin acısı– karşısında bir savunma mekanizması olarak yorumlanabilir (ve kullanılabilir). Kültürel görecilik, totallik, bireysellik ve duygunun yüceltilmesi gibi bu düşünce biçiminin temel katmanlarının kurucu fikirleri psikolojik güvence ve benzeri yıpranma payı sağlamıştı. Aklın üstünlüğünü reddederek ve ona eşit oranda meşru alternatifler getirerek ya da akıl meşruiyetini tümden reddederek, Romantikler gerçek ya da olası başarısızlık acısını bu türden üstünlüğü kanıtlamaya indirgediler ve kendi özsaygılarını gerçek ya da olası yaralardan korudular.

Kültürel görecilik, totallik ve bireysellik aklın yalnızca ya da temel olarak bir erdem değil aynı zamanda insan doğasında içkin olan birçok temel meziyetten yalnızca biri olduğu ve bu nedenle ona alternatifler bulunduğu anlayışının farklı ifadeleriydi sadece. Bu anlayış, mantıksal ve kronolojik olarak, aklın Romantik

100 Goethe, *Faust, Werke* (Hamburg: Christian Wenert Vergal, 1949), c. III, s. 110. Pascal'ın çevirisi, *Sturm und Drang*, s. 114.

değersizleştirilmesinin ilk aşamasını temsil ediyordu. Bu fikirler Herder'in *Sturm und Drang* eserlerinde –*The Oldest Document of the Human Race, Another Philosophy of History, To Preachers, On Knowledge and Perception in the Human Soul* ve *Sturm und Drang*ın manifestosu olarak kabul edilen *Von Deutscher Art und Kunst* içindeki denemelerde– zaten dile getirilmişti. Herder'in bu eserlerdeki başlangıç noktası kültürel göreciliktir. Tarih, ona göre, herkes için eşit oranda çekici bir ideale doğru tek bir çizgi halinde bir ilerleme değildir: "İnsan doğası mutlak, bağımsız, değişmez bir mutluluk havuzu değildir... o her yerde olabildiğince çok mutluluğu cezbeder... mutluluk ideali koşullar ve bölgeler değiştikçe değişir –çünkü mutluluk denen şey isteklerin yerine getirilmesi, amaçlara ulaşılması toplamı ve hepsi de yere, zamana ve ülkeye göre değişen ihtiyaçların usulünce giderilmesi değilse nedir? Dolayısıyla temelde bütün kıyaslamalar yersizdir... Her milletin kendi içinde mutluluk merkezi vardır."[101] Dolayısıyla aklı evrensel ilke ya da başarının standardı olarak görmek ve bir kültürü başkasınca kabul edilmiş standartlara göre yargılamak mümkün değildir. Kıyaslama yapmak anlamsızdır; önemli olan "bütün" kültürün nasıl olduğu, kendi doğasına ne kadar uygun olduğu, kendi –daha sonraki bir kavramı kullanacak olursak– *Wesenwille*si, "bireyselliği" ile ne kadar ahenk içinde olduğudur.

Bir kültürün "totalliği" onun "bireyselliği"dir. Kültürün bu bireyselliği ifade etme ve kendisini gerçekleştirme oranı, onun değerini ölçmede tek kriterdir; bu ayrıca onun misyonu ve amacıdır da. Doğası ne olursa olsun, onu ne kadar canlandırırsa, kültür o kadar iyi olur. Bütünsellik ahlaki sağlamlıkla eşanlamlı hale gelir; tek yanlılık (ve marjinallik), çürüklük, yozlaşmadır. Aynı ilke sanat, dil, kültürün herhangi bir parçası için ve en önemlisi, bireyin kendisi için de geçerlidir. Herder gelin edeceği Caroline'e, "Herkesin eylemleri hiç istisnasız benlikten, en derindeki karakterine uygun olarak, ortaya çıkmalıdır" diye yazıyordu; "kişi kendisine karşı dürüst olmalıdır; ahlak dediğimiz şey bütünüyle budur."[102]

101 Herder, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit, 1774, Samtliche Werke* (Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, c. V, s. 509. (çev. Pascal, *Sturm und Drang*, s. 222.)

102 Herder, Caroline Flachsland'a 9 Ocak 1773 tarihli mektup, *Herders Briefwechsel mit Caroline Flachsland* (Weimar: Verlag der Goethe-Gesellschaft, 1926-1928), c. 11, s. 325.

"Erken dönem" Romantikler için ahlaklılığın anlamı da buydu. "Bir insan hiçbir tesir altında kalmadan, ona kimin ve nasıl baktığını sormaksızın, kendi doğasına göre davranmalıdır" diye yazıyordu Schleiermacher "Athenaeum Fragment" no 336'da. *Monologen*'de ise şöyle yazıyordu: "Neysem o olmaktır benim tek isteğim. Her eylem bu tek isteğin özel bir gelişmesidir. O zaman ne olacaksa olsun!" Friedrich Schlegel kendini gerçekleştirme ahlaki direktifini Romantik Spinozacılıkla birleştiriyordu: "Her iyi insan her zaman tedrici bir biçimde Tanrı haline geliyor. Tanrı haline gelmek, insan olmak, kendini kültürlemek, hepsi de aynı anlama gelen ifadelerdir."[103]

İçsel, "doğal" yetiler için duyulan bu saygı Pietistin (ve Hamann'ın) bir yaratık olarak, bir taşıyıcı, Tanrı'nın özel bir aracı olarak kendine hürmek etmesine benzer. Herder için de her kültürün bir dinsel anlamı vardır; o Takdiri İlahinin binasında yeri doldurulamaz bir tuğladır. Pietist Tanrı'ya çok benzer biçimde, Doğa "sanki bireyselliği kendi yüce amacı kılmış gibidir... O herkese özgün bir biçimde görünür" diye düşünüyordu Goethe. "Doğa" diye yazıyordu Schlegel, *Lucinde*'de "her bireyin kendi içinde mükemmel olmasını buyurur." (Ve hemen ardından, muhtemelen bir Romantik ironi dokunuşuyla "Bu bireyselliğin derinlerine dalarak, benim düşüncelerim öyle bir bireyselci dönüşler yapar ki kısa bir süre sonra biter ve kendini unutur" diye ekliyordu.)[104]

Eşzamanlı olarak, iç kapasitelerin gerçekleştirme derecesinden başka bir kriter daha uygulanır bütün kültürlere ve aynı şe-

---

103 "Athenaeum Fragments" Schlegel, *Lucinde*, s. 212; *Monologen* Akt.Oskar Walzel, *German Romanticism* (New York: Frederick Ungar Publishing Co., 1932), s. 50; Schlegel, "Athenaeum Fragments," #262, s. 200.

104 Goethe, "Die Natur," *Gedenkausgabe der Werke, Briefe und Gesprache* (Zurich: Artemis-Verlag, 1949), c. XVI, s. 922, 924. Akt. Pascal, *Sturm und Drang*, s. 208. Schlegel, *Lucinde*, s. 120. Bu ahlaki buyruk en doğrudan ifadesini sanat teorisinde, bir sanat eserinin tek değeri olarak tekilliğine yapılan vurguda buluyordu. Strasbourg Minster'in klasik standartlara göre çok kuraldışı ve çok iyi olan gotik mimarisini göklere çıkaran Goethe şöyle diyordu: "Tek hakiki sanat karakteristik sanattır. Eğer onun etkisi derin, ahenkli, bağımsız duygudan doğuyorsa, kendine has bir duygu uyandırıyorsa, evet, yabancı her şeyi ihmal etmişse, ister kaba yabanıllıktan isterse kültürel duygulanımdan doğmuş olsun, o zaman o bütün ve canlıdır." Goethe, "Von Deutscher Baukunst," *Gedenkausgabe*, c. XIII, s. 24; çev. Pascal, *Sturm und Drang*, s. 265.

kilde kültürün parçalarına ve bireylere. Bu kriter mantıksal olarak sağlam bir temelden yoksundur (aslında genelde bireysellik bakımından tutarsızdır), ancak anlaşılır bir biçimde psikolojik ihtiyaçlara yanıt vermektedir ve Pietizmde tanınabilir tarihsel kökenler vardır. Kültürler, insanın çeşitli meziyetleri –onun "bölünmemiş ruhu," akılla birlikte duyguları ve duyularının ahenkli bir biçimde bir arada varoluşu– için ifade imkânları sağlama biçimlerine göre farklılık gösterir. Bu bağlamda, "totallik" bireyselliğin dikkate alınmadığı bazı durumlarda böylesi bölünmemiş bir ruh, –Romantizmin merkezi ideallerinden (ya da her halükârda sloganlarından) biri haline gelecek ve on dokuzuncu yüzyıl boyunca olur olmaz her bağlamda yeniden ortaya çıkacak olan– "bütün insan" anlamı kazanıyordu. Ve Goethe'nin bireyselliği yüce bir amaç kılan, ancak "bireyler için olan hiçbir şeye özen göstermeyen" [105] Doğası gibi, Romantikler, "totallik" ve "bireysellik"i yeniden tanımlarken, fiili olarak var olan –ve doğal olarak mükemmel olmayan– insanoğlunu feda ediyordu sanki. Friedrich Schlegel şöyle diyordu: "Bireysellik tam da insanda orijinal ve ebedi olan şeydir; kişilik denen şeyin pek önemi yoktur." Hölderlin ise 1793'te kardeşine şunları yazıyordu: "Bireysellik bana eskiden olduğu kadar anlamlı gelmiyor. Benim aşkım insan soyunadır; elbette sıklıkla karşılaştığımız yozlaşmış, köle ruhlu, tembel soya değil... Ben yüzlerce yıl sonra gelecek soya âşığım."[106]

İster akıl ister doğadan yana bir tercih olsun, bir taraflılık, açıkçası her türlü taraf tutma doğaya aykırıydı, çünkü o totalliği zedeliyordu. Taraflılık, bir sisteme sahip olmak ya da olmamak kadar "ruh için ölümcül" bir şeydi. Bir sisteme sahip olmama durumunda tek çözüm, diye ısrar ediyordu Friedrich Schlegel, "bu ikisini birleştirmekti."[107] Ancak mükemmel akılcılıkla eşit oranda mükemmel duygusalcılığı birleştirmek aldatmacaydı. Ve aslında Romantiklerin tarafsızlığı kısa ömürlü oldu. Aklın insanlığın doğal bir melekesi olduğu, doğanın bir parçası ve totalitenin bir bileşeni olduğu önermesinden başlayarak, Romantikler hızla aklı

105 "Sanki bireyselliği yüce amacı kılmış görünüyor ve bireyler için hiçbir kaygı duymuyor." Goethe, "Die Natur," s. 922.

106 Schlegel, *Lucinde*, "Ideas," #60, s. 247. Hölderlin, bkz., Litzmann, *Hölderlins Leben in Briefen*, s. 169'dan akt., Gooch, *Germany*, s. 240.

107 Schlegel, *Lucinde*, "Athenaeum Fragments," #53, s. 167.

doğaya aykırı ve totalliğin önünde bir engel olarak, "bütün insan"ı kesip parçalarına ayırmanın bir aracı olarak görme yönünde ilerlediler. O, diyebiliriz ki, yabancılaşmanın bir silahıydı. Akla dayanan ya da akla yüksek bir değer veren toplumlar ve kültürler böylesine sakatlayıcı bir parçalara ayırma işlemini kurumsallaştırmış ve desteklemişti. Yargıda bulunmanın yeni mutlak standartları gitmiş, yerini kültürel görecilik almıştı.

Aklın mutlak değersizleştirilmesi ve karşıtının da, yani akıldışının, düşünce barındırmayan duygunun yüceltilmesi, kendilerini başarısızlığa uğratan toplumun Romantik reddinin en karakteristik ve doğrudan ifadesiydi. Bu yeni bir ortodoksinin kuruluşuydu; totallik ve "bütün" insan davasının savunulması –bu ideallerin belli bir biçimde tanımlanması yoluyla– insan doğasının temel bir parçasının dışlanması, aslında insanın "kafasının koparılması" sonucunu doğuruyordu. "Bütün" insan doğranmış, rasyonel tarafı kutsal olmadığından kesilip atılmıştı ve "bütün" artık akıl yürütmeyen, "hisseden" insan anlamına gelmeye başlamıştı. Akıl yürütme ölümcüldü; yaşam entelektüel gelişme yokluğuyla özdeş hale geliyordu. İncelikli düşünmenin yokluğu bir üstün kültüre yol açtı. "Bir insan *ne kadar vahşi, yani ne kadar canlı*, her şeyiyle aktif olursa" diye yazıyordu Herder, *Von Deutscher Art und Kunst*'taki Ossian makalesinde, "şiiri de o kadar vahşi, yani daha canlı, daha duyarlı, daha özgür, lirik eylemi daha eksiksiz olmalıdır." İlksel, basit insanlar medeni denen toplumda olduğundan kıyaslanamayacak kadar daha yaratıcıydı. Öğrenim, diye yazıyordu Justus Möser, Alman toplumunu sekteye uğratmaya ek olarak, "bütün insan zevklerini zayıflattı ve saptırdı." Hamann, aklın "doğal olmayan" olduğunu düşünüyordu. "Haklısınız, sevgili Hamann" diye aynı görüşte olduğunu belirtiyordu Herder; "bütün öğrenim denen şey şeytanın işi, bedenin şehveti gibi."[108] (İnsan merak etmekten kendini alamıyor: Herder acaba neden aklı bedenin şehvetiyle kıyaslıyordu, çünkü ne o ne de Hamann şehvetin şeytani bir şey olduğunu düşünüyordu.) Buna karşılık, duygular

108 Herder, "Briefwechsel fiber Ossian und die Lieder alter Völker," *Samtliche Werke*, c. V, s. 164, vurgu bana ait. Analiz eden ve akt., Pascal, *Sturm und Drang*, s. 253; ve Hamann'a, 1-25 Ağustos 1772 tarihli mektuplar, *Briefe an J. G. Hamann im Anhang Herders Briefwechsel mit Nicolai* (Hildesheim: George Olms Verlag, 1975), s. 70.

doğrudan Cennetten geliyordu. Duygu Tanrı'nın, doğanın, hayatın ifadesiydi. O hayata değer veriyor, onu haklılaştırıyordu ve hayatın amacıydı. Bütün bunların hepsiydi o, çünkü düşünme dışı ve doğaldı; o düşünümün ağrılarının ve yanmanın masumiyetini, düşünümün doğurduğu doyurulması imkânsız tutkuları yansıtıyordu; o kişinin "doğal" varlığını ifade ediyordu ve totalliğin ve bireyselliğin aracıydı. Bu, *Volk*'a, çocuklara ve Faust'un Gretchen'i ve Werther'in Lotte'si gibi genç, basit kadınlara duyulan Romantik hayranlığın kaynağıydı. Onlar, Werther'in çocuklar için söylediği gibi, "öylesine [medeniyet tarafından] bozulmamış, öylesine bütün"dü (*so unverborden, so ganz*). Bu aynı zamanda genelde Romantik kadın imgesinin de kaynağıydı: "İnsan toplumu içinde doğanın yaratıklarıdır onlar ve onlar sadece tanrıların verdiği nimetleri ve armağanları kabul ettikleri çocukça bilince sahiptir" ve "şairlerin şiirlerine daha az ihtiyaç duyar onlar, çünkü onların bizatihi özleri şiirdir." Düşünümsüz duygu, *Wesenwille*nin, kendisiyle ve kendi durumuyla barış içinde olmanın bir ifadesiydi. Gretchen ya da Lotte'nin basitliği ve gönül huzurundan, onların yaratımlarından, daha sonra genelde nahiflikleri içinde mutlu ve huzurlu olduklarına inandıkları kadınların ya da köylülerin yaratımlarından kalkarak, Romantikler, aklın ürünleri olduklarını düşündükleri kendi marjinallikleri ve yabancılaşmalarının zıttı olan bir imge kurguladılar. Düşüncesiz duygu, böylelikle mutluluğun hem ifadesi hem de aracıydı. Aklın bir mahkumu olan Faust ondan kaçıp kurtulmaya çalışıyordu ve Gretchen'in düşüncesiz yalınlığına âşık olmuştu:

> Bu yoksullukta ne bereket!
> Ve bu hapishane hücresinde ne saadet![109]

Hepsi Anton Reiser'a anlık mutluluk veren "siyah önlük"e özlem duyuyordu, ancak hiçbiri o önlüğün verebileceği tatminin de en iyi halde çok kısa süreli olduğunun farkında değildi.

Dolayısıyla onlar gerçek mutluluğun yolu olduğu kadar *Aufklärung*un getirdiği sığ tatmine karşı da duyguyu yüceltiyordu.

109 Goethe, *Sorrows of Werther*, bkz., *The Complete Works*, c. III, s. 29. (Buradaki çeviri doğru değil: "onların basit ve kirlenmemiş tüm doğası.") Schlegel, *Lucinde*, s. 99, ve "Ideas," #127, s. 253. Goethe, *Faust*, s. 87.

Ancak paradoksal olarak onlar her duyguyu tapınmaya değer buluyorlardı. Önemli olan duygunun doğasından çok şiddetiydi. İnançta olduğu gibi, "varlığın derin, eşsiz duygusu [*des Daseins*]" için, *hissetme* için nedenler pek bir anlam ifade etmiyordu. Aşka gelen Goethe "Hoşuma gitti; mutluyum!" diyordu, "onu hissediyorum, ama yine de bütün bu neşe sahip olmadığım bir şey için, bilmediğim bir şey için içimdeki kabaran özlemdir."[110] Aynı şekilde, acı hiç geciktirmeksizin hemen yoğun duygu doğurduğundan, Romantikler acıyı kutlar. Yine bu duygu da, her ne kadar ondan türememiş olsa da, Pietizmle yakından ilişkilidir; tek fark burada acının yüceltilmesi nedametle ya da pişmanlıkla alâkalı değildir.

Romantikler acıyı coşkuyla karşılar. "En büyük acılarım benim kendi yüreğimden kopup gelir" diye itiraf ediyordu Lenz, "yine de bütün bunlara rağmen, en çekilmez durum acıdan uzak olduğum durumdur." Goethe *Dumpfheit*tan, ruhun kurumuşluğundan korktuğu kadar hiçbir şeyden korkmuyordu ve bu Werther'in üzüntülerinden biriydi; şöyle feryat ediyordu: "Çok acı çektim, çünkü hayatımın tek neşesini kaybettim: kutsal, etrafımdaki dünyaları yarattığım can veren güç... artık yok." Bu neşe –duygunun eksiksiz hali– ıstırabtı; Werther'e işkence eden duygulardı. Buna rağmen o teselli edilmeyi reddediyordu ve acı çekme, acısını sonuna kadar hissetme hakkını savunuyordu ısrarla, ama bir an için bile olsun kendisini yaşadığı deneyimin doğasına ilişkin aldatmıyordu: "Acısını doyasıya yaşamak, payına düşeni son damlasına kadar içmek insanın kaderinde yok mudur?... neden o tatlıymış gibi yapayım ki?" Lucinde'deki bir öncü mütevazı bir ruh haliyle, lütufta bulunurmuşçasına, derdini paylaşıyordu: "Ah, acı çekmekten korkan şu zavallı insanlar, bilmiyor musunuz ne farkındalıktır o!"[111] Romantikler kek dilimini iştahla ellerinde tutmakla yetinmiyor, onu

110 Herder, "Ideen zur Philosophic der Geschichte der Menschheit," erster und zweiter Teil, *Samtliche Werke*, c. XIII, Kitap VIII, s. 337. Goethe, "Fragment eines Romans," *Gedenkausgabe*, c. IV, s. 266, Bu bir gazete alıntısı değil, gelecekte yayımlayacağı bir romandan parçadır. Bununla birlikte, Goethe'nin kurguda duyguları böylesine güçlü betimlemesi kendi duygularının doğru betimlerini gösteriyor: Kendi kişisel deneyimlerine sanata dönüştürmede olağanüstü bir yeteğe sahiptir o (bunu *Truth and Fiction*'da kendisi de ifade eder).

111 Lenz, akt. Pascal, *Sturm und Drang*, s. 33. Goethe, *Sorrows of Werther*, s. 75, 77. Schlegel, *Lucinde*, s. 138.

yemek de istiyordu. Aşırı, şiddetli duygu dünyada kendini gerçekleştirmenin, nesnel ödüller ve tatmin yokluğunun bir ikâmesiydi. O gerçekten de hayatlarını eksiksiz kılıyordu ve en azından bir anlam duygusu veriyordu ve böylelikle bu azap içinde mest oluyorlardı. İrrasyonalizmin bu kutlanmasında özel olarak sapkınca bir rasyonellik vardı: Onlar acıyı azamiye çıkararak hazzı azamileştirmeyi istiyordu.

Hissetmenin yüceltilmesi, akılcılığı ödüllendiren bir dünyada başarısızlık deneyimine ya da korkusuna karşı bir savunma mekanizmasıydı. Ancak bu başarısızlıkla başa çıkmada bir araç sağlıyor olsa da aynı zamanda başarısızlık ihtimalini de artırıyordu. Bir kartopu etkisi yapıyordu bu. Bu gençlerin duyarlılıkları aşırı kültürlenmişti; onlar kendilerini bırakmanın, içlerini parçalayan duygulara gömülmenin cazibesine kapılmıştı. Bu, üniversite eğitimi almış kesim içinde kıt kaynaklar için girilen rekabeti daha şiddetli bir hale getiriyordu. Tutkularının pençesinde kıvranan bu insanlar gerçekten de akılcı, dünyevi faaliyetler için uygunsuz hale geldiler ve iç dünyalarına çekilip daha da marjinalleştiler. Anton Reiser gibi, içine düştükleri bu kısır döngüden, ancak başka bir gerçekliğin "düşünde yaşayarak" –kendi fantezilerini yaratarak– kurtulabiliyorlardı. Başarısızlığın kesinliği onun gerçekleşmesini engelleyecek ustalıklı yollar keşfetmekle ve alternatif ödüller ve kendini gerçekleştirme biçimleri kurgulamakla beraber büyüyordu.

Bu araçlar, Romantiklerin aşırı gelişkin duyarlılıklarından – onların ayırıcı karakter özelliği ve mükemmellik derecesinde geliştirdikleri tek becerilerinden– faydalanıyor ve onlara dayanıyordu. "Deha" fikri, *Sturm und Drang* dönemine adını veren ve yüzyılın sonunun Romantikleri tarafından miras alınıp devam ettirilen *Genie* onlar için en önemli şeydi. "Deha" orijinal ve dolayısıyla nihai yaratıcılık demekti; taşıyıcısını küçük ölçekli bir Tanrı yapıyor ve onu sıradan fanilerin üzerinde bir yere koyuyordu; o, duyguyu yaratıcı güçlerin hem kaynağı hem de işareti kılarak, aşırı duygusallığı meşrulaştırıyordu. Bu fikrin cazibesi muazzamdı; işsiz ve korkmuş birkaç entelektüel kuşağa kaderlerine razı olup neşelenmeleri ve kendileriyle gurur duymaları için bir neden vermişti. 1786 yılında, Moser şöyle yazıyordu: "Almanya bir salgının

içinde acı çekiyor... Bu salgının adı, deha manyaklığıdır." *Dichtung und Wahrheit*'te Goethe, Weimar Klasisizminin sükuneti ve huzuru içinde bir sapma olduğunu düşündüğü, ancak daha önceki dönemlerde belki de başka herkesten çok katkıda bulunduğu bu değerler devrimi üzerine şunları yazıyordu:

> Gözlerimizin önünde aniden yeni bir dünya varlık kazandı. Hekimin, generalin, devlet adamının ve hemen ardından teori ve pratiğe bir parça hâkim olduğunu iddia eden herkesin bir dahi olması gerekti... "Deha" terimi her kapıyı açan anahtar haline geldi ve o kadar sık kullanılır oldu ki insanlar onun işaret etmesi gereken şeyin oldukça bildik bir şey olduğuna inanmaya başladı. Herkes komşusunun bir dahi olması gerektiğini talep etme hakkını kendisinde gördüğünden, o da kendisinin bir dahi olduğunu düşünmeye başladı. Bu, "deha"nın gayet doğal olarak kişinin yaptığı şeylerin bir sonucu olarak yasalar ve kurallar gereği kendisine bahşedilen bir güç olduğuna inanılan geçmiş günlerdeki durumdan dağlar kadar farklıydı. Tam tersine, mevcut yasaları çiğneyerek ve kuralları altüst ederek, ancak gösteriliyordu bu deha, çünkü o açıkça güçlerinin hiçbir sınırı olmadığını iddia ediyordu. Dolayısıyla bir dahi olmak çok kolaydı... Eğer birisi neden bunu yaptığı ya da nereye gittiği hakkında hiçbir büyük kavrayışa sahip olmadan dünyanın etrafında dolaşmışsa, ona bir dahinin seyahati deniyordu. Ne faydası ne de anlamı olan bir şeyi hayata geçirmek bir deha patlamasıydı. Bazıları gerçekten yetenekli, hevesli gençler sonsuzlukta kaybolup gittiler.[112]

"Erken dönem" Romantiklerin ortaya attığı "deha" fikri Goethe'nin bu alaycı tasvirine büyük oranda denk düşüyordu. Dehanın gerçekten de oldukça sıradan, bir insanın sahip olması gereken bir şey olduğu düşünülüyordu. "Deha her ne kadar keyfi olarak üretilebilecek bir şey olmamakla birlikte" diye yazıyordu Friedrich Schlegel, "özgür olarak istenebilen iradi bir şeydir... Herkesten bekleyemezsiniz, ama talep edebilirsiniz dehayı. Bir Kantçı buna kategorik deha istenci diyecektir." Bu yaratılması imkânsız bir

112 Moser, akt. Brunschwig, *Enlightenment*, s. 214. Goethe, *Truth and Fiction*, c. II, Kitap IXX, s. 307, (Ancak buradaki çeviri için, bkz. Brunschwig, s. 214; Oxenford'unkinden daha iyi.)

durum değildi: Bazı durumlarda Romantikler onu özgürce isteme gayretine bile tenezzül etmediler. Novalis'e göre, dahilik insanın orijinal durumuydu: "İçgüdü" diye yazıyordu, "kendini-soyutlama dönemi öncesinde, Cennetteki dehadır" Deha insanın iyi –doğal– bir özelliğiydi; dolayısıyla herkes, en azından bir yere kadar, bir dahiydi. "Dehaya sahip olmak insanlığın doğal haliydi" diyordu "Idea" no: 19'da "Doğa insanlığa da sağlık bahşetmiştir ve aşk ne kadar kadınlar içinse, deha da erkekler için olduğundan, altın çağı aşkın ve dehanın evrensel olduğu bir zaman olarak anlamalıyız." Ama günümüzde, altın olmadığı gibi doğal da olmayan bu çağda, çok az sayıda insan doğaya sadık kalmıştı. "Her *bütünlüklü* [vurgu bana ait] insan bir tür deha sahibidir. Hakiki erdem dehadır."[113] Deha, demek ki, totalliğin, Doğanın ifadesiydi ve dolayısıyla aklın tam karşıt kutbunda yer alıyordu. "Athenaeum Fragment", no 366 bu kutupsallığı gösterir: "Akıl [*Verstand*] mekanik... deha ise organik ruhtur."[114]

"Dahi insanların her zaman cahil olmasına ve yasaları çiğnemesine izin verilmiştir" diyordu Hamann. Cahil olmak ve yasayı çiğnemek dehanın işareti haline geliyordu. Duygunun iç devinimi, tanınmak için, açığa çıkmalıydı ve bu yüzden dehayı pohpohlama duygunun açıkça ifade edilmesi eğilimini de güçlendirdi; tepkisel, kuralsız davranışlar fazlasıyla övülür oldu. Orijinallik de bunun bir diğer yüzüydü: Orijinallik daha önce hiç yapılmamış bir şey yapmakta buluyordu ifadesini. Deha öğrenilemezdi. Johann Kaspar Lavater'in bu konuya ilişkin, bir çığlıklar fırtınası olarak okunan iç dökmeleri kuşkusuz kendi başlarına orijinal dehanın dışa-

113 Schlegel, "Critical Fragments," #16, s. 144. Novalis, "Aphorisms," s. 188. Schlegel, "Ideas," #19, s. 242; "Ideas," #36, s. 244.

114 *Athenaeum*, Almanca metin, s. 177. İngilizce çevirisi için bkz. Schlegel, *Lucinde*, s. 221, *Verstand* karşılığı "understanding" deniyor; ancak bu bağlamda "reason" daha uygun bir yorum olurdu. Akla dayalı çıkarsamalar yaptıkları erken dönemlerinde, Romantizmin ilk liderleri *Sturm und Drang*'ın yoğun, düşünümsüz, akıldışı ve dolayısıyla "hakiki" duygu olarak deha tanımını çarpıtarak ona kendini-sınırlama gücü eklemişlerdi. Ancak daha sonra *Sturm und Drang*'ın yaklaşımına geri döndüler. Bkz. Walzel, *German Romanticism*, "erken" Romantiklerin geçici akılcılıklarını vurgular ve burada doğru düzgün Romantizm ile *Sturm und Drang* arasında önemli bir farklılık olduğu sonucuna varır. Ama unutulmamalıdır ki, *Sturmer und Dranger* de *Aufklärung* çömezleri olarak yola çıkmıştı.

vurumları olarak da değerlendirilebilir. "Nerede eylemlilik varsa" diye yazıyordu bu seçkin Pietist, "insanlar tarafından öğretilemeyen ve öğrenilemeyen enerji, iş, düşünce, duygu varsa, orada deha vardır! Deha öğrenilmez, edinilmez, öğretilmez, edindirilmez, bizim taklit edilemez, ilahi yegane melekemizdir, ondan esinlenilir, ancak. Deha çakar, deha yaratır; düzenlemez o, yaratır!" Öğretime tâbi tutulmamış ve kural tanımaz bir insan-tanrı olan dahi yapaylığın ve yabancılaşmanın zıddıydı. O bir insanın olabileceği kadar "bütün"dü ve bu yüzden doğasıyla birdi, âdeta o bir "tür-varlık"tı. "Ve Doğa diye haykırıyorum. Doğa! Shakespeare'in karakterleri kadar hiçbir şey eksiksiz Doğa olamaz" diye haykırıyordu Goethe.[115] Romantik düzyazının heyecanı ve dinamizmi sahiciydi; yazarların söylemeyi istedikleri şeyi ne kadar tam yansıtmışsa, bu niyet edilen anlamı yükledikleri fiili sözcükler de tam yerindeydi.

Deha esas olarak iki alanda gerçekleşme arayışındaydı: sanat ve kişisel yaşam. Dehanın sanata aktarılma yolu genelde modern sanatın doğası açısından muazzam bir öneme sahipti; dehanın hayatta ifade bulma yolu yalnızca modern sanat için bir anlam ifade etmiyordu.

Sanatta dahi, Tanrı'nın aracısı ve peygamberi ya da –Tanrı'nın doğada çözülmüş olduğu hallerde– doğanın, duygunun ve bütün hayatın ilksel kaynağının aracısıydı. ("Sanatçı denen birçok kişi" diyordu Schlegel, "doğanın sanatının ürünleridir gerçekten de.") Hamann şunları söylüyordu: "Şimdi, aynı zamanda en eski olan, benim en son estetik ilkemi duyun: Tanrı'dan korkun ve Onu onurlandırın." Doğada Tanrı "duygular ve tutkular yoluyla" iş gördüğünden, sanat, bütün şiddetleri ve düzensizlikleriyle, duyguların ve tutkuların sadık bir yansıması olmak zorundaydı. Kurallar hükümsüzdü. "Güzel sanatlardan keyfi ve süsü kovmak isteyen kişi, o sanatların onuruna ve hayatına kast eden bir suikastçı gibidir." Hem sanat hem sanatçı, kelimenin gerçek anlamında ilahi şeyler olarak görülüyordu. Sanatçı bir "insan Tanrı" (ya da Lavater'in ifadesiyle, "İnsan biçiminde Tanrı"), bir "dramatik Tanrı" (Herder) idi ve şiirin "İnsan soyunun ana dili" olması –Tanrı tarafından ko-

115 Lavater, akt. Pascal, *Sturm und Drang*, s. 154, 138. Goethe, "Zum Shakespears Tag," bkz. M. Morris, der., *Der Junge Goethe* (Leipzig: Insel Verlag, 1909), c. II, s. 140.

nuşulan dil (Hamann)– da bu anlamdaydı. Sanat köklü bir dinsel anlam kazanmıştı: Sanat, doğru bir biçimde anlaşılmış Tanrısallığa uygun bir biçimde ibadet edebilme biçimi, yeni duygu kültünün vücut bulmuş haliydi. Sanatçının otoritesi tavan yapmıştı ve özgürlüğü sınırsızdı. Heyecana gelmiş Lavater, "İnsan biçiminde Tanrı!" diye haykırıyordu, "Yaratıcılar! Yok ediciler! Tanrı'nın ve insanların gizlerini açık edenler! Doğanın yorumcuları! Konuşulamaz şeyleri konuşanlar! Peygamberler! Rahipler!... Kimdir bir şair? Yaratabileceğini bilen ve yaratan ve yarattığından kendi eseri diye yalnızca kendisinin hoşlanmadığı, aksine bütün dillerin Hakikat! Hakikat! Doğa! Doğa olarak tanıklık ettiği bir ruhtur. Hiçbir zaman görmediğimizi görüyoruz ve hiçbir zaman duymadığımızı duyuyoruz ve yine de gördüğümüz ve duyduğumuz bizim etimizin eti ve kemiğimizin kemiği"[116] Daha sakınımlı, ama aynı küstahlıkla Herder de şairi övgüye boğar: "Dramatik bir şair olarak senin için hiçbir saat kulede ve manastırda çalmaz, aksine mekânı ve zamanı sen yaratmak zorundasın; ve sen eğer bir dünya yaratabiliyorsan ve o dünya zamanda ve mekânda var olamazsa, bak işte, senin zaman ve mekân ölçün kendi içindedir; o dünyada bütün izleyicilerini büyülemelisin, onu dayatmalısın onlara ya da sen, başka bir şey değil, bir dramatik şairsin... Dramatik şairin seni nasıl ya da nerelere taşıdığının önemi yoktur; eğer seni uzaklara taşıyabiliyorsa, onun dünyası vardır."[117]

---

116 Schlegel, *Lucinde*, "Critical Fragments," #1, s. 143. Hamann, akt. Pascal, *Sturm und Drang*, s. 238. Pascal, s. 138, 241-Lavater; s. 244-Herder; s. 237-Hamann. Lavater için, bkz. Pascal, s. 138, 241; çevirilerde küçük değişiklikler yaptım.

117 Herder, "Shäkespear," *Samtliche Werke*, c. V, s. 227, 228, akt. Pascal, *Sturm und Drang*, s. 244. Bu son cümle insan iradesine sarsılmaz bir inancı yansıtıyor. Bir sanatçı bir sözcüğün olmasını buyurur –böylelikle Romantik kurguda mucizevi oluşlar önceliklidir ve Romantik felsefe ve yaşamda mucizelere inanılır. Novalis, kendi ölümüne hükmedebileceğini düşünür ve akabinden buna teşebbüs etmiştir de. Marx'ın felsefenin dünyayı değiştirme gücüne sahip olduğu ve sınıfların salt felsefi misyonunu ("bir sınıf oluşmalıdır") yerine getirmesi zorunlu olduğundan ortaya çıkacakları inancı da niyetli düşüncedeki aynı güvenin bir ifadesiydi. Buradaki en dikkate değer nokta, haklıydılar. Dünyaların, ancak Romantik bir hayal gücünün becerebileceği şekilde var olmalarına hükmedilebilirdi ve bu bizim İnsan doğasına ilişkin görüşlerimizi sonsuza kadar değiştirecek biçimde olabilirdi; ne yazık ki bu değişiklik iyi yönde olmayacaktı. Bu işte dehanın gücüydü.

"Erken dönem" Romantiklerin sanat ve sanatçılar hakkındaki görüşleri –Friedrich Schlegel'in fragmanlarında özet olarak ifade edilmiş– tutkulu *Stürmer und Dranger*'inkinden, ancak otoriter tonuyla ve aforizmik müphemliğiyle farklılık gösteriyordu. Sanatçının özgürlüğü önündeki tüm sınırların reddi şiire karşı tutuma da yansıyordu. "İnsanlar Goethe'nin şiirlerini vezin ölçülerinin dikkatsizliği yüzünden eleştiriyor" diye kaydediyordu, alaysı bir dille "Eleştirel Fragman" no 6'da. "Ama Almanca altılı dize kanunlarının gerçekten Goethe'nin şiirinin karakteri kadar tutarlı ve evrensel olarak geçerli olduğunu kim söyleyebilir ki?" Başka bir "fragmanda"te şiiri tanımlamaya kalkışıyordu Schlegel. "Şiir cumhuriyetçi konuşmadır" diye yazıyordu, "kendi yasasını kendi koyan ve amacı kendi içinde olan ve bütün unsurlarının seçme hakkına sahip özgür yurttaşlar olduğu bir konuşmadır." Meşhur "Athenaeum Fragment" no. 116 ("Romantik şiir ilerici evrensel bir şiirdir") bu tavrın klasik ifadesini barındırır: "[Romantik şiir] hiçbir teori ile tüketilemez ve yalnızca ilahi eleştiri onun idealini karakterize etmeye cüret edebilir. O kendi başına sonsuzdur, tıpkı kendi başına özgür olduğu gibi; ve o şairin iradesinin kendi üzerinde hiçbir yasaya boyun eğmeyeceğini ilk emri gibi alır." Sanatçılar basit fanilerin çok üzerinde bir yere yükseltilmiştir. "Dünyadaki öteki yaratıklar içinde insan neyse, öbür insanlar arasında sanatçılar odur." Bu böyledir, tekrarlayacak olursak, çünkü sanatçılar yeryüzünde Tanrı'yı temsil eder. "[Tanrı ile insan örneğin İsa Mesih arasında] aracılık yapmak ve aracılı olmak insanın en yüksek yaşam biçimidir ve her sanatçı bütün başka insanlar için bir aracıdır." Bununla birlikte, sanat yapmak bir kişiyi zorunlu olarak sanatçı yapmaz ve fiili olarak sanat yapmakla meşgul olanların birçoğu sanatçı sayılmaz, çünkü onlar yüksek anlamda "yaratıcı" değildir. Yalnızca bir dahi (Romantiklerin tanımladığı anlamda) belli ki bir sanatçı olabilirdi. Schlegel ısrarla der ki: "Bir sanatçıyı sanatçı yapan şey, sanat ve sanat eserleri değil, duygu ve esinlenme ve dürtüdür." Aynı zamanda, dehaya benzer bir biçimde, Tanrı ile insanlar arasında yüce aracılık mevkisine erişmek isteyen herkes bunu başarabilir, çünkü Schlegel'in iddiasına göre, "herkes, hayattaki asıl amacı zekâsını eğitmek olan bir sanatçıdır."[118]

118 Schlegel, *Lucinde*, "Critical Fragments," #6, s. 143; #65, s. 150; "Athenaeum Fragments," #116 (alıntı), s. 175; "Ideas," #43, s. 245; #44, s. 245;

Bu romantik ilkeler gecikmeksizin uygulamaya konacaktı ve mucitlerinin üslubunda dolayımsız bir biçimde ortaya çıkmıştı. Başı sonu belli tamamlanmış eserler yerine Fragment'ler yazma eğilimi (çünkü tamamlama ve etraflıca anlatma düşünüm ve yapaylık havası veriyordu); şiddetli, akıcı nazım ritmleri ve *Sturm und Drang* yazılarında görülen sürekli olarak ünlem işaretleri kullanma; ve "erken dönem" Romantik (özellikle Tieck'in) şiirlerdeki metrik yapılar[119] –bilinçdışı bir şekilde benimsenen bütün bu unsurlar– ve en az bunlar kadar klasik formun ilke olarak reddi Romantiklerin temel tutumunu yansıtıyordu ve son tahlilde bunlar bir tepki duydukları dünyevi hüsranlarından türüyordu. Dehanın yaratıcı potansiyellerine inancın ve aynı gerekçeye dayanarak onun özgürlüğüne hürmet etmenin, sanatta standartların yeri açısından, farklı sanatların hiyerarşisi açısından ve toplumda sanatçının ve sanatın yeri açısından, uzun erimli sonuçları vardı.

Romantizmin belki de en büyük pozitif başarısı, aslında (içinde lâyık oldukları bir yer bulabilecekleri ve gerçeklikte onları reddeden bir dünya için çaba gösteren) Alman Romantik entelektüellerin insanlığa verdiği değerli bir armağan, müziği "en Romantik" sanat ve hemen ardından "Alman" sanatı mertebesine yükseltmiş olmalarıydı. Müziğe gösterilen hürmet ve bestecinin sahici dahi olarak ortaya çıkması doğal olarak duygunun yüceltilmesi sonucu ortaya çıkmıştı. Daha Luther'de müziğin en duygusal sanat, meleklere uygun (melekler konuşmaz, şarkı söylerdi), ilahi olarak esinlenmiş konuşma biçimi olarak algılandığını görüyoruz. İşte Almanya'yı dünyanın müzik merkezi yapan bu tavırdı; zaten Almanya, hiç de azımsanmayacak bir oranda Pietizmin ve genelde mistisizmin etkisiyle, bir büyük besteciler ülkesiydi. Romantik müzik, Romantik zihniyeti oluşturan içselleşmiş ilkelerin bir sonucuydu. Beethoven'ın mektupları ve güncesinden alıntılar *Athenaeum*'un başlıkları arasında kolayca yer bulabiliyordu; bu alıntılarda din olarak, doğanın ürünü sanat, yüce, özel bir varlık olarak sanatçı, eğitilmemiş, orijinal yaratıcılığın bir taşıyıcısı

"Critical Fragments," #68, s. 151; #63, s. 150; "Ideas," #13, s. 242; #45, s. 245; #20, s. 243.

119 Bkz. *A.g.e.*, "Athenaeum Fragments," #206 and #259. Romantik şiirin vezin ölçüsü için, bkz. Walzel, *German Romanticism*, s. 127-133.

olarak dahi fikrini görürüz; onun fikirleri hiç tartışmasız bir Romantiğin fikirleriydi:

> İçgüdüsel olarak müziği bütün felsefeden ve bilgelikten yüksek bir vahiy olduğunu hissetmeyen bir dünyayı hor görürüm.
>
> Bırakın artık metronomu! Ses duygusu olanın hiçbir şeye ihtiyacı yoktur ve ses duygusu yoksa metronom da hiçbir işine yaramayacaktır...
>
> Sanatçılar gayretlidir, onlar ağlamaz.
>
> L'art unit tout le monde [Sanat bütün dünyayı birleştirecek]– gerçek sanatçı için de doğrudur bu!
>
> Yalnızca sanatçı ya da özgür düşünür mutluluğunu içinde taşır.
>
> Binlerce prens var ve binlercesi daha olacak; ama yalnızca bir Beethoven olacak![120]

Bunlar, Schlegel'in "Fragment"ları kadar olmasalar bile nahifçe kibirli ifadeler ve uyandırdıkları duygu okura acıklı gelir, çarpar; bunlar hiçbir zaman Beethoven'ın müziğinin verdiği görkemli huzur duygusu uyandırmaz. Ancak yine de eğer duyguları farklı olmuş olsaydı, bu müziğin olması da imkânsız olurdu.

Unutmamak gerekir ki din olarak sanat görüşü on dokuzuncu yüzyıl sonundan beri medyayı kontrol eden entelektüeller tarafından yaygınlaştırıldı. Bu zaman zarfında, onların yardımıyla, sanat çok yüksek bir statüye sahip bir faaliyet olarak yerleşiklik kazandı ve bu nedenle ve Hakikati ifşa eden olarak sanat yoluyla, birçok Romantik fikir hayatın entelektüel ve sanatsal uğraş olmaktan çoktan çıkmış alanlarında tavırlarımıza nüfuz etmiş ve onları etkilemiştir.

---

120 Schlegel, *Lucinde*, s. 98. Walzel, *German Romanticism*, s. 121-133, "erken dönem" Romantiklerin müziğe yaklaşımlarına eğiliyor. Thomas Mann'a göre, 1910'da sanki hâlâ müziğin Alman sanatı olduğuna kesin gözüyle bakılıyor hatta milli bilinçteki yerini edebiyatın bile dolduramayacağı düşünülüyordu. Bkz. Thomas Mann, "Ein Brief zur Situation des deutschen Schriftstellers um 1910," *Thomas-Mann-Studien*, 3 (1974). Luther'in müzik konusundaki görüşü için, bkz. Bettmann, "Bach as a Rhetorician." Beethoven, bkz. Friedrich Kerst ve Henry E. Krehbiel, der. *Beethoven: The Man and Artist, as Revealed in His Own Words* (New York: Dover Publications, 1964; ilk baskı: 1905), s. 13, 14, 39, 41, 51,73.

Benzer bir etkiyi, çok daha doğrudan, Romantiklerin kişisel örnekleri ve özellikle de eserleriyle çok popüler olmuş kahramanların örnekleri yapıyordu. Dahinin bir sanatçı olmasına gerek yoktu; onun tanrıya benzer nitelikleri onun yaptığı her şeyde aynı şekilde görülebilir ve onun yaşam biçiminde kendisini ortaya serebilirdi. Romantik kahramanların, Goethe'nin Götz von Berlichingen ve Werther figürleriyle prototiplerini verdiği iki türü –biri devasa eylem adamı, *Kraftgenie*, öteki ise yoğun duygudan ibaret aşırı duyarlı bir ruh– dahinin heybetli, saf doğasıyla kıyaslanabilir yaşam biçimlerinin örnekleridir. Dış görüşleri birbirinden çok farklı bu iki tür bir merkezi, açıklayıcı özelliği paylaşıyordu. Birisi eylemin kişiliğe bürünmüş hali, öteki de –tüketici duyguların bir oyuncağı– öz olarak pasif olmakla birlikte, bu iki tür de hedef-yönsemeli kişilikler olmaktan çok dışavurumcuydu ve bu dünyanın kaygıları ötesinde bir arayışları vardı. İkisi de bu dünya için değildi ve bu ötedünyalılıklarıyla yaratıcılarının başına belaydı. Werther türü kahramanlar örneğinde bu çok belirgindir. Duygunun vücut bulmuş hali olan Werther tutkularıyla, daha sonra gerçek olan "hayali ıstaraplarıyla" helak olup gidiyordu. Onun şahsında Goethe aşırı duygusallığın tahripkârlığını göstermişti. Ancak *Kraftgenie*'nin durmak bilmez eylemliliği ötekinden daha az tüketici ve tahripkâr değildi. *Sturm und Drang*'ta, böylesi eylemci kahramanlar çok büyük bir sıklıkla savaşçıydı. Genel olarak savaş onlara yoğun deneyim imkânı sağlıyordu ve bu yüzden de karakteristik kuvvetlerini göstermek için en uygun alan olmanın yanında, içlerindeki enerjilerini boşaltabilecekleri bir mecra işlevi de görüyordu. Nadir istisnalar dışında bu kahramanlar bir dava için savaşmıyordu: Onların bir davası yoktu; onlar dövüşmek için dövüşüyordu; savaşın şiddeti onları canlı tutuyordu. Klinger'in oyunu *Sturm und Drang*'taki bir kahraman şunu ilan ediyordu: "Savaş bildiğim tek mutluluk." Yazarın kendisi de bu duyguyu tamamen paylaşıyordu. Belirgin bir mutlulukla bir arkadaşına şöyle yazmıştı: "Nerede savaş var, ben oradayım"; askeri hizmetten bahsederken hayranlıkla "içimizdeki ateşi körükleyen kölelik" diyordu; ve ömrünün sonuna kadar mutlu yaşamak için bir sanatçı olmanın şan ve şöhretini askeri bir mevki için elinin tersiyle itmişti. Savaş idealleştiriliyordu; hem bir kişi hem

de daha da önemlisi bir devlet için savaş, var olmanın ve kendini ortaya koymanın uygun yoluydu.[121]

Savaşın sıklıkla ölüme yol açıyor olması Romantikleri yolundan döndürmüyordu: Ölüm heyecan verici, eksiksiz bir hayat deneyimi olarak değerlendiriliyordu. "Hayat [Doğanın] en zarif icadıdır" diye methiyeler düzüyordu Goethe, "ama ölüm daha fazla hayat vaat eden bir usta dokunuşudur." Lenz ölümün duyusal niteliklerine vurgu yapıyordu: Ölüm erotik, aşkın tüketiciliğine benzer bir şeydi. Werther'in intiharı cinsel tatminin bir ikâmesiydi; ve o güzel bir şeydi –ne kadar okurun kendileri için böyle bir sonu uygun göreceğinden de kaygı duyulmuyordu. "Erken dönem" Romantikler kuşağı, "ölüm aynı zamanda tatlı ve güzel bir şey olabilir"[122] inancıyla, aslında ölüm başka bir şey değil, ancak tatlı ve güzel olabilir inancıyla yetişmişti. Novalis incelikle dokuduğu bir nesir eserde ve *Geceye Kasideler* –gece ölümün başlıca simgesiydi– adlı şiirinde ölümü yüceltiyordu ve o da sanki sevdiği bir kadınmış gibi ona özlem duyuyordu. Bu ölümcül şair hayatı bir maraz, "ruhun bir hastalığı", bir anormallik olarak görüyordu, çünkü istirahat (ölüm) "ruhun özel mülkü"ydü.[123] Bu yüzden ölüme yakın olmak, iyi bir şeydi. "Mükemmel bir sağlık fikri yalnızca bilimsel bir bakış açısından ilginç olabilir. Bireyselleşme için hastalık zorunludur." Ölüme karşı bu dostane tutum (Novalis örneğinde, tercih edilen), elbette Romantiklerin panteist dünya görüşüyle ilişkiliydi. Ölüm varoluşun sonu değildi; o varoluşta yeni –ve daha iyi– bir aşamanın kapısını açıyordu. Novalis "Athenaeum Fragments"ta şunu yazıyordu: "Ölüm benlik üzerinde bir zaferdir; benliğe hâkim olmak gibi, yeni ve daha kolay bir varoluş temin eder."[124]

Benlik üzerinde bir zafer kazanma olarak ölüm görüşü, ölümün meşru olarak kendine uygulanabilir bir şey olabileceğini önvarsayıyordu. İntihar gerçekten de Romantik düşüncede önemli

121 F. M. Klinger, *Sturm und Drang*, Perde I, Sahne I, *Dramatische Jugendwerke* (Leipzig: E. Rowohlt Verlag, 1913), c. II, s. 269. Pascal, *Sturm und Drang*, s. 51, 36 (alıntılar Klinger'in mektuplarından), 55.

122 Goethe, "Die Natur," s. 923: "Leben ist ihre schönste Erfindung, und der Tod ist ihr Kunstgriff, viel Leben zu haben." Schlegel, *Lucinde*, s. 118.

123 Novalis, "Aphorisms," s. 187. Ve sanki bu ifade yeterince düşündürücü olmamış gibi, şunu da ekler: "Yerçekimi ruhtan doğar."

124 *A.g.e.* ve Novalis, bkz. Schlegel, *Lucinde*, "Athenaeum Fragments," #292, s. 203.

bir yer işgal ediyordu. Goethe bir kere işareti verdikten sonra, "intihar düşünceleri ve açılımları" Alman gençliğinin "öylesine yakın yoldaşları oldu ki" Schlegel kuşağının üyeleri açısından, çoktan "yeni bir şey olmanın bütün cazibesini yitirmişti." Bununla birlikte, yeniliğin cazibesi intiharın tek cazip tarafı değildi. İntihar "muhteşem", gerçekten insan olan insanların seçtiği bir ölme yoluydu. Zor kullanarak kendi hayatlarına son vererek onlar "özgürlük"ü gerçekleştiriyordu ve kaderlerini kendi ellerine alıyordu. "Çılgınca küçük kitap" *Lucinde* intihar için saygı ifadeleriyle doluydu. *Athenaeum*'da Schlegel şu düşünceyi ortaya atıyordu: "Kişinin kendi özgür iradesiyle hayatına son vermesinde yanlış olan hiçbir şey yoktur."[125]

İntihar ya da değil, ölüm uğruna yaşanmaya –ya da ölünmeye– değer bir deneyim haline gelmişti. Ölüm en güzide duyusal hazzı vaat ediyordu. Lucinde, Julius'a "Senin gibi ben de ölüm fikrini artık korkusuzca, cüretli ve utançsız aşkın en yüksek saadeti fikriyle kaynaştırmayı öğrendim"[126] diyordu. Ölüme ilişkin bu orjici, erotik yaklaşım, Romantiklerin Katolik biçimiyle Hıristiyanlığa özgün dönüşlerinin arkasında yatan nedenlerin en azından biriydi; bu Hıristiyanlıkta onlar, Goethe gibi, her ne kadar ondan farklı sonuçlara varmış olsalar da, bir ölüm dini buldular. "Özellikle Hıristiyanlık bir ölüm dini olduğundan" diye felsefesini açıklıyordu Schlegel, "en büyük gerçekçilikle ele alınabilir ve onun kendi orgileri olabilir."[127] Böylesine güzellenen ve cazip kılınan ölüme kendi başına bir dini önem atfediliyordu. "Her ölüm" diye soruyordu Novalis, "kefareti ödenmiş bir ölüm değil midir? Söylemeye gerek yok ki az ya da çok öyledir. Ve bundan son derece ilginç bir sürü sonuç çıkarılamaz mı?"[128] Bu sonuçlar kesinlikle çıkarılabilirdi ve zamanı da geliyordu zaten.

Ölümü, özellikle de (intiharda olduğu gibi) doğal değil de şiddet uygulayarak ölümü yüceltmelerinde, Romantikler doğrudan

125 Schlegel, *Lucinde*, s. 91; s. 60 (çalışmasını Schlegel'in kendisi niteliyor); "Athenaeum Fragments," #15, s. 163.

126 Schlegel, *Lucinde*, s. 131.

127 *A.g.e.*, "Ideas," #138, s. 254. Ancak elbette Katolikliğin kendini tavsiye etmesi için birçok başka meziyeti daha vardı; pozitif olarak Aydınlanmaya düşman olmakla damgalanmıştı; Protestanlık değildi o; ortaçağların bir diniydi.

128 Novalis, bkz. Schlegel, *Lucinde*, "Athenaeum Fragments," #286, s. 203.

Klopstock ve genel olarak ölümü idealleştiren Pietist gelenekten etkilenmiş ve uzun bir geçmişi olan bu eğilimi sürdürmüştü. Onların durumunda, bütün Çarmıhta Çile bağlantıları (her ne kadar yeni benimsedikleri Katolik anlayışta daha şimdiden yeniden kurmuş olsalar da) en azından geçici olarak koparılmıştı; ölümün ve şiddetin idealleştirilmesi bir insan tutkuları kültünden geliyordu. Romantik uzantıya ve bu Pietist idealin sekülerleştirilmesine bağlı olarak ölüm, henüz daha kundak aşamasındaki Alman seküler kültürünün merkezi değerlerinden biri haline gelmişti. Ölüm ahlaki olarak iyi bir şeydi; dahası, ölmek, kendini öldürmek şahaneydi. Ve genel olarak başkasına yapılan iyi bir şey olarak kabul edilebilir olduğundan, öldürmek kabul edilebilir bir şeydi. Ölümüne neden olma hakkı ihtiyatlı bir biçimde bunun iyi bir şey olduğunu anlayanlarla sınırlandırılmıştı. "Ancak kendi hayatını tehlikeye atan kişi başkalarının hayatını tehlikeye atabilir. Aynı şekilde, ancak kendisini yoksayan kişinin başkasını yoksama hakkı vardır" diye tavsiyede bulunuyordu rahip Schleiermacher. Ancak Romantizmin doğasında ihtiyatlılığı hor görmek vardı ve Romantikler yüce bir ideali gerçekleştirme arzularında sınırlara tahammül edemezdi. Ne güzel bir melankoli fikriydi bu ve "hiçbir Amerikalının aklının muhtemelen almayacağı" da bir fikirdi. 1913'te Amerikalı bir eleştirmen, bir rasyonalist, zavallı fani geçerken bu durumu değerlendiriyor ve şunları yazıyordu: "Bu gayet açıkça 'deliliğe giden yoldu.'"[129] Ama ne kadar az insan onunla aynı fikirdeydi ve ne kadar azı daha sonraki zamanlarda bunun öneminin farkındaydı.

Romantik kurgu yazarları için, ölüm değerli bir işlevi yerine getiriyordu: O, kahramanlarının kaçınılmaz olarak içine düştüğü açmazdan bir çıkış yolu gösteriyordu. Bu kahramanlar durmaksızın ve şiddetli bir biçimde kendini gerçekleştirme, mutluluk arıyordu, ama onu asla bulamıyordu. (Onların yaratıcıları bunun gerçekleşmeyeceğini biliyordu; bu yüzden mutluluğa verdikleri adlardan biri "sonsuz" idi.) Ölüm bu çileye son veriyordu. Kendi hayatları kadar içlerinden en yetenekli yazarların edebi yaratık-

129 Schleiermacher, bkz. Schlegel, *Lucinde*, "Athenaeum Fragments," #328, s. 211. James T. Hatfield, "The Early Romantic School," s. 48-70, bkz. *German Classics*, c. V, s. 66.

larının da yansıttığı Romantik kuşakların karşılaştığı büyük sorun, ne kadar tutkulu olursa olsun, –nihayetinde onları reddeden gerçek dünyadaki önemli ne varsa onların ikâmeleri olan– duygunun, özel yaşamın ve bir dava olmaksızın savaşmak gibi kendini ifade edici eylemliliğin, ölüme götürmemişse şayet, hiçbir yere götürmeyeceğiydi. Dolayısıyla kutlu Romantik ideallerin birçoğu –dostluk, aşk, evlilik kadar sanat ve iç yaşam– açık bir biçimde başarılı kamusal hayatın ikâmeleriydi. Aslında bunlar kesintisiz bir ikâmeler zinciri olarak gidiyordu: dostluk aşkın ikâmesiydi, aşk da sonsuzluğun ve her şey –dostluk, aşk, evlilik, duyusallık, yalnızlık aşkı vb– toplumsal kabul görülmenin.[130] Bu ikâmeler "tahammül edilemez dikkate alınmama duygusu"nu yatıştırmayı, kişiyi dayatılmış eylemsizlik acısından, uyum sağlamaktaki, topluk hayatına katılmaktaki ve o hayatta *bariz*, kabul edilen bir başarı kazanmaktaki başarısızlıktan korumayı amaçlıyordu, ama hepsi

130 Uhland Romantizmi bilinçli, sistematik bir ikâme olarak tanımlıyordu: "Hiçbir zaman bütün şaşaası içinde sonsuzluğu deneyimlemeyecek ve arzusunu el yordamıyla doğru dürüst tanıyamamaktan bitap düşmüş insanın ruh hali kısa bir süre sonra özlemlerini göksel olanın sökmekte olan bir görüntüsü gibi görünen gelip geçici imgelere tutuşturur... En derin duygularımızın bir imgedeki bu mistik tezahürü, dünya ruhlarının bu yansıması, İlahi olanın bu yeniden vücut buluşu, kısacası algılarımızdaki sonsuzluğun bu sunumu Romantiktir." Walzel, *German Romanticism*, s. 32. *Lucinde* bu bakımdan çok öğretici bir hikâyedir, çünkü orada erotik teşhircilik berrak ve açıklayıcı öz-çözümlemeler içeren pasajlarla birlikte ilerler. Örneğin "Erkeklik için Hazırlık Aşaması" bölümünden bir parça şöyledir: "Gerçekte kadınları hiçbir zaman anlamış değildi... Ama kendisi gibi dostluk için az ya da çok tutkulu bir aşk ve gerçek bir coşku duyan genç erkeklere tepki gösteriyordu. Ama tek başına bu onu tatmin etmek için yeterli değildi. Sanki dünyayı kucaklamak istermiş gibi hissediyordu, ama yine de hiçbir şeyi kavrayamıyordu... Ruhsal çaresizlikten dolayı duygularına yenik düşüyor, kadere karşı gelip basiretsizce davranıyordu. Bu tür bir karakter yapısıyla, onun en dost canlısı ve sevgi dolu bir toplumda bile yalnızlık çekmesi kaçınılmazdı; ve aslında yanında kimse yokken kendini en az yalnız hissediyordu. Böylesi zamanlarda kendisini umutlarının ve anılarının imgeleriyle avutacaktı ve bilerek, isteyerek kendi hayal gücünün kendisini yoldan çıkarmasına imkân verecekti." "Tutkulu doğasından korkuyordu ve bunun sonucu olarak kendisini yalnızca, kendisi gibi coşkulu olan öteki genç erkeklerin dostluğuna terk etmişti... Gerçekten de arkadaşlarının hepsinin gözü soylu aşkla parıldıyordu ve birçoğunun içinde patlamayı bekleyen büyük bir yetenek gizliydi. Onlar sık sık... özellikle de, Julius'un hayatının gerçek meşguliyeti yapmaya niyet ettiği, erkek dostluğunun ilahi doğası hakkında... yüce şeyler... terennüm ediyordu." Schlegel, *Lucinde*, s. 78,88.

de geçerliliği olmayan alternatiflerdi. Yönü belirsiz, yalnızca dışavurumcu eylemlilik başarının ölçülebileceği nirengi noktalarını temin etmiyordu; Romantik entelektüellerin becerileri uygulama alanı bulamıyordu ve kendi abartılmış duygusallıkları zaten uygulanabilme ihtimalini ortadan kaldırıyordu; duygunun kültürlenmesi temel dürtüyü, duyulan toplumsal statü özlemini tatmin etmekten uzaktı. O yalnızca en iyinin ardından ikinci gelen iyiydi ve zaman zaman iyi bile değildi.

Dahası, rahatsızlıklarının kaynağını yükseltmek ve onu soylu ve (çektikleri çilede bir seçilmiş olma işareti görmelerine imkân verecek şekilde) en yüce karakterlere uygun bir şey olarak sunmak için gayret etmekle, Romantikler bizatihi bu dünyevi arzunun tatminini fiilen imkânsız hale getiriyordu. Her ne kadar özel mektuplarından ve günlüklerinden yokluğunu hissettikleri şeyin ne olduğunu tayin etmek güç olmasa da, eserlerine yazdığı önsözde ruhsal hallerini "her zaman yöneten ve sıklıkla sıkıntıya sokan" ve her zaman ebebi şöhret arzusuna ağır basan "dünyevi bir tutkulu aşk"ı benimsediğini alanen söyleyen Garve[131] kadar ileri giden pek olmamıştı. Romantikler deneyimlerini sanata dönüştürürken ya da onları felsefi analize tâbi tutarken, içinde bulundukları yoksunluk halini, hiçbir dünyevi dilin ifade etmeye yetemeyeceği kadar uçuk ve ideal bir şeye duyulan ilke bazında doyurulamaz bir özlem olarak sunmayı tercih ederler ve bu yokluğun gerçek doğasını ya şiirsel ya da son derece soyut bir dizi örtmece ve benzetme altında gizlerler. Onları kabul edecek ve hak ettikleri saygıyı onlara gösterecek bir topluma özlem duyarlar ve buna da "Mavi Çiçek"[132] derler. Birçok başka bazı yönlerden de genç, eğitimli bir kuşağın (aslında kuşakların) durumu, temiz çarşaf yokluğunun verdiği aşağılanma yüzünden derin bir depresyona giren Anton Reiser'in durumuna benziyordu. ("İhtiyaç duyduğu şeyi, o üzerinde en büyük baskıyı yaratan ve içindeki kederin baş nedeni olan şeyi dile getirmeyi imkânsız buluyordu. O her zaman o kederi baş-

131 Akt. Brunschwig, *Enlightenment*, s. 151; ayr. bkz. Brunschwig'in "Isolation of the Young Intellectuals" bölümü içindeki tartışması.

132 Şiirin "Die blaue Blume"si [Mavi Çiçeği], insan ruhunun ideal özlemlerinin özü, Novalis'in aynı adlı bitmemiş romanından sonra Heinrich von Ofterdingen'in peşinde olduğu şeydi. Daha sonra bu Romantik idealizmin sembolü haline gelmişti.

ka bir şeye "veriyordu, o şey için kendini ayıplıyordu, çünkü temiz çarşaf yokluğu çok aşırı küçük ve şiirsellikten uzak bir meseleydi.")[133] Bu yüceltme işlevi Anton –ve sayısız başkası için– Shakespeare ve Werther tarafından sahneye konanlara benziyordu; o "şikayetlerine daha yüksek bir hava katıyordu." Ama aynı zamanda bu yüceltme dertlerini "evrensel coşkunluğun boşluğu" içine hapsediyordu. Yoksa "Mavi Çiçek" aramaya nasıl çıkıldı ki?

"Savunulacak bir ülke ve uğrunda savaşılacak özgürlük" olmayınca, onlara "mutluluk peşinde koşmaktan başka bir şey" kalmıyordu.[134] Ve istedikleri kişisel mutluluk olmadığı için, bu kolay bir iş değildi. Onlara kapalı olan kendini gerçekleştirme yolu için buldukları örtmecelerden biri "eylem"di. Onlar, bütün o çılgınca eylemliliklerine rağmen hayatlarında eylemin yokluğuna inanıyordu. Lenz "Eylem bu dünyanın ruhudur" diyordu özlem dolu bir ifadeyle. "Tanrı, insanın etkin olması gerektiğini buyurdu." İnsanın varoluşu hayali üzüntülere, zihinde kotarılan büyük üzüntülere kapılır ve insan onlar yüzünden etkisiz kalır. Ama yine de çıldırmadan önce, Romantik hüznün en açık, en belirgin bir örneğini sunar bize. Belki de üzerinde o kadar çok enerji harcayıp kafa yordukları uyduruk araçların arzularını tatmin etmeye güçlerinin olmadığını çok açık bir biçimde algılayabildiği için çıldırmıştır o. Goethe'nin *Götz*'ü üzerine yaptığı bir değerlendirmede, Lenz "eylemsiz" duygu hakkında şunları yazıyordu:

> Ama buna nasıl canlı varlık denir ki? Ona varoluşunu hissetme, Tanrı'nın saçtığı kıvılcım denebilir mi? Ah, hayatın cazibesi daha iyi bir şey olsa gerektir: Çünkü başkalarının elinde bir oyuncak olmak moral bozucu, boğucu bir düşünce, ebedi bir kölelik, yapay, akılcı bir şey, ama tam da bu nedenle çok daha berbat bir vahşet. Buradan ne öğreniyoruz?... İşte şunu öğreniyoruz: ne neşe ne duygusallık ne de hesap kitaptır dünyanın ruhu, eylemdir eylem ve ancak o şekilde biz, durmaksızın eyleyen ve eserlerini görünce sevinen Tanrı'nın imgeleri haline geliriz. Şunu öğreniyoruz: Eylem olmaksızın, bütün neşemiz, duygularımız ve bütün bilgilerimiz, ancak edilgen, ancak geciktirilmiş bir ölümdür. Ve şunu öğreniyoruz: Bizim bu etkin enerjimiz, bizim

133 Moritz, *Anton Reiser*, s. 401.

134 Friedrich Schlegel, akt. Brunschwig, *Enlightenment*, s. 161.

için özgürlük, eylemlilik alanı yaratana kadar çalışmayı, harekete geçirmeyi, kışkırtmayı kesmeyecek belki; yüce Tanrım, bir eylemlilik alanı ve yarattığınız kaos, boşluk ve hiçlik olsa bile orada özgürlük olacak ve sonra senin gibi biz de bir şey ortaya çıkana kadar kuluçkaya yatabileceğiz –Ne büyük saadet, Tanrı'yı hissetmek gibi bir şey bu!

Eğer otuz yıldan kısa bir süre içinde düşünün gerçek olacağını, eylemlilik için boş ve kimsesiz bir alanın ve –hem de kendisi gibi birçok kuşağın kuluçkaya yatmak için yeteri kadar fazla– kaosun olacağını bilseydi, belki sabırla devam edebilirdi. Ama bilemezdi. Lenz ellerinin ve ayaklarının bağlı olduğunu hissediyordu ve Schlegel ve sonraki kuşaktan birçok başkaları gibi, yapacak daha iyi bir şey bulamadığından edebiyata dönmüştü.[135] Ama bu yetmiyordu: Edebiyat, ancak Romantiklerin arzularıyla fiilen yaşadıkları hayat arasındaki uçurumu gözler önüne seriyordu; onlar kahramanlarının duygularını ve acılarını didik didik ettiler ve kağıda döktüler, ama kendilerini daha şiddetli bir biçimde duyarlı olmaktan kurtaramadılar. Duyguları ne kadar çok övdülerse, o kadar kötü hissettiler kendilerini. Onlar tatmin istiyorlardı. Orijinal adı "Benim İlk İlahim" olan, ama sonra "Eduard Allwill'in Tek İlahisi" olarak değiştirilen şiirinde Lenz özlemini gidermesi için tutkuyla, umutsuzca Tanrı'ya yakarıyodu:

Hayatın ateşi nasıl da yakıyor!
Tanrım, o senin istencini tutuşturuyor.
Ve senin aşkın, karşılığında
Verebileceği bütün sevinci bahşediyor...
Bir kere tadınca, doğru,
Her an en yalın mutlulukla dolu.

135 J. M. R. Lenz, "Uber Gotz von Berlichingen," *Werke und Scbriften* (Stuttgart: Neue Bibliothek der Weltliteratur, 1966), c. I, s. 378-379. (çeviri için, bkz. Pascal, *Sturm und Drang*, s. 148.) Lenz şunları söylüyordu: "Biz özgür olarak aktif, bağımsız yaratıklar merdiveninin ilk ayağıyız ya da en azından öyle olmayı istiyoruz ve etrafımızda, orada ve burada, sonsuzca ve özgürce aktif bir varlığın kanıtı olan bir dünya gördüğümüz için, ruhumuzda hissettiğimiz ilk itki benzer bir şey olma arzusudur. Ama kendimizi orada olan şeylerle mutlu etmek zorunda olduğumuzdan... Onun Yaradılışını küçük bir ölçekte yeniden yaratarak, en azından varoluşumuza, mutluluğumuza bir katkıda bulunduğumuzu hissediyoruz." (Lenz, "Anmerkungen fibers Theater," *a.g.e.*, s. 333).

Ama o anlar, Tanrım, o kadar az ki,
Senin ödülün mü var yoksa içinde?...
Hayır, ağlıyorum –Yüce Kurtarıcı! Babamız!
Kalbimdeki bu özlem dinsin,
Bitsin artık; yoksa daha iyidir
Yarattığın imgeyi yerle bir etmek![136]

Sturm und Drang liderleri için her şey güzel sonuçlandı. (Merck gibi) intihar etmeyenler ve (Lenz'in başına geldiği üzere) delirmeyenler özlemlerine kavuştular. Hem Goethe hem de Herder kendi sonsuzluklarının dengini Weimar'da buldu; Klinger Rusya'da başarılı bir askeri kariyer yaptı. Dahiler kamu hizmetlerine girdi ve âsiliklerini bir çocukluk hatırası, eğlenceli, ama önemsiz bir hatıra olarak geçmişte bıraktılar. Kısaca söylemek gerekirse, onlar seçilip ayıklandı. Alman Klasisizminin zarif çiçeğinin ortaya çıkışına yardımcı olanlar arasında, belki de tek tek bütün diğer bireylerden çok Saxe-Weimar Dükü Karl August'a teşekkür edilmeliydi.

Talihin değişimini, Goethe örneğinde eksiksiz, Herder örneğinde ise tereddütlü, ama kesin olmak üzere, yüreklerin değişimi izledi. Klinger edebiyatı terk etti. Bu iki değişikliğin ne kadar birbirine yakın olduğu, nasıl birinin hemen ötekini izlediği, Götz ve Werther ile Iphigenie ve Wilhelm Meister karşılaştırmasıyla ölçebiliriz; ikinci çiftteki görev ve kendini sınırlama birinci çiftteki hem özgürlüğü anarşi ile karıştıran devasa enerjilerin dizginlenmemiş öfkesi hem de sonsuz özlemin yerini almıştı. Goethe toplumla uzlaşmıştı; modernliği ve aklı kabul etmiş ve akılcı Fransız kültürünü bütün kalbiyle kucaklamıştı. Herder, Goethe'nin *Dichtung und Wahrheit*'te kaydettiği gibi, gençliğindeki aşağılanmaları ve korkuları için dünyayı hiçbir zaman affetmeyecekti ve onun modern medeniyete düşmanlığı azalmadan sürmüştü. Ama o bile artık modernliğe karşı olan her şeyin şampiyonluğuna soyunmuyordu.[137]

---

136 Lenz, "Eduard Allwills Erstes Geistliches Lied," *a.g.e.*, s. 95-96. (Çeviri-Pascal, *Sturm und Drang*, s. 128-130.)

137 Herder'in sonraki çalışmaları ve hatta halk şarkıları derlemeleri ve "İnsan Ruhunda Bilgi ve Algı Üzerine bir Deneme" makalesi gibi ilk dönem çalışmalarının sonraki versiyonları *Sturm und Drang* dönemi yazılarından belirgin bir biçimde farklıdır. Herder'de, "Bilgi ve Algı Üzerine" yazısının ilk haliyle sonraki halinde "deha" kavramının anlamının tamamen tersine

"Orijinal dahi" peygamberler Tanrı'larını terk ettiler. Ama o Tanrı'ya inanmaya ikna edilmiş belli sayıdaki mütevazı inançlı insan bunu yapmadı. Onlar tekrar Klasisizme düşmediler, ama yeni inancı olabildiğinde ileri taşıdılar, ta ki o inanç halkın zihninde derinlere işleyene ve Romantik duygu ve düşünce biçimi Alman duygu ve düşünce biçimi haline gelene kadar.

Romantik Toplum Felsefesi

Toplum ve politika Romantiklerin ilgi alanının merkezinde yer almıyordu. Pietistler gibi, onlar da bu gibi şeyleri dünyevi şeyler olarak görüyordu; dünyevi olanla ilgilenmek de onlara yakışmazdı. "İnancını ve aşkını politik dünyada harcama" diye tavsiyede bulunuyordu Friedrich Schlegel, "ama ilahi bilim ve sanat dünyasında, ebedi yaratımın bir şiddetli akıntısına bırak en derin varlığını."[138] Ama yine de onlar en mucizevi toplum felsefesinin temel taşlarını döşediler.

Romantik *Weltanschauung*undaki her şey gibi, bu toplum felsefesi de *Bildungsbürger*in içinde yaşadıkları ve ihmal edildiklerini düşündükleri topluma karşı derin hoşnutsuzluklarını yansıtıyordu ve totallik ve bireysellik ilkelerinin vücut bulmuş halini temsil ediyordu. Bu felsefenin temel kurallarını ilk kez Herder açıklamıştı. *Audi Eine Philosophie der Geschichte*'de ve başka yerlerde, Herder, her toplumun bireyselliğinin onun maddi koşullarından kaynaklandığını iddia etmişti. Bir toplumu özgün bir çevreye yerleştiren Tanrı, toplumun etrafında örgütlendiği tikel bir ilke de koymuştu. Maddi koşullar değildi seçilen; onlar verilidir ve bir bireyde olduğu gibi bir toplumun da ahlaki mükemmelliği

---

çevrilecek kadar değiştiğini görmek hiç de şaşırtıcı değildir. Bu makalenin 1774 versiyonunda, duygu coşkunluğu dehanın kaynağı ve işareti olarak telakki edilirken, sonraki versiyonda tutkunun pençesindeki insanlar "Cehennemin tazılarına" benzetilir; daha yakın bir tarihte duyguların yoğunluğu samimiyetin teminatıyken, bir süre sonra aynı yoğunluk Herder'in bu duyguların "sahte" olduğundan kuşku duymasına neden olan şeydir. Deha artık serin düşünümle karakterize edilir; "ebedi huzursuzluk, insandan kaçma, kalplerdeki kıskançlık, haset ve intikam hırsı"yla duygularının esiri olanlar. "Eğer bu dehaysa" der Herder, onun neden bahsettiğini kesinlikle bilen herkesi kastederek, "böyle bir deha karşısında kim imana gelmez?" Pascal, *Sturm und Drang*, s. 163.

138 Schlegel, *Lucinde*, "Ideas," #106, s. 251.

kendisini bu verili koşullar tarafından belirlenmiş doğasına terk etmekten geçer. Spinoza'dan sonra Herder de "Bir şeyin mükemmelliği onun gerçekliğidir" fikrine inanıyordu; Goethe de "varoluş kavramı ve mükemmellik bir ve aynı şeydir"[139] diye düşünüyordu. Romantikler bu zorunluluk pohpohlamasına iştirak ediyordu. Ama işin garip tarafı bu ilke o zaman Fransa, İngiltere ve Rusya tarafından temsil edilen modern, yani "aydınlanmış" topluma uygulanmıyordu. Bu toplumun akla bir değer vermesi onun maddi koşullarının bir yansıması olarak yorumlanmıyordu; modern, akılcı toplum gerçekliği onun özgün mükemmelliğinin bir göstergesi olarak yorumlanmıyordu. Aksine, modern toplum insan toplumları içinde bir istisna, bir sapma olarak değerlendiriliyordu. Akla değer vermeyen, ancak "organik" olan, iş bölümünden az etkilenmiş ve içinde cemaatin bütüncül ve insanın "bütün" olduğu geçmiş toplumlarda, aklın kutsal olmayan etkisi cemaati bölecek ve onu bir parça, kendisinin marazi bir gölgesi kılarak insanı ayıracaktı. Akıl duyguları, "arzu, içgüdü, eylemlilik" üçlüsünü zayıflatıyordu; o yüreği kafadan, yöneticiyi halktan ve zihin emeğini fiziksel emekten ayırıyordu. Cemaatin yerini korku ve açgözlülük, İngiltere'de olduğu gibi, gerçek köleliği gizleyen içi boş özgürlükler alıyordu. Modern, rasyonel toplum bir faciaydı: "Dünyanın üç parçası çoraklaştı ve kontrol altına alındı ve biz kendimiz insanlığımızdan yoksun kaldık, içini boşalttık onun, gösterişe, sömürüye ve ölüme battık."[140]

Herder'in sempatisini kazanan özellikle kalem erbabının başına gelenlerdi. O kendi deneylerinden yaşadığı dönemde bir

139 Akt. Pascal, *Sturm und Drang*, s. 220, 212.

140 Herder, "Audi eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit," *Samtliche Werke*, c. V, s. 550. Herder'in işbölümünü mahkum edişi –ona İngiltere'de büyük övgüler düzen bir eserin, Adam Smith'in *Ulusların Zenginliği* kitabının basılması öncesinde– on dokuzuncu yüzyılda modern topluma ekonomik muhalefetin anlaşılması açısından çok büyük öneme sahiptir. Onun her yerde görülen –ve kabul etmek gerekir ki, gerçekten de akılcı– araç hakkındaki yoğun hoşnutsuzluğu Karl Marx'ı onun doğrudan vârisi yapıyor. Goethe bu düşmanlığı komik buluyordu ve Herder'i, işbölümünü ortadan kaldırmaya teşebbüş ederken insanları doğadan ham kestane toplayarak yaşamaya mahkum eden bir hiciv olarak tasvir ediyordu. Ama bu tam da Marx'ın, sabahları avlanıp, öğleden sonra balık tutmak, akşamları Platon okumak ve yemekten sonra eleştiri yapmaktan bahsederken, *Alman İdeolojisi*'nde öngördüğü şeydi; *işbölümü "bütün" insanı tahrip ediyordu.*

entelektüelin hayatının "kölece beklentiler, ürkerek sıvışma diplomasisi ve şaşkınlık yaratan iç hesaplar tarafından" azaba dönüştüğünü biliyordu. Herder, "İnsan Ruhundaki Bilgi ve İdrak Üzerine Bir Deneme" adlı makalesinde, erken dönem toplumlarında, insanların "her şey, şair, filozof, araştırmacı, yargıç, müzisyen, savaşçı" olabileceğini, ama iş bölümünün "yarı düşünürler ve yarı hissedenler; yapmayan ahlakçılar; kahraman olmayan destan yazarları; yönetici olmayan söylevciler; sanatçı olmayan sanat kuralları koyanlar"[141] yarattığını yazıyordu. Modern toplumda, insan yabancılaşmıştı ve kalem erbabı ise yabancılaşmış insanın mükemmel bir örneğiydi.

Romantiklerin "aydınlanmış" topluma getirdiği suçlama, öyle bir toplumda kendi kişisel deneyimlerinin bir genellemesiydi. Kendi "hiçbir yere ait olamama" durumlarının müsebbibi olan ve onları sefil yaratıklara dönüştüren *Aufklärung*un onlara –başarısız entelektüellere– boş vaatleri, onların aklın insanı insan cemaatinden kopardığı düşüncesine sevk etmişti. Akla hürmet eden bir toplum, insanı acılı bir yalnızlığa mahkum ediyordu ve dolayısıyla doğal olmayan bir şeydi, mutsuzluktu. Bu doğal olmayan toplumun karşısına onlar ideal bir doğal toplumu, bu yalnızlığa ve dışlanmışlığa bir son veren, hiç kimseyi ve hiçbir şeyi dışarıda bırakmayan, her şeyi kendi çelikten kucağında toplayan bir toplumu koyuyordu. Kısacası onlar totaliter bir toplum hayal ettiler.

Onlar akılcılıkla bütün cephelerde savaşmaya kararlı olduklarından, akılcı söylem yöntemlerini de ellerinin tersiyle itmelerinden daha doğal bir şey olamazdı. Açık tanımlar, bir kavram nosyonunun kendisi onlar için küfür gibiydi ve onlar karışıklığa kucak açmıştı. Gerçekten de çifte bir karışıklık totaliteryanizmin insanın doğal durumu olduğu nosyonuna destek çıkmıştı. İlk önce, onlar somut bir toplum ile genelde toplumsal gerçeklik arasındaki farkı göremiyordu ve ikincisi de onlar toplum, toplumsal gerçeklik ve devleti özdeşleştiriyordu. Analitik ayrımlar yardımıyla dipsiz, mağrur toplumsal gerçekliği kavramaya yönelik bir çaba kutsala saygısızlıktan, küfürden başka bir şey değildi. Onun yerine bir *idea*ya, "bütün zamanlar boyunca özgürce hareket eden ve her

141 Herder, "Ubers Erkennen und Empfinden in der Menschlichen Seele," *Samtliche Werke*, c. VIII, s. 261.

yerde insanın, hakkın ve devletin doğasını tanıyan"[142] bir fikre ihtiyaç vardı. Romantiklerin bütün yazılarında görebileceğimiz, bu bağlamdaki özgün fikir on dokuzuncu yüzyıl başlarında Romantizmin *par excellence* politik filozofu Adam Müller'in yetkin bir formülasyonunda hazır bekliyordu. Bu fikri şöyle özetleyebiliriz:

Devlet (muhtemelen Protestan ve özellikle de Kalvinist görev kavramının etkisine bağlı olarak, yöneticinin kişiliğinden kararlı bir biçimde koparılan ve kişisellikten yoksun bir kendilik olarak görülen devlet) toplumsal gerçeklikle eşitleniyordu. "Devlet" sözcüğü "toplum", "toplumsal yaşam", "sivil hayat", "sivil varoluş" vb sözcüklerle eşanlamlı olarak kullanılıyordu; devlet "bizatihi sivil hayatın bütünü" idi. İnsan bir toplumsal varlıktı; toplum içinde yaşamak insan için doğaldı; insan varoluşu toplumun dışında imkânsızdı, asla mümkün olamazdı. "Ta en başından beri, doğa her zaman iki insan olduğundan ve tekil bir insan olamayacağından emindi." Doğal olarak devletin var olmadığı bir çağ asla olmamıştı. Devlet aslında bizatihi insan doğasıydı. "Devlet tamamen özerktir; insan nereden doğmuşsa –eskilerin dediği gibi, Doğadan ya da Tanrı'dan– insan keyfiliğinden ve müdahalesinden bağımsız olan devlet de doğrudan ve kesinlikle oradan doğmuştur... İnsan devletin dışında olamaz... insan, eğer artık toplumun ya da devletin bağlarıyla bağlı değilse, her şeyden yoksundur... devlet, kalbin, ruhun ve bedenin bütün ihtiyaçlarının somut halidir... [insan] devlet içinde olmak dışında anlaşılır bir şey değildir... devletin dışında insan diye bir şey yoktur."[143]

Eğer "devlet" "toplumsal gerçeklik" demek olsaydı, bu ateşli metin zararsız bir sosyolojik doğruculuğun sıkıcı bir tekrarından başka bir şey olmazdı. Ne var ki, Romantik mantığın sihirli bir eylemiyle, bu çabucak ahlaki ve politik bir buyruğun haklılık gerekçesine dönüştürüldü ve uğursuz yan-anlamlar kazandı. İnsanın kendi doğasına ya da bireyselliğine ve bütünselliğine sadık olması bizatihi insan varoluşunun amacıydı. Dolayısıyla insanın toplumsal doğasına sadık olması etik bir davranış meselesi haline geliyordu; kendisini toplumla bir görmeyen bir insan bir birey

142 Adam Müller, "Elements of Politics," Lecture #2, in H. S. Reiss, der. *The Political Thought of the German Romantics* (Oxford: Basil Blackwell, 1955), s. 155.

143 *A.g.e.*, s. 144, 154, 155, 146.

ve "bütün" değildi. Ve "devlet" ya da "toplum" aynı zamanda tikel bir devlet ya da toplum –anavatan– demek olduğundan, tikel bir devletin varoluşuyla eksiksiz bir kaynaşma dışında hiçbir şey hakiki insanlığın gereksinimlerine yanıt olamazdı. İnsanın bireyselliği devletle kaynaşmaksızın mümkün değildi; onun kişiselliği devletin kişiliği içinde boğulmuştu. Devletler de bireylerdi. Onlar da yaşayan, buyuran organizmalardı. Aslında insanlardan daha çok bireydi onlar. "Devlet salt bir fabrika, çiftlik, bir sigorta şirketi, kurum ya da tüccar topluluğu değildir; o bütün fiziksel ve ruhsal ihtiyaçların, bütün fiziksel ve ruhsal zenginliğin, bir milletin toplam iç ve dış yaşamının sıkı sıkıya büyük, enerjik, sonsuz etkin ve canlı bir bütünle birleşmesidir" diye yazıyordu Müller. "Devlet, birey gibi bir kişidir. İnsan kendisi için neyse, devlet de insanlar için odur" diyordu Novalis; onun şairane hayal gücüne devlet, ruhu "ebediyen yalnızca tek bir yasayı, mümkün olduğunca iyi ve şairane ol yasasını ifade eden tekil bir örnek insanın" ruhuna yaklaşan "güzel büyük birey" olarak görünüyordu.[144]

Devlet insanın iyiliği için var olmaz. Devleti araçsal terimlerle düşünmek en talihsiz hatadır; bu, insanın akılcı bir toplumdaki yabancılaşmasını, hakiki ve bütünlüklü benliğini kaybetmesini yansıtan bir hatadır. Devlet "o kadar büyük, o kadar canlıdır ki kendisini, teorisyenlerin arzuları yerine gelsin diye, ayrıksı olarak yalnızca bu [özgürlük, güvenlik, hak hukuk ve mutluluk gibi] amaçlardan birine teslim edemez" diye düşünüyordu Müller. Devlet "bunların hepsine, akla hayale gelebilecek bütün amaçlara hizmet eder, çünkü o kendisine hizmet eder." Ve iyi olan şey insanlar için de iyi değil midir zaten? Fransa araçsal değerlendirmelerin küçücük komik bir örneğiydi. "Fransız hükümdarların en iyisi tebaasını o kadar zenginleştirmek ister ki her köylünün masasında her Pazar tavuk ve pirinç olsun. Ancak başka bir ülkede etli yahni yerine kendi ülkesinde küflü bir dilim ekmek bulan, ama yine de bu ülkede doğma şansını kendisine verdiği için Tanrı'ya şükreden bir köylüye sahip bir yönetim daha iyi değil midir?" diye soruyordu Novalis.[145]

144 *A.g.e.*, s. 150. Novalis, *Fragmente* (Dresden: Wolfgang Jess Verlag, 1929), #1532, #1541, s. 487-488. Akt. Hans Kohn, "Romanticism and German Nationalism," *Review of Politics*, 12 (1950), s. 443-472, 448.

145 Müller, "Elements," s. 158. Novalis, *Fragmente*, #1583, s. 498 (akt. Kohn, "Romanticism," s. 449).

Devletin amacı elbette bireyselliğini korumaktı. Eğer insan devletin organik, yaşayan doğasını kavramışsa, anlaşılır biçimde herhangi bir tikel devleti değiştirme arzusu da duyamazdı. "Eğer insan devleti bütün küçük bireyleri kapsayan büyük bir birey olarak telakki ederse" diyordu Müller, "o zaman insan toplumu da, ancak gürbüz ve tam bir kişilik olarak tasavvur edilebilir –ve bu durumda o insan hiçbir zaman devletin iç ve dış özgünlüklerini, anayasasının yapısını keyfi spekülasyonların konusu yapmayacaktır." Bu yüce amaçlarıyla hareket eden devlet açık ki kendisini oluşturan küçük bireyler nezdindeki bağımsızlığa, ilgisizliğe ya da yetersiz çabaya hoşgörü gösteremezdi. *Aufklärung*un şiarı olan hoşgörü genellikle Romantikler tarafından hor görülmüştü. Novalis'e göre, hoşgörü "modern çağın canavarca fenomenlerinden" biriydi. Schleiermacher ise anlaşılmaz bir şekilde "Hoşgörünün yıkıcılıktan başka bir hedefi yoktur" diyordu. Müller bu temellerde "otoritesinin dışında kalan hiçbir şeye" hoşgörü göstermeyen ortaçağ devletini savunuyordu ve "sivil erdemle taban tabana zıt bir yerel erdeme... dışsal yükümlülüklere tamamen karşıt bir gönül kaymasına, yaptıkları bütünüyle milliyete karşıt bir bilime, politik hayatın enerjik ruhunu tamamen öldüren bir miskinlik, korkaklık ve yalıtılmış çıkarlar dinine... hoşgörü göstermek... nasıl mümkün olabilir? Bu devlet içinde devletten daha kötü bir şeydir" diye meramını dile getiriyordu. Özel alanla kamusal alan arasında bir fark olmadığı gibi, bireyin yurttaşça yaşamının yoğunluğundan kaçıp sığınabileceği bir köşe de yoktu. Romantikler çok uzun zamandan beri istirahata çekilmişti. Çoktan beridir onlar bir köşede sefil, gözlerden uzak bir varoluşa mahkum etmişti kendilerini. Onlar, aslına bakarsanız, yalnızca devlet içinde yaşama "gerçek anlamda yaşam denebileceğini" zaten biliyordu.[146]

"Giderek daha görkemli hale gelen devlet"in sunağında tek tapınan hülyalı Romantik okumuş kesim değildi. Bunu akılda tutmak gerekiyor. Onların bu konuya belli belirsiz akmalarına akademik öğrenimin kalelerinde de tam (hem benzer hem de şid-

146 Müller, akt. Kohn, "Romanticism," s. 466. Novalis, *Christendom or Europe*, bkz. *The Political Thought of German Romantics*, s. 134. Schleiermacher için, bkz. Schlegel, *Lucinde*, "Athenaeum Fragments," #349, s. 216. Müller, "Elements," s. 148. Von Eichendorff, "Politische Schriften," *Samtliche Werke* (Regensburg: Verlag von J. Habbei, 1913), c. X, s. 160.

detli tartışmalara konu olan anlamında) bir paralel akıntı vardı. Hiçbir zaman aklı açıkça reddetmemiş, aklı yalnızca varoluşun dışında tanımlamış saygın felsefe profesörleri (şahsen Romantik tayfaya dahil olmuş Fichte ve Schelling değil yalnızca) muazzam otoriteleriyle kolektivist totaliter devlet görüşüne arka çıkmışlar ve şöhretlerinin temelinde yatan, bazen nevi şahsına münhasır olsa da, çelikten mantıklarıyla onu tahkim etmişlerdi. Kant'ın bu meseledeki tutumu ikircikli olmakla birlikte, Hegel için aynı şeyi söyleyemeyiz. Ona göre, devlet bir organizma, bir "etik totalite" ve her tikel insanın gerçek bireyselliğinin, yani insanlığının, ifade edilebileceği tek araçtı. Devlet "herkesin yarattığı bir şey, tamamlanmış bir olgu, bireylerin özsel doğalarının ifade bulduğu yer ve bireylerin tikel varoluşlarının basitçe ve yalnızca kendi evrenselliklerinin bir bilinci olduğu yerdi."[147] Bu adı hak eden Romantikler gibi, Romantik Hegel de bireyin çıkarlarının kolektivitenin çıkarlarıyla bütüncül birliğini savunuyordu: Her türden tikel çıkarların varlığına imkân sağlayan bir toplumda ya da bir çağda birey bölünmüştür, kendi hakiki (toplumsal) doğasına ve dolayısıyla kendi benliğine *yabancılaşmıştır*.

İnsanlar gibi devletler de birbiriyle yarışır ve "güçlü bir önem ve itibar kazanma arzusu" ile hareket ederdi. Bu doğaldı. Aynı şekilde bu arzularını tatmin etmek için seçtikleri başlıca araç olan savaş da doğaldı. Savaşlar "bir ideanın billurlaşmasına yarayan büyük kurumlardı" ve "insan ırkının içsel kaderi"ni yansıtıyordu.[148] Savaşta devletin bireyselliği en güçlü biçimde ortaya çıkardı; barış huzursuzluğu artırır ve devletin birliğini zayıflatırken, savaş kendisini bir totallik, güzel bir büyük *Kraftgenie* olarak gösteriyordu.

Buna denk düşen özgürlük, eşitlik ve ideal politik davranış nosyonları bu toplumsal gerçeklik görüşüyle eşzamanlı olarak dillendiriliyordu. Romantiklerin bireyin özgürlüğüne –yani kişisel özgürlüğe ve baskıdan ve keyfi yönetimden özgürlüğe– dair bir anlayışları ve yaklaşımları yoktu. Bu şekilde tanımlanan öz-

147 Müller, "Elements," s. 146. Kant'la ilgili olarak, bkz. Leonard Krieger, *The German Idea of Freedom: History of a Political Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1957), s. 86-125. Hegel Akt. *a.g.e.*, s. 132.

148 Müller, "Elements," s. 160, 159, 158.

gürlük onlara yabancıydı ve onlar bu tür özgürlükle dalga geçiyordu. Wilhelm Schlegel, "Birkaç ülkenin [yani İngiltere ve Fransa'nın] vatandaşları" diye yazıyordu küçümser bir edayla, "birçok özgürlükleri olmakla övünüyor, oysa bütün bunlar özgürlüğün kazanılmasıyla tümden gereksiz kalacak."[149] Bütün öteki özgürlük anlayışlarını zavallı ve önemsiz görerek acımasızca aşağılayan gerçek özgürlük (*jene uralte, lebendige Freiheit*)[150] doğanın amacını yerine getirme, "bütün" olma özgürlüğüydü, yani kişinin bireyselliğinin tam bilincinde olması ve ona sadık kalmasıydı. Daha açık bir ifadeyle, özgürlük zorunluluğun kabulüydü. İnsanlar için, böylesine tam bireysellik bilincinin yaratılması, ancak devletle kaynaşma yoluyla mümkündü ve dolayısıyla özgürlük, ancak bireyin kolektif otoriteye koşulsuz tabiiyeti ve bireysel kişiliğin devlet içinde fiili çözülmesi sonucunda ortaya çıkabilirdi ve ancak o sayede mümkündü. Devlet "özgürlük kavramının açılımından başka bir şey değildi"; "içinde bireyin [tanım gereği] özgür olduğu ve özgürlüğü yaşadığı gerçeklik biçimiydi; ancak Bütüne ait olanı tanıması, ona inanması ve ona göre davranması koşuluyla." Sonuç olarak, devletin fertlerinden bir görev olarak talep ettiği şey "*eo ipso* [tabiatiyle] bireyler olarak haklarımız"[151] olan şeydi.

Özgürlük tam bir bağımsızlık yokluğu anlamına gelecek şekilde yorumlanırken, Anglo-Amerikan ve Fransız politik düşüncesinde onun ayrılmaz bir parçası olarak düşünülen eşitlik tümden reddedilmişti. Ancak bu ret aynı akıl yürütmenin bir sonucuydu ve Romantik bireysellik kaygısından kaynaklanıyordu. Bireysellik, yukarıda sözünü ettiğimiz gibi, öz olarak bağdaşmaz iki anlama sahipti. İhtiyaca göre, bu anlamların ikisi de yerine göre değiştirilerek kullanılıyordu ve yaratıcılığın ve kültürlülüğün işareti olarak alınmasının yarattığı kafa karışıklığı sayesinde, kimsenin içlerindeki bariz çelişki yüzünden altüst olmasına meydan vermeksizin, bu iki anlam aynı metinlere çeşni ve duygu katıyordu. Orijinal anlamda bireysellik, kişinin özgün doğası demekti. Bu kesinlikle, her bir insan varlığı Tanrı'nın özgün bir taşıyıcısı

149 Wilhelm Schlegel için, bkz. Friedrich Schlegel, *Lucinde*, "Athenaeum Fragments," #60, s. 168-169.

150 "That ancient, living Freedom"; Eichendorff, "Ahnung und Gegenwart," b. 24, *Samtliche Werke*, c. III, s. 325.

151 Hegel, bkz. Krieger, *The German Idea*, s. 133, 132, 133.

olarak gören Pietizmden taşınmış bir anlamdı. Bu anlamda, İlahi tasarım içinde, küçük de olsa, yeri doldurulamaz bir yapıtaşı ya da Tanrı'nın hikmetinden sual olunmaz bilgeliğinin bir işareti olan kişinin bireyselliği kutsaldı ve kıskançlıkla korunmalıydı. Bu özgün doğa belli ki, başka şeyler yanında, kişinin mesleğinde ya da ilahi olana da bir katılma biçimi olan hayattaki konumunda kendini gösterirdi. Tanrı toplumsal dünyayı nasılsa öyle olsun istemiştir; onu değiştirme arzusu kâfirlikti. Bu, Pietistlerin statükoyla uzlaşmalarının özel bir ifadesi hem de bir nedeniydi. Hiyerarşi kutsanıyordu. Çoğu Romantik heterojenliğin kutlanması doğrultusundaki ilahiyat gerekçeleri bir kenara koymuştu, ama onu övmek için de nedenleri olduğu için (çünkü heterojenlik aklın yegane erdemini karartıyordu), özgünlük olarak tanımlanmış bireysellik de kutsal addediliyordu. Ayrıca Romantiklerin hiyerarşiyi kutsal gören ilahiyat temellere de ihtiyacı yoktu. Onlar, herkesin yerini bildiği ve boş vaatlere kanıp yerini terk edip gitmediği bir toplumda, insanların daha mutlu olacağına inanıyordu. Mutluluk *Wesenwille*nin, bütünlüğün bir ifadesiydi; insanlar yerinde mutluydu, çünkü birey olmayı başarmıştı. Bu yüzden eşitlik istemek yalnızca aptallık değil, hainlikti de; doğaya tersti bir kere.

Bireyselliğin diğer anlamı ise kişinin *insan* doğası anlamıydı. Bu birinci anlamla çelişiyordu, çünkü bu, onu biricik yapan şeyi değil de, bir kişinin (iddia edildiği üzere) insanlığın geri kalanıyla ortak yanını vurguluyordu. Bununla birlikte, eşitlik söz konusu olduğunda, evrenselliğin ifadesi olarak bireysellik aynı kapıya çıkıyordu. Her insanda en kutsal olan şeyin (kişinin bireyselliğinin) onun insanlığı, bir bütün olarak insan türüyle paylaştığı şey olduğu önermesi, her insanda en kutsal olan şeyin (bireyselliğinin) özgünlüğü olduğu alternatif önermeyle çelişmekle kalmaz, aynı zamanda, görünüşe bakılırsa, insanların ilelebet eşitsiz kalması talebiyle de çelişir. İlk önermeden bu en son önermeyi çıkarmak için biraz felsefenin yardımı gerekir. Ancak Hegel gibi büyük bir zekâ için bu hiç de zor bir şey değildi. Hegel, bireyin kişiliğini devlette eriterek edindiği benlik-bilincinin (kişinin gerçek bireyselliğinin bilincinin) daha yüksek birey düzeyinden (kolektiviteden) aşağıya geçerek, bir "özgün tikellik" düzeyinde ya da başka bir deyişle kişinin sınıfı ya da mevkii düzeyinde durduğunu var-

sayar. Bir insan bireyi bu yüzden kendi bireyselliğinin bilincine varamaz, ancak tikel bir sınıfın bir üyesi olarak görür kendini. Sınıflarla mevkiler arasındaki farklılıkların korunması, en büyük iyiyi ve doğanın amacını başarmanın, aynı zamanda insanın kendini gerçekleştirmesinin vazgeçilmez bir aracı ve dolayısıyla bir kendinde iyi haline geliyordu.

Entelektüellerin kendi kişisel durumlarından hoşnuzsuzluğu, başlarına gelen belanın ana nedeni değilse bile nedenlerinden biri olan *Aufklärung* ilkeleriyle uyuşmazlıkları; deneyimlerinden kalkarak akla dayalı bir toplumda genel olarak insanın deneyimi hakkındaki çıkarımları; ve akabinde ortaya çıkan insancıl kaygı bazılarını daha uyumsuz sonuçlara sürüklemişti. Özgür olmak için, görünen o ki, insan bütün bağımsızlığını reddetmek zorundaydı; mutlu olmak için, insanın şeylerin büyük tasarımında kendisine ayrılan yeri benimsemesi ve asla değiştirmeye kalkışmaması gerekiyordu. Bu sonuçların yalnızca öteki insanlar için geçerli olması bir teselli oluşturmuyordu; Romantik entelektüellerin kendileri için geçerli değildi bu sonuçlar. Çünkü Romantiklerin *Aufklärung*u reddi eksiksiz bir ret değildi. Entelektüeller onun vaadini yerine getirmekte başarısız olmasına kızıyorlardı, yoksa vaadin kendisine, dünyanın üstün zihinsel güçleri olanlara ait olduğu kancasına ya da çengeline onlar da tutunmuştu. Onların toplumdaki statü iddiaları zekâlarına dayanıyordu ve bu iddiadan vazgeçmek niyetinde de değillerdi. Onlar kendilerini ayrı bir yere koyan melekelerini abarttılar ve yücelttiler; ve yeniden tanımladıkları zekâyı artık *Aufklärung* tarafından değer verilen sakin, analitik düşünme kapasitesi olarak görmüyor olsalar da, (Anglo-Amerikan geleneğin aksine) Alman "aydınlanmasının" karakteristik eğilimini sürdürerek, zekâda insanların eşitliği değil de eşitsizliği için dayanak buldular.

Bazı bireylerin istisnai ve üstün doğaları konusunda bu ısrarın yarattığı açık kapıdan Romantik "dahi" ve "sanat" kavramları muazzam bir anlam kazandıkları politikaya girdiler. Sanatçılar uzak görüş sahibi kahinlerdi; onlar tarihi önceden hissedebilirdi –yani Takdiri İlahiydi– ve bu yüzden sıradan insanlar için alternatif bir bireysellik yolu gösterebilirdi. "Sanatçı insanı bir birey yapar" diye yazıyordu Friedrich Schlegel, "şimdide geçmiş

ile geleceği bağlayarak." Onlar öteki insanlar gibi, hatta onlardan daha fazla zorunluluğu kabul ederdi,, ama onların zorunluluğa bakışları sonsuz daha genişti ve bu yüzden onların zorunlulukları sonsuz daha az sınırlayıcıydı. On sekizinci yüzyılda Romantikler apolitikti ve düşünce insanıydı. Kendilerine politikada bir yer göremiyorlardı ve buna uygun davranıyorlardı. Her türlü zorunlulukta bir erdem bulabilen biri gibi görünen Friedrich Schlegel bilgece şu tavsiyede bulunuyordu: "Sanatçı hizmet etmeyi ne kadar az arzuluyorsa, yönetmeyi de aynı şekilde arzulamalıdır. O yalnızca yaratabilir, başka bir şey yapamaz ve bu yüzden devlete yöneticiler ve hizmetçiler yaratarak ve politikacıları ve ekonomistleri sanatçı mertebesine yükselterek yardımcı olabilir." Gayet masum bir biçimde Romantikler tam da bunu yapmaya başladı. Politik liderleri, doğrudan Tanrı'yla konuşan ve insanın koyduğu hiçbir kuralı tanımayan sanatçılar ("Gerçek bir hükümdar sanatçıların sanatçısıdır" diye buyuruyordu Novalis) olarak tanımladılar. "İçinde kendi bütün benliklerinin ve içlerindeki bütün insanlığın yüceldiği ve zaferle taçlandığı ve kendini yansıttığı, büyük insanların şevkle başardığı şey" diyordu, son derece popüler Jean Paul Richter'in bir oyunundaki karakter "bu onların ve dengi insanların hakkıdır, başkalarının değil." Ve yazar ona katılarak, "Evet" diyordu, "yalnızca yasadan daha yüce bir şey olsa gerek burada."[152]

Bu tanım yeni ve uğursuz bir politik liderlik fikri doğuruyordu. Romantiklerin kapsayıcı kolektivizmi ve bireyselcilik karşıtı parlamenter yönetim alternatiflerini devredışı bırakıyordu ve onlar, farklı nedenlerle olsa da, *Aufklärer* ve genel olarak on sekizinci yüzyıl Alman entelektüelleri gibi, otoritaryenizmden yana meylettiler. Romantik otoritaryenizm, bir politik "deha"nın yönetimi, yine de öteki çeşitlerinden öz olarak farklıydı ve eğer uygulamaya geçirilecek olsa (nihayetinde olacağı gibi) mutlak iktidara herhangi bir aydınlanmış mutlakiyetçilik yandaşının bekleyebileceğinden sonsuz daha yakın olurdu. Çünkü bu, gelenek ya da akıl ve beklentiyle sınırlanmamış otoritaryenizmdi; doğası gereği hesap

152 Schlegel, *Lucinde*, "Ideas," #64, s. 247; #54, s. 246. Novalis, *Fragmente*, #1614, s. 514 (akt. Kohn, "Romanticism" s. 449). Richter, akt. Gooch, *Germany*, s. 247.

sorulamaz ve koşulsuz bağlılık talep eden karizmatik, *par excellence* devrimci önderlikti.

Romantiklerin toplumsal ideali, entelektüellerin kendi kişisel durumundan duyduğu tatminsizliği yansıtıyordu. Bu onların tanıdığı haliyle toplumsal gerçekliğin ters-yüz edilmiş, baş aşağı imgesini temsil ediyordu. Bu uzak bir idealdi, sonsuza benzer ve eşit oranda ulaşılmaz bir şeydi. Romantiklerin gerçekliği ölçtükleri bu imge sabit kaldı. Ama bu idealin özelliklerini bazen geçmişte algılamış gibi görünüyor, bazen gelecekte ya da uzak diyarlarda görüyorlardı. Bu ideal için gösterdikleri örnekler kesin olmaktan uzaktı ve kullandıkları terimler de netleşmiş değildi. "Tanrı'nın Krallığını yeryüzünde gerçekleştirme yönündeki bu devrimci arzu" diye yazıyordu bu ideale gönderme yaparak Friedrich Schlegel, "ilerici medeniyetin esnek noktası ve modern tarihin başlangıcıdır. Tanrı'nın Krallığı ile ilişkisi olmayan ne varsa orada kesinlikle tali bir önem taşır." Bu idealin mekânı tarih içinde çeşitli olduğundan, ona ulaşmak için zorunlu olan araçlar ve onun vücuda getirdiği kurumsal değer biçimleri de farklılık gösteriyordu. Daha sonra sol ve sağ, radikaller ve muhafazakârlar, bu kaideyi eşit oranda iyi ayarlayacaktı. "Erken dönem" Romantiklerin çoğu, bütün olarak, geçmişi tercih ediyordu. O dönem sıklıkla Romantik düşünce tarzı ile özdeşleştirilecek kadar karakteristik olan ortaçağların cazibesine kapılmak da, onların toplum felsefelerine temel teşkil eden bir şey değildi. Tanrı'nın Krallığı vücut bulmuş hali olarak görüldüğünde de ortaçağ toplumu, bu imgeyi kendi tarihsel karakter özelliklerinin kalıbına dökmek yerine, bu ideal imgenin karakter özelliklerini kendisi üstleniyordu. Hatta "erken dönem" Romantikler bu geriye dönük vizyonu her zaman tatmin edici de bulmuyordu. Friedrich Schlegel'in "Eleştirel Fragmanların"da "az sayıda büyük vatansever yazarın kurguladığı Almanya modeline ilişkin" tek eleştirisi "onu yanlış yere koymuş olmalarıydı." Schlegel'e göre, "o geçmişte bir yerde değil, önümüzde duruyordu."[153]

Her nerede duruyor olursa olsun, Aydınlanmanın yerine getirilmemiş vaatleri yüzünden *Bildungsbürger*in acı çekmesine ne-

153 Schlegel, *Lucinde,* "Athenaeum Fragments," #222, s. 192; "Critical Fragments," #38, s. 147.

den olan bütün yanlışların düzeltileceği ideal toplum mükemmel Cemaatin asla-yok-ülkesiydi. Böyle bir topluma özlemlerini anlayabilir ve hatta buna sempati de besleyebilirsiniz; onlar kendilerine acı veren bir durumdan kaçmayı istiyordu. Ancak Batı entelektüelleri bu fanteziye neden böylesine kapıldı? Acılı ve ateşli bir hayalgücünün bu yaratımını biz nasıl olur da mümkün –hatta arzu edilir– bir geleceğin bilimsel bir tasviri olarak alabildik? Neredeyse iki yüzyıldır biz neden hayranlıkla Romantik hayal ülkesini arayan bu fareli köyün kavalcılarının ardına takıldık? (Öyle bir ülkeydi ki bu toplumu tamamen özümsüyordu, içinde bireyler daha yüksek bir bireysellik için feda ediliyordu; bu ülke özgürlük ve mutluluğa boyun eğdirmişti ve iktidarı mutlak olan, hiçbir sınır tanımayan ve hesap vermeyen yarı-tanrı "dahi" insanlar tarafından yönetiliyordu.) Bu üzerinde düşünülmeye değer bir soru, ama onu başka bir sefere bırakmamız gerekiyor.

III. Ruhun Maddileşmesi

Fransız Devriminin Etkisi

Romantiklerin toplum felsefesi, genel olarak Romantik zihniyet gibi, *Bildungsbürger*in bunalımlı durumuna bir tepki olarak gelişti. Entelektüeller içine düştükleri açmazdan hiçbir gerçekçi çıkış yolu göremiyordu. Bu entelektüellerde kamusal ifade ve tanınma için yanıp tutuşan olağanüstü yetenekler gelişmişti. Onlar toplumda önemli insanlar olmak üzere yetiştirilmişti, ama bulabildikleri aşağılanma ve karanlıkta kaybolmaydı. Çektikleri birçok acıya neden olan hayalgücü aynı zamanda onların sığındıkları limandı. Onlar aşağılanmanın uzaklaşıp yok olmasını hayal ediyordu ve kendilerini kaçamadıkları ihmal edilme ve yabancılaşmanın seçilmiş olmanın ve gerçek soyluluğun işaretleri olduğuna ve bunu kendilerinin özgürce seçmiş olduğuna inandırmıştı. Aşk, dostluk, evlilik, devlere lâyık duygular, acılar, sanat, sonsuzluk özlemi, hatta "muhteşem hareketsizlik;" bütün bunlar aslında utandıkları, kendilerini hazırladıkları onurlu toplumsal pozisyonlara erişmekteki başarısızlıklarını –yani yüreklerinin derinliklerinde iğrenç buldukları hareketsizliklerini– soylulaştırmak ve haklı çıkarmak için uydurdukları yollardan bazılarıydı. Totaliter Tan-

rı'nın Krallığı bu araçlardan bir başkasıydı. Aydınlanmış toplum o kadar kötüydü ki, ancak içinde yabancılaşmış olmamak doğal olmazdı. Öte yandan, Tanrı'nın Krallığı o kadar uzak bir idealdi ki, insan gücüyle gerçekleştirilebilecek gibi görünmüyordu –ve onu gerçekleştirmeye çalışmak aptallık olurdu– ve bu konuda yalnızca düşünce üretmek yeterliydi ve insanlığa bir hizmetti. Bu kavrayış, üzerinde Romantik dünya görüşünün geri kalanının yükseldiği ve ivme kazandığı aynı totalite ve bireysellik yapıtaşlarından faydalanıyordu ve dışsal olaylara aldırış etmeksizin gelişebiliyordu. Bu kavrayış aynı zamanda ilk başlarda milli bilincin gelişimiyle de alâkalı değildi. Ancak Romantizmin geri kalanıyla ve ondan önce ve onunla birlikte Pietizmle birlikte, bu toplum felsefesi milli fikriyatın göçmen ruhu için deri, kemik ve et oluşturmaya hazırlanıyor ve milliyetçiliğin Almanya'ya varır varmaz alacağı karakterin asli özelliklerine son fırça darbelerini vuruyordu.

Bu beklenmedik gelişme ağırlıklı olarak içeriden ateşlenmiş olmakla birlikte, Alman milli bilincinin temelindeki son taşlar Fransız Devriminin gölgesi –ya da parıltılı ışıkları, duruma göre değişir– altındaki kırk yılda (kabaca 1775-1815 arası) şekil almıştı. Bu dünyayı sarsan olay Romantik kuşak üzerinde öylesine şaşırtıcı bir etki yaratmıştı ki, bir süre bu kuşak kendisini, neredeyse bilinçdışı olarak, *Aufklärung* kampının gerisinde bulmuştu. Hata fark edilince –on sekizinci yüzyılın son günleri ve on dokuzuncu yüzyılın başında– hem *Aufklärer* hem de Romantikler kampı terk etmiş ve bir daha "aydınlanmış" Almanya'yı gören olmamıştı.

Fransız Devrimine karşı Alman eğitimli sınıfının tepkisinin hikâyesi iyi bilinir: İlk karşılaşınca gösterilen sakınımsız aşırı sevgi aynı şekilde sakınımsız iğrenme ve öfkeye yol açmıştı; olay üzerindeki nihai yargı haşindi. İlk baştaki heyecan birkaç unsur yüzündendi. Devrimin fikirleri ya da en azından sloganları, aldıkları *Afklärung* eğitimi sayesinde onlarda arzulanan toplumsal amaçları gören eğitimli Almanlara bildik gelmişti. Meşhur Hannoverli ve sonrasında Fransa'ya karşı savaşlarda Prusya generali olan G. J. D. Von Scharnhorst *French Revolutionary War* kitabında şunları yazıyordu: "Fransız Devrimi başladığında... okumayı sevenler –yani eğitimli sınıfların çoğu– uzun süreden beri romanlarda ve şiirlerde baştan çıkarıcı bir biçimde övgüsü yapılan daha iyi bir

anayasa fikrini hemen kavradılar; ve özgürlük, eşitlik ve bağımsızlık fikirleri Amerikan Savaşı tarafından dolaşıma zaten sokulmuştu."[154] Sanki *Aufklärung*un vaadi gerçekleşiyor gibiydi. "Felsefenin beyinlerde olgunlaştırdığı ve Devlette gerçekleşen şeyi görmek harikal" diye haykırıyordu Forster. Hoşnutsuz orta sınıf entelektüeller açısından, ideallerin bu gerçekleşmesi büyük bir pratik önem arzediyordu. Devrim eşitlik müjdesini vermişti –ve açıkça pratiğe de koymuştu– bir an için, öyle oldu ki Almanya'da bile hak edilmemiş ayrıcalıklar alaşağı edilecek ve liyakat, özellikle de entelektüel liyakat lâyık olduğu yere oturacak gibi görünüyordu. "Soyluluk nefreti" savaş başladığında Fransızlara karşı sempati duyulmasının en genel nedenlerinden biri olarak kabul ediliyordu ve aşağı sınıflar ve özellikle de "akademisyenler" genel olarak en muhtemel sempatizanlar olarak görülüyordu. 1793 yılında, "Contributions to the Rectification of Public Opinion on the French Revolution" adlı makalesinde Fichte entelektüellerin görüşünü ifade etmişti. Soylulara seslenerek şunları yazmıştı Fichte: "Siz bizim başka bir güce kulluk edeceğimizden korkuyorsunuz ve bu talihsizlikten bizi korumak için bizi kendinize kul etmeyi mi tercih ediyorsunuz? Durumu sizin gibi gördüğümüz konusunda bu kadar emin olmayın. Bizi başkasına vermektense kendinize kul etmeyi tercih etmeye inanmak kolaydır; ancak bizim anlayamadığımız şey bunu neden bu kadar çok istiyorsunuz." H. Ch. Boie açıkça itaatsizlik öneriyordu: "Kimin için sizi savaşa çağırıyorlar, benim güzel Alman halkım?... Alçak prensler ve soylular sülalesi için mi yoksa parazit papaz takımı için mi?" Hölderlin Fransızlar için dua eden kız kardeşini teselli ediyor ve annesine savaşı pek ciddiye almamasını yazıyordu: "Almanya'ya sirayet etse ne olur savaş, iyi yurttaşların kaybedecek çok az, kazanacak çok fazla şeyi var."[155]

Fransa'yla özdeşleşme onun artık Fransız olmadığı anlayışı tarafından kolaylaştırılmıştı. Alman entelektüeller Devrimde

154 Akt. Gooch, *Germany*, s. 531.

155 J. G. Fichte, "Beitrage zur Berichtigung der Urtheile des Publicums fiber die Franzosische Revolution," 1793, *Sammtliche Werke* (Berlin: Verlag von Veit und Co., 1845), c. VI, s. 95. Ayr. bkz. Hans Kohn, "The Paradox of Fichte's Nationalism," *Journal of the History of Ideas*, 10:3 (Haziran 1949), s. 321. Boie, akt. Brunschwig, *Enlightenment*, s. 171; Hölderlin, bkz. Gooch, *Germany*, s. 234.

*Aufklärung*un gerçekleşmesini gördüklerinden, devrimcilerin acı çeken İnsanlığın içine düştüğü sefaletten arınmış olduklarını ve onların Fransız milletine ilişkin kaygılarının tali bir mesele olduğuna inanmaları da kolay olmuştu. Yaygın olmakla birlikte daha önceleri ateşli bir duygu olmaktan çok yaygın bir ilgisizlik olan kozmopolitanlık bir tutkuya dönüşmüştü artık; ancak bu arada henüz oluşmamış olmakla birlikte daha şimdiden yaralanmış milli gurura eşlik eden Fransızlara karşı yavaşça mayalanan bir hınç da arka planda birikmeye devam ediyordu. Joachim Campe'nin 1789'da Paris'ten yazılmış mektupları bu yeni duyguyla birlikte, aynı zamanda yerini alacak duyguları da açıkça dışa vuruyordu. Meşhur eğitimci, "Gerçekten de doğru mu?" diye sorduğu ilk mektubunda şöyle diyordu:

> ... Paris'te miyim ben?... Karşılaştığım ilk insana sarılabilirdim. Onlar artık Fransız gibi görünmüyordu... Bütün milli farklılıklar ve önyargılar eriyip yok olmuştu. Onlar çoktan kaybetmiş oldukları haklarını yeniden kazanmıştı ve biz olduğumuzu hissetmiştik... Daha Paris'e gelmeden önce bile kendime sık sık "Onlar bizim bir zamanlar Fransız dediğimiz ve öyle olduklarını düşündüğümüz insanlar mıydı gerçekten?" diye soruyordum. Cırtlak sesleriyle bağırıp çağıran gösteriş düşkünleri, Ren'i geçer geçmez Almanya'da gördükleri her şeye burunlarını çeviren kibirli ve beyinsiz kendini beğenmişler sürüsü değil miydi onlar? Onlar bu seyahatimizde bir tek örneğine rastlamadığımız sefil ve pis yaratıklar milleti değil miydi? Ya da bütün karakterleri yaptıkları devrimle öyle bir değişmiş ki, altta yatan soylu unsurlar şimdi su yüzüne çıkmış ve kabalık gözden kaybolmuş mu yoksa?... [Fransız] milli karakterinin özgürlüğün arındırıcı ateşinde temizlenmesi, Almanları ve Devrimden önce buradaki gözlemcileri çarpan bir vakıadır.[156]

Almanya'dan gelmiş belli gözlemcilerin kaydettiği gibi, 4 Ağustos gecesinde Parislilerin içtiği "vatanseverlik iksirinin" onların başını döndürmesi ve hatta akıllarını tümden karıştırması da dert değildi. 1789'da, hâlâ bu büyük olay hakkındaki fikirlerini değiştirecek bir şey yoktu ortalıkta. Bütün milli farklılıklar ve önyargılar eridiği için, Fransızların çoktan beri yoksun bırakıldıkla-

156 Gooch, *Germany*, s. 41-43.

rı haklarına kavuşmalarının Alman entelektüellerinin kendilerini de insan hissetmelerine yol açması gayet doğaldı ve onlar büyük bir hevesle Fransız ayaklanmasının doğrudan ve kişisel faydalarını görmek istiyordu.

Ama sabırsızdı onlar. "Yüreğimde bir ağırlık var" diye yazıyordu Novalis, Friedrich Schlegel'e, "prangalar Jericho'nun surları gibi un ufak parçalanmadı." Kucaklanan dönüşüm yolda çamura battı ve umut tükendi. Yanlış yönlendirilmiş ve boşa umutlanmış oldukları bilinci çarpıcı bir duygu değişikliğine neden olmuştu. Birçok Alman entelektüelinin Fransız Devrimi hakkındaki görüşü bir gecede değişti, ama yine de bu her örnekte aynı zamana rastlayan bir değişim değildi. Bu eşzamanlılık yokluğu, koşulsuz hayranlığın yerini alan tiksintiyi –tarihçilerin daha sonra desteklediği bir argüman olan, geriye dönük birçoğunun tam tersi fikirlere savrulmalarının nedeni olarak gösterdiği– devrimci aşırılıkların neden olduğu duyarlılık şokuna bağlamayı güçleştirmektedir. Malûm olduğu üzere Pietizmin, Klopstock'un ve *Sturm und Drang*'ın pınarlarından beslenen Almanların şiddeti yanlış görecek halleri yoktu. Kendi kısa ömürlü devrimci coşku günleri boyunca, onlar aslında birilerinin aşırılıkları gösterip o aşırılıklarda Devrimin kötücül doğasının yansımasını görmesinden şikayetçiydi. Johannes Müller, 1789'daki Devrim hakkında yazarken, "Milletlerin ve hükümdarların üzerinde etkisi kutlu olsun" diyordu. "Aşırılıkların farkındayım; ama onlar özgür bir anayasa için ödenemeyecek kadar büyük bedeller değil. Her şeyi silip süpüren bir fırtınanın, zarar vermiş olsa bile bir salgından daha iyi olduğu apaçık ortada değil midir?" Johanna Schopenhauer daha sonra "bütün genç ciğerleri yakan ateşli özgürlük aşkı"nı hatırlıyordu. "İşlenen cinayetler ve aşırılıklar" diye yazıyordu, "heyecanın yüksek olduğu günlerin kaçınılmaz olayları olarak görülüyordu."[157]

Bazı durumlarda, en azından, taraf değiştirme kararı ya da güdüsü doğrudan daha iyi bir geleceğe duyulan ısrarlı umudun rahat bir şimdinin imkânlarıyla ne oranda kesintiye uğradığıyla ve böylesi imkânların gerçekten ne kadar açık olduğuyla ilişkiliydi. Fırsatlar nihayetinde devrimci davaya sempati duymayı kişisel bir hakaret olarak görenlere bağlıydı. 1788'de Mainz Elektörünün

157 *A.g.e.*, s. 234, 47, 54.

sekreteri olarak çalışan Johannes Müller bu yüzden, özgürlüğün Almanya'da 1792 baharında zafer kazanamayacağını görerek, artık devrim davasına sempati duymuyordu. "İnsanlar [Elektöre] benim bir demokrat olduğumu ve prensin düşmanlarıyla işler çevirdiğimi söylemiş" diye yazıyordu o tarihte tedirgin bir biçimde. "Yok öyle bir şey... çevrilen bu dolaplar beni çok endişelendiriyor." Gerçekten de o artık Devrimin yeminli bir düşmanına dönüşmüştü; bu sayede, şimdi gördüğü gibi, "bütün insanlık en derinden öfkeliydi" ve bu fırsattan yararlanarak kişisel olarak "evrimden yana olduğunu, hiçbir zaman devrimi desteklemediğini" söylüyordu. "Elektör onu soylulaştırıp kendisine danışman yaptığı ve makamına çağırdığı günden beri" diye kaydediyordu Müller'in bir zamanlar hayranı olan Reichardt, "önceleri özgürlük ve insan hakları için ne kadar hevesliyse, şimdi aynı şekilde Devrimden kaçıp gelmiş asilzâdelerin ateşli savunucusu ve Anayasanın düşmanıdır."[158]

Yetişkin hayatının kaygılarına pek kulak asmayabilecek gençler ya da artık kendilerine açık hiçbir fırsat olmayan insanlar daha uzun bir süre ısrarlarını sürdürdüler. Büyük bir heyecana kapılmış bir genç olan Friedrich Schlegel Mayıs 1796'da kardeşine şunları yazıyordu: "Eleştirilerden sıkıldım, artık büyük bir hevesle devrimler için çalışacağım. Ayrıca cumhuriyetçilik üzerine popüler bir şeyler de yazacağım... İlahi eleştirellik ya da dahası ilahi şiirsellikten çok artık kalbimde cumhuriyetçilik yattığını senden gizlemek istemiyorum." Ne var ki, o bile böylesi bir cüretin –arzuladığı yeni dünyanın gerçekleşmemesi halinde– ileride başına ne gibi dertler açabileceğinin farkındaydı ve zorunlu önlemleri almayı da ihmal etmiyordu. 1796 yılında Reichardt'ın *Deutschland* dergisinde yayımlanmış olan "Cumhuriyetçilik Fikri" makalesini hazırlarken, (hem kendi endişesini hem de Romantik bilim ruhunu yansıtan) şu ilkeye uymayı tercih ediyordu: "Bilimsel yaklaşıma sıkı sıkıya bağlılık nedeniyle, olgulara ilişkin herhangi bir anıştırma yapmaktan imtina edeceğim." Aynı zamanda da "soyut metafiziğin loş ortamı beni koruyacaktır" değerlendirmesi yaparak gönlünü ferah tutuyordu. "Yalnızca filozoflar için yazdığında, insan yazdıklarını didikleyerek polislik yapan kimsenin olmadığı-

158 *A.g.e.*, s. 46-52.

nı bilerek inanılmaz cüretli olabiliyor ya da hatta ne kadar cüretli olduğunun bile farkına varmıyor." Bir profesörlük umutları suya düştükten sonra, Henri Brunschwig'in anlattığına göre, Schlegel cesaretini toplamış ve bu dünyada kendisi için kaybedecek hiçbir şey görmediğinden olacak, yeni dünyanın peygamberlerine inancını ilan etmişti. 1799'da, karısı Dorothea hâlâ Batıdan kurtuluşu umut ediyordu: "Bütün dünya Bonaparte'tan bahsediyor. Hiç böylesine gerçekten büyük bir insanın talihine güvenmemek olabilir mi?" Aynı yıl, o tarihte Wilhelm Schlegel'in ve sonra da Schelling'in karısı olan Caroline kızına şöyle yazıyordu: "Ve Bonaparte artık burada! Sen de sevinmelisin, aksi halde azgınlık dışında hiçbir şey konusunda iyi olmadığını ve kafanda hiçbir ciddi düşüncenin olmadığını düşüneceğim."[159] Romantikler arasındaki Napoléon hayranlığı geneldi.

Ne var ki, Schlegel'in çevresi devrim davasının Almanya'daki en son savunucuları arasında sayılırdı. Ve ruh hali o tarihte Schlegel'in yakın tanıdıkları arasında bile hızla değişiyordu. Novalis'in yeni eserleri ayrıksı bir biçimde yeni bir notayı seslendiriyordu. *Die Christenheit oder Europa*'da [Hıristiyanlık ya da Avrupa] Devrimi, savunduğu değerleri, yarattığı milleti ve vuku bulduğu çağı suçluyordu. Bir "Fragment" olmakla birlikte bu deneme, olgun Romantizmin *Weltanschauung*unun erken bir kendi başına yeterli ifadesi sayılabilir ve burada ilk kez görülen tezler daha sonra Alman düşüncesinde tekrar tekrar karşımıza çıkacaktır.

Novalis Devrimi yabancılaşma sürecinin ve Katolik Hıristiyanlığın bakir, bütüncül dünyasını altüst eden, Akılın bir çocuğu, Reform hareketiyle başlayan manevi tahribatın nihai aşaması olarak görüyordu. Novalis şunları yazıyordu:

> Reform hareketiyle birlikte Hıristiyanlık kayboldu ve o tarihten sonra artık varlık kazanamadı... Modern politika ilk kez bu dönemde ortaya çıktı... din nefreti doğal olarak yayıldı ve sonunda coşku duyduğumuz bütün nesnelere uzandı ve hayal gücünü ve duyguyu, ahlakı ve sanat aşkını, geçmişi ve geleceği sapkınlık olarak reddetti ve insanı doğal varlıklar düzeninde en yüksek yere koydu... Sefil insanoğluna tek bir coşku cömertçe dağıtıldı ve en yüksek eğitimin bir köşetaşı olarak ilgilenen herkes için

159 *A.g.e.*, s. 232; Brunschwig, *Enlightenment*, s. 176-177, 149, 177,

vazgeçilmez kılındı... Fransa bu yeni inancın kaynağı ve yurdu haline gelmekte o kadar şanslıydı ki, salt bilgiden parça parça oluşturulmuştu... Bilginin matematiksel itaatinin anlatımında, ışık onların gözde konusu haline geliyordu... ve böylelikle o büyük girişimlerine de ışıktan hareketle aydınlanma dediler... Onlar sıradan halkı aydınlatmaktan ve bu kültürel tutkuyla onları eğitmekten büyük zevk aldılar. Böylelikle hayırseverlerden ve Aydınlanma insanlarından oluşan yeni bir Avrupa loncası doğdu. Ne yazık ki doğa bir o kadar kudretli ve kavranılamaz, bir o kadar şiirsel ve sonsuz olarak kalmış, kendisini modernize etmek yönündeki tüm çabaları boşa çıkarmıştı. Eğer bir yerde daha yüksek bir dünya ya da benzer bir şey hakkındaki eski bir önyargı ortaya çıkacak olsa, her tarafta hiç vakit geçirmeden alarm zilleri çalmaya başlıyordu ve mümkünse, tehlikeli kıvılcım felsefe ve zekâyla söndürülüyordu; bununla birlikte hoşgörü eğitimli kesimin şiarıydı ve özellikle de Fransa'da hoşgörü felsefeyle aynı anlama geliyordu. Modern kuşkuculuğun bu tarihi modern çağın bütün devasa fenomenlerinin anahtarıdır ve yalnızca bu yüzyılda ve özellikle de ikinci yarısında muazzam boyutlarda ve miktarda artmaya başlamıştı... Reform hareketi nasıl Lutherci reform hareketiyse, devrim de Fransız Devrimi olarak kalacak mı? Protestanlık bir kere daha doğasına ters bir devrimci yönetim olarak mı kurulacak? Ruhsuz yazın yalnızca yeni bir ruhsuz yazının yerini mi alacak?[160]

Bu yakıcı sorulara Novalis'in yanıtı "Hayır!" olmuştu. Kurtuluş gelecek ve kurtuluş "öteki Avrupa ülkelerinin önünde yavaş, ama emin adımlarla ilerleyerek"Almanya'dan gelecektir. Novalis, bunda bile ilerleyen yıllarda kendisinin en olmadık izleyicilerini bile yakalayan zorlayıcı bir kalıp inşa etmişti.

Friedrich Schlegel, 1799 yılında, *Die Christenheit oder Europa*'nın tarihsel kavrayışını "çok keyfi", aşırı dinsel bulmuş; bu denemeyi *Athenaeum*'da yayımlamayı reddetmiş ve onu alaya almıştı. Onun örneğinde, eşit ağırlıktaki birçok başka örnekte olduğu gibi, nihai bir dönüşü yapmak ve *Aufklärung*un kozmopolitanlığını ve özgürlükçü uğraşlarını bir daha yüzüne bakmayacak bir biçimde terk etmek bir Fransa ziyaretine –yeni milli gurur ve özlemlerle yanıp tutuşulan bir zamanda (1802 yılında)– bakıyor-

160 Novalis, "Christianity and Europe," s. 131-136.

du. Ama yeni yüzyılın başlangıcıyla birlikte dönüşüm tamamlanmıştı. Almanya'da devrim davasının artık yalnızca düşmanları kalmıştı. Fransız ordusunun muzaffer yürüyüşüyle birlikte, entelektüellerin önünde yeni, beklenmedik fırsat kapıları açılmıştı ve o kapılardan milliyetçilik çağı da geçiyordu.

Alman Milliyetçiliğin Doğuşu

Alman milliyetçiliğinin sonunda dünyaya teşrif etmesi Fransız devrimci savaşları süresince Prusya'nın yenilgisi sayesinde olmuştu. Milli duygunun ortaya çıkışı için mücizevi diyebiliriz. Her ne kadar on sekizinci yüzyıl *Gelehrte*si arasında aydınlanmış vatanseverliğin cılız ve belirsiz ifadeleri görülmüş olsa da, bu son örnekteki doğum sanki bütün günahlardan arınmış bakire doğumu gibiydi ve çocuğun ortaya çıkması öncesinde gözle görülür bir gebelik emaresi yoktu. Yine de çocuk doğdu –sağlıklı ciğerleri ve el ayakları vardı– ve doğumuyla birlikte ana yurdunun uzun sürelerde biçimlenmiş bütün alışkanlıklarını edinerek, Alman ruhunun yüz yıllık gelişmesinin beklenmedik zirvesi haline geldi.

Bağlantısız entelektüeller açısından, milliyetçilik gerçekten de Tanrı'nın bir lütfuydu. O sorunlarına pratik, bu dünyada bir çözüm sunmuş ve yabancılaşmalarına bir son vermişti. Pietizme ve Romantizme bir yön ve eylemlilik eklemişti o; kuşkulu duygusal hazlarıyla statükoda ısrar etmek ve onunla uzlaşmak yerine milliyetçilik uğruna savaşılacak bir amaç ve statükoyu değiştirmenin ve *reine Innerlichkeit* yerine kendini bu dünyada ayrıştırmanın gerçekçi bir imkânını sağlamıştı. Üstelik o bütün bunları Pietist-Romantik dünya görüşüne ve standartlarına sadık kalarak yapmıştı.

Bu dönüş, Romantik zihniyetin milliyetçiliğe dönüşümü ani ve önceden görülemez bir biçimde olmuştu, çünkü onun sunduğu görkemli fırsatların hepsi bir anda dışsal ve önceden görülemez bir olay –Fransız ordusunun müdahalesi ve muzaffer ilerleyişi– sayesinde ortaya çıkmıştı. Millet fikri bütün on sekizinci yüzyıl boyunca Almanya'da bilinen bir şeydi; neredeyse herkes aşinaydı buna. Ancak Prusya'nın düşüşüne ve İmparatorluğun dağılmasına kadar, bu fikir kimsenin aklında ve ruhunda bir yerlere dokunmuş değildi. O, *Aufklärung* ilkeleri ile geleneksel toplumun

düzenlemeleri arasındaki mutsuzluk saçan tutarsızlık yüzünden köşeye itilmiş entelektüeller için bohçasında hiçbir şey taşımıyordu. Fransız ve Rus aristokratlarının aksine, ezilmiş Alman *Bildungsbürger*inin yeni bir soyluluk ve millet fikrinin ima ettiği toplumsal onur tanımı yapacak gücü yoktu. Bunu talep etmek, şimdi onun dağılımını kontrol eden sınıfın gözünün içine baka baka yeni bir itibar dağılımında ısrar etmek hayak kırıklığına ve alaya alınmaya davetiye çıkarmak olacaktı ve yabanda bir çığlık atmaktan (ve entelektüellerin pratikte yaşadığı her türden kaçıştan) daha kötüydü, çünkü bu durumda duyulmama şansı yoktu. İçlerinde bir umut yeşermesine neden olan Fransız Devrimine ilişkin haberler onları tam da bunu yapmaya sevk etmişti, ama iyimserlikleri kısa ömürlüydü ve koyu bir kozmopolitanlık havası taşıyordu. *Bildungbürger*in trajedisi, onların içine düştüğü açmazın tek başına kendi açmazları oluşuydu. Soyluluk ve/veya bürokrasi yanlarında olmaksızın, bu durumu değiştirme şansları kesinlikle yoktu ve bunun için ortada bir çıkar topluluğu da görünmüyordu. Napoléon istilası işte böyle bir çıkar topluluğunu yaratıyordu.

İşgalin bir bütün olarak Alman nüfus üzerindeki etkisi ne olursa olsun, devrimci ordunun saldırısı açıkça "eski düzen"in, aristokrasi ve bürokrasinin temsilcilerini ve yandaşlarını hedef almıştı ve onlara zarar vermeyi amaçlıyordu. Entelektüeller "Alman davası" adını koyarak kutsadıkları eski düzenin davasını kendi davaları haline getirdiler. Bu özdeşleşme, acısını toplumun en güçlü ve saygın üyelerinin paylaştığı o ortak aşağılanmışlık duygusunu paylaşma imkânı sağlamakla kalmadı, aynı zamanda bu ortak deneyim nihayet onların kabul edilmesini de sağladı. *Bildungsbürger*in paylaşma ayrıcalığı taşıdığı bu büyük aşağılanmışlıktan çok daha beter olanı ise "o katlanılmaz kale alınmamak duygusu" ve öz-saygılarıyla acı bir tezat taşıyan o lanet yoksulluk ve tanınmamışlık durumuydu; aşağılanmışlık onların kısmetine düşen tek teselliydi sanki. Aslında aşağılanmışlık duygusu onları yükseltiyor, soylu duygular aşılıyordu. Ve bu nedenle artan bir şekilde kendilerini bu duyguya kaptırdılar; bu sayede kendi özel aşağılanmışlıklarını unutma ve yalnızca kolektif talihsizlikleri üzerine yoğunlaşma imkânı buldular. O günden sonra savunmaya can attıkları gurur ve öz-saygı milli gurur ve milli öz-saygı ola-

caktı. Onlar kimliklerini değiştirdiler ve artık geri dönülmez bir şekilde ve tutkuyla Alman oldular.

Doğum şartları nedeniyle Alman milli davası başından beri Fransız-karşıtı dava olarak tanımlandı. Bu işgalden doğrudan etkilenen nüfuzlu grupların işine geliyordu ve onlar da entelektüellerin bu milliyetçi tembihlerine sıcak bakıp kulak verdiler. İlk kez entelektüeller toplumun en üst kesimlerinin deneyimine ve uğraşlarına katılmaya açıkça davet edildiler ve değerli müttefikler olarak görüldüler. *Aufklärung* iflah olmaz bir biçimde Fransız Devrimi lekesine bulaştığından, Alman milli bilincinin pozitif tanımı tamamen Romantik ellere teslim edildi. Onlarca yıl boyunca onlar Alman kamuoyu nezdinde yavan ve ışıltısız *Aufklärung* ile başarıyla rekabet etmişti. Onlar kendi halklarının sesiydi; onlar romanlarını, şiirlerini ve dergilerini okuyabilen her Almana sesleniyordu ve bu sayede okurlarının düşünce biçimlerini de süslemiş oluyordu. Yazıları yoluyla Romantik *Weltanschauung* zaten neredeyse Alman *Weltanschauung* haline gelmişti; onların etkileri savaştan önce bile önemliydi, ancak onlar bu önemin derecesini bilmiyordu. Ama bu etki, öğretileri üst sınıfların ve arkasındaki devletlerin hükümetlerinin ağırlığını koymasıyla iki ve üçe katlanmıştı ve bu yeni kamu dininin resmi hakikatler menzumesi katına yükseltilmişti. Entelektüellerin ve düzen güçlerinin bu mutlu beraberliği olmuş, ama kısa sürmüştü. Bağlanma anlıktı ve Kurtuluş Savaşlarının bitimiyle birliktelik de bozulmuş, ateşli *Bildungsbürger* yine "başıboş" kalmıştı. Ancak merkezi rol üstlenmelerine izin verilen o büyük kolektif coşkunluk içinde geçen on yılı aşkın sürede, bu entelektüeller Almanca konuşan halkın milli kimliğini işleyip biçimlendirmişti. Alman milliyetçiliği Romantik milliyetçiliktir. Alman milli toplum felsefesi Romantik toplum felsefesidir ve Alman milli karakteri Romantik karakterdir, çünkü ideal, milletinin bireyselliğini yansıtan "hakiki" Alman aynı zamanda doğanın yaratığıdır, *Wessenwille* ya da *Genie*ye sadakatle boyun eğer; dev duyguların adamıdır o ve barışı ve küçük adamların hayatının sükunetini hor görür; o doğanın sanatının yaratığıdır.

Romantizm Alman milliyetçiliğinin karakterine kalıcı bir damga vursa da, milliyetçilik zaman içinde Romantizme de tepki

gösterdi. Milliyetçilik, Romantik ruhun devrimci yönelimlerinin ifadesini sınırlandıran dar kişisel yaşam çevrenini ve salt dışavurumcu ajitasyonu bir kenara attı ve kendisine Lenz'in sahiden çıldırmadan önce delicesine arzuladığı bir şey olan eylemlilik için alan yarattı. Artık o, mevcut gerçekliğin kahpeliğine sadece ağıt yakmak yerine, ideal devleti kurmak için zorunluluk haline gelmişti ve o devlet artık mümkün görünüyordu. O artık kutsal muzaffer savaşı yürütmek ve onu sadece hayal etmek ve ona övgüler düzüp şarkılar yazmak yerine, gerçek yara almak ve yara açmak için, ölüme kavuşmak ve neden olmak için zorunlu hale gelmişti. Romantizmin Pietizmden miras aldığı "kasvetli sükunet felsefesi" sonsuzun –Tanrının Krallığının– kolayca erişilebilir bir mesafede olduğuna dair sarsılmaz bir inanca dönüşmüş ve inananları onun gerçekleşmesine yardım etmek için çılgınca bir eylemliliğe teşvik etmişti. On dokuzuncu ve yirminci yüzyılların Romantik ruhu devrimciydi, ama on sekizinci yüzyıl ruhundan çok farklı bir biçimde devrimciydi: Yeni ruh devrimi bu dünyada gerçekleştirmeye kararlı bir devrimcilikti. Yeniden canlandırılan bu Romantik zihniyetin, oluşum aşamasındaki Alman milli bilincinin ilk ifadesi Fransız olan her şeye karşı savaştı. Bu, sahneye bu kadar geç çıkmış ve sahneye çıkışı da neredeyse hiç ilan edilmemiş Alman milliyetçiliğinin aniden neden milliyetçilikler içinde bu kadar eylemci, şiddetli ve zenofobik bir tür haline geldiğini açıklar.

Alman Milli Bilincinin İlk Tezahürleri ve Billurlaşması

Tam gelişmiş ve onu biricik kılan tüm karakter özelliklerini kuşanmış bu Alman milliyetçiliği on yıl önce onun yeşermesi için en olmayacak bir yer gibi görünen toprakta çabucak kök salıp yerleşti. Fransa ziyareti sonrasında milliyetçi olan Friedrich Schlegel ve 1802 yılında *Germanien und Europe*'yi yazan Ernst Moritz Arndt ilk dönenler arasındaydı. Ancak sayısız diğerleri birbiri ardına onları izlemişti. Milli kimlik sorunlarını dile getiren halk şarkıları ve hikâyeleri derlemeleri on dokuzuncu yüzyılın ilk yıllarında ortaya çıkmaya başladı. Ludwig Tieck 1803 yılında *Minnelieder aus dem Schwabischen Zeitalter*'i yayımladı ve önsözünde "kısa bir sürede meydana gelen hızlı değişim"den bahsederek, "öyle ki insanlar yalnızca [milli] geçmişin eserleriyle ilgilenmiyorlar, onları

takdir de ediyorlar"[161] diye yazdı. Arnim ve Brentano tarafından yapılan ilk halk şarkıları derlemesi 1805 yılında ortaya çıktı ve Grimm Kardeşlerin meşhur hikâye koleksiyonlarını yayımladığı bir sonraki on yılda "halk şarkıları ateşi" zirve yaptı. Şairlerin ve folklörcülerin vatanseverce coşkunluğuna yerleşik disiplinlerin akademisyenlerinin coşkunluğu eklendi. Alman tarihine ilgi canlandı. Bu ilgiyi güçlendirmeye can atan Karl vom Stein tamamlanması yüz yıldan fazla süren ve 1925 yılında tamamlandığında 120 cildi bulan anıtsal bir kaynak derlemesi olan *Monumenta Germaniae Historica* çalışmasına sponsor oldu.[162]

Prusya'da liberal reform şampiyonlarını –Stein, Hardenberg, Humboldt ve onların askeriyedeki Scharnhorst, Gneisenau ve Clausewitz gibi muadillerini– esinlendiren şey hiç kuşkusuz Alman milletinin onuru meselesiyle içli dışlı oluşlarıydı. Bu liderler güdülerini açıkça beyan etmişti zaten. Stein, reformların Almanlar arasında bir "yurttaşlık ruhu" yaratmayı, "vatanseverliğin ve milli gurur ve bağımsızlık arzusunun canlandırılmasını" amaçladığını yazıyordu; reformlar "halka, krallarını ve anavatanlarını onlar için malını mülkünü ve canını feda edecek kadar sevme yükümlülüğü" dayatmayı hedefliyordu. Clausewitz anavatan ve milli gururun, kendisini hizmet etmekle yükümlü hissettiği iki dünyevi tanrısallık olduğunu iddia ediyordu. Prusya'nın çıkarları önem sırası bakımından bunlardan sonra geliyordu. "Benim tek bir tane anavatanım var" diye yazıyordu Stein, "ve o da Almanya'dır... ona, onun herhangi bir parçasına değil, tamamına bütün kalbimle bağlıyım ben... arzum odur ki Almanya büyüyecek ve güçlenecek, böylelikle bağımsızlığını ve milletliğini yeniden kazanacak."[163]

---

161 L. Tieck, *Minnelieder am dem Schwabichen Zeitalter,* "Vorrede" (Hamburg: Verlag Der Hamburger Presse, 1918), s. 1.

162 Bkz. J. G. Gagliardo, *From Pariah to Patriot* (Lexington: University Press of Kentucky, 1969), s. 147 ve Louis L. Snyder, "Literature: Nationalistic Aspects of the Grimm Brothers' Fairy Tales," s. 44-74, bkz. Snyder, *German Nationalism: The Tragedy of a People: Extremism contra Liberalism in Modern German History* (Harrisburg, Penn.: The Stackpole Company, 1952), Grimm Kardeşlerin açık milliyetçi özlemleriyle ilgili Snyder'inki değerli bir kitaptır, başlığının yanıltıcı olması dışında. Alman milliyetçiliği gerçekten de bir trajedidir, ama en başta Alman olmayan halkların bir trajedisidir.

163 Walter M. Simon, "Variations in Nationalism during the Great Reform Period in Prussia," *American Historical Review,* 59 (1953-54), s. 305; Friedrich

Şükran dolu ülke insanları tarafından "yeni Almanlığın 'manevi sponsorlarından' biri" ve "Alman ruhunun en değerli ürünleri"[164] olarak kabul gören, "Turnvater" Jahn'ın 1810 tarihli *Das Deutsche Volkstum*'u ve Fichte'nin 1808 tarihli, "milliyetçiliğin İncili" *Alman Milletine Söylevler* eserleri milli duyguya derli toplu bir ideolojik ifade vermişti. Berlin'deki Kutsal Teslis Kilisesinde rahiplik yapan Schleiermacher'in insanları heyecanlandıran vaazlarında, bu duygu yeni bir din, Reform hareketinin gerçek vârisi olarak gösteriliyordu ve kendisinden önce Pietistlerin yüzyıl eskiye giden emeklerinin de katkısıyla çok geçmeden Kitab-ı Mukaddes'in mesajını da gölgede bırakmıştı. 1814 yılında, bir Junker olan ve popüler milliyetçiliğe sıcak bakmadığı gibi bunun tezahürlerinden biri olan reforma da karşı çıkan F. A. L. von der Marwitz, Hardenberg'e yazdığı bir mektupta, "ortak bir Alman anavatanı ülküsü... derinlere kök saldı artık. Kim ki bu duyguyu yakalar Almanya'ya hükmeder" diye yazıyordu.[165]

Milliyetçiliğe bu ani dönüş birçok bireysel örnekte 1806 yılında Prusya'nın çöküşüyle tetiklenmişti. En azından bu örneklerin en önemlilerinin bazılarında, Prusya'nın çıkarlarıyla yenilgiden doğrudan etkilenmiş yeni üyelerin kişisel çıkarları arasında inkâr edilemez bir bağlantı vardı. Alman milliyetçiliğinin en etkili propagandacılarından biri olan Johann Gottlieb Fichte milliyetçiliğe biat etmeden önce önde gelen bir kozmopolitti ve Fransa'ya sempati duyuyordu. 1799 gibi geç bir tarihte, ateist olmakla suçlanıp Jena'daki profesörlüğünü kaybettiğinde, Almanya'da bir Fransız zaferi umut ediyordu, çünkü onun için "Fransa en muzaffer üstünlüğünü kazanmadıkça... Almanya'da... özgürce düşüncesini ifade eden biri olarak bilinen hiçbir Almanın Prusya'da güvenli bir yer bulamayacağı" kadar kesin hiçbir şey yoktu. Bu düşünceyle hareket eden Fichte, Fransız hükümeti tarafından kendisine bir iş verilmesini istiyecekti, ama sonra kendisine güvenli bir

---

Meinecke, *The Age of German Liberation, 1795-1815* (Berkeley: University of California Press, 1977), s. 80. Stein, bkz. Krieger, *The Idea of Freedom*, s. 148, Meinecke, s. 64. Stein (1812), akt. Simon, s. 307; ayr. öteki reformcuların Alman yönelimi için, bkz. Simon.

164 Louis L. Snyder, "Pedagogy: Turnvater Jahn and the Genesis of German nationalism," s. 21-43, bkz. Snyder, *German Nationalism*, s. 32.

165 Akt. Simon, "Variations in Nationalism," s. 312, 29. dipnot.

yeri Prusya'da bulmuştu. Orada, 1805 yılına kadar bu kozmopolit inanca sadık kalan Fichte Almanya'nın kaderi meselesine ilgisizdi ve daha o zaman bazı arkadaşlarının biat ettiği milliyetçilikten etkilenmemişti. Ancak 1806 yılındaki Fransa ve Prusya arasındaki savaş her şeyi değiştirdi. Fichte'nin zihninde bu çatışmada hiç kuşkusuz Fransa karanlığın güçlerini, Prusya ise aydınlığın güçlerini temsil ediyordu ve o bu savaşın bir neferi olma özlemi duymuştu. Madem elinde bir kılıç yoktu madem, o da "kılıçları ve şimşekleri konuştururdu."[166] Bu zihniyetin bir ürünü olan *Alman Milletine Söylevler* aslında onun şimdi kendisine ait gördüğü ve bu bağlılık yoluyla yaratılmasına katkı sağladığı millet cephaneliğine muazzam bir silah eklemişti.

Benzer bir biçimde, Schleiermacher'in değişimi de büyük oranda Fransa'nın bünyesinde profesörlük yaptığı Halle Üniversitesini kapatmasından etkilenmişti. Henrietta Herz'e yazdığı mektuplarında[167] bu milli aşağılanma döneminde kendisini üzen durumları şöyle bir sıralama içinde anlatıyordu: "Kuruluşunda hazır bulunduğum okulun ani tahribi... bütün üniversitenin muhtemelen dağıtılması... ve buna ek olarak anavatanımızın belirsiz durumu... Sevgili dostum, bunun beni nasıl etkilediğini kavramakta güçlük çekebilirsin... Kaderime uzunca bir süre yalnızca yazarlık yaparak geçimimi sağlamanın yazılmış olabileceği düşüncesi çok kahredici bir şey." Schleiermacher askeri geleceğin kararsızlığı üzerine kafa yorarak, "Şurası gayet belli ki bu savaş sürdüğü müddetçe, üniversitenin yeniden faaliyete geçme ihtimali çok küçük... Napoléon Halle'e özel bir nefret duyuyor olmalı." Ona göre, bu berbat felâket Tanrı'nın gazabının Almanya'nın üzerinde olduğu anlamına geliyordu ve bunun bariz nedeni de geçmişte kaderine yazılı olan büyük misyonu yerine getirmekte başarısız kalmasıydı. Atalarından kalıp evlatlarına kesilen bu ceza, Almanya'nın seçilmiş olduğunun kesin bir işaretiydi. Şimdiki itibarsızlık, Almanya'nın zaferini Tanrı'nın buyurduğunu ve herkesin bu zaferin kazanılması için durup dinlenmeden üzerine düşeni yapmak zorunda olduğunu hiçbir kuşkuya yer bırakmayacak bir biçimde gösteriyordu.

166 Kohn, "Fichte," s. 321, 5. dipnot; s. 327.

167 Schleiermacher, *Life*, c. II, 4 Kasım 1806 tarihli mektup, s. 66 ve 21 Kasım 1806 tarihli mektup, s. 69.

Alman milliyetçiliği, birbiri peşi sıra gelen *Bildungbürger* kuşaklarının süregiden açmazında biçimlenip katılaşarak okur-yazar Almanların düşünce ve hissetme biçimi haline gelen Pieto-Romantik zihniyetle, uzun süredir ortalıkta olmakla birlikte o zamana kadar Almanya'da hiçbir cazibesi olmayan millet fikrini bir araya getiriyordu. Bu fikir nihayet özümsendiğinde, kaçınılmaz olarak Pieto-Romantik zihniyet ışığında yorumlanmış ve ona bütünüyle yeni bir anlam aşılanmıştı. Aynı zaman zarfında Romantik idealler "millileştirildi" ve Alman halkına, diline ve toprağına has gerçeklik olarak yorumlandı. Şimdi artık yüce sadakatin nesnesi olarak görülen ve o zaman henüz birleşik bir politik yapı (ya da ekonomi) olarak var olmayan Alman milleti hakiki Kilise ve Romantik ideal topluluk nitelikleri kazandı. Artık o hakiki bireyselliğin, ahlaki bütünlüğün ve bu dünyadaki ebediliğin vücut bulmuş haliydi. Ancak millet içinde bir birey bir bütün insan olabilirdi ve bu yüzden bireyler onsuz yaşayamazdı. "Millet fikri, bütün üyelerinin tek bir bireymiş gibi oluşması gereğini de beraberinde getirir" diye ilan ediyordu Friedrich Schlegel.[168] Sekizinci Söylevde Fichte milleti daha az veciz bir biçimde tanımlıyordu. Ona göre, millet

> İlahi olanın kesin ve tikel bir gelişim kanununu yaşayan ve temsil eden bir totalliktir... ayrıksı karakter özellikleri... Ebedidir; ki ona [soylu zihniyetli birey] kendini, kendi sürekli etkililiğini bu ebediliğe, kendi ebedilik payını bulduğu şeylerin ebedi düzenine emanet eder; bu birey onun sürekliliğini istemelidir, çünkü yalnızca onun sayesinde buradaki kısa hayatı sürekli hayata uzar... kendi hayatını ebedi bir hayat olarak kavrayışı bizatihi kendi milletini ve sonra, milleti yoluyla, kendisiyle en yakın olacak biçimde bütün insan ırkını birleştiren bir bağdır ve bu kavrayış sayesine zamanın sonuna kadar onların bütün ihtiyaçlarına duyarlı hale gelir. Bu, halkına, o halka saygı duyarak, güvenerek ve ondan zevk alarak ve ondan geldiği için gururlanarak, duyduğu sevgidir. İlahi olan onda kendini gösterir ve orijinal [her şeyin kaynağı] olan bu halkı kılığını ve araçlarını dünyayı doğrudan etkileyecek şekilde yapmaya değer bulmuştur; bu nedenle onda İlahi olanın daha üstün tezahürleri görüle-

168 Kohn, "Romanticism," s. 459.

cektir. Dolayısıyla soylu zihniyetli insan etkin ve etkili olacaktır ve kendini halkı için feda edecektir. Hayat, sadece hayat, değişen varoluşun sürekliliği olarak, hiçbir şekilde onun için bir anlam ifade etmeyecektir; o hayatın yalnızca daimi [Ebedi] olanın kaynağı olmasını ister. Ancak bu daimilik [ebedilik] ona milletinin sürekliliği ve bağımsızlığı varsa bir anlam ifade eder. Milletini kurtarmak için o ölmesi gerektiği yerde ölmeye hazır olmalı ve ancak onun için yaşamaya değerse yaşamalıdır insan.[169]

Bu millet anlayışı Romantik devlet anlayışından farklı değildir. Aslında "millet" ve "devlet" sözcükleri sıklıkla birbirinin yerine kullanılıyordu. Anlamda belli bir farklılık yine de Romantik kavramların "millileştirilmesi" ile çıkmıştı. Aynı zamanda *Volk*un da eşanlamlısı olan "millet" devletten farklı olarak, iç birliği ve (*Volkgeist, Nationalgeist, Volkstum* gibi birçok yeni kavramla ifade edilen) halkın ruhunu temsil ediyordu; millet, yine Pietistlerin görünmeyen kilisesini hatırlatırcasına, bu ruhun ve birliğin doğrudan tezahürü iken, devlet onun dışsal yapısını temsil ediyordu. Alman *Volk* yabancı bir türetme sözcük olan *Nation*a tercih ediliyordu, ama iki sözcük de aynı kavrama gönderme yapıyordu.[170]

Almanya, hiç kuşku yok ki, birçok millet içinde bir millet olduğundan, meşru bir çıkarım onun da birçoğu arasında bir tekil varlık ve bir görünmez kilise olduğu doğrultusunda olacaktır. Ancak Alman vatanseverlerinin çıkarımı bu olmamıştır. Milliyetçilik-öncesi Pietist ve Romantik düşüncede de olduğu gibi, çoklu eşit bireyselliklere ya da İlahiliğin dışavurumlarına dair orijinal

169 Johann Gottlieb Fichte, *Addresses to the German Nation*, çev. R. F. Jones ve G. H. Turnbull, 1922 edisyonunun yeniden basımı, Open Court Publishers (Westport, Conn.: Greenwood Press, 1979), s. 134-136.

170 *Adelungs Worterbuch, Nation*'u 1801'de "die eingeborenen Einwohner eines Landes, so fern sie einen gemeinschaftlichen Ursprung haben, und eine gemeinschaftliche Sprache reden, sie mogen ubrigens einen einzigen Staat ausmachen, oder in mehrere vertheilet seyn ... Ehe dieses Wort aus dem Latein entlehnet wurde, gebrauchte man *Volk* fur *Nation*" olarak tanımlıyor (s. 439). Grimm Kardeşlerin sözlüğü ise "das (eingebome) Volk eines Landes, einer groszen Staatsgesamtheit" olarak yorumluyor (s. 425). Ritter, *Historisches Worterbuch*, s. 406'da şöyle yazıyor: "Der Begriff ist nur selten eindeutig und ausdrucklich definiert; seine Bedeutung ist haufig schillemd und uberschneidet sich mit der anderer Begriffe, besonders mit *Volk*." Bkz. ayr. *Trübners Deutsches Worterbuch*, s. 689-694, 697-698; ve Campe'nin 1810 Sözlüğü.

tez kaçınılmaz olarak onlar içinde yalnızca birini hakiki olan olarak seçme ve ötekileri ya eksik ya da hatalı olarak görüp reddetme yolunu açacaktı. Böylelikle başlangıçta doğanın bir parçası ve Tanrı'nın kendisini insana göstermesinin bir biçimi olarak kabul edilen akıl doğaya aykırı bir şey olarak reddedilirken, akıldışı duygu İlahi tezahürün tek gerçekleşme yolu haline geliyordu; ve modern "aydınlanmış" toplum reddedilen "bireysellik" oldu, onun özgün karakteri de doğal iradeden yabancılaşmanın somutlaşması olarak gösterildi. Böylesi (her bir kertede tartışmasız bir biçimde *non sequitur* [ilgisiz] olan) sonuçlara varmanın hiçbir mantıksal zorunluluğu olmamakla birlikte, onları kavrayan zihinler belli ki çoğulculuğu sükunetle karşılayamazdı ve onları bu sonuçlara sevk eden psikolojik zorunluluktu. Pietist ve Romantik formasyonun bu mantıkçıları çark edip milliyetçi olunca, dolayısıyla hemen içkin olarak can sıkıcı kültürel görecilik konumlarını terk etmeye yöneldiler, çünkü bu kültürel görecilik, sadece Almanya'nın bir millet olduğu ya da aynı anlama gelmek üzere, Almanya'nın dünyadaki tek *hakiki*, ideal, mükemmel millet olduğu gibi çok daha tatmin edici bir görüş dururken, Almanya'yı birçok millet arasında bir millet olarak sunuyordu.

Almanya mükemmel milletti, çünkü o insanlığı en eksiksiz bir biçimde ifade ediyordu; o en *insani* milletti. Bu, hakiki bireyselliğin evrenselin ifadesi olduğu temel kuralıyla tutarlı bir çıkarımdı. Bu nedenle Almanya'nın kaderinde dünyada büyük bir rol oynama yazılmıştı. Aynı anlama gelmek üzere, Avrupa'nın, hatta bütün dünyanın kaderi ona bağlıydı. Milli "uyanış" döneminde her ünlü Alman şahsiyet bu inancı şu ya da bu biçimde ifade etmiştir. Wilhelm von Humboldt'a göre, "Belki de Almanya gibi özgür ve bağımsız olmayı hak eden başka bir ülke yoktur, çünkü başka hiçbir ülke böylesine şaşmaz bir biçimde özgürlüğünü herkesin refahına adamaya yatkın değildir. Diğer ülkeler arasında Alman dehası, her zaman kendisini sağaltan, en az tahripkâr dehadır ve özgürlük bir kere güven altına alındığında Almanya her tür kültür ve düşünce biçiminde çok üstün bir yere erişecektir... Öteki milletler kendi milletlerini... bizim Almanya'yı sevdiğimiz... gibi sevmezler. Bizim bağlılığımız görünmez bir güç tarafından sağlanmaktadır ve hiçbir şekilde ihtiyaçtan ya da alışkanlıktan değildir.

Belli bir toprak parçasına Alman duygusunun ve Alman ruhunun duyduğu kadar sevgi hiçbir yerde görülemez." Arndt için, Almanya "Tanrı'nın bütün dünyayı bir yuva olarak kendisine bahşettiği bir evrensel insan"dı ve Almanya sonuç olarak "mevcut dünyadaki en büyük dünya-milleti"ydi. Bu görüş en güçlü bir biçimde Fichte'nin Sekizince Söylevinde kendini gösteriyordu:

> "Yalnızca Almanya –gelişigüzel bir örgütlenmede ölüp gitmemiş orijinal insan– gerçekten de hakiki bir halka sahiptir ve en başta gelmeye hak kazanmıştır ve... tek başına o milletini gerçekten ve akılcı biçimde sevme kapasitesine sahiptir."[171]

Bu hayret uyandırıcı iddianın ardındaki mantık, Pieto-Romantik düşüncenin belirgin heterojenliğinin arkasındaki takdire şayan tek bir şeye odaklanmaya delalet ediyor ve onun birleştirici ana fikrini yansıtıyor. Gerçek bireysellik evrenselliğin ifadesiydi; o evrensel maksadı gerçekleştirmeye çabalıyordu. 1806 yılında oluşturulan "Der Patriotismus und sein Gegenteil"de Fichte şöyle yazıyordu: Evrenselin iradesine, yani "hâkim irade"ye göre, "insanlığın varoluş maksadı gerçekten insanlık tarafından yaratılacaktır." Fichte bu iradeye "kozmopolitanlık" diyor. Vatanseverlik ise evrensel iradenin bireyselleşmesini temsil ediyordu; o "maksadın öncelikle üyesi olduğumuz millet içinde gerçekleşmesi ve sonucun da ondan bütün insanlığa doğru yayılması iradesi"ydi. Bununla birlikte, bir şeyden yana istenç her şeyden önce isteyeceğin şeyin bilgisini zorunlu kılıyordu. Bu yüzden vatanseverlik ve sonuç olarak kozmopolitanlık yalnızca böylesi bilgilere haiz belli elit milletleri karakterize edebilirdi. Henüz milliyetçilik öncesi dönemindeyken, 1804-5 yıllarında verdiği "Die Grundzüge des gegenwartigen Zeitalters" üzerine konferanslarında Fichte, farklı geçmişlere sahip farklı milletlerin maksadını gerçekleştirme yolundaki insanoğluna önderlik rolünü üstlendiğini ve geldiği millet ne olursa olsun, herhangi bir aklı başında kişinin sadakatine (ya da vatanseverliğine) böylesi lider milletlerin lâyık olduğunu savunuyordu. "Gerçek anlamda eğitimli Hıristiyan Avrupa'nın

171 Humboldt, akt. Simon, "Variations in Nationalism," s. 310; Arndt, bkz. Hans Kohn, "Arndt and the Character of German Nationalism," *American Historical Review*, 54:4 (Temmuz 1949), s. 787-803; 803. Fichte, *Addresses*, s. 130.

anavatanı hangisidir?" diye soruyordu Fichte ve yanıtını da veriyordu: "Genelde Avrupa'dır, özelde o çağda kültürel liderliği üstlenmiş Avrupa devleti hangisiyle odur."[172] Daha modern bir deyişle, insanlığın bütün sınıfları insanlığı eşit olarak temsil edemez; aksine, her çağda evrensel rolüyle liderliği üstlenmeye tam olarak hak kazanmış, hâkimiyet yolunda ilerleyen, yükselen tek bir sınıf temsil edecektir insanlığı. İçinde insanlığın maksadının bilgisi ya da hakiki felsefe üretilmiş millet, bu maksadı algılamaya ve izlemeye daha elverişli bir konumdadır. Fichte'nin zamanında, böylesi hakiki felsefeyi yaratan oydu, hem de Almanya'da yaratmıştı. Böylelikle "Der Patriotismus und sein Gegenteil"de Fichte şu sonuca varıyordu: "İçinden geçtiği çağın bilgisine ve kavrayışına haiz olduğundan, yalnızca Alman... insanlığın bir sonraki hedefini algılayabilir."

Almanya'nın *par excellence* bir evrensel millet olduğu ve bütün zamanlarda yalnızca onun insanlığı gerçekten temsil edebileceği ve insanlığın maksadını algılayabileceği sonucuna varmaya kısa bir adım, ancak bu kez *non sequitur* [ilgisiz] olmayan bir adım, kalıyordu: "Bu nedenle yalnızca Alman hakiki bir vatansever olabilir; yalnızca o ülkesi aşkına insanlığın tamamını kucaklayabilir; bundan böyle onun karşısına çıkan öteki her ülkenin vatanseverliği egoistlik, dar görüşlülük ve insanlığın geri kalanına düşmanlık olmak durumundadır."[173] Bir tüm-insanlık milleti olan Almanya insanlığın kaderini omuzlarında taşıyordu. "Eğer bu söylevlerde izah edilen şeylerde bir doğru varsa o da şudur" diye yazıyordu vatandaşı Almanlara coşkulu hitabını sonlandırırken, "bütün modern halkların içinde insan mükemmelliğinin tohumlarını taşıyan ve insanlığın gelişmesine önderlik edecek biri varsa o da sizsiniz. Eğer siz bu özsel doğanızı helak edecek olursanız, o zaman sizinle birlikte bütün insan ırkının sefaletin derinliklerinden çıkıp kurtuluş umudu da kalmayacaktır... eğer siz batarsanız, bütün insanlık da sizinle birlikte batacak, hem de gelecekte herhangi bir yenilenme umudu olmaksızın."[174]

172 Fichte, "Die Grundzuge des Gegenwartigen Zeitalter," Lecture #14, bkz. *Sammtliche Werke*, c. VII, s. 212. Bkz. Kohn'daki "Fichte" tartışması.

173 Akt. Kohn, "Fichte," s. 326.

174 Fichte, *Addresses*, s. 268-269. Bu çok abartılı fikir Kurtuluş dönemi boyunca ortaya çıkmış değildir. Bu örneğin Schiller'in bitmemiş bir şiiri olan "Deut-

Buna rağmen Almanya'nın kutlu müdahalesini bekleyen insanlık genellikle çok dar tanımlanıyordu. Almanya için dünya Avrupa'dan, daha doğrusu Batı Avrupa'dan ibaretti. Almanya'nın düşünürlerini temsil ettiği, insanlığın ruhu yerine, Avrupa medeniyetiydi ve bu medeniyet olarak gördükleri şeyi muhafaza etmekle ilgiliydi yalnızca. "Avrupa milletlerinin büyük konfederasyonu" diye kehanette bulunuyordu Adam Müller, "Alman renkleri kuşanacaktır; çünkü bütün Avrupa kurumlarında kapsamıyla ve kalıcılığıyla büyük olan her şey Alman." Ve Fichte ikaz ediyordu: "Alman, felsefe yoluyla dünyayı yönetmeyi üstlenmediği müddetçe, Türkler, Zenciler, Kuzey Amerika yerlileri en sonunda onu devralacak ve mevcut medeniyetin sonunu getirecektir." Eğitimli Almanların zihniyet dünyasında, Aydınlanmanın kahpe dünyası Batı Avrupa'da "Türkler, Zenciler ve Kuzey Amerika yerlileri"nden fersah fersah üstün olduğuna dair en ufak bir kuşku yoktu. Şansına Almanya, Avrupa'nın ihanet ettiği hakiki ruhun nihai ifadesiydi ve Avrupa çürürken o mütemadiyen yükseliyor ve dünyaya Tanrı'nın iradesini ifşa ediyordu:

> Europa's Geist Erlosch: In Deutschland fliesst
> Der Quell der neuen Zeit.[175]
>
> [Avrupa'nın Ruhu Sönmüş: Almanya'dan Akıyor
> Yeni Zamanın Pınarı.]

Almanya'nın üstünlüğü, her şeyden önce ve tamamen, düşünürlerinin kafasında, "Alman düşüncesi"nde aşikârdı. Temsilcileri nezdinde bu anlaşılabilir kendini kutlama tavrı toptan ve kesin milliyetçiliğe biat etmeleri öncesinden kalmaydı ve on sekizinci yüzyıl sonlarında bu tavır kozmopolitanizmi savunduğunu söyleyebileceğimiz insanlar tarafından sık sık dillendiriliyordu. Örneğin Friedrich Schlegel daha 1791 yılında Alman halkının "çok büyük bir karakter" olduğunu keşfetmişti. "Bu ırkın insanlarına denk bir başkasını hiçbir yerde bulamazsınız ve onlar bilinen

---

sche Grosse"de dillendirilmişti. *Samtliche Werke* (Münih: Carl Hanser Verlag, 1965), c. I, s. 473-478.

175 Müller, akt.Kohn, "Romanticism," s. 471; Fichte, bkz. Kohn, "Fichte," s. 327. Friedrich Schlegel, "An die Deutschen," 1800, bkz. *Sammtliche Werke* (Viyana: Jakob Mayer, 1823), c. IX, s. 16.

hiçbir insan ırkında bulamayacağınız birçok niteliğe sahiptir." O bunu "Almanların bütün başarılarında, özellikle de akademik alanda" görmüştü ve "halkımız daha önce insanların asla tanık olmadığı şeyler yaşayacaktır" öngörüsünde bulunmuştu (ve gayet yerinde bir öngörüydü bu!). Tekrar tekrar bu konuya döner Schlegel. Almanya özel bir entelektüel melekeye sahiptir –üstün derecede bir sanatsal duyarlılık ve bilimsel anlayışa da. "Hermann ve Odin değildir Almanların milli tanrıları, sanat ve bilimdir... bu ruh, bu erdem gücü, Almanları bütün diğerlerinden özellikle farklılaştıran şeydir."[176]

Gelgelelim, on dokuzuncu yüzyılda, üstün olduğu Alman düşüncesinin mükemmelliğinden belli olan bu millet bir de muzaffer milliyetçilik tarafından Mutlak ve Ebedi olanın yeniden dünyaya gelmiş hali olarak göklere çıkarılınca, Alman edebiyat insanlarının övgüleri hem sayı olarak arttı hem de daha yüksek sesle telaffuz edilir hale geldi ve onun bariz büyüklüğüne çok daha büyük anlamlar yüklendi. Adam Müller'e göre, "Almanya'da akademik zihniyetin gelişmesi modern entelektüel tarihte en önemli olaydır. Bellidir ki... nasıl ki Cermen kabileleri Avrupa'nın politik düzenini kurmuşsa, Alman düşüncesi de er ya da geç Avrupa'ya hâkim olacaktır." Alman düşüncesinin özel erdemi ve onun evrenselliğinin kendi üzerine bir düşünümü, kendini aşma ve öteki halkların kusurlu bireyselliklerine de saygı duyup onları takdir etme kabiliyetine sahiptir. Müller'in iddiasına göre, bariz doğal tevazuuna rağmen, "Alman düşüncesi, bütün öteki milletlerden daha avantajlı olarak, yabancı her şeyi sadık ve saygılı olarak kavrayıp benimsemek durumunda kalmıştır; bu saygı ve anlayış bazen yabancı tarzları ve kişileri putlaştırma derecesinde yozlaştırılsa da, bundan vazgeçmemiştir." Müller, "Biz kendi mutluluğumuzu" diye sonuca bağlıyordu düşüncelerini, "komşularımızın medeniyetinin bastırılmasında değil, onun en üstün gelişmişliğinde buluyoruz ve böylelikle Almanya, bu bahtı açık merkez, ruh zenginliğiyle dünyaya hâkim olduğunda başkalarına saygıda kusur etmeyecek-

176 Schlegel, 8 Kasım 1791 tarihinde kardeşine yazdığı mektup, bkz. O. F. Walzel, der., *Briefe an seinen Bruder August Wilhelm* (Berlin: Verlag von Epner und Peters, 1890), s. 26; *Lucinde*, "Critical Fragments," #116, s. 157; "Ideas," #120, s. 252; #135, s. 254.

tir." Fichte Alman yüce gönüllü ruh halini aynı şekilde anlatıyor ve "bu özellik Almanların... geçmişlerinde ve bugünlerinde derin izler bırakmıştır ve çok sık olarak hem çağdaşı yabancı ülkelere hem de antik medeniyetlere karşı adil olmak için, kendilerine haksızlık yapmaktadırlar."[177] Rahip Jahn bu yüce gönüllülüğün aşırıya kaçtığını düşünüyordu. Ona göre, bu güya yabancıları takdir etme ve kendi kıymetini bilmeme kolaycılığı Almanların, erdemleri olmaktan ziyade, en büyük kusurlarıydı.

Ne var ki, kararlı sofistlerin yaptığı gibi, bu *Erwecker zur Deutschland* milletlerinin üstünlüğünü iddia etmekle yetinemezdi; aksine onlar bunun neden böyle olması gerektiğine ilişkin derin ve kendileri-için-inandırıcı nedenler de keşfetmek zorundaydılar. Açıklamaları da zaten Pietizmde mevcut olan nosyonlardan türetildi. Bütün öteki milletlerden (en azından hatırı sayılır Batı Avrupalı milletlerden) farklı olarak Alman milleti bireyselliğini katıksız bir biçimde muhafaza etmiştir. Pietistlere bakacak olursak, bu elbette Almanya'nın Tanrı korkusu taşıyan ve inançlı tek halk olduğu anlamına geliyordu, çünkü o kendi öz değerlerine sadık kalarak Tanrı'nın iradesine saygı gösteriyor ve biat ediyordu. Artık Tanrı'ya inanmayan "pietist formasyonlu" bu milliyetçiler için ise, (milli) bireysellik artık hiçbir biçimde nihai değerini korumuyordu. Bir milletin bireyselliği –bu örnekte en eşsiz karakteri– en şaşmaz biçimde dilinde yansırdı ve Alman dili, öteki dillerden ödünç alarak kirlenmemiş, böylece saf kalmış olmasıyla öteki dillerden farklıydı. Fichte'nin deyişiyle, o *Ursprache*, orijinal dildi. O doğrudan Doğa ile ilişkiliydi ve bundan dolayı, insanlığı içinde bütün (yabancılaşmamış) olarak, hakiki bir Kültürün temeli olarak hizmet etme kapasitesindeki tek dildi.[178] İlkeli ve ödünsüz bir biçimde dış etkilere geçit vermeyiş olarak bu bireysellik hayranlığı, sözcülerinin (Fichte gibi) anlaşılır bir gurur duydukları Alman düşüncesinin evrenselliği inancıyla çelişiyordu. Ancak bir düşünce sistemindeki çelişkiler, Romantik zihniyet açısından, bir kusur olmaktan çok bir meziyetti.

Alman Kurtuluşu dönemi boyunca, Alman dili bir tapınma nesnesi haline geliyordu. O vatanseverlik şiirlerinin en gözde

177 Müller, bkz. Kohn, "Romanticism," s. 467. Fichte, *Addresses*, s. 237.
178 Fichte, *Addresses*, özellikle Address #4.

konusuydu. Böylesi şiirlerin en popüler örneklerinden biri olan Arndt'ın "Des Deutschen Vaterland"i Almanya'yı Alman dilinin mekânı (ve bu arada her Fransızın bir düşman ve her Almanın da bir dost bellediği topraklar) olarak tanımlıyordu.[179] Kusursuz Alman bedeni konusunda aşırı tutkulu olmakla birlikte Alman ruhunu da ihmal etmeyen, insanları bu kadar reklamı yapılan sadeliğin çok abartılmış bir şey olup olmadığı konusunda kuşkuya sevk edecek kadar Alman dilindeki yabancı sözcüklerle mücade edilmesi zorunluluğunu bir takıntı haline getiren"Turnvater" Jahn *Das deutsche Volkstum*'da şunları ileri sürüyordu: "Bir halk önce ana diliyle bir millet haline gelir. Milli dile verilen önemdir yöneticileri muzaffer ve hükümdar kılan... Bütün yabancı sözcüklerin engellenmesi şarttır. Yalnızca Almanca soy isimlerine izin verilmelidir." Halkın ruhu, diye ekler, o halkın edebiyatına yansır; bu edebiyatın en iyi örneklerinden biri, ona göre, Grimm Kardeşlerin yaptığı derlemelerdir.[180] Aynı eserinde Jahn, devletin ana dilde eğitimi geliştirmesi gerektiğini savunuyor ve Almanca bilgisinin bir yurttaşlık şartı olarak getirilmesini öneriyordu.

Dil, halkın, onun *Volkstum*'unun eşsiz ruhunun bir yansımasıydı. Yüce doğrulara lâyık olduğu saygıyı gösteren Alman milliyetinin şampiyonları, "aydınlanmış pietistler [ve Romantikler]" diyebileceğimiz bu insanlar, bu uhrevi kendiliği her şeyin başlangıcı olarak görmeyi reddediyordu ve onu maddi gerçekliğin bir yansıması olarak görüyordu. Milletin ve dolayısıyla onun dilinin ruhu bedeni yansıtıyordu; son tahlilde milliyet kan esasına dayanıyordu. Tekrar edersek, Alman milletinin mükemmelliği, onun kanının katışıksız olmasından, hiçbir yabancı karışıme yer vermemesinden geliyordu; Alman *Urvolk*tu. Arndt bunu hiç çekinmeden, dobra dobra söylüyordu: "Almanlar yabancı halklar tarafından yozlaştırılmamıştır, melez olmamıştır onlar; Almanlar başka halkların olmadığı kadar başlangıçtaki arılığını korumuştur ve onlar zama-

179 "Das ist des Deutschen Vaterland/... Wo jeder Franzmann heisset Feind/Wo jeder Deutsche heisset Freund." Ernst Moritz Arndt, "Des Deutschen Vaterland," s. 26-28, *Deutsche Vaterlandslieder* (Leipzig: Insd-Verlag, 193[?]), Insel-Bucherei 154, s. 28.

180 Friedrich Ludwig Jahn, *Das deutsche Volkstum*, orijinal baskıdan bir özet (Lübeck: Niemann und Comp., 1810), çeviri ve baskı: Snyder, *German Nationalism*, s. 37-38.

nın değişmez yasalarına uygun olarak türlerinin ve doğalarının bu arılığından yavaşça ve sakince gelişebilmiştir; şanslı Almanlar orijinal bir halktır." Bu, "ırk" henüz özgün anlamını kazanmadan ve Almanca söz dağarındaki onurlu yerini almadan ve bilimin otoritesiyle desteklenen ırkçılığın eli yüzü düzgün ve güya nesnel bir görüşü haline gelmeden çok önce, 1815 yılında yazılmıştı. Bununla birlikte, Alman milli bilinci var olduğu andan itibaren şaşmaz bir biçimde ve özel olarak ırkçıydı ve Almanların milli kimliği öz olarak bir ırkın kimliğiydi; ve ancak yapay bir biçimde bir dilin ya da başka bir şeyin kimliğiydi. Gerçekten de derin saygı duyulan dil, "ortak soyun tartışmasız kanıtı" olan ırkın bir gölge fenomeni, bir yansımasından başka bir şey değildi. Alman milli bilincinin mimarlarının zihninde, biri olmadan diğeri olamazdı ve ikisi birden Alman milliyetinin temel bağlarını temsil ediyordu:

> Uns knopft der Sprache heilig Band
> Uns knüpft ein Gott, ein Vaterland,
> Ein treues deutches Blut.[181]
>
> [Bizi bağlayan Dilin kutsal bağı
> Bizi birleştiren bir Tanrı, bir Anavatan
> Sadık bir Alman kanı]

Ruh ve dil ırkı yansıttığı için, ancak kan katışıksız/arı halde muhafaza edildiği takdirde, onlar da orijinalliklerini –*Ur* karakterlerini– koruyabilirdi. Alman milliyetinin kurucuları başka milliyetlerle karışmaya şiddetle karşı çıkmıştı. "Halk ne kadar arıysa, o kadar iyidir" diye kuralı koyuyorda Jahn. "Tek tek her milliyetin çıkarına olduğu kadar bütün dünyanın da çıkarı için evrensel herhangi bir birlikteliğin olmaması gerekir" diyordu Arndt. "Doğaya çok daha uygun olan şey" diye buyuruyordu Schlegel, "yakın tarihlerde olduğu üzere çok sayıda milletin kaynaşmasından ziyade, insan ırkının milletler olarak kesin çizgileriyle ayrılmasıdır." "Her devlet kendisi için var olan bağımsız bir bireydir; o kayıtsız

181 Kohn, "Arndt," s. 791-792. Friedrich Schlegel, bkz. Kohn, "Romanticism," s. 460. Theodor Körner, "Jagerlied," 1813, *Sammtlicbe Werke* (Haag: Gebrüder Hartmann, 1829), s. 19. Ancak Fichte, *Söylevler*'de ırkı çok önemli bir şey olarak görmez ve Almanca konuşan halkın (yani Alman milletinin) aslında ırkların bir karışımı olduğunu Kabul etmekte bir mahsur görmez.

şartsız kendisinin efendisidir, kendine özgü bir karakteri vardır ve kendisini kendine özgü yasalar, örf ve âdetlere göre yönetir."[182] Milli bireylik, özellikle de orijinal ve evrensel milletin bireyliği oyun değil, ciddi bir şeydir.

Alman milliyetçiliği, hepsi gibi, kitleleri sembolik olarak yükseltmiş ve Alman toplumunda statü hiyerarşisinin doğasını kökten değiştirmişti. Halka, özellikle de köylülüğe,[183] yani erdemli *Volk*a duyduğu hürmeti, doğaya aykırı uygarlığın ilerleyişine karşı harika ilgisizliği ve el değmemiş saflığını sadakatle her şeyin üzerinde tutmasıyla Alman milliyetçiliği, aslında Batılı muadilleriyle karşılaştırıldığında uzak ara öndeydi ve bu örnekteki toplumlar arasında, ancak Rusya'daki milliyetçilikle kıyaslanabilirdi. Rusya'da olduğu gibi, halk karşısındaki bu ölçüsüz yaltaklanmanın ülke içindeki politik sonuçları bakımından hiçbir anlamı yoktu. Tapınılan halk yaşayan bireylerden oluşmuyor, bilişsel bir kurguyu temsil ediyordu. Cumhuriyetçiliğe karşı tutkuyla bağlılıklarını dile getiren "erken dönem" Romantikler gibi, onların torunları da sık sık kendilerini demokrasinin yılmaz savunucuları ilan ediyordu. İki örnekte de bu, bireyliğin kolektivite (sonraki uğrakta millet) içine batıp tümden ortadan silinmesi, tikel her türlü çıkarın inkârı ve her nerede olursa olsun, herkesin koşulsuz olarak kolektivitenin hizmetinde olmasından başka bir anlam taşımıyordu. Rahip Jahn, *Das deutsche Volkstum*'da, "Yurttaşların hakları" diyordu, "söz konusu yurttaşların eylemliliğine bağlıdır. O yuttaş bayrağını elden bırakırsa, yabancı ülkelerde Anavatanı-

182 Hans Kohn, "Father Jahn's Nationalism," *Review of Politics* 11 (Ekim 1949), s. 419-432; 428. Friedrich Schlegel, *Philosophische Vorlesungen aus den Jahren 1804 bis 1806* (Bonn: Eduard Weber, 1837), c. II, s. 358, 382 (akt. Kohn, "Romanticism," s. 460).

183 Bkz. Gagliardo, *Pariah*, s. 172 vd. Köylü orijinal anlamda *Volk*tu [halk]; o bizatihi Almanlıkla karışmıştı. Bu, iddia edildiğine gore, sayesinde, herhangi bir başka etkinliğe kıyasla, insanın yaratıcı ve dolayısıyla etkin ve özgür bir varlık haline geldiği tarımın idealize edilmesine yol açmış ve (Almanya'nın henüz göstereceği bir şeyi olmayan uğraşlardan) ticaret ve sanayiye karşı bir tepkinin ve kent karşıtı duyguların güçlenmesine neden olmuştu. Burjuvaziyi karşı saflara itmemek ve ona Alman halkı içinde bir yer bulabilmek için çaba sarf ediliyordu. Ancak bu gönülsüzce yapılmıştı; örneğin Arndt, kentli ve söylünün birbirine karşı "doğal zıtlık" içinde olduğuna inanıyordu. Bu da Alman milliyetçiliğinin anti-kapitalist, anti-burjuva karakterine katkıda bulunmakla kalmamış, onun bir göstergesi de olmuştur.

na leke sürerse ya da aklını yitirirse haklarını kaybeder."[184] Benzer bir vatanseverlik yokluğu ya da korkaklık yüzünden kendilerini küçük düşürüp de aklını yitirmemiş yurttaşların ne gibi hakları olabileceğini açıklamaya tenezzül bile etmez Jahn. Bu yüksek bireyliğe karşı tam teslimiyet belli türden (ve doğal olarak başka türlüsü arzulanamayacak) bir eşitlik aşkına karşılık verebilirdi. Kendi halinde ne kadar alçak gönüllü olursa olsun, milletin her hizmetkârı, nasıl Tanrı'nın bütün hizmetkârları Tanrı huzurunda eşitse, milletin gözünde birbiri karşısında eşitti.

O günlerin şiarı olan ve herkesin diline pelesenk olmuş özgürlüğe gelince, Kurtuluş dönemi onun tanımına yeni bir anlam ekliyordu. Bu anlam kişinin kolektivite içinde erimesi (ve kişisel iradenin kolektif irade adına feda edilmesi) talebiyle tam bir uyum içindeydi ve kültürel ve ırksal izolasyonun sağlıklılığı ve zorunluluğu inancını yansıtıyordu. Kabul edilen zorunluluğa gönüllü boyun eğişe ek olarak, özgürlük yabancı hâkimiyetinden özgür olma anlamı da kazanmıştı. Arndt'ın yerinde bir biçimde tanımladığı gibi, özgürlük "hiçbir yabancı zalimin size ne yapıp ne yapmayacağınızı emredemediği ve hiçbir yabancı köleci patronun sizi sömüremeyeceği"[185] bir durumdu (yerli zalimler ve köle patronları belli ki sorun değildi).

Bu çerçevede yabancı müdahale, tanım gereği, suçların en hainceolanıydı. O halkın özgürlüğüne tecavüz ediyor ve (Almanya örneğinde hem evrensel hem de hakiki ve bu yüzden de iki kere kutsal olan) bireyselliği tehdit ediyordu. Fransız işgal güçleri gayet doğal olarak böylesine şiddetli saldırılara maruz kalacaktı ve onlara karşı, en azından gerçek inanç sahibi azınlık mensupları ateşli bir biçimde savaşacaktı. Aynı zamanda, basiretsiz yabancıları acilen kovma ihtiyacından çok savaşa çağrı yapılıyordu. Savaş kendi başına iyi bir şeydi. Savaş, tek başına hakiki millet bilincini ve bu bilinç olmadan mümkün olmayan insan varoluşunun bütünlüğünü temin eden soylulaştırıcı, arındırıcı bir âyindi. Max von Schenkendorf bu yüce düşünceleri şiirsel bir ifadeyle şöyle dile getiriyordu:

184 *Jahn, Das deutsche Volkstum, s. 37.*

185 Arndt, "Katechismus fur den deutschen Kriegs- und Wehrmann" (Leipzig: Verlag von Philipp Reclam), s. 57.

Denn nur Eisen kann uns retten
Nur erlüsen kann uns Blut.

[Çünkü sadece Demir kurtarabilir bizi
Sadece Kan selamete kavuşturur.]

Savaştan hemen sonra, mağlubiyete uğramış Paris'ten dönen Jahn şunu hayal ediyordu: "Almanya'nın bizatihi kendi savaşına ihtiyacı var. Kendi milliliğini başarmak için Fransa'yla özel bir savaş yapması gerekir onun." "Almanya'nın... kendi milliliğini [*Volkstümlichkeit*] eksiksiz olarak ortaya çıkarmak için Franklığa karşı bir savaşa ihtiyacı var."[186]

Kurtuluş dönemi Alman vatanseverleri arasında bu anlayışı paylaşmayan birini bulmak zordu. Clausewitz, savaşın politikanın en etkili aracı olduğunu ve başkaca bir haklılık gerekçesinin olması gerekmediğini savunuyordu. Savaşın erdemleri araçsal olmaktan çok dışavurumcuydu. Barış Almanların şanına yakışmazdı; o herkesin horgördüğü bir şeydi. Tanrı Arndt aracılığıyla bu konudaki sözünü söylemişti: "Söyle o tembel insanlara: Ben onların süregen barışının Tanrısı değilim; ben Tanrıyım, intikamcı, dehşet saçan, mücadele ve savaş için kuduran yok ediciyim. Aksi halde tarih, benim tarihim, bir yalan olurdu; çünkü başlangıçta savaş vardı ve sonunda da savaş olacak. Onların barışı ölüm ve kokuşma denen şeydir; benim savaşımsa hayat ve harekettir. Akan kan her zaman korku verir, ama yalnızca özgürlük için, kurtuluş için ve erdem için akan kan hariç. Savaş ve mücadele, yaşam güçlerinin canlı hareketi, benim en büyük arzum; bu yüzden Benim adım Efendi, yani Yüce Tanrı."[187] Arndt'ı savaşa tapanlar arasında görmek hiç de şaşırtıcı değildir, ancak Wilhelm von Humboldt'u da o saflarda görmek biraz cesaret kırıcıdır. Ama ne yazık ki o da bu hayranlık şarkıları söylüyordu. "Savaşın milli karakter üzerindeki etkisini biliyorum" diyordu, aktarılanlara göre, "insan ırkının şekillenmesinde en sağlıklı unsurlardan biridir savaş. Milli ka-

186 M. von Schenkendorf, "Das Eiseme Kreuz," *Gedichte* (Berlin: Deutsches Verlagshaus Bong & Co.), s. 29. Jahn, bkz. Snyder, *German Nationalism*, s. 28. Jahn'ın Wartburg ziyaretçi defterine 24 Ekim 1815 tarihinde yazdıkları, bkz. *Werke* (Hof: Verlag von R. Lion, 1887), c. II, pt. II, s. 1003.

187 Arndt, *Staat und Vaterland* (Münih: Drei Masken Verlag, 1921), s. 5, bkz. Kohn, "Arndt," s. 800.

raktere, bu [soylu?] duygulara kaynaklık eden itkiyi kazandırmak için savaş ihtimali gerekir ve böylece milletler ahlaki güçlerinin en eksiksiz gelişmesinde en yüce medeni görevlerini layığıyla yerine getirebilecektir, ancak."[188]

O tarihten çok değil birkaç yıl önce, 1802'de, Friedrich Schlegel milletinin şahlanıp eski şanını yeniden kazanacağı yolundaki ışıltılı umuda lanetler yağdırıyordu: "Eski zamanların şiiri kayboldu ve onunla birlikte kız kardeşi, erdem de yok olup gitti. İtalyan şairlerin dillerinden düşürmedikleri *furor tedesco* [Alman hiddeti] yerine, sabır şimdi bizim ilk milli erdememiz haline geldi ve yanında da tevazu; bu, İmparator V. Şarl döneminde Almanya'yı boydan boya gezen bir İspanyolun Almanlara *los fieros Alemanos* derken anlatmaya çalıştığı eski hâkim zihniyetle taban tabana zıttır."[189] Schlegel'in umutları hiç de boşuna değildi. Uzun bir süre kişisel varoluşlarının daracık alanına sıkıştırıldıktan sonra nihayet serbest bırakılan Romantiklerin şeytani ruhu yıkımla intikam arayışına giriyordu. Tutkulu sözleri nihayet insanların kulaklarına gitmiş ve kalplerini tutuşturmuştu; yorulmak bilmez çabaları dünyayı kasıp kavuran *furor tedesco*yu yeniden alevlendirmişti. Miskin miskin uyuklayan aslan silkinip ayağa kalkmıştı, tarih Almanların zaferleriyle doluydu ve Ardnt'un dehşet saçan Tanrı'sının arzusu, en azından geçici bir süre, tatmin olmuştu.

Son Bir Dokunuş: Hınç [*Ressentiment*]

Kötülüğün Yeniden Hayat Bulması Olarak Batı

Almanya'nın da bir millet olduğu inancı o topraklarda, ancak Batıdan gelen fatihlerin muzaffer orduları tarafından çiğnendikten sonra kök salmıştı; Fransa son tahlilde Alman milliyetçiliğinin ortaya çıkışından sorumluydu. Her ne kadar önem bakımından Pieto-Romantik karışımın katkısıyla boy ölçüşemese bile bu inancın kırılgan çocukluk günlerindeki milli ruhun gelişmesine katkısı ölçülemez. Fransa Almanlara, karşısında dağınık Alman toplumu-

188 Akt. Snyder, "Militarism: The Development of War-Cult Extremism from Karl von Clausewitz to Ewald Banse" (s. 227-254 bkz. Snyder, *German Nationalism)* kendisi adı kötüye çıkmış bir savaş düşkünü olan Friedrich von Bernhardi'ye dayandığından, tamamen güvenilir olmayabilir.

189 Kohn, "Romanticism," s. 458.

nun tüm katmanlarının birleşebileceği, herkesin başlarına gelen talihsizliklerden sorumlu tutabileceği ve başarısızlıkları için suçlayabileceği düşmanı vermişti. Fransa nefreti Alman göğüslerdeki belirsiz vatanseverliğin fitilini ateşlemişti; Fransa bu yeni, ancak cılız ve titrek tutkuya bir varoluş nedeni ve bir odak kazandırmıştı. Fransız tehdidinin sürmesiyle varlığını koruyan o onyıllık şevk, kolektif galeyan ve ortak çaba olmasaydı, Alman milliyetçiliği daha baştan ölü doğabilirdi. Fransız zaferleri ilk hassas yıllarında onu hayata bağlamış ve o zaferler sayesinde anne sütü yerine geçen kesilmeyen bir vatanseverlik ajitasyonuyla beslenmişti; ve 1815'te artık kendi başına ayakta durabilir hale gelmişti.

Fransa 1815 yılından sonra Alman milliyetçiliğini ateşlemeyi sürdürmüştür. Kurtuluş Savaşlarının Frankofobisi, ancak kısmen saldırı ve Alman yaşam tarzına müdahale nedeniyle ortaya çıkmıştı. Kaynak çok daha derinlerde yatıyordu; aslında bir varoluşsal kıskançlık ifadesi, hınçtı bu. Doğal olarak bu duyguyu –Schlegel'in sahiden talep ettiği– "toptan imha" dışında hiçbir şey tatmin edemezdi; ne çatışmanın geçici bir süre sonlanması ne de Alman zaferi buna bir son verebilirdi.

"Alman zihninde", yani aslında akademisyen ve yazarlarının zihninde, Almanya kesinlikle ve tartışmasız bir biçimde Batı dünyasının bir parçasıydı ve tarihsel olarak o dünyaya aitti. On sekizinci yüzyıl Alman kültürünün büyük bir kısmının esin kaynağı, tepki verdiği ve öykündüğü "ileri" Batılı milletler, yani İngiltere ve Fransa'ydı. *Aufklärung* tümden Almanlaştırılmıştı, ama Aydınlanma bir Alman icadı değildi. Kültürü kendine iş edindiği oranda soyluluk Fransız kültürünü hakir görüyordu; bu aşırı küçümsemeye verilebilecek birçok örnek arasında Büyük Friedrich, içinde deha barındıran tek en meşhur örnekti. Ancak Almanca dil dünyasına ait kamuoyunu son ferdine kadar kendi tarafına kazanmaya çalışan, Lessing ve *Sturm und Drang*tan beri Almanya'da Fransız kültürüyle mücadele etmiş *Bildungbürger* bile onlar bile bunu yapmak için Fransız ve Alman edebiyat insanları örneğinden ve ithal edilmiş Aydınlanma ruhundan cesaret almıştı ve gönülsüzce de olsa takip edilecek modeli Almanya'nın batısındaki ülkelerde görüyorlardı. Alman entelektüellerinin çok karakteristik bir özelliği olan yüzyıl sonu kozmopolitanlığı, yeni yüzyılın başında ya-

bancı hayranlığına karşı mücadele (bu kadar şiddetli bir mücadele gerçekten da mücadele edilmesi gereken böyle bir yabancı hayranlığı olduğu anlamına geliyordu) kadar, Batının –yani her şeyden önce Fransa'nın ve sonra İngiltere'nin– model olarak bir hayli kabul edildiği gerçeğini bütün çıplaklığıyla gözler önüne seriyordu.

Başka örneklerde olduğu gibi, milli kimlikten (geleneksel olarak toplumun gidermeyi başaramadığı iddia edilen haysiyet açlığını doyurması için benimsenen bu kimlikten) türetilecek tatmin, yüksek bir milli gurur duygusunu destekleme ve benimseme kabiliyetine bağlıydı. Buna karşılık milli gurur Almanya'nın önemli ötekisi karşısında ne kadar iyi olduğuna, o ötekinin onun üstün meziyetlerini kabul etmesine bağlıydı. Böylelikle milliyetçiliğe dönüşle birlikte Almanya açısından Batının psikolojik önemi arttı. Çatışma arenası politik kültürdü; bu mesele konusunda en ufak bir kuşkusu olanlar için, Fransa'nın sadece kısa bir süre önce nasıl İngiltere'yi geride bıraktığını göstermek yeterliydi. Politik kültür –ve onun üç temel direği, akıl, bireysel özgürlük ve politik eşitlik ile birlikte– Batının doğasını tanımlıyordu ve onu öteki toplumlardan ayırıyordu. Almanya'nın, bu standartlara vurulduğunda, Batılı komşularından daha aşağı bir durumda olduğunu fark etmek için özel bir kabiliyet gerekmiyordu. Alman entelektüeller Mirabeau'nun Alman gerçekliği hakkındaki tespitindeki doğruluk payını çok iyi görüyordu: "Sizin beyinleriniz kölelikte taşlaşıp kalmış."[190] Dolayısıyla Almanlar milli kimliğe döndükleri ve milli gurur duydukları an, bu gurur yalnızca Napoléon'un istilasıyla değil, daha çok da Batıya yaklaştıkça daha bariz bir şekilde görünür hale gelen, kendi toplumlarının sefaleti ve gülünesi durumuyla yaralı bir gururdu. Onların Batıya duydukları nefret, Batının var olması gerçeğinden besleniyordu. Düşman bu topraklardan sökülüp atılmalı ve saldırı son bulmalıydı, ama hıncın [*ressentiment*] pınarları, içeriden beslendiği için, asla kurumayacaktı.

Kurtuluş Savaşlarının ateşi bile Fransızların üstünlüğünü gölgelemeye yetmiyordu. Dışarıdan alınmış millet fikri özel olarak Fransız ithal fikirleri yardımıyla kavramsallaştırılmıştı: Fransa'da olduğu gibi, birlik ve "yeniden canlanış" üzerine vurgu yapılıyordu.

190 Akt. Gooch, *Germany*, s. 515.

Dişlerini gıcırdatarak da olsa Prusyalı reformcular Fransa'yı taklit edilecek bir model olarak görüyordu. Yalnızca birleşik bir milletin güçlü olabileceğini ve yalnızca yurttaşların birleşik bir milleti yaratabileceğini Fransa'dan öğrenmişlerdi. Yurttaş olabilmesi için halkın topluma aktif bir şekilde katılması zorunluydu; artık köle olarak kalamazlardı. Prusya devlet idaresinin ve ordusunun liderleri bunu anlamış ve olabildiğince buna hüküm vermişlerdi; işte bu yüzden, yaygın ve ısrarlı muhalefete, Jakobenlik ve vatanseverlikten yoksunluk suçlamalarına rağmen, bu liderler serflerin kurtuluşunu (Stein), ekonomik faaliyetler üzerindeki kısıtlamaların kaldırılmasını (Hardernberg), *levee en masse* çizgileri boyunca ordunun yeniden örgütlenmesini (generaller), kısacası Fransız Devrimindeki kadar kapsamlı ve radikal bir devrimi –yukarıdan bir devrimi– inatla savunmuştu. Stein'ın biyografi yazarı Lehmann şöyle soruyordu: "Bu tamamıyla Alman zihinleri, yalnızca büyük kayıtlar koyarak benimsedikleri Fransa'nın devrimci yasalarına yönelten şey neydi? Yanıt, onların bu yasaların Fransa'ya sağladığı iktidar konumuna ülkelerinin erişmesini arzulamış olmalarıydı."[191] Milli birliğin, "yeniden canlanış"ın ve güçlü varoluşun başarılması için liberal reformların zorunlu olduğuna hükmedilmişti.

Ne var ki bu karar verilerek yapılan taklit, model olarak Batıyı kabul etmeye dayalı, sahici bir Batıya benzer hale gelme çabasından çok farklıydı. Aşağılanmışlık duygusuyla başa çıkmanın mantıksal olarak mümkün üç yolundan (2. ve 3. bölümlere bakınız) bu ilki, yani Batıyı bir model olarak kabullenme daha en başta, milli olduğu düşünülmeden çok önce Alman karakteri haline gelen, Pieto-Romantik kavramların ve duyguların bir karmaşası olan yerli kültürel gelenek tarafından devre dışı bırakıldı. Herder tarafından denenmiş ve terk edilmiş olan ikinci alternatif, kültürel görecilik alternatifi Herder'in takipçileri tarafından hiçbir zaman kabul görmedi. Romantik zihniyet hiç zorlanmadan geriye kalan ihtimale yöneldi; yani Batıyı anti-model, kötülüğün, kendine has nedenlerle Romantizmin reddettiği *Aufklärung*un bütün değerlerinin vücut bulmuş hali olarak tanımlama.

191 Gagliardo, *Pariah*, s. 182; Gooch, *Germany*, s. 525. Bkz. Gooch'taki reformcuların tavırlarının tartışması; Krieger, *German Idea;* Simon, "Variations in Nationalism."

Aşağılanmışlık duygusuna karşı ilksel karşılık olarak üçüncü ihtimal, başka yerlerde olduğu gibi, hınç [*ressentiment*] saikiyle tercih ediliyordu. Almanya'da hınç değerlerin bir yeniden değerlendirilmesi sonucu ortaya çıkmış bir şey değildi. Alman milli bilincinin özünü oluşturan değerler zaten mevcuttu ve kolektif zihinde sıkı bir şekilde yer etmişti. Almanya'da hıncın işlevi farklıydı. Hınç, yerli kültürel gelenek tarafından tanımlanan milliyetçiliği tanımlamıyor, ateşliyor ve yönlendiriyordu. O amaçsız Romantik ruha hedef-yönsemeli ifade sağlıyordu. Romantik *Weltanschauung* ile harmanlanan hınç, tutkulu, ancak yayılmış hoşnutsuzluğunu ve dünyaya duyduğu nefreti bir noktaya odaklıyordu. O hem Almanya'nın vahim durumunu ve onun düşmanını ebedileştiriyor ve Batının kalleşliği yüzünden Alman toplumunun gülünecek mevcut durumunu ve Batının kötücüllüğü ve hasedinin Almanya'yı kaderinde yazılı olan büyüklüğe erişmesini engellediği gerçeğini açıklamakla kalmıyor, aynı zamanda Batıyı gelecekte böyle bir büyüklük ihtimalinden kaygı duyan ve Almanya'ya yeniden saldırmaya her zaman hazır olan bir şey olarak resmediyordu. Bu durumla baş etmenin tek yolu, söz konusu bu yabancı medeniyete ve onun savunduğu her şeye karşı kutsal bir ebedi savaştı.

Anti-model olarak tanımlanması sonucu ortaya çıkan Batı imgesi ampirik gerçekliğin bir yansıması değildi; o *Aufklärung*un kötücül dünyasının ideal imgesinin bir yansıtılmasıydı; Romantiklerin Batı konusunda kendi kişisel deneylerinin bir soyutlaması ve genellemesiydi. Bu yansıtma, artık Almanya tarafından temsil edildiğine inanılan ideal topluluk imgesinin "millileştirilmesi" benzeri bir şeydi. Somut toplumların bir tasviri olarak Batı imgesi, gerçeklikten neredeyse Romantik mükemmel toplum imgesinin gerçek Almanya'dan uzak olduğu kadar uzaktı. Bu mükemmel toplum imgesinin geçmişte ya da gelecekte mevcut olduğuna inanılsın ya da inanılmasın, fiilen mevcut Alman toplumu bu ideali yaratmak için değiştirilmek zorundaydı. Ama her iki durumda da Almanya, ister ideal geçmişten daha az kopmuş olduğu ister ideal geleceğe sıçramak için hazır olduğu için olsun, Batıya olduğundan daha yakındı o ideale. Ne kadar mükemmellikten uzak olursa olsun, Batının hayat verdiği değerler tartışmasız bir biçimde mahkum ediliyordu.

On sekizinci yüzyılda Alman kültür hayatında Fransız yazarların ağırlığı, Alman entelektüellerin Alman kamuoyunu kazanmak için Fransız filozofların eserleriyle doğrudan rekabeti ve Napoléon istilası Fransa'yı doğal olarak o hayali "Batı"nın kişileşmiş hali haline getiriyordu. İlk "millileştirildiğinde" Aydınlanmanın reddi bu tek ülke temelindeydi. On dokuzuncu yüzyılın ikinci onyılı civarında Almanya yerleşik bir Gallofobi geleneğiyle övünebilirdi ve bu duyguyu ifade edecek hayli zengin ve etkileyici bir klişeler cephaneliğine sahipti.

Sturm und Drang manifestosu olan *Von Deutscher Art und Kunst* derlemesi içinde, Strasbourg Minster üzerine kaleme aldığı bir makalede Goethe "her milletten Fransızlar"a saldırıyordu: Fransız kültürü yapay, doğal olmayan, ölü rasyonel düşüncenin ete kemiğe bürünmüş haliydi. Bütün öteki kültürlerin aksine, "karakteristik" bir kültür değildi ve kendisini yaratan halkın varlığını doğru bir biçimde yansıtmıyordu (ya da belki de bu halk yansıtılmaya değer bir şey değildi, kim bilir?); o klasik antikçağı taklit ediyor ve rasyonel kurallar koyuyordu. Ancak Romantikler için kural, kuralların yokluğuydu ve taklit yokluğuydu ve dolayısıyla Fransız kültürü reddediliyordu. "Kendine has bir biçimde fiili bir çıkış noktası olmasıyla katıksız Romantik ideali temsil eden dergi"[192] *Athenaeum* Fransa üzerine "erken dönem" Romantiklerine ait fikirlerin bütün birtakımını ihtiva ediyordu: Bu fikirler Fransız yapaylığı yargısından tutun da Fransız aptallığı karşısındaki şaşkınlığa, bir bütün olarak Fransız kültürünün değersizliği gibi kaçınılmaz ve vahim sonuca kadar geniş bir yelpazeyi kapsıyordu. Fransa (organiğin bir zıddı olarak) "kimyasal" bir milletti; bu "kimyasal" bir çağda o kültürün hâkimiyetini açıklıyordu. Fransız trajedisi "basitçi bir formun formülüydü"; "iyi bir zevke, doğaya tümden aykırı oyunlar kaleme almak ve sahneye koymaktan daha aykırı ne olabilirdi ki?" Fransızca denen dil "uzlaşmalarla bağlı" bir dildi; Fransız şiiri beş para etmezdi, felsefesi "acınası"ydı. Hatta ilk satırı o kadar sık alıntılanan meşhur 216 Numaralı "Fragment" bile aslında Fransız Devriminin tarihsel önemini küçümsemeyi hedefliyordu. "Fransız Devrimi, Fichte'nin felsefesi ve Goethe'nin *Meister*'i çağımızın en büyük eğilimleridir" biçimindeki açılış cüm-

192 Hatfield, *German Classics*, s. 51.

lesinden sonra şunlar yazıyordu: "Kim ki bu dizilişle ters düşer, [Fransızlarınki gibi] materyalist ve gürültülü patırtılı olmayan bir devrimi ciddiye alamaz, şimdiye kadar insanlık tarihi üzerine bir ulvi, geniş perspektif yaratmamıştır... zamanında şamatalı güruh tarafından neredeyse dikkate bile alınmamış birçok küçük kitap onların yaptığı her şeyden daha büyük bir rol oynar."[193]

On sekizinci yüzyılın ikinci yarısı boyunca Almanya'da *Bildungsbürger* içinde çok büyük rağbet görmüş İngiliz edebiyatına ve sonrasında bazı İspanyol yazarlara hayranlık Fransız kültürünün hâlâ rakipsiz ağırlığı karşısında duyulan genel hınca çok şey borçluydu. Bununla birlikte, Romantiklerin değerlendirmelerinde, bir bütün olarak İngiltere Fransa'dan biraz daha iyi sayılırdı. "Athenaeum Fragments"de İngiltere de Fransa kadar sıklıkta ve sertlikte saldırıya uğruyordu. İngiliz özgürlükleri değersizdi ve "özgürlüğün kazanılması sürecinde bütünüyle gereksiz" hale gelecekti. Erdem İngiltere'de parayla alınıp satılabilen bir şeydi. "İngiliz milli karakterinin yüceliği nosyonu... yüce komiklikler bilimine yapılan acınası bir katkıdan başka bir şey değildir." İngilizlik "ukalalık taslayan bir bağnazlık" ile karakterize edilir; onlar Shakespeare'i yanlış anlamıştır. Hatta onların Şeytan'ı bile Alman Şeytan ile karşılaştırıldığında yeteri kadar Şeytan değildi; "öyle ki Şeytan'ın bir Alman icadı olduğu bile söylenebilir." Almanlar, Fransızlar ve İngilizlerden başka "Athenaeum Fragments"ta bahsi geçen tek diğer millet Hollandalılardı ve karakteristik olarak bir karşılaştırma yapıldığında sözü ediliyordu. 179 numaralı "Fragment"ta "Hollandalıların sınırlı sanat zevklerini eleştirmeyin" diye tavsiye edilir. "Onlar her şeyden önce tam olarak ne istediklerini bilir. İkinci olarak, onlar kendileri için kendi üsluplarını yaratmıştır. Bu önermelerin herhangi biri İngilizlerin sanat uğraşlarıyla ilgili dile getirilebilir mi?"[194] İngiltere Romantik eleştirinin doğal bir nesnesiydi, çünkü o, Fransa gibi, rasyonelliği ve "Aydınlanma" güçlerini temsil ediyordu.

Kurtuluş dönemi boyunca ve sonrasında, Fransız olan her şeye karşı hakaretler hem sayı hem de şiddet olarak artış gös-

193 Schlegel, *Lucinde*, "Athenaeum Fragments," #426, #110, #141, #209, #210 #355, s. 234, 174, 180, 190, 217.

194 *A.g.e.*, #60, #115, #199, #219, #301, #379, s. 168, 175, 188, 191, 204, 223.

termişti. "İğrenç Fransız milleti" Almanların "doğal ve geçmişten gelen düşmanı"ydı; "bulaşık, utanmaz, disipline gelmiz bir ırktı" o. Stein, "Tarihte hiçbir yerde Fransa'da olduğu kadar ahlaksızlık, ahlaki kirlilik bulamazsınız" diye yazıyordu. Artık yaşlı bir adam olduğunda bile "Bir Hıristiyanın herhangi birinden nefret edebileceği ölçüde çok nefret ediyorum Fransızlardan" diye itirafta bulunuyordu Stein. "Umarım hepsi cehennemi boylar."[195] Bir devlet adamından beklenmeyen bir tutkuyla Arndt da aynı duyguları paylaşmaktadır: "Tanrı ve halkım adına hiç ayrım gözetmeksizin bütün Fransızlardan nefret ediyorum; bu nefreti oğluma öğretiyorum, halkımın oğullarına öğretiyorum... Bütün hayatım boyunca bu halk için duyduğum tiksinti ve nefretin Alman yüreklerinin derinliklerine işlemesi ve Almanların kim olduklarını ve kime karşı olduklarını anlamaları için çalışacağım." Kendisinden önceki Romantikler gibi, ona göre de Fransızlar "konuşan, Almanlar ise düşünen bir milletti." Arndt, vatandaşları arasında hâlâ azımsanmayacak sayıda insanın Fransa'da medeniyetin zirvesini ve kaynağını gördüğü gerçeğini anlayamadığı gibi kabul de etmiyordu. "Kendileri insan olmayan, doğa yerine size yapaylığı, güzellik yerine kibarlığı, erdem yerine yanılsamayı, ahlak yerine modayı, düşünce yerine boş lafları veren bu insanlar bize ne öğretebilir? Yabancı olmayan hiçbir şeyi anlamayan ve takdir etmeyen bu insanlar... Derin tutkuların, yücelikle esrimenin, insan özleminin ebedi fikirlerini kavramaktan aciz, hatta onları ifade edecek sözcükleri bile olmayan; zekâ uğruna insanlığın en kutsal ve en yüce değerleriyle alay eden bu insanlar bize ne öğretebilir?" Fransızca dili (her dil gibi "halkın ruhunu yansıtan, fikirlerini harmanlayıp somutlaştıran ve bu yüzden halkın kalitesine denk düşen özgün bir karaktere sahip" bir dil) aslında ifade edilmeye değer herhangi bir şey için yeterli sözcüğe sahip olmadığı söylenebilir. 1815'te Paris'ten yazan bir Alman ordu gönüllüsü, "Fransızca hiçbir şekilde kurallı organik bir dil değil" diye yazıyordu; "hayvan seslerine" benzer seslerden ibaretti bu dil. Her şey için sözcüklere sahip Almanca dili Fransız hayvansılığını *ein Affenvolk* [maymun] gibi tam yerine oturan bir sıfatla ve kendi hainliğini yeterince ifade etmekten ve kınamaktan aciz hayvan dünyasıyla nitelemiş ve bazı dinsel

195 Stein ve Carsten Niebuhr, akt. Gooch, *Germany*, s. 60, 520, 521, 523.

metaforlar da sunmuştu. Fransız halkıyla maymunlar arasında benzerlik kuracak kadar yaratıcı bir zihne sahip alim, Profesör Heinrich Leo'ya göre, bu canavarca milletin başkenti vahşi bir orman değil, "das alte Haus des Satans"dı [Şeytan'ın kadim evi].[196]

Fransa'ya duydukları öfkeyle Kurtuluş dönemi Alman vatanseverleri İngiltere'yi bile bir erdem timsali olarak görecek kadar ileri gitmişlerdi. Örneğin hem Stein hem de Arndt İngiltere'ye hayrandı. Arndt, Fransa'ya duyduğu nefretin ta çocukluk günlerine dayandığını hatırlıyordu. O zamandan beri bu kötü halkın hikâyesi onda bir "tatsızlık, hatta bir iğrenme" duygusu yaratmıştı ve onlara karşı "bir İngiliz neler hissediyorsa" aynısını hissetmeye başlamıştı.[197] Her şeyden önce, İngilizler Almanlarla aynı ırksal kökten gelmek gibi tartışmasız bir üstünlüğe sahipti; onların Cermen kanı güvenilmez Franklar gibi alt-insan karışımlarıyla kirlenmemişti. Ayrıca İngiltere de Almanya gibi Napoléon'a karşı savaşmıştı ve onun alaşağı edilmesinde en hayati rolü oynamıştı.

Ne var ki Napoléon'un bu çöküşü Alman ekonomisinin Britanya rekabetinden korunmasına yaramamıştı. İngiltere kusursuz bir biçimde Cermenik olabilirdi, ancak ekonomik gücü beğeni sınırlarını aşabiliyordu; rahatsızlık verecek derecede üretken bir ekonomiydi bu. Şimdi o da gerçek ve çirkin yüzünü gösteriyordu. Britanyalı ne varsa hayranı olan, "Alman ekonomik milliyetçiliğinin havarisi" Friedrich List, İngiltere'nin izlediği yolun kötü sonuçlarını açıkça görüyordu. "İngiliz milli ekonomisi" diye anlatıyordu ülkesinin insanlarına, "bütün dünya için üretmek, bütün imalat gücünü tekeline geçirmek [ve] dünyayı politik idari mekanizmaları kadar sermayesinin, becerisinin ve donanmasının üstünlüğü ile bir çocukluk ve kölelik durumunda... muhafaza etmek

196 Arndt, *Schriften fur und an Seine Lieben Deutschen* (Leipzig: Weidmannrsche Buchhandlung, 1854), c. I, s. 405, 412 vd., akt. Kohn, "Arndt," s. 796, 795; gönüllü asker-bkz. Kohn, "Arndt," s. 793; Profesör Leo-bkz. Hans Kohn, "France between Britain and Germany," *Journal of the History of Ideas*, 17:3 (Haziran 1956), s. 283-299; 295vd. Unutmamak gerekir ki, tam da o tarihlerde, Fransa belirgin bir biçimde güçlü Cermenofil (*Teutono-manie*) duygular içindeydi; onun düşmanı İngiltere'ydi ve Almanya bir dosttan öte, bir "kız kardeş millet"ti. Almanya ve İngiltere'ye karşı o tarihlerdeki Fransa'nın tutumları bu notun sonunda bahsi geçen çok değerli bir çalışmanın konusunu oluşturuyor.

197 Akt. Gooch, *Germany*, s. 63.

gibi bir amaç taşımaktadır." İngiltere hiç kuşkusuz Almanya'nın ekonomik büyümesine karşıdır ve Alman birliğinin sağlanmasına karşı direnecektir.[198]

Ve "kahpe Albion"dan başka ne beklenebilirdi ki? (Burada Fransız olana bir iltifat vardı.) Orası nihayetinde Adam Smith'in, yani kapitalizmin peygamberinin ülkesiydi ve kapitalizm de "toplum-karşıtı ruhun, kibirli bencilliğin, yanlış akıl ve yanlış aydınlanmaya duyulan ahlaksız tutkunun en genel ifadesi,"[199] kısacası Batının ruhuydu. O akla inanıyor, bireyciliği –hain, malüm anlayışları– savunuyordu ve Fransa gibi, hatta belki daha da beter, o da iflah olmaz bir biçimde Batılıydı. Herder bunu on sekizinci yüzyılda kabul etmiş ve Marx buna on dokuzuncu yüzyılda inanmıştı. On dokuzuncu yüzyılın ortasında İngiliz milleti hakkındaki Alman görüşünü Treitschke özetlemişti. Meşhur tarihçi şöyle yazıyordu: "Bir elinde İncil bir elinde pipo, ikiyüzlü İngiliz hiçbir iyi nitelik taşımıyor. Bu millet eski bir haydut şövalye, tepeden tırnağa silahlı, elinde kargısı, dünya ticaret yollarının hepsini tutmuş. İngilizlerde bir tüccar ruhu, her tür onur duygusunu ve her çeşit doğru ve yanlış ayrımını öldüren bir para aşkı var. İngiliz korkaklığı ve duygusallığı, biz özgür düşünceli Alman heretikleri için İngiliz doğasının bütün günahları içinde en iğrenci olan yapmacıklı, ilahiyat laf kalabalığı arkasına gizlenmiştir. İngiltere'de bütün onur kavramları ve sınıf önyargıları paranın gücü karşısında yok olup giderken, Alman soyluları yoksul, ama şövalye ruhludur. Toplumun kabalaşması karşısındaki o son vazgeçilmez engelin – düellonun– İngiltere'de modası geçti ve kısa sürede de kaybolup gitti... Bu bayağılığın bir zaferiydi."[200]

Batı giderek daha fazla kapitalizmle özdeşleştirildiğinden, İngiltere Fransa'yı gölgede bırakmış ve "burjuva dünyasının lideri" olarak ortaya çıkmıştı. Yine daha sonra, Amerika Birleşik Devlet-

198 List Kurtuluş döneminde bir Jakoben ve bir Cumhuriyetçi, Lafayette'in bir arkadaşı ve bir vakitler Amerika Birleşik Devletleri vatandaşı olarak inkâr edilen bir diğer vatanseverdi (ama sonra Treutschke tarafından "bir demagog, ama en soylu anlamda" denilerek aklanmıştı). Bkz. Snyder, "Economics: The Role of Friedrich List in the Establishment of Zollverein," s. 75-100, bkz. Snyder, *German Nationalism*. List için, bkz. *a.g.e.*, s. 87.

199 Adam Müller, *Ausgewahlte Abhandlungen*, akt. Kohn, "Romanticism," s. 466,

200 Treitschke, "Excerpts from Works," bkz. Louis L. Snyder, der., *Documents of German History* (New Brunswick, N. J.: Rutgers University Press, 1958), s. 262.

leri, "bir kalbi olmayan ülke"[201] öteki iki kötülük temsilcisinin önce yanında, çok geçmeden de önlerinde yerini alıyordu. "Alman zihniyeti" haklı olarak bu üç toplumu Aydınlanmanın sadık vârisleri olarak gördü ve nefret ettikleri her şeyden genelleme yaparak ulaşılan önyargılı ve abartılı *Aufklärung* imgesini de onlara iliştirdi. Bu canlı, özgür, zengin ve gururlu ve artık dünyanın geri kalanına merkez olarak tepeden bakan anti-model, artık farklı olarak kötücül Batının ülkelerinin başına musallat ettiği haksız bir kader gibi gördükleri *Bildungsbürger*in en derinlerdeki kederini –"o dayanılmaz kale alınmama duygusu"nu– canlı tutuyor ve Alman milliyetçiliğini kışkırtarak yabancı düşmanlığının ve gaddarlığın doruklarına çıkartıyordu. Yine de Batı yozlaşmasının en başta gelen somut örneği ve onun hainliklerinin en birinci uygulayıcısı gerçekte varolan Batılı toplumlardan hiçbiri değildi. Ve gerçekte varolan hiçbir Batılı ülke, onun gücünü engellediği bahanesiyle (her ne kadar umudunu kaybetmesine ve nihayetinde haklı bir cezalandırma girişimine neden olacak kadar da engelleyici olmasa da), Almanya'nın haklı öfkesinin hedefinde değildi. Aksine, hedef "Asyatik bir halk", onların Avrupa'ya yerleşenleri ise İlahi cezalandırmayı hak ettiklerinin işareti olarak görülen eski bir dini inancın temsilcileri ve onların çocuklarıydı; Hıristiyan halkların kadim düşmanı, insanlığın günah keçisi, Yahudilerdi hedefe konan.

Anti-Semitizm

Almanya'nın bu takdire şayan sonuca nasıl, hangi zihinsel oyunlarla vardığı yüksek anlayış kapasitesinden yoksun Batılı zihniyet için ebediyen bir muamma olarak kalacaktır. Bir şeyin eğer var olması gerekiyorsa (yani eğer Egonun, Bireyselliğin ve Multakın temsilcisi "Alman zihniyeti" onun var olmasını buyurmuşsa) var olduğuna hükmeden Romantik psiko-mantık kuşkusuz bu konuda çok yardımcı olmuştur. Almanya ve "ileri milletler" arasındaki acı verici karşılaştırmada yapılan ayarlamanın kısmen başarılı olmasıyla atılan çifte bir entelektüel taklanın bir sonucu olarak, Yahudilik Batının sembolü haline geldi.

---

201 Bunlar 1940 ve 1942 yıllarında Nazi Almanya'sında yayımlanmış iki kitaptı. Sırasıyla şöyle: *England: Leader of the Bourgeois World* ve *America: The Land Without a Heart*.

Bu uğursuz eşleştirme Alman milli bilincinde Napoléon işgali yıllarında doğdu. "Jakoben" Hardenberg'in liberal reformlarına muhalefet yaparken, Romantik eğilimli, soylu aileden gelme yüce gönüllü vatanseverler von Kleist, von Arnim ve von der Marwitz, bir *Christliche-germanische Tischgesellschaft* [Hıristiyan-Alman Grubu] oluşturarak erdemin üç düşmanını tayin etmişlerdi: "Yahudiler, Fransızlar ve cahiller."[202] Kurtuluş Savaşlarını izleyen yıllarda "vatansever yüreklerde yanan ateşi Fransızlar ve Yahudiler tutuşturdu; kozmopolitanlığı icat eden ve onların kutsal toprağını işgal eden Fransızlar; kozmopolitanlığa can veren ve doğuştan kan emici ve tefeci olarak Fransız işgalinden kâr eden Yahudiler. Ama Fransızlar güven içinde evlerine döndüler."[203] "Cahiller" de ucuz atlattılar. "Aydınlanmış" Batı toplumunu reddederken, Alman entelektüeller Almanya'yı Batı ve Aydınlanma karşıtlığının vücut bulmuş hali olan ve onlara göre yalnızca görünüşte değil, "gerçekte" ve hakikaten Almanya olan ideal toplumla kıyaslıyordu. İçe dönüp o toplumu mevcut Almanya'da aradıklarında, büyük bir ihtimalle dehşet içinde Alman hayat tarzında Batılı değerlerle benzerlik taşıyan ya da o değerleri hatırlatan nitelikleri bulacaklardı (ve o değerlerde unutmak istedikleri kendi nefretlik benliklerinin bir yansımasını görebileceklerdi, ancak): burjuva, ticaret ve sanayi, kentler, bilim. Ama yine de onların bütün bunlara karşı tutumu müphem kalmaya devam etti; eğer Almanya bir gün Batılı milletler üzerinde zafer kazanma umudunu koruyacaksa bütün bu unsurlar kesinlikle zorunluydu.[204] Yahudiler nefret edilen bütün Alman-olmayan değerleri temsil ediyordu ve onlar olmasa da olurdu.

Kurtuluş Savaşlarının ardından Yahudi karşıtı duyguların tırmanışa geçişi, Treitschke'ye göre, sağlıklı bir Alman vatanseverli-

202 Peter Pulzer, *The Rise of Political Anti-Semitism in Germany and Austria*, rev. der. (Londra: Peter Halban, 1988), s. 31.

203 Marvin Lowenthal, *The Jews of Germany; A Story of Sixteen Centuries* (Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1936), s. 230.

204 Böylesi bir müphemliğin örneği için ve Batı medeniyetinin çok bariz bir şekilde Alman ruhuna karşı unsurlarının onunla nasıl uzlaştırıldığı ve Alman kültürüne yedirildiği üzerine, bkz. Jeffrey Herf, *Reactionary Modernism: Technology, Culture, and Politics in Weimar and the Third Reich* (New York: Cambridge University Press, 1984).

ğinin tezahürüydü. "Kurtuluş Savaşının yarattığı büyük heyecan" diye yazıyordu Treitschke, "Alman karakterinin bütün gizli yanlarını gün ışığına çıkardı; genel kaynamayla birlikte Yahudiliğe dair ne varsa ona karşı duyulan bütün o eski ve derin düşmanlık yeniden canlandı."[205] Ancak gerçekten de derinlere işlemiş ve çok eski bazı gelenekleri hatırlatan bu düşmanlık aslında oldukça yeniydi. Yakın geçmişte ve günümüzde Yahudi karşıtlığı öylesine güçlüydü ki, o uzak geçmişteki suçlar hep unutulup gitti. Yahudilerin özgürlüğü akla dayanarak savunuluyordu ve akıl yüzyılın sonlarına doğru giderek değersiz hale getirildiğinden, birçok Romantik için onların özgürlüğü savunulabilir bir şey değildi. Yahudiler ayrıca onlardan yana azimli Fransız müdahalesi ve Fransız örneğini takip eden Prusyalı reformcuların savunduğu özgürleşme politikaları yüzünden de suçlanıyordu. Yahudiler, sınırsız nahiflikleri içindeki Alman vatanseverleri gibi, Alman entelektüelleri mağdur eden *Aufklärung*tan ve Alman milletinin yüzüne atılmış bir tokat olan Fransız istilasından fayda görmüştü. Açıktı ki onlar Şeytan'la ittifak içindeydi.

Alman milletinin onur duyacağı bir şey olarak söyleyecek olursak, Yahudi nefretini ve katlini Almanlar icat etmemiştir. Bizatihi Katolik Hıristiyanlık kadar evrensel olan bu tutumlar Hıristiyan dünyasının eseriydi ve geçmişinde yaşanmıştı. Almanya'daki Reform hareketi, Hollanda, İngiltere ve daha sonra da Yeni Dünyada olanların aksine, Yahudiliği Hıristiyan geleneğin kaynağı ve Yahudileri de Hıristiyan milletlerin hepsinde ortak olarak savunulan, Tanrı'nın yolundan sapmayan, ilk seçilmiş halk olarak kabul etme eğilimine yol açmadı. Bu fark, Heiko Oberman'a göre, Almanya'da Reform hareketinin bir diaspora deneyimi görmemiş oluşuyla alâkalıdır.[206] Luther'in Yahudilere karşı öfke patlamala-

205 Lowenthal, *Jews of Germany*, s. *230*.

206 "Evsiz, kaçkın Hıristiyanlar bir kere Yahudilerin kaderini paylaşmaya zorlansın, o zaman dışlanma Tanrı vergisi cezanın açık işaretleri olmaktan çıkardı. Eskiden inatçı Yahudinin suçunun kanıtı olan dünya çapında diaspora kaderi artık inançlı Hıristiyanın nişanesi haline gelirdi. Kalvin'in, Fransızca verdiği, son dönem vaazlarında... evsiz barksız infaza uğramak ve diasporaya mahkum olmakta Hıristiyanlarla Yahudilerin paylaştıkların kaderinin oluşturduğu gizli cemaate ilişkin güçlenen bir anlayışa rastlarız. Hıristiyanlar ve Yahudiler tarafından ortak olarak kabul edilen, Augustin, Erasmus ve Luther için kesinlikle kabul edilemez bir şey olan, bu Tanrı'nın

rından ürkenler de dahil olmak üzere, Reform hareketinden yana olsun ya da olmasın Alman Hümanistleri gibi Alman reformcular da Yahudilerle ilgili Reform öncesinin bütün temel kavramlarını koruyor ve "Yahudisiz bir gelecek" düşü kurmayı sürdürüyordu. On dokuzuncu yüzyıl başlarının Alman milliyetçileri bu kavramları miras aldı; kendileri yaratmadı. Savunmasız olduğu ölçüde hain de olan, kötü ve kirli bir dışarlıklı olarak geleneksel Yahudi tanımı, Yahudiyi başka türlü deva bulunamayan sayısız hayal kırıklığı için suçlanabilecek olağanüstü kullanışlı bir günah keçisi haline getiriyordu.

Yine de "İsa Mesih ve Cermenlerin tanrısı Töton ellerini kavuşturuncaya"[207] kadar "anti-Semitik" denebilecek bir duygu kendini göstermemişti ve bu duygunun keşfiyle Cermen tanrılara tapan Alman milliyetçileri lâyık oldukları güveni kazanacaklardı. Eski bir duygunun dönüşüme uğramış bir türü olan anti-Semitizm geleneksel kıyıma yeni bir anlam ve önem, daha da önemlisi, dinsel farklılıkları unutma eğilimine girmiş bir çağda bu duyguyu ateşleyip sürdürerek ikinci bir hayat şansı kazandırıyordu. 1879 yılında, bu duygunun ayrıksı, dinsel olmaktan çok ırksal olan karakteri yeni bir Almanca sözcükle, *Antisemitismus* sözcüğüyle, tanınmış ve pekiştirilmiş oluyordu; Bu, o tarihten sonra uluslararası bir nam kazanacak olan Alman ruhunun bir yaratığıydı. Ancak duygunun kendisi kavramdan çok önce ortaya çıkmıştı.[208]

Aydınlanma çağı Almanya'da ışıltısını saçmaya başladığında, Alman kültürüyle ilişkisi koparılmış, sefil gettolarda kapalı kalmış ve dinsel olduğu kadar sefil koşulları, kültürel dışlanmışlıkları ve aşağı statüleri yüzünden genelde horgörülen Alman Yahudileri toplumun en alt basamağını oluşturuyordu. Yüzyılın sonunda, Prusya'da Yahudiler hâlâ Frederich'in Yahudi doğası hakkındaki görüşlerinin ifadesi olan ve Mirabeau'ya göre, "bir

---

ahdi görüşü iki yönde yayılıyor artık –Fransa ve Hollanda yoluyla İngiltere ve İskoçya'ya ve nihayet Kuzey Amerika'ya." Heiko A. Oberman, *The Roots of Anti-Semitism in the Age of Renaissance and Reformation* (Philadelphia: Fortress Press, 1984; ilk kez 1981 yılında Almanya'da basıldı), s. 141.

207 Lowenthal, *Jews of Germany*, s. 231.

208 Bu sözcüğü ilk ortaya atan kişinin, *Antisemiten-Liga*'nın kurucusu Wilhelm Marr olduğuna inanılıyor. Hem sözcük hem de örgüt 1879'da ortaya çıkmıştı. Bu tartışma için, bkz. Pulzer, *Political Anti-Semitism*.

etobura lâyık"[209] görelebilecek bir yasa olan "General-Privilegium und Reglement vor die Jugenschaft" kurallarına tabiydi. Lessing ve Christian Wilhelm Dohm gibi Prusyalı bürokratlar da dahil, tek tek bazı *Auflkärer,* karşılarındaki kararlı muhalefete rağmen (onlar için kabul edilemez olan) bu duruma karşı mücadele etmişlerdi. Bu kişiler talep ettikleri kurtuluş benzeri bir şeyi başaramamış olsalar da, onlar sayesinde olağanüstü yetenekli birçok Yahudi amansız *Judengasse* çilesinden kurtulmayı başarmıştı. "Alman Sokrates" olarak bilinen Moses Mendelssohn gibileri, "imtiyazlı Yahudiler" haline geliyordu; bu, onların diğer insanlar gibi sokaklarda yürümesine izin verildiği anlamına geliyordu.[210]

Bu olağanüstü bireyler kendilerine izin verilen alanlarda, yani finans, ticaret ve serbest mesleklerde ilerleme kaydettiler. Çoğu atalarının inancını terk etti ve hepsi de filizlenmekte olan Alman kültürünü canı gönülden kucakladı. "Törensiz bir şekilde iyiler toplumuna katılmak" için insanların Yahudi salonlarında boy göstermesi gerekiyordu. Bu salonlarda liderliği kadınlar üstlenebiliyordu, kocaları parayı sağlıyordu. O dönem bu kesimin Alman edebiyatına katkısı inkâr edilemez. Onlar utançlarından insan içine çıkmaya çekinen "bağlantısız" entelektüellerin hayatlarındaki toplumsal boşluğu doldurmuş, onları kadınlar toplumuyla tanıştırarak sosyalleşmelerini sağlamıştı. En önemlisi, Yahudi ev sahibeleri kimsenin kaale almadığı bu entelektüellere önem vermiş, onların egolarını okşamış, yeteneklerini ortaya koymaları için zemin hazırlamıştı. Bu kadınlar aynı zamanda günün modasını da belirliyordu. Alman edebiyatında Goethe tapınması ilk Rahel Varnhagen'in gönlünde ve evinde ortaya çıkmıştı. Kendisi Yahudi

209 Lowenthal, *Jews of Germany,* s. 219.

210 Mendelssohn, hiçbir şekilde Yahudi yanlısı bir tutumu olmayan Frederich tarafından bir "imtiyazlı Yahudi" yapılmıştı. Filozof-kral böyle yapmaya, Mendelssohn için "Kötü bir Katolik olan bir filozof kötü bir Protestan olan bir filozofa, kötü bir Yahudi olan bir filozofa bu ayrıcalığı bağışlaması için yalvarıyor" diye yazan Marki d'Argens tarafından ikna edilmişti. Bu anlamlı hikâyeyi akt. Lowenthal, *Jews of Germany,* s. 203. Lowenthal ayrıca şöyle yazıyordu: "Amerikalılar için başka anlamlar taşıyan, 1776 yılında o zaman bir Avrupalı filozof olarak şöhretinin zirvesinde olan Mendelssohn, Dresden kapısında [bir Yahudi olarak] bir giriş vergisi, bir de kendisinin dediğine göre bir 'Polonyalı koyuna' giriş için ödenenle eşit bir 'kelle vergisi' ödemek zorundaydı" (s. 210).

dostu olmayan Goethe "Beni ilk anlayan ve tanıyan oydu"[211] diyerek Varnhagen'in hakkını vermişti. Henrietta Herz'in tutkusu ve cesaretlendirmesi olmasaydı, Schleiermacher Vaazlarını kolay kolay yazamazdı.

Edebiyat dünyasında bir yeri olan ya da olsun isteyen herkes Yahudi salonlarının ziyaretçileri arasında olmaya can atıyordu. Özgür düşünceli soylular toplumunun üyeleri Alexander ve Wilhelm von Humboldt ve Achim von Arnim (unvanları kadar parlak zekâya sahip olmayan diğer birçokları gibi) o salonlarda Schlegel Kardeşlerle, Fichte ve Schleiermacher'le, Brentano, Chamisso, Fouque ve Jean Paul'le tanışma şansına kavuşmuştu. Ev sahibeleriyle konukları arasında sıcak dostluklar kurulmuştu. Ah, Schleiermacher Henrietta Herz'i ne kadar çok severdi! O çok güzeldi ve onun "görkemli, kraliçelere has duruşu" ne görkemli ne de güzel olduğunu düşündüğü kendi endamıyla ne kadar da büyük bir tezat oluşturuyordu! Schleiermacher onunla, ancak platonik bir ilişkiyi hayal edebilirdi. Kız kardeşine özlem dolu bir ifadeyle şunları yazıyordu: "Olmaz, ama eğer olsa da, Henrietta Herz ile evlensem, örnek bir çift olurduk diye düşünüyorum; tek korkum, aşırı uyumlu bir birliktelik olabilirdi bu."[212] Friedrich Schlegel, Dorothea Mendelssohn ile evlendi; nihayet onu seven bir kadın bulabilmiş ve onunla evlenebilmiş olma başarısı nedeniyle kendisiyle gurur duyuyordu ve bu olayı utanma nedir bilmez Romantiklerin bile fazla patavatsız buldukları bir roman olan *Lucinde* ile taçlandırmıştı.[213]

Bununla birlikte, bir bütün olarak bakıldığında Alman entelektüelleri en iyi dostlarından bazılarının Yahudi olmasından utanç duyuyordu. Yakın çevrelerine bakıp dudak büken, yeterince aydınlanmamışlardan gelen yakıştırmalara itiraz ediyorlardı. Ama bunu savunurken de, başkaları kadar kendilerini de şaşırtan bu durumun kabul edilebilir bir şey olduğunu kendilerini inandırmaya çalışıyorlardı. Rahel Varnhagen'in bir arkadaşı olan Friedrich

211 Schleiermacher, *Life*, c. I, s. 178; Kızkardeşi Charlotte'a gönderilen 4 Ağustos 1789 tarihli mektup. Goethe Akt. Lowenthal, *Jew of Germany*, s. 226.

212 Schleiermacher, *Life*, c. I, s. 249, 187.

213 "Ar ve haya duygusundan yoksunluk... Romantizmin olgularıydı." "Gözden geçirip der. Hanna Arendt, *Rahel Varnhagen: The Life of a Jewish Woman*, (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1974), s. 20.

von Gentz, salonlardaki topluluğun "her zaman *mauvaise societe* *[Fr: Yozlaşmış toplum] sınırında" gezindiğini kabul ediyordu; Yahudiler iyi yoldaşlar değildi. Yine de ona göre, aralarında "kadınlar... erkeklerden yüzde yüz daha iyiydi" ve bu yüzden onların konukseverliğinin keyfini çıkarmaya devam edecekti. Evlerine gelen Alman entelektüellerin coşkuyla kabul ettikleri gibi, Yahudiler konuklarının bütün kalpleriyle kabul ettikleri bir konuma asla gelmemişti. Önde gelen "Yahudi dostları" bile onların bu ilerleyişine içten içe kin duyuyordu. Wilhelm von Humboldt, Rahel Levin'in Yahudi olmayan, hatta soylu bir aileden gelen Prusyalı Varnhagen von Ense ile evlendiği haberini duyunca, "Duydum ki... Varnhagen şimdi küçük Levy kadınla evlenmiş" diye yazıyordu. "Böylece şimdi o Muhterem Hanımefendi ve Sayın Elçinin eşi olabilecek. Yahudilerin hiçbir zaman erişemeyecekleri bir şey bu."[214] Yahudilerin, sanki aralarında hiçbir fark yokmuş gibi, kendilerine aşırı benzemeye başlaması Alman entelektüellerin gücüne gidiyordu. Fırsatını bulur bulmaz –ve Alman milliyetçiliğinin şafağında, Alman entelektüeller üst makamlara erişme fırsatı bulur bulmaz– kendilerini bu utanç verici bağlantıdan kurtarmak için sıraya girdiler. Ve üstüne üstlük Alman entelektüellerinin hiç geriye bakmaksızın ilişkilerini koparmayı istediği Yahudiler, Yahudilikle bağlarını koparmış ve kendileriyle aynı kültürü paylaşan, (hem harfiyen hem de mecazi anlamda) kendileriyle aynı dili konuşan, onları üzüntülerini ve neşelerini paylaşmak için hiçbir fırsatı kaçırmayan, onlar Fransızları sevdiğinde Fransızları seven, Fransızlardan nefret ettiklerinde Fransızlardan nefret eden Yahudilerdi.

Asimile olmaya çabalayan Yahudilerin[215] durumu *Bildungsbürger*lerin durumuna benziyordu, ama bir farkla, onların durumu çok daha kırılgandı ve Alman *Bildungsbürger* içine düştüğü açmazdan kurtulurken, Yahudilerin açmazı daha da içinden çıkılmaz

214 Gentz and Humboldt Akt. *a.g.e.*, s. 33, 201. Humboldt'un tepkisini yorumlayan Arendt şöyle yazar: "Burada, başka yerde olduğu gibi, Wilhelm von Humboldt çağının en iyi, en cevval ve en kötücül müzeviriydi." Arendt, "o meseleyi mutlak zorunlu olandan daha kaba ve daha kindar bir biçimde koyardı" diye ekler.

215 Unutmamak gerekir ki, Yahudilerin çoğunluğu, Berlin gibi büyük kentlerde bile gettolarda korkunç bir yoksulluk ve karanlık içinde yaşamayı sürdürüyordu.

bir hal alıyordu. Bir süre, milliyetçilik gündeme gelmeden önce, Yahudiler ve Alman entelektüeller ortak bir talihsizliği paylaşıyordu. İkisi de dışarlıklıylı, içine girmeyi ve ait olmayı arzuladıkları toplumdan dışlanmışlardı; meziyete bakmayan ve toplumsal hareketliliğe düşman bir toplumsal sistemde, iki kesim de dikey hareketliydi ve yükselişlerini bireysel meziyetlerine borçluydular. *Bildungsbürger* gibi, Yahudiler de şiddetli bir itilmişlikten mustaripti, ama onların itilmişliği çok daha derindi ve bu itilmişlikten zaman içinde kaçmak pek mümkün görünmüyordu. Rahel Varnhagen bir arkadaşına yazdığı bir mektupta şöyle diyordu: "Garip bir hayalim var: Tıpkı benim gibi, bir çeşit dünya ötesi varlık bu dünyaya dalıyor, bir hançerle şu sözcükleri yüreğime kazıyor: 'Evet, duyarlı ol, çok az insanın gördüğü bir gözle gör dünyayı, büyük ve soylu ol, o zaman ebedi düşünme kabiliyetini senden alamam. Ama bir şey daha ekleyeceğim: bir Yahudi ol!' Ve şimdi hayatım usulca kayıp gidiyor ölüme." Bu elem, Anton Reiser'de olduğu gibi, içinde bulunduğu durumdan nefret etmesine neden oluyordu. "Şu an hiçbir şeyi kendimi hem içsel hem de dış görünüş olarak değiştirmekten daha çok istemiyorum" diye itiraf ediyordu tutkulu bir biçimde. "Kendimden bıktım usandım... ama bu konuda hiçbir şey yapamam."[216]

Milliyetçiliğe yüzünü dönen *Bildungbürger* ölesiye nefret ettikleri eski kimliklerini değiştiriyor olsalar bile Yahudiler için eskisinden daha nefretlik bir kimlik yaratmışlar ve onları bu kimliğe çakmışlardı tıpkı çarmıha çakar gibi. Romantik milliyetçilik peşi sıra ırkçılığı da getirmiş ve Almanlarla Yahudiler arasındaki çatlağı aşılmaz bir uçuruma dönüştürmüştü. Pieto-Romantik düşüncenin, inançsız, ama şaşmaz bir biçimde "aydınlanmış" *Aufklärung* çömezlerinin benimsediği materyalist yön değişikliğine uygun olarak, Yahudiler de Almanlar gibi bir ırk olarak tanımlandı. Herder başından beri Yahudi sorununun bir "dinsel uyuşmazlık" sorunu olmadığında, dinin yalnızca bir gölge-fenomen, Yahudi tarihinin ve bireyselliğinin bir yansıması olduğunda ve aslında onların "Avrupa'da kıtaya yabancı bir Asyatik halk" olduğunda ısrarlıydı. Romantikler bu görüşe muhtemelen katılırdı ve yüzyılın başıyla birlikte bu görüş açıkça kabul edilen yerleşik bir anlayış

216 Arendt, *Rahel Varnhagen*, *s. 7, 13.*

haline gelmişti. 1803 yılında, bu alanda öncü bir yayın organında, vatansever bir hukukçu olan Grattenauer "nazik" Yahudileri de en ufak bir sempati duymadığı öteki Yahudiler kadar kınıyordu; belki onlar Goethe'den, Schiller'den ve Schlegel'den bahsediyor olabilirlerdi, ama yine de "Asyatik, yabancı bir halk" oldukları gerçeği değişmiyordu ve onlarla her türlü ilişki "son derece ayıp"tı. Yeni ırksal unsur teorik olarak imkânsız bir şeyi kabul edilebilir hale getirmişti. Yahudiler Alman olan her şeyi istedikleri kadar kabul etsin, Alman kültürünün ideallerini tümüyle benimsesin ve kendi kültürlerini bütün içtenlikleriyle inkâr etsinler, bunun hiçbir önemi yoktu, olamazdı da. Mesele Yahudilerin vaftiz edilmiş olup olmadıkları değildi. Daha doğrusu, bu yalnızca Yahudileri ilgilendiren bir konuydu. Yıllar sonra, 1862'de, bir zamanlar Karl Marx'ın dostu olan Moses Hess şunu vurgulama zorunda hissetmişti kendini: "Almanlar Yahudilerin dininden, onların ırkı kadar nefret etmiyor. Ne 'radikal' reform... ne vaftiz, ne eğitim ne de özgürleşme Alman Yahudisine toplumsal hayatın kapılarını tamamen açar. Bu yüzden onlar köklerini inkâr etme peşindeler."[217]

Kuşaklar boyu bu anlayış gün gibi aşikârdı, ancak Yahudiler sonuna kadar buna inanmak istememişti. Bazı Yahudiler onları dâhil olmak istedikleri toplumdan ayıran şeyin dinden başka bir şey olmadığına inanmakta ısrar ediyordu. Bazıları dinlerini Hıristiyanlığa yakın olacak şekilde reforma tâbi tutuyordu. Büyük sayılarda insan da dinini değiştirip, Hıristiyan olmuştu. Heinrich Heine vaftizi "Avrupa medeniyetine giriş bileti" olarak görüyordu; oysa eleştirmenlerinin görüşleri onun yanlış olduğunu hiçbir kuşkuya yer bırakmayacak bir biçimde kanıtlamıştı. Giriş bileti diye bir şey yoktu. Mesele ırk olduğundan, fiziksel, biyolojik dönüşüm dışında Yahudilerin Alman olması mümkün değildi ve bu imkânsız olduğundan ortada herhangi bir çözüm de yoktu. Yahudileri "sürekli bütün ötekilerle savaşa tutuşan ve sıklıkla onların halklarını baskılayarak başarıya ulaşan [Avrupalı ülkeler içinde] güçlü bir düşman devlet" olarak gören Fichte 1793'te bu durumu şöyle izah ediyordu: "Yahudilere sivil haklarının verilmesinin bence tek

217 Herder, *a.g.e.*, s. 29. Lowenthal, *Jews of Germany*, s. 221-222. Pulzer, *Political Anti-Semitism*, s. 6. Moses Hess, *Rome and Jerusalem* (New York: Philosophical Library, 1943[?]), s. 25-26.

yolu tek bir gecede onların kafalarını kesmek ve yerlerine her türlü Yahudilik fikrinden arındırılmış yeni kafalar yerleştirmektir."[218]

Yahudilerin yabancı bir ırk olarak tanımlanması, Yahudi-karşıtı duyguların doğasını tersinmez bir biçimde değiştirmişti. Bu yabancı ırkın Batıyla özdeşleştirilmesi ve bu yüzden dünyadaki tüm kötülüklerin ve Almanya'nın karşı çıktığı her şeyin vücut bulmuş hali oluşu bu yeni ve zaten şiddetli duyguya ayrı bir vahşilik ekliyordu. Ölümcül bir Hıristiyan geleneğinin bu çifte dönüşümünün kaderinde, 1860'lar ve 1870'lerde ilk filizlerini ve daha sonraki tarihlerde de korkunç meyvelerini vermek vardı.[219] Alman milli kimliği başından beri bir ırksal kimlik olarak tanımlandığından ve Batıya duyulan hınç tarafından ateşlendiğinden, anti-Semitizm de bu kimliğin ayrılmaz bir parçası ve o kimlik içinde asli bir unsurdu. On dokuzuncu yüzyılın sonlarında ve yirminci yüzyılda anti-Semitizmin yaygın mevcudiyeti ve tırmanışı birçok titiz ve ayrıntılı çalışmanın konusu olmuştur ve bu yaklaşımın giderek yaygınlaştıkça bariz, ama dikkatten kaçan deliliği üzerinde daha fazla durmaya gerek yok. Bir kere daha, birçok kez yapıldığı gibi, ("mutlak anlamda açık ve itiraz edilemez" olmasa da) doğrudan bir hattın Hitler'i Kurtuluş Savaşının idealist Romantik vatanseverlerine bağladığını vurgulamak yeterlidir.[220] Ölümün ve şiddetin yüceltilmesiyle Alman milliyetçiliğinin aynı oranda temel bir unsur olan ırkçı anti-Semitizm birlikte Holocausta giden yolu dö-

218 Heine, akt. Gordon Craig, *The Germans* (New York: G. S. Putnam's Sons, 1982), s. 132. Fichte, bkz. Lowenthal, *Jews of Germany*, s. 229. Bkz. ayr. Fichte, "Beitrage," *Sammtliche Werke*, c. VI, s. 149-150.

219 Bu dönemde anti-Semitizmin gelişmesi için, bkz. Pulzer, *Political Anti-Semitism*.

220 "Milliyetçilik ve sosyalizm dalgalarını birleştirme arayışının tarihsel yeniliği iddialarına rağmen, Nazi hareketi gerçeklikte orijinalliği olmayan, bayat bir şeydi. Nazizmde ideolojisini yerleştirmek için fanatik ve haince soykırım yöntemi kullanması dışında yeni bir şey yoktu." Bu ideolojinin bütün fikirleri on dokuzuncu yüzyıl başında, hatta daha erken tarihlerde ortaya çıkmıştı. Snyder, *German Nationalism*, s. 18-19. Ayrıca on dokuzuncu yüzyıl sonları ve yirminci yüzyılda Alman milli bilincinde anti-Semitizmin mutlak merkezi konumu için, bkz. George Mosse, *The Crisis of German Ideology: Intellectual Origins of the Third Reich* (New York: The Universal Library, 1964). Mosse'un tartışması, Pieto-Romantik zihniyetin unsurlarının sürekliliğine ilişkin en sistematik olan tartışmadır; on dokuzuncu yüzyıl ortalarından başlayarak, burada tartışılan billurlaşma yıllarına kadar uzanan Nazizmin izlerini sürer.

şemişti. Nihai Çözüm imkânı Alman milli bilincinde içkindi. Kaçınılmaz olmasa bile bu Alman tarihinindeki bir kaza ve bir sapma değildi; bu tarihsel olarak dolayımsız bir yapısal duruma verilen doğal bir tepki olmadığı gibi mevcut kimlik yapılanması çerçevesinde, bunun başka bir yerde olması da mümkün değildi. Hitler gibi bir deliye kibriti çakması için ihtiyaç vardı ve onu ve izleyicilerini harekete geçirmek için belli dolayımsız yapısal koşullar zorunluydu, ancak ırkçılığın kötülüğün tekil bir ırkla özdeşleştirilmesi ve şiddetin ve vahşetin kutsanması gibi bileşenleri çok yanıcı ve patlayıcıydı ve yalnızca Almanya Hitler'i doğurabilir ve yapısal koşullara bu biçimde tepki verebilirdi.[221] Almanya Alman milli kimliği var olduğu andan itibaren Holocausta hazırdı. Bunun farkına varmak zorundayız. Emirlere uyan basit Almanlar emredilenler yalnızca emir olduğu için uymadılar, aynı zamanda bu emirler onların verilmesini bekledikleri emirler yelpazesi içinde (yani ***Wesenwille*** içinde) olduğu için de uydular ve bu emirlere karşı gelmediler. Bütün zamanların en büyük sosyologlarından biri olan Max Weber bir Almandı ve Weber, hiçbir kalıcı bir tahakkümün kaba güce dayanarak varlığını sürdüremeyeceğini; tersine, tahakkümün zorunlu olarak verilen emirlere itaat edileceğine dair gerçekçi bir beklenti temelinde yürütüldüğünü ve dolayısıyla ortada günüllü bir itaat ilişkisinin, bu tahakküme konu olan kişiler adına da itaat etme iradesinin olduğunu yazmıştı. Bu gönüllü itaat –bütün toplumsal sistemlerin olmazsa olmazıdır bu– sistemin (otoritenin) meşruiyet iddiaları bakımından veridir ve zaten tebaa bu iddiaları inandırıcı bulur. Hiçbir otorite sistemi, meşruiyeti olmaksızın, hiçbir toplum anlamlı bir zaman diliminde varlığını sürdüremez ve üzerinde hüküm sürdüğü kitleden gönüllü itaat talebinde bulunamaz. Herkes gibi Naziler de anlamıştı bunu. Belki de çoğundan daha iyi anlamışlardı; çünkü nasıl herhangi bir hükümet politikalarını hayata geçirmek için hükümet ettiği nüfus kitlesinin işbirliğine bağlıysa, Nasyonal Sosyalist Almanya'nın

221 Bunlar, her şeyden önce on sekizinci yüzyıl ***Bildungsbürger***in hayal kırıklığına uğratan ve Alman milliyetçiliğinin ortaya çıkmasının fitilini ateşleyen, bir asırdan daha uzun varlığını sürdüren aynı yapısal koşullardı. Mosse'un araştırması *Crisis*'te, Lagarde, Langbehn, Hitler'in kendisi ve başkaları gibi öncüler arasında işsiz kalmış akademisyenlerin ve hayal kırıklığına uğramış entelektüellerin ağırlığı dikkat çekicidir.

da böylesi bir işbirliği, dolayısıyla destek olmaksızın bir hafta bile iktidarda kalamayacağını anlayamamak ya da anlamayı reddetmek olsa olsa, Nazilerin aksi halde tertemiz Alman tarihinin gelişim seyrinde açıklanması imkânsız bir sapma olduğu, Alman halk çoğunluğunun hiçbir şeyin farkında bile olmadığı ve masum olduğu yolundaki Batıda pek makbul, ısrarla sürdürülmek istenen bir mite inanmak olurdu.

Anti-semitik basmakalıp Yahudi tasviri Batının yerine Yahudilerin simgesel ikâmesini yansıtıyordu ve Alman düşüncesindeki Batı imgesiyle çarpıcı benzerlikler taşıyordu. Kentlerin "nazik" Yahudileri mükemmel Almanca konuşurdu; Gelgelelim, onların bu dili konuşma biçimleri kötücül doğalarını ve genetik duygu yoksunluklarını açığa vururdu. Bu Richard Wagner'in müzikal kulaklarına Fransızca kadar itici geliyordu ve Fransızca gibi, ona hayvan seslerini hatırlatıyordu. Rahatsızlık verecek derecede meşhur Yahudi asıllı besteciler Felix Mendelssohn ve Giacomo Meyerbeer'e karşı kaleme alınmış *Müzikte Yahudilik* adlı eserinde vatansever besteci şöyle yazıyordu: "Yahudi kuşaklar boyu içinde yaşadığı milletin dilini konuşur, ama o dili her zaman bir yabancı olarak konuşur. Bizim bütün Avrupalı sanat ve medeniyetimizden Yahudiye bir yabancı dil kaldı. Bu konuşma biçiminde, bu sanatta, Yahudi, ancak sonra-konuşabilir ve sonra-birleştirebilir; sözcükleriyle gerçek anlamda bir şiir yazamadığı gibi bir sanat eseri de ortaya koyamaz [bu konuda Yahudiler dikkate değer bir biçimde Fransızlara benzer]. Bu özel Semitik telaffuzda, Yahudilerin çıkardığı seslerde, yabancı ve rahatsız edici bir şey olarak kulaklarımızı tırmalayan ilk şey gacırtılı gıcırtılı, vızıltılı hırlamalardır. Bu tarz bir konuşma hemen tahammül edilmez bir ağzı kalabalık boşboğaz karakter akla getirir. Onun bu kendine özgü zırıltısının soğuk ruhsuzluğu gayet doğal olarak çok içten bir tutkunun ateşini elbette ifade edemez."[222]

Her şeyden önce Yahudiler, bir bütün olarak Batı dünyası gibi, tiksinti verecek derecede maddeciydi. Onlar paranın gücüne tapar ve o gücü temsil ederdi. Yahudi karşıtı polemiklerde bu eski ve sınanmış bir çizgiydi. Kilise babalarına kadar uzanıyordu bu. St.

222 Wagner, akt. Snyder, "Music and Art: Richard Wagner and 'The German Spirit,'" Snyder, *German Nationalism*, s. 163.

John Chrysostom şöyle yazmıştı: "Yahudiler mideleri için yaşar, onlar bu dünyanın malına meftundur." Bu on dokuzuncu yüzyılda birçok saygın entelektüelin gözde teorisiydi. Bir felsefeci olan Profesör Fries of Heidelberg örneğin 1816 yılında yazdığı ve anında büyük bir okur kitlesine ulaşan "On the Menace of the Jews to the Welfare anda Character of the German" adlı makalesinde, birçok başka şey yanında, şunu da iddia ediyordu: "Yahudi aslında çoktan selamete ermiştir: O hükmediyor ve Para, karşısında bizim bütün yapıp ettiklerimiz gücünü kaybetmeden önce, gücünü koruduğu müddetçe o hükmedecektir."[223] Ancak St. John Chrysostom'un konumu bilim ve felsefedeki en son keşifler ışığında yeniden gözden geçirilmişti. Yahudiler bir yanda artık toplumun ruhsuz ve insani-olmayan formu, genelleşen para ilkesi, kapitalizmle özdeşleştirilirken, öte yanda da Yahudilerin paraya tapınması onların içsel doğasına, dinlerinden çok ırklarına veriliyordu.

Bu görüş Almanya bilinç yapısının derinlerine işlemişti. Yahudiler bile büyük çoğunluğunu sıkı çalışan meslek sahibi insanlar ya da meteliksiz entelektüellerin oluşturduğu, hevesle Alman olarak kabul edilmeyi arzulayanlar da dahil, doğrudan sahip oldukları bilgiler ışığında eldeki kanıtları bir kenara bırakıp, bu inancı paylaşıyordu. Aslında bu kalıbın örnek teşkil eden ifadelerinden birini hem Yahudi hem de iflah olmaz bir biçimde meteleksiz bir yazar olan Karl Marx'ın eserlerinde bulabiliriz.

Batının yerine Yahudilerin simgesel ikâmesi Marx'ın "Yahudi Sorunu Üzerine" adlı makalesinde bariz olarak görülür. Marx'ın, "para insanının somut, bilinçli duruşu ve erdemi" olarak değerlendirdiği, Yahudi dini hakkındaki görüşleri –"teoriyi, sanatı, tarihi ve kendi içinde bir amaç olarak insanı küçümseme"– "Batı"nın Romantik milliyetçiler için ifade ettiği şeylerle tıpatıp örtüşüyordu. Yahudiliğin sırrının, "gerçek Yahudinin içindekinin" peşinde olan materyalist Romantik Marx orada "*şimdiki zamanın* evrensel bir *anti-sosyal* unsurunu" bulmuştu. "Yahudiliğin dünyevi temeli nedir?" diye soruyordu Marx ve yanıtlıyordu: "Pratik ihtiyaç, özçıkar. Yahudinin dünyadaki putu nedir? Madrabazlık. Onun bu

223 St. John Chrysostom, akt. Craig, *The Germans*, s. 127; Professor Fries, bkz. Lowenthal, *Jews of Germany*, s. 231-232; Wagner, bkz. Snyder, *German Nationalism*, s. 162.

dünyadaki tanrısı nedir? Para." Bunu sürekli yinelemiştir Marx: "Para İsrail'in kıskanç tanrısıdır, onsuz hiçbir tanrı var olamaz... Tahvil Yahudinin gerçek tanrısıdır." Böylelikle Yahudilerin selameti aslında dünyanın Yahudilerden kurtuluşu demektir ve aslında Marx'ın iddiasına göre, finansal güçleri sayesinde "Yahudi zaten kendisini Yahudiye özgü bir biçimde kurtarmıştır." Yahudiler "Avrupa'nın kaderini" tayin etmiştir.[224]

Anti-Semitizm içkin olarak ketleyici ve kendi kendisini tekrarlayan bir duyguydu. Yahudilerin Batı ile özdeşleştirilmesi ve Batının yerine simgesel ikâmesi onları Alman hıncının [*ressentiment*] birincil nesnesi yapmıştı. Bu varoluşsal haset onlar üzerinde eyleme dökülebilirdi, çünkü Batının aksine, onlar tepki gösteremeyecek kadar güçsüzdü. Paradoksal olarak, hınç sonuçta azalmadı, aksine arttıkça arttı, çünkü gerçek nesnesi üzerinde eyleme geçilemiyordu, Yahudiler yalnızca bir ikâmeydi. Yahudilerin kaderi ne olursa olsun, Batı kudurtan üstünlüğünü sürdürüyordu. Zorunlu olarak hınçla birlikte doğan psikolojik rahatsızlığı hafifleten anti-Semitizm aynı zamanda o rahatsızlığı azdırıyordu da. Böylece anti-Semitizm bu ölümcül duygunun insanı yiyip bitiren ateşini sürekli canlı tutuyor ve *furor tedesco*yu *[İt. Alman öfkesi] besliyordu. Alman milliyetçiliğinin daimi bir ateşleyicisi olarak anti-Semitizm ondaki en kötüyü açığa çıkarıyordu.

Mavi Çiçeğin İkiz Tomurcukları

1840'larda, milliyetçilik "tekil olarak artan sayıda Almanın sürgit sadakatini kazanan önemli bir duygusal bağa evrilmişti."[225] Milliyetçilik hızla en temel bireysel ve kolektif kimlik çerçevesi haline gelmiş ve genelde çelişkili politik yaklaşımları belirlemeye başlamıştı. Bu yaklaşımların yansıttığı ve çeşitli biçimlerde geliştirdiği, Alman milliyetçiliğinin kaidesi, kendisi henüz milli olmadan önce Alman bilincini oluşturan karmaşık Pieto-Romantik düşün-

224 Bütün alıntılar için, bkz. R. C. Tucker, der., *The Marx-Engels Reader*, 2. b. (New York: Norton, 1978), s. 26-52; bütün italikler orijinalindeki gibidir. Marksist teorinin gelişiminde "Essay on the Jewish Question" makalesinin muhtemel rolü için, bkz. Liah Greenfeld, "Nationalism and Class Struggle: Two Forces or One?" *Survey*, 29:3 (Güz 1985), s. 153-174.

225 Krieger, *The German Idea*, s. 277.

ce sistemine enjekte edilen Batı-karşıtı hıncın [*ressentiment*] bir ürünüydü ve temel ilkeleri arasında şunlar vardı: (1) anlamsız, değersiz ve kötücül bir şey olarak modern –Batılı, kapitalist– dünya görüşü; (2) parçalanmış, topluma ve hakiki doğasına yabancılaşmış modern insan görüşü; (3) toplumsal doğanın insanın hakiki doğası olarak tanımlanması ve gerçek, somut insanın, ancak "bireyselliğin" bir kolektiviteyle "kaynaşması" yoluyla ve öz olarak ruh dolu büyük bir bütünün bir ferdi olması yoluyla mümkün olduğu inancı; bir toplulukla bir olan birey, ancak gerçek benliğini bulmuş olduğu ve böylece hem rasyonel hem de özgür olduğu anlayışı; (4) gerçek insanı mümkün kılacak olan, genellikle şiddetli bir savaş ya da devrimle başarılacak toplumun dönüştürülmesi arzusu; (5) bu dönüşümü hayata geçirmede entelektüellerin önceliğine vurgu.

Dünyanın Alman zihniyetinin hükmü altına gireceğine ilişkin, her ne kadar bu kibriyle saçma ve komik olsa da, Romantik entelektüellerin ısrarla dillendirdiği kehanet gerçek oldu. Alman milliyetçiliğinin doğduğu yüzyılda ve onu izleyen yarım yüzyılda, hiçbir şey bu kadar çok sayıda insanı, bir sağ diğeri de sol olmak üzere iki Alman geleneğinin etkilediği gibi derinden etkilememiştir: Bunlar Marksizm ve Nasyonal Sosyalizmle taçlanan Halkçı [Volkish] gelenekti. Doğal olarak, nasıl Nasyonal Sosyalizmin herhangi bir şeyle kan bağı olduğunu kabul etmeye yanaşmıyorsak, bu ikisi arasında bir kan bağı olduğunu kabul etmeye de yanaşmayız. Onun insanlığa karşı suçları insanlık tarihinde, insanlıkla hiçbir alâkası olmayan, olamaz denilen türden cehennemi bir kabus gibi ayrı bir yerde duruyor. "Nazizm"in baş harfleri onun bir tür sosyalizme işaret ettiğini gayet iyi karartıyor. Ve Marksizm gibi bir Yahudi tarafından tahayyül edilen ve sayısız başka Yahudinin savunduğu, bütün ülkelerin proleterlerini birleşmeye çağıran enternasyonal bir öğretinin, anti-Semitizmi en büyük tutkusu haline getirmiş en berbat türden militan ve yabancı düşmanı milliyetçilikle ortak bir şeylerinin olabileceği varsayımı son derece saçma görünüyor. Ne var ki bu ikisi yakın akrabadır; denebilir ki, onlar kardeştir –aynı anne babanın çocuklarıdır ve aynı biçimde büyütülmüşlerdir. İkisi de bir inançlar ve özlemler sistemi olan Alman milliyetçiliği kaidesinin ayrıntılarıdır; bu milliyetçilik

özünde sosyalisttir ve ne kadar bulanık kalmış olsa da sosyalizm nasıl Nasyonal Sosyalizmin merkezi bir unsuruysa, milliyetçilik de (özellikle de Alman milliyetçiliği) Marksizmde merkezi bir unsurdur.

Nasyonal Sosyalizmin milliyetçi karakterini göstermeye gerek yok. Onun doğrudan Kurtuluş dönemi milliyetçiliğinden geldiği fikri birçok yerde işlendi ve aynı şeyleri burada tekrarlamak anlamsız bir çaba olacaktır. Nasyonal Sosyalizm mevcut düşünceler silsilesine çok az şey eklemişti, ancak o düşüncelerdeki merkezi bazı eğilimleri keskinleştirmiş, düzenlemiş, öne çıkarmış ve güçlendirmişti. Bu hareket, modern Batı gerçekliğini politik ve kültürel olmaktan çok (politik ve kültürel özellikler doğal olmayan ekonomik yapının yansımaları olarak görülüyordu), öz olarak ekonomik terimlerle ifade etmiş ve kapitalizmi Batı toplumuna saldırısında özgün hedef olarak tayin etmişti. Nasyonal Sosyalizm, iki zıt ekonomide, Batı kapitalizmi ve Alman sosyalizminde, vücut bulmuş değerler (karşı çıktığı Batılının değerleri ve o değerlerin karşısına koyduğu değerler) arasındaki çatışmayı çok daha derindeki bir ırksal zıtlığın bir yansıması olarak görmüştü. Bu hareket Yahudileri en büyük düşman görüyordu; anti-Semitizm onun en başta gelen güdüleyicisiydi ve nihai amacı dünyayı Yahudilerden kurtarmaktı. Ve nihayet bu hareket bilimin otoritesini savunmuş ve temsil ettiği toplumsal gerçeklik görüşünü ve bu görüşten türeyen ahlaki mesajını da bilime dayandırmış ve bilimin desteğine sığınmıştı. Irkçılık ve özel olarak anti-Semitizm –kişilere inatçı, maddi gerçeklik tarafından dayatılan– yansız, nesnel konumlar olarak tanımlanıyordu ve bu konumlanışlardan birine dahil olanlar bütün kişisel sorumluluklarından muaf tutuluyordu. Onun dışında Nasyonal Sosyalizm Romantik kaideyi olduğu gibi korumuştu.

Marksizmde de kapitalizm kötücül modern gerçekliğin asli özelliği haline gelmişti. Onun vardığı sonuçlar da bilimsel olarak takdim ediliyordu. O da, şimdi göstermeye çalışacağım gibi, Romantik milliyetçiliğin özlemlerine sadık kalmış ve onun perspektifini korumuştur. Ve açık olarak ne ırkçı ne de anti-Semitik olsa da, ırkçı anti-Semitizm neredeyse kesinlikle onun için temel bir esin kaynağı olmuştur.

Başka şeyler yanında, kendisini Yahudilerden ve Yahudilikten koparmaya gayret ettiği "Yahudi Sorunu Üzerine" adlı makalesinden kısa bir süre sonra Marx "Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı: Giriş" makalesini kaleme almıştı. Bu makale ilk haliyle Romantik milliyetçi tezin en iyi örneklerinden biridir ve yapısı Novalis'in *Christenheit oder Europa* ile neredeyse özdeştir. Makale aslında Romantik milliyetçiliğin başlangıç noktası olan neyse onunla başlar: Almanya'nın Batı ile kıyaslanması ve durumun hiç de iç açıcı olmadığının tespiti. Yazının daha başlarında Marx yazısının Almanya'yla ilgilendiğini ilan eder ve Almanların durumunu anlatarak ilerler: "Eğer Almanya'daki statükonun kendisiyle, en uygun biçimde, yani yoksama yoluyla bile başlayacak olsak, sonuç yine de bir anakronizm olacaktır. Politik şimdimizin yoksanması bile *modern milletlerin* tarihsel çöplüğünde tozlu bir geçmişten başka bir şey değildir. Şayet 1843 Alman durumunu yoksayacak olursam, *Fransız tarihsel zaman dizimine* göre, zar zor 1789 yılına erişmiş olurum ve hâlâ *şimdiki zamanın hayati merkezine* yetişemem."[226] Bu kısa bölüm bir dizi noktaya ışık tutuyor. "O günün hayat merkezi"nin Almanya'nın dışında, "modern milletler" içinde bir yerlerde olduğuna dair bir farkındalık vardır. Dolayısıyla Almanya, modern bir millet değildir. Bu farkındalık ve Almanya'nın ilk başta modern milletlerle kıyaslanması açık bir biçimde aşağılayıcı bir şeydir.

Marx Almanya'nın kabul edilemez durumunu tasvir etmeyi sürdürür; geçerken Tötonik ormanların kurtarılması derdine düşmüş olanların tutumunu reddeder ve Almanya'nın içinde bulunduğu duruma karşı savaş ilan eder, çünkü "içinde bulunulan durum *tarihin eriştiği düzeyin* gerisinde kalmıştır." Bu durum karşısında isyan etmesi yönünde millete cesaret vermek için, milletin içinde bulunduğu durumdan dehşete düşmesini ve onu bir yanılsama ve teslimiyet anı olarak inkâr etmesini ister.

Almanya, der Marx, yalnızca kendi için değişmeyecektir. "Alman statükosunun sınırlı karakterine karşı bu mücadele" diye yazar, "modern milletler için bile ilgi gösterilmeye değer bir mücadele olacaktır." Aslında Almanya bir dünya misyonu yerine getirecektir "çünkü Alman statükosu *ancien regime*in açıkça özümsenip

226 Alıntılar için, bkz. Tucker, *The Marx-Engels Reader*, s. 53-65.

mükemmel hale getirilmiş halidir ve *ancien regime, modern devletin gizli kusurudur*." Almanya aslında şimdiki zamanın hayati merkezinde ötekilerin, modern milletlerin kusurunu tedavi ediyor olacaktır. Marx bu milletlerin adını da söyler; bunlar Fransa ve İngiltere'dir.

Bu noktaya kadar Marx ileri milletler karşısında Almanya'nın düşkün durumuna lanetler okumaktadır. Bu noktada argümanın yönünü değiştirir ve bunun bir düşkünlük olduğu kadar bir avantaj da olduğunu ilan eder. Almanya –özellikle de daha talihsiz milletlerle kıyaslandığında– nihayetinde, o kadar kötü değildir ve aslında gelecekteki büyüklüğünün garantisini bünyesinde barındıran modern devletlerden geri kalmışlığı ve farklılığı temsil eder. Düşüncedeki bu dönüş de ilk haliyle Romantik milliyetçi tezlerin bir öğesini temsil ediyordu ve sefalette kurtuluşu arayan ve sefaleti kurtuluşa giden yolda zorunlu bir uğrak olarak göklere çıkaran Pietizmde de mevcut bir anlayıştı. Marx'ın bu Pietist damardan gelen tezi aynı zamanda, Pietizme yabancı, ama Romantik milliyetçiliğin karakter özelliklerinden olan, zekâyla gurur duyma ve Alman yazınında milletin özünü görme eğilimini de yansıtıyordu. Marx şöyle yazıyordu:

> Eğer Alman gelişmesinin tamamı Alman politik gelişmesinin düzeyinde olmuş olsaydı, bir Alman çağdaş sorunlarda bir *Rusun* oynayabileceği rolden daha büyük bir rol oynayamazdı...
>
> Neyse ki, biz Almanlar İskit değiliz.
>
> Nasıl antik dünyanın milletleri tahayyül gücünde, mitolojide kendi tarih-öncelerini yaşamışsa, biz Almanlar da tarih-sonramızı düşüncede, felsefede yaşamaktayız. Biz tarihsel çağdaşları olmaksızın şimdiki zamanın felsefi çağdaşlarıyız. Alman felsefesi Alman tarihinin ideal uzantısıdır... Alman hukuk ve devlet felsefesi *resmi* modern zamanlarla *al pari* [başa baş] olan tek Alman tarihidir. Bu yüzden, Alman mileti kendi düş tarihini kendisinin mevcut koşullarıyla bağlantılandırmakla ve yalnızca bu varolan koşulları değil, aynı zamanda onların soyut devamını da eleştiriye tâbi tutmakla yükümlüdür.

Alman spekülatif hukuk felsefesi, der Marx, bilim düzeyine erişmiştir. Kendisi de bilim olan bu felsefenin eleştirisi hem felsefede son derece önemli bir gelişme hem de modern (Alman değil)

durumun ve onunla ilişkili gerçekliğin eleştirel bir analizi olacaktır. Bu modern gerçekliği neden eleştirmeliyiz? Çünkü o temelden kötücüldür, mevcut Alman gerçekliğinden çok daha öte bir kötücüllüğe sahiptir. Almanya için öte bir şey olarak kalan modern devlet, der Marx, "*gerçek insanı* hesaba katmaz ya da yalnızca *bütün insanı* yanılsamalı bir biçimde tatmin eder."

Almanya karşılaştırıldığında Fransa ve İngiltere karşısında dezavantajlı bir konumdadır, ancak sorun, Marx'a göre, Almanya'nın bu modern milletleri yakalayıp yakalayamayacağı değildir. Bu milletler yozlaşmıştır, onlar gerçek insanı göz ardı eder ve onların toplumsal dokusu bozulmuştur. Almanya için sorun şudur: Almanya bu milletleri geçebilecek midir? Ve yeri geldiğinden şunu sorar: "Almanya, *a la hauteur des principes* [ilkeler düzeyinde] bir pratik eylemliliği, yani onu yalnızca modern milletlerin *resmi* düzeyine değil, aynı zamanda bu milletlerin doğrudan geleceği olacak insanlık düzeyine de yükseltecek bir devrimi başarabilecek midir?"

Marx'ın bu soruya yanıtı "evet başarabilir" şeklindedir. Almanya zaten geçmişte böylesi devrimleri yapmaya muktedir olduğunu göstermişti ve yine geçmişte bu fikirlerin yardımı, liderliği sayesinde yapmıştı. Reform hareketinde olduğu gibi, Almanya yine dünyaya günümüz toplumunun devrimci dönüşümü yolunda liderlik yapacaktır. İşte bu diğer milletlerde olmayan bir şeydir –bilim haline gelmiş felsefe.

Ne var ki, bir devrimin olabilmesi için, felsefenin önermelerini hayata geçirecek bir kitlenin olması gerekir. "Bir sınıf oluşturulmalı" diye yazıyordu Marx; ileri milletlerin devrimci sınıflarının yaptığı gibi, yalnızca kısmi çıkarlar ve faydalar için değil, insanlığın tümden kurtuluşu için savaşacak bir sınıf. Bu sınıf proletaryadır. O Almanya'da henüz oluşumunun başlangıç evresindedir, ancak kısmi devrimci sınıflar Almanya'da zaten var olamadığı için en kısa zamanda kesinlikle oluşacaktır. Ve "düşüncenin [Alman felsefesinin] ışığı halkın [Alman proletaryasının] bakir toprağının derinlerine işlediğinde, *Almanlar* kendilerini kurtaracak ve insanlar haline gelecektir... Her tür kölelik yerle bir edilmeden Almanya'da hiçbir türden kölelik ortadan kaldırılamaz. Almanya'nın kurtuluşu insanlığın bir kurtuluşu olacaktır." Makale bulmacamsı

bir tespitle son bulur: "Almanın yeniden canlanışı günü, Gal horozunun ötüşüyle duyurulacaktır." Bu tespit Novalis'in *Hıristiyanlık ya da Avrupa*'da hemen yanıtlanması gerektiğini söylediği soruyu akla getiriyor: "Devrim Fransız Devrimi olarak mı kalacak?" Novalis gibi, Marx da bu soruya olumsuz yanıt verir. Fransız Devrimi sadece bir öncüdür, insanlığa Almanya tarafından sunulacak bir kurtuluşun habercisidir.

Bu vatanseverlik patlaması zorunlu olarak Karl Marx'ın tutkulu bir Alman milliyetçisi olduğunu göstermez.[227] Bununla birlikte, Marx'ın yetişme çağında milliyetçilik zaten bilişsel tasarımlara derinlemesine işlemişti ve aslında çok farklı alanlardaki fikirlerin ifadesi için "uygun bir kültürel çerçeve"[228] haline gelmişti. İşin aslı, Marx bu milliyetçi tutumu *in toto* miras almıştı ve –son dönem yazılarının gösterdiği gibi, gayet farkında olarak– o tutumu tümüyle paylaşıyordu. Marx bu tutumu düşünüp taşınmadan, "taahhüdün askıya alınması" gibi kuşkucu bir yaklaşıma sapmadan benimsemişti.[229] Bu bakış açısının hiçbir unsuru onun için sorgulanmaya muhtaç değildi; bu, hayatının sonuna kadar dünyaya içinden bakacağı ve dünyayla ilişki kurmasına hizmet edecek prizmaydı.[230] Romantik dünya görüşü tarafından biçimlendirilen ve yaygın olarak paylaşılan milliyetçilik Marx'ın düşüncesinin de temellerini oluşturmuştu ve şayet bu genelde hiç sözü edilmeden geçiştirilmişse, belki de, böyle bir kabullenme yokluğunu açıklayan şey, Marx için de apaçık belli olan, bu dünya görüşünün çok temel, doğal karakteriydi.

Marx'ın erken dönem yazıları, on dokuzuncu yüzyılın ilk yarısındaki, Romantizm ve Batı karşısındaki hınçtan beslenen Alman

227 Marx'ın hayatına hükmeden tutkuların bazı anlatımları için, bkz. Peter Demetz, *Marx, Engels and the Poets: Origins of Marxist Literary Criticism* (Chicago: University of Chicago Press, 1967); ve Leopold Schwarzchild, *The Red Prussian: The Life and Legend of Karl Marx* (Londra: Hamish Hamilton, 1948).

228 Krieger, The *German Idea*, s. 327.

229 Robert C. Tucker, *Philosophy and Myth in Karl Marx* (New York: Cambridge University Press, 1961), s. 22.

230 Bu göründüğü kadar şaşırtıcı olmayabilir. Nihayetinde Marx bir Romantik şairdi. Bu konuya ilişkin, bkz. Leonard S. Wessell, Jr., *Karl Marx, Romantic Irony, and the Proletariat: The Mythopoetic Origins of Marxism* (Baton Rouge ve Londra: Louisiana University Press, 1979).

yazınının genel ruhuna dikkate değer bir benzerlik taşıyordu. Bu yazılarda söz konusu ruhun temel unsurlarının tekrarını bulabilirsiniz: Alman misyonu görüşünde şovenizmle kozmopolitanlığın garip karışımı; öz olarak insanın toplumsal doğasına ve özgürlük ve bireyselliğin kolektivist tanımlarına vurgu; bütün insana ve anti-sosyal yoz Batının kendini gerçekleştirme imkânı sağlamadaki aczine vurgu; Alman yazınıyla gurur duyma ve Alman felsefesinin özel kurtarıcı gücüne inanç. Marx'ın erken dönem yazılarıyla sahici Romantiklerin yazıları arasındaki farklılıklar terminoloji farklılıklarının ilerisine gitmez. Örneğin ideal toplum Schlegel için "Yeryüzünde Tanrının Krallığı" iken Marx için "komünizm" ya da "sosyalizm"di, ancak ikisi de Marx'ın *1844 Elyazmaları*'nda "insanın kendine-yabancılaşmasının aşılması" denilen duruma işaret ediyordu. Hatta bu sözcük seçimi de Marx'ın gençlik vatanseverliğinin bir ifadesi olarak yorumlanabilir, yorumlanmalıdır da. Friedrich Engels, 1843 yılında, daha Marx ile dost olup işbirliğine girmeden önce, Owencı bir gazeteye İngilizce yazdığı bir makalede, açıkça komünizmin Almanlar için özel bir anlamının olduğunu yazmıştı. Bu nedeni komünizmin Alman felsefesindeki merkezi yeriydi. Fransızlardan ve İngilizlerden farklı olarak Almanlar, diye açıklıyordu Engels, komünizm fikrine bir felsefi yolu izleyerek ulaşmıştı; bu Hegel'in felsefi ilkelerinin tamamlanışı anlamına geliyordu. Hegel'in felsefesi Alman felsefi düşüncesinin taçlandırılmış başarısıydı ve felsefi düşünce Alman milletinin gururuydu. Komünizm fikrine inanma ve onu yayma bir Almanın vatanseverlik göreviydi. Engels şöyle yazıyordu: "Almanlar felsefi bir millettir ve sağlam felsefi ilkeler temeline oturtulduğu müddetçe, komünizmi terk etmeyecektir, edemez de; bu onların *kendi* felsefelerinden türemiş olduğu kadar, o felsefenin kaçınılmaz bir sonucudur da. Ve şimdi bizim yerine getirmek zorunda olduğumuz kısım budur. Partimiz göstermek zorundadır ki, ya Kant'tan Hegel'e, Alman milletinin bütün felsefi çabaları nafile, hatta ondan da öte, boştur ya da bu çabaların komünizmle sonlandırılması gerekir; Almanların ya milletlerinin gurur kaynağı olarak kabul ettikleri büyük filozofları reddetmesi ya da komünizmi benimsemesi gerekir."[231] Komünizm böylelikle bu yeni toplum biçiminin

231 Marx-Engels, *Collected Works* (Moskova: Progress Publishers, 1976), c. III, s. 406.

savunulması gereğinin nedenlerinde en ufak bir değişiklik olmaksızın, "Tanrının Krallığı"nın yerini alıyordu. Komünizm "millileşmiş" sonsuzu temsil ediyordu, Mutlakın yeni adıydı o, o kadar. Felsefe ve milli gurur bağlantılı şeylerdi ve nasıl yüzyılın başında bir Romantik şair olmak bir Alman vatansever olmayı ima ediyorsa, 1840'larda bir Hegelci filozof olmak da aynı şekilde bir Alman vatansever olmak demekti.

1844 Elyazmaları sonrasında, argümanın yapısı tamamen aynı kalmakla birlikte, Marx'ın ilk yazılarındaki (proletarya fikri, ekonomik faktörlerin ve güdülerin her şeyin üzerinde yer alışı gibi) belirgin ayrıksı özellikler Marksist teorinin büyük önermelerine gelişti ve Romantizmle ve Alman politik düşüncesinin bariz olarak milliyetçi (ya da Halkçı [Volkish]) türleriyle ortak hiçbir yanı kalmadığı görüntüsü kazandı. Bu bariz olarak milliyetçi sorunsaldan uzak gelişmenin nedeni, diye düşünüyor insan, ana-akım Alman milliyetçiliğinin ırkçı ve kesinlikle anti-Semitik özelliğidir. Marx, Yahudi kökenli bir Alman vatanseveri için bunun yaratacağı soruna "Yahudi Sorunu Üzerine" makalesinde dikkat etmeye çalışmıştı. Bir süre sonuçtan memnun görünüyordu; hemen arkasından, bir rahatlama duygusuyla, yazdığı bir makalede "Biz Almanlar" diye yazabiliyordu. Ancak Marx'ın tutkulu retoriği kendisinden başka kimse için pek inandırıcı gelmemişti: Bir Alman olarak kabul edilmek için kişinin Yahudiliğini beyan etmesi yeterli değildi. Marx'ın "Yahudi Sorunu Üzerine" makalesinde gösterdiği entelektüel marifetin yeterli olamayacağını ve kendisinin gerçek Almanlar olarak gördüklerinin gözünde hiçbir zaman gerçek bir Alman olamayacağını fark etmemesi için iyice kör ve sağır olması lazımdı.

Anti-Semitizm Marx'ın Romantik milliyetçi yazına sadık kalmasını imkânsız kılıyordu. Ancak düşüncesinde yaptığı maharetli bir dönüşle Marx o milliyetçiliğin ruhuna sadık kalmayı başarmış ve kendisini –en azından ötekilerin gözünde– bir yabancı, aşağı varlık olarak tanımlayacak, zafere yazgılı üstün ırkın muzaffer yürüyüşüne katılmasını engelleyecek bir tutum takınmaksızın o milliyetçiliğin temel inanç ve özlemlerini korumuştu. Marx kendi katılımını garantiye almış ve ırkçılıktan uzak durmuştu. Bunu da "millet" yerine "sınıf"ı geçirerek başarmıştı.

Çok iyi bilindiği gibi, Marx proletarya fikrine ampirik çalışma yoluyla değil, felsefi akıl yürütmeyle varmıştı. "Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı: Giriş" makalesinde Marx Alman felsefesinin öğretilerini hayata geçirecek bir kitle ihtiyacından bahsetmişti. Bu kitle söz konusu felsefenin karakterine uygun düşmeliydi: Başka bir ifadeyle, bu kitle, Almanya'nın durumunun ve kaderinin maddi ifadesi olmalıydı; bu durumda felsefe de manevi ifadesi olacaktı. Bu kitle, dolayısıyla modern toplumun tam bir antitezini somutlaştırmalı ve içinde onu yıkacak tohumları barındırmalıydı. Bu kitlenin kaderinde "her şey" olmak yazılıydı ve bu yüzden mümkün olduğunca "hiç"e yakın olmalıydı. Bu şartlara denk düşen bir yeni sınıf kavramı, 1830'lardan beri Almanya'da çok gözde olan çağdaş Fransız sosyalist literatüründe mevcuttu. Zaten Alman filozoflar yüzyılın başından beri Almanya'yı insanlıkla nasıl özdeş görüyorsa, proleteryayı da insanlıkla özdeş görme yanlısıydı. Alman tarihinin amacı –yani modern Batı toplumunun yıkılması– onlara göre insanlığın amacıydı. Proletaryayı Almanya'yla özdeşleştirmek için küçük bir adım atmak yeterliydi.

Proletarya kavramı ve ona denk düşen fenomenler, Hegelci bir çerçevede, Lorenz von Stein'ın 1842 yılında yayımlanan *Der Socialismus und Communismus des heutigen Frankrechs* makalesinde irdelenmişti. Von Stein proletaryayı, Fransız Devrimi ardından ortaya çıkan tümden yeni bir sınıf olarak görüyordu. O mülküzdü ve bir "iyiler toplumu" yaratarak kendi koşulunu genelleştirme eğilimindeydi. Dolayısıyla proletarya "mülkiyet ve kişilik ilkeleri üzerine kurulmuş" modern Batı toplumunun antiteziydi. Dahası yalnızca bir yoksul kitle değildi; o toplumlarına öfke duyan ve onu bir devrim yoluyla başka bir topluma dönüştürmeyi isteyen cüretkâr mülksüz insanlardan oluşmuş özel bir sınıftı. Marx, Stein'ın kitabından çok etkilenmişti ve orada geliştirilen proletarya kavramını benimsemişti.[232]

İşte bu işleviyle, Alman felsefi düşüncesinin taşıyıcısı kitle olarak proletarya ilk kez Marx'ın "Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı: Giriş" makalesinde ortaya çıkmıştı. Daha son-

232 Sidney Hook, *From Hegel to Marx: Studies in the Intellectual Development of Karl Marx* (New York: The Humanities Press, 1950). Tucker, *Philosophy and Myth*, s. 114-116.

ra dünya devrimine giden yolda Almanya'nın misyonu ve liderliği fikri (zaman zaman mektuplarında ve arada bir yazdığı gazete yazılarında görülse bile) Marx'ın teorik metinlerinde görülmüyordu ve proletarya tek kurtarıcı ve lider olarak meydana çıkmıştı. Daha önceleri milli ruhun tezahürü, milli tarihin somut yönelimlerinin ideal yansıması olarak görülen hakiki felsefe proletarya fikrinin bünyesine katıldı; o hakiki sınıf bilinci, proletaryanın ekonomik durumunun ayrılmaz parçası haline geldi. Aynı zamanda Kapital –ya da kapitalizm– bir anti-kahraman olarak Batının, "modern milletler"in, (her şeye rağmen onun temsilcisi olarak görülen) İngiltere ve Fransa'nın yerine geçti. Nasıl proletarya Almanya'nın dönüşüme uğramış haliyse, Kapital de dönüşmüş Batıydı. İkisi de Romantik milliyetçi tasavvurdaki, sırasıyla, iyi ve kötü güçler olma niteliğini koruyordu.

Marksizmde sınıflar Romantik anlayıştaki milletlerin bütün özniteliklerini üstlenmişti. Marx'a göre, tarihin aktörleri sınıflardır; insanlar değil, sınıflar gerçek bireyselliklerdir. İnsanlar onların altında konuşlanmıştır; insanlar sözcüğün sosyolojik değil biyolojik anlamında sınıfların üyelerinden başka bir şey değildir. İnsanların karakterleri, yetileri, davranışları ve görüşleri sınıfların eğilimlerinin yansımasıdır, ancak tıpkı dönemin Alman vatanseverlerinin düşüncesinde milletlerin olduğu gibi. Milletler (özellikle de Fichte'deki) gibi Marx'ın teorisinde sınıflar da kısmi ve tüm-insanlık olarak ayrılır. Bütün diğer sınıflardan ayrı olarak, evrensel bir sınıf olarak proletarya görüşü, bütün öteki milletlerden ayrı bütün-insanlık milleti olarak Almanya fikrini yansıtır.

Böylelikle Romantik milliyetçi *Weltanschauung*un çoğu unsuru korunmuştur. Artık vücut bulmuş kötülük olan tikel toplumlar değil de Kapital olsa da, karakter özellikleri şaşmaz bir biçimde ileri, Batılı milletlere atfedilen özelliklerdi ve bu milletlere öfke duymak gayet doğaldı, çünkü onlar Kapitalin (nasıl Yahudiler öteki gelenekte onun ırksal vücut bulmuş hali ve ifadesi ise) tarihsel vücut bulmuş hali ya da ifadesiydi. Batı yine kötülüğün lanet timsali olarak görülüyordu; insanlığın kurtarıcısının rolü Batı-karşıtı tarafından yerine getirilecekti. Milletin sınıfa bu dönüşümünün bir sonucu olarak, Alman milliyetçiliğinde içkin olan bu dünya görüşü evrensel bir cazibe kaynağı haline geldi. Orijinal olarak Batı-

nın üstünlüğü karşısında kendini mağdur hisseden her bir millet kendi hıncını kendine göre ifade etmek zorundayken, Almanya'da Almanlar, Rusya'da Ruslar vb anti-model ve kurtarıcı rolünü oynarken ve dolayısıyla her bir örnekte her bir milletin verdiği savaş ve savaştığı düşman farklı iken, yeni Marksist düşünce kendi mağdur konumlarının bilinciyle mücadele eden bütün milliyetler için kabul edilebilir bir düşünce türüydü; bu anlamda gerçekten de enternasyonalistti.

Ek olarak, Marksizm bir ekonomik teori biçimineydi. On dokuzuncu yüzyıl ırkçılığı gibi, o da görünüşte bilimsel, nesnel ve dolayısıyla etik olmayan bir konumu temsil ediyordu. Bu görüşe bağlanmak artık ahlaki bir tercih sorunu ya da genelde bir tercih sorunu değildi.[233] Bu görüşü benimseyenler ahlaki yükümlülüklerden kurtuluyordu. Onlar istediklerini yapıyorlardı, ama şimdi bu yapmak zorunda olduklarını biliyorlardı. Bir bakıma onlar emirleri yerine getiriyorlardı. Onlar burada duruyorda ve başka da bir şey yapamazlardı. Onlar özgürdü –kuşkulardan ve vicdan sızılarından– çünkü bu kabul edilmiş bir zorunluluk durumuydu.

Elbette on dokuzuncu yüzyıl Almanya koşullarında, bu yapılması gereken bir tercihti; bu iki çatışan "bilimsel" öğreti arasında bir tercih meselesiydi. İkisi arasındaki farklar her ne olursa olsun, bilime yaklaşım biçimi ve bilimi oluşturan şeylere ilişkin anlayışı neredeyse aynı olduğundan, Romantik bilimsel uğraş tanımına uygun olarak, ikisi de olgulara pek aldırmadan görünür olanın ötesindeki gerçekliği araştırmaya yoğunlaşıyordu; bu yapılması gereken özellikle zor bir seçimdi. Sonunda kişinin bilincini belirleyenin onun (verili, ekonomik olmaktan çok ırksal olarak önceden belirlenmiş) maddi varoluş koşulları olması pek kimsenin umrunda da değildi ve bu iki teori de bu anlamda bilimsel nitelikte değildi.

Başka yerlerde olduğu gibi, Almanya'da da Yahudiler orantısız bir biçimde Marksizme yönelmişti. Marksizm milletlerin ortadan kalkacağı kehanetinde bulunuyor ve onlara aşağılayıcı ve baskıcı

233 Bu konuda bkz. Karl Kautsky, *Ethics and the Materialist Conception of History* (Chicago: Charles H. Kerr, 1907); Lenin'le ilgili olarak, bkz. Tucker, *Philosophy and Myth*; ve Adam B. Ulam, *The Unfinished Revolution: An Essay on the Sources of Influence of Marxism and Communism* (New York: Vintage Books, 1960).

bir kimlikten kurtuluş vaadinde bulunuyordu. Rusya'da, kendisini bir Rus gibi mi,yoksa bir Yahudi gibi mi hissettiği sorulması üzerine Troçki, aktarıldığına göre, anlamlı bir biçimde şöyle diyordu: "Hiçbiri, ben bir Sosyalistim."[234] Yahudiler muhtemelen sıkı ve samimi enternasyonalistlerdi ve herhangi bir tekil milletin değil de dünyanın dönüşümünü görmek onların eylemlerinin nihai ve gerçekten önemli bir amacıydı. Tek ülkede sosyalizm, bu durumda Nasyonal Sosyalizm, fikri onlar için pek bir şey ifade etmiyordu; onlar daha çok sürekli devrim destekçileri arasındaydı.

Birçok önemli meselede Alman Marksistleriyle aynı zamanda sosyalist de (ve dolayısıyla Nasyonal Sosyalizmin doğrudan ataları) olan Halkçı [Volkish] ideoloji arasında takdire şayan bir fikir birliği vardı. Sosyalist milliyetçilerin sayısı önemli değildi, çünkü genel olarak Alman milliyetçiliği içkin olarak sosyalistti ve Alman anti-Semitik hareketin liderlerinden bazılarını bünyesinde barındırıyordu.[235] Antisemiten-Liga'nın kurucusu ve "anti-Semitizm" teriminin mucidi Wilhelm Marr "Anti-Semitizm bir Sosyalist harekettir, tek farkı Sosyal Demokrasiden daha soylu ve daha saf biçimlidir" diye yazıyordu. (Marx'ın "Yahudi Sorunu Üzerine" adlı makalesindeki ifadeler ışığında böyle bir iddianın oldukça makul olduğu kabul edilmelidir.) Marksistler iddia edilen bu kan bağının entelektüel niteliğinden kuşku duyuyor, ancak akrabalığı da kabul ediyorlardı. Onlara göre, anti-Semitizm gerçekten sosyalizmdi, ama "aptalların" sosyalizmiydi (der Sazialismus des dummen Kerls).[236] Alman sosyalistlerine göre, anti-Semitizm anti-kapitalist olmakla birlikte (ki kesinlikle öyleydi) "tarihsel-politik gelişmede bir adım ileriyi" ifade ediyordu ve anti-kapitalist olmayan liberalizmle pekâlâ kıyaslanabilirdi.[237]

---

234 Benzer nedenlerden ötürü Yahudiler de Almanya'da pek zayıf olan Liberalizme ve Sosyal Demokrasinin reformcu çeşitlerine meyletmişti. Troçki, akt. Pulzer, *Political Anti-Semitism*, s. 255.

235 "Aslında bizatihi çok büyük sayılarda anti-Semitler kendilerinin Sosyalist olduğunu iddia etmiştir ve özellikle Almanya'da, bürokrasi ve merkantilizm geleneğinden etkilenmiş önde gelen birçok muhafazakâr düşünürün Kathedrasozialisten okulunda toplaştığını düşündüğümüzde, bu durum daha anlaşılır hale gelecektir." (*a.g.e.*, s. 44).

236 *A.g.e.*, s. 45,262.

237 Örneğin bu ikisinin *Neue Zeit* tarafından 1891 yılında nasıl karşılaştırıldığına bakalım (akt.*a.g.e.*, s. 261): "Semitizm yanlılığı [namı diğer Liberalizm]

İster komünist enternasyonalizmin ateşli savunucuları olan Marksistler isterse Nasyonal Sosyalizmin peygamberleri olan anti-Semitler olsunlar, aynı soydan geliyorlardı, aynı arzuyla yanıp tutuşuyorlardı ve aynı düşmana karşı savaşıyorlardı. Düşünce kalıpları hâlâ Pietistlerin ve Romantiklerin kalıplarıydı; dürtüleri hınç ve Batıya duyulan düşmanlıktı. İkisi de sadakatle milli hayalin –Mavi Çiçeğin– peşinden gidiyor; birisi yolun sağından öteki de solundan giderek onu arıyordu. Onu bulduklarında, görünüşe bakılırsa, ikisi de çiçeğin renginin kırmızı olduğunu görmüştü.

---

zerre kadar anti-Semitizmden iyi değildir. Birisi Yahudileri infaz ederek kapitalizmle savaştığını iddia ederken, öbürü iyisiyle kötüsüyle kapitalizmi savunarak Yahudileri koruduğunu iddia ediyor... Anti-Semitizmin Yahudilere karşı, fiiliyattan çok lafta, işlediği suçlara karşılık, Semitizm yanlılarının, ister Yahudi ister Türk olsun, ister Hıristiyan isterse kâfir olsun, kapitalizme karşı olan herkese karşı, laftan çok fiiliyatta, işlediği suçlar unutulmamalıdır."

5
İDEAL MİLLETİN İZİNDE: AMERİKA'DA MİLLİYETÇİLİĞİN GELİŞİMİ

İyi başlamak büyük önem taşır.

John Adams

Bir bütün olarak, müşterek [commonwealth] insanlık tek bir nesilden oluşturulmayacaktı. Ancak farklı halklar, onun, tıpkı birçok kaynak ve akarsu gibi, bir gün bir araya gelmeye hazırlanan yapı taşları olarak telakki edilecektir... Bu büyük eserde ülkemiz soylu bir görev üstlenmiştir... Topraklarımız... bütün ülkelerden insanların yurdu olmuştur... Ülkemiz, bu yüzden, bütün diğerlerinden daha fazla, insan ırkının birliğinin gerçekleşmesi olarak duruyor.

George Bancroft

Milliyetçilik, Avrupa kıtasında yayılırken, karakter değişikliğine uğramıştı. Bu dönüşüm, orijinal, İngiliz, bireyselci milliyetçilik ilkelerinden uzaklaşma yönündeydi; belirtmek gerekir ki, bu ilkelere dünya, gayet yerinde olarak milli köklerini karanlıkta bırakacak şekilde "modern demokrasinin ilkeleri" adını vermişti. Belli bir yere kadar milliyetçiliğin bu başkalaşımlarının izini sürdükten sonra, yeniden bu ilkelere dönmek ve bu ilkelerin yalnızca başlangıçtaki önemini korumakla kalmayıp yeni toplumsal deneyim alanlarında gelişip hayata geçirildiği koşulları irdelemek daha yararlı olabilir.

İngiliz milliyetçiliğini on yedinci yüzyılda bırakmıştık. "Evrensel bir tiranlık fırtınasının dünyayı kasıp kavurduğu bu mutsuz çağda" eşitlik ve akılla birlikte özgürlük de İngiliz milliyetçiliğinin özünü oluşturuyordu. Zamanın önde gelen Whig profesörlerinden biri olan Third Earl of Shaftesbury [Üçüncü Shaftesbury Kontu] İngiliz millet fikrinin politik ve toplumsal içerimlerini ortaya koyarken, şöyle yazıyordu: "Bütün insan duygulanımları içinde en soylu ve insan doğasına en yakışır olanı, insanın ülkesine duyduğu sevgidir. Bu... gerçekten bir ülkesi olan, kendilerini özgür ve bağımsız hissettiren gerçek bir anayasa ve politik yapının mutluluğu yaşarken bir halk denebilecek bir topluluğun içindeki bütün insanların rahatlıkla yaşayabileceği bir duygudur." Shaftesbury Kontu "halk" terimini de şöyle açıklıyordu: "Kuvvet yoluyla, bir ve aynı kişinin altında olsa da, bir arada tutulan bir çokluk uygun bir biçimde birleşmiş değildir: böylesi bir yapıya da *halk* denmez. Bir insan topluluğunun üyelerini birleştiren ve Halkı tek yapan, belli ortak iyiler ya da çıkarlar üzerine kurulmuş toplumsal birliktelik, ittifak ve karşılıklı rızadır. Mutlak Güç *publick*i ortadan kaldırır; ve *publick*in ya da anayasanın olmadığı yerde aslında *ana*-Vatan ya da Millet de yoktur." Buradaki "millet", "ilksel" bir birime değil, bir "sivil devlet"e, "rasyonel varlıklar" olarak insanların bir birliğine işaret eder; Shaftesbury Kontu'na göre, bu son yaklaşım sorunludur ve o bu duruma mükemmel bir açıklama getirir. "İtiraf etmeliyim ki" diyordu Shaftesbury Kontu, "Patria sözcüğünü kullanmaktan bizi alıkoyan ve bizim kendi yerli topluluğumuzu ifade etmek için... insanlıktan ya da toplumdan soyutlanmış... ülke [country] sözcüğünden başka bir sözcük

sunmadığı için, bazen dilimize çok kızasım geliyor. Dilimize hâkim olan sözcükler çoğu kez şeyleri kavrayışımızı büyük oranda etkileyebilecek bir güce sahiptir. Bu sözcük yokluğunun böyle bir şeye neden olmuş mudur, doğrusu bilmiyorum; ama kesin olan bir şey varsa, o da bir sivil devlet ya da millet fikrine, biz İngilizler sıradan kaba saba ve dünyevi olandan daha fazla bir şeyleri katma eğilimindeyiz. Bir anayasaya bu kadar çok şey ve toprağa ya da iklime ne kadar az şey borçlu olan hiçbir halk birine karşı ilgisizken ötekine tutkuyla bağlanmaz." Milli sadakati doğum ya da ikâmet yerinden türetmek saçmadır. "Düşünün ki biz İngilizlerden biri denizde doğmuş olsun, bundan dolayı ona bir İngiliz olmaya lâyık değil mi diyeceğiz? Bu yüzden toplum ve bir ülke için duyulan bu doğal tutkuyu sadece bir mantarın ya da bildik yumrunun ilişkisinde olduğu gibi ebeveyninin şekillendirmesine ya da onu besleyen çöplüğe vermeyi dar kafaların bir dalaveresinden daha fazla değer verilmemelidir."

John Locke da, ikinci *Treatise on Civil Goverment*'ta, politik toplumu ya da "commonwealth"i, ortak köklerden doğan mistik bir birlik değil, bir "sivil devlet" ya da akılcı varlıklar arasındaki akit olarak tanımlamıştı: "Fiili olarak [commonwealth'e] olumlu dahil olmak ve vaadini ve akdini ifade etmek dışında hiçbir şey bir kişiyi [commonwealth'in bir üyesi] yapamaz." Locke "millet" sözcüğünü kullanmıyordu, ancak bahsettiği toplum hiç kuşkusuz bir milletti. Locke toplum içinde insanların özgürlüğünü ve eşitliğini –yani insanların bir milletle eşleşmesini– doğa yasasının gerektirdiği bir şey olarak görüyordu. Şöyle yazıyordu Locke: "Doğa durumu, herkesin uymakla yükümlü olduğu, o durumu yöneten bir doğa yasasıdır: ve o yasa olan akıl kendisine başvuracak bütün insanlığa herkesin *eşit ve bağımsız* olduğunu, kimse başkasının hayatına, sağlığına, özgürlüğüne ve mülküne zarar veremeyeceğini öğretir." İnsanın özgürlüğü ve öteki insanlarla eşitliği ona bu yasa çerçevesinde kendisini yönetebileceğini söyleyen bir "akla sahip olmasından" gelir.[1] İnsanların akılcı varlıklar olduklarını

1 John Trenchard, "An Argument Shewing that a Standing Army is inconsistent with a Free Government..." 1697, *A Collection of Tracts by the late John Trenchard, Esq., and Thomas Gordon, Esq.* (Londra: Cogan, 1751), s. 6. Anthony Ashley Cooper, Shaftesbury Kontu, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times* (Londra; Basil, *1790),* c. III, *Miscellany III,* s. *119*, 124-125,

düşünürsek, özgürlük yoksunluğu ya da bir millet olmak dışında bir şey olan ve eşitsizlik bulunan bir toplum bu nedenle doğal olmadığı gibi akla uygun da değildi.

Bu fikirler nadiren tartışma konusu yapılmıştı. Ancak fikirlerle gerçeklik arasındaki uçurum derindi ve on sekizinci yüzyılda giderek daha fazla derinleşiyor gibiydi. Bu nedeni kısmen John Murrin'in İngiliz "devrim düzeni" dediği, "karmaşanın sona ermesinin ardından bir devrimci rejimin büründüğü kalıp"tı ve bu kalıp uzun bir süre politik ve toplumsal evrimin tarzını belirlerdi. İngiltere'de, 1688 ile 1721 yılları arasında yaratılan bu "düzen" Restorasyonun ardından Britanya politikasının hâkim gücü olarak (İngiliz milliyetçiliğinin orijinal ideallerini temsil eden) *Country* [Ülke] yerine *Court*u [Saray] inşa etmişti.[2] Bunun bir sonucu olarak, çoğunun sadakatini ilan ettiği yüksek ilkelerle gerçeklik arasında daha yakın bir birliktelik yönündeki devinim önemli oranda azalmıştı. Bu durumun daha genel bir nedeni soyut millet fikrinin fiilen mevcut kurumlarla, somut ve zorunlu olarak mükemmel olmayan gerçeklikle özdeşleştirilmesi ve sadakatin tedrici bir biçimde ikinciye aktarılmasıydı. Bu özdeşleşme, İngiltere'nin olduğu haliyle seçilmiş millet olduğu fikrinin kökleri Elizabeth döneminin insanlarının parlak umutlarında yatıyordu. Bu nedenle, o tarihten beri, İngiliz vatanseverliği –İngiliz milletine tutkuyla bağlılık– hem (Shaftesbury Kontu'nun milletten bahsederken kastettiği şey olan) özgürlük, eşitlik ve akıl değerlerine idealistçe bağlılık hem de ülke toprağına, hükümete ve İngiltere tarzına bağlılığı işaret edebiliyordu. Biri orijinal İngiliz milliyetçiliğiyken, öteki milliyetçi kisveye bürünmüş güncel tikelcilikti. Biri içkin olarak devrimciydi; içinde ideallerin

120-121. John Locke, *Two Treatises on Civil Government* (Londra: Butler et al., 1821), Treatise II, s. 294,191,239.

2 John M. Murrin, "The Great Inversion, or Court versus Country: A Comparison of the Revolution Settlements in England (1688-1721) and America (1776-1816)," s. 368-453, J. G. A. Pockock, der., *Three British Revolutions: 1641, 1688, 1776* (Princeton: Princeton University Press, 1980). Murrin'inkine parallel bir argümana Lipset'in Birleşik Devletler ile Kanada arasında yaptığı açıklayıcı karşılaştırmada buluyoruz (Seymour Martin Lipset, *Continental Divide: The Values and Institutions of the United States and Canada* [Washington ve Toronto: Canadian-American Committee, 1989]); Lipset birçok benzerliklere rağmen, bu iki ülkenin farklılıklarını Amerikan Devriminin sonuçlarının onlardaki önemi ve mirasıyla ilişkilendirir.

vücut bulması eksik kaldığı müddetçe statükoya karşı kaçınılmaz olarak eleştirel bir tutum takınıyordu; kelimenin literal anlamında muhafazakâr olan öteki ise fiili olanla mutlu mesut geçiniyordu. Shaftesbury Kontu, elbette ülkesinin insanlarına karşı aşırı eleştirel bir tutum içindeydi; bunun nedeni muhtemelen karşılaştırmalı bir bakış açısından yoksun olmasıydı. Sıra milletin tanımına gelince, İngilizler bir bütün olarak, önde gelen düşünürlerinin eserlerinin gösterdiği gibi, genelde "sıradan kaba saba ve dünyevi" olanların da gerisinde kalıyordu. Shaftesbury Kontu'nun değerlendirmelerinde her şeye rağmen bir doğruluk payı vardı. İdeal olana erişmek için giriştiği devrimci uğraştan yorulmuş Restorasyon İngiltere'sinde halk, kaderlerinin başardıkları şeyler yerine, "toprak ve iklimde" içkin olarak var olan şeyler olduğu düşüncesinde huzur bulmuş ve statükoyla yetinmişti. *Origines Britannicae*'nin (1685) yazarı Edward Stillingfleet gayet anlaşılır bir biçimde ne mutlu ki insanlar "oturdukları yerden mutlular; çünkü... şimdi, sahici Cennet kaybedildiğinden beri, dünya için en uygun olan her milletin o cennete kendi yurtlarında sahip olduklarına inanmaları olacaktır" diye yazıyordu.[3]

Toplumun mevcut durumundan bu memnuniyet, müphem Britanya anayasası fikri ve hayranlığında ifade bulmuştu. On sekizinci yüzyılda, bir kural olarak "anayasa" bir politik yapının temel ilkeleri değil de, "devletin birçok gücünün dağılmasını ve toplumun farklı üyelerine lâyık görülen hakların güvence alınmasını sağlayan genel sistemi oluşturan yasalar, örf ve âdetler ve kurumlar bütünü anlamına geliyordu."[4] Anayasa, toplumsal ve politik ilişkilerin var olan düzeni için kullanılan bir terimdi. Elbette görece olarak ve çağın öteki toplumlarıyla karşılaştırmalı olarak söyleyecek olursak, İngiliz toplumunun durumu oldukça memnuniyet vericiydi ve bu durumu daha da ileri taşıma arzusu, böylesi bir memnuniyeti kişisel olarak yaşama zevkini inkâr eden yeni grupların politik sahneye çıktığı on dokuzuncu yüzyıla kadar anlamlı bir canlılık göstermedi.

---

3 Akt. Sacvan Bercovitch, *The Puritan Origins of the American Self* (New Haven ve Londra: Yale University Press, 1975), s. 85.

4 Charles Inglis, akt. Bernard Bailyn, *The Ideological Origins of the American Revolution* (Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 1967), s. 175.

Ancak doğduğu yerde yeni bir ivme kazanmadan önce, Atlantik'in öte yakasındaki İngilizler, orijinal İngiliz milliyetçiliğinin vaatlerini gerçekleştirme yönünde, çağlar boyu şeyleri belli bir yapma ve düşünce biçimine sahip Avrupa'nın herhangi bir parçasında mümkün olamayacak kadar ileriye gidiyor, bunu da yine Avrupa'da mümkün olamayacak kadar hızla yapıyordu. On altıncı yüzyılda İngiltere'de başlayan sürecin doğrudan bir devamı niteliğindeki bu gelişmenin hikâyesi Amerikan milletinin ortaya çıkış hikâyesidir.

Yurttaş milliyetçiliğinin geliştiği koşullar biricikti ve milli kimlik meselelerinde istisnaicilik istisnai olmayan bir durum olsa da, bu Amerikan milliyetçiliğinin bizatihi benzersizliğini özgün bir durum haline getirir. Amerikan kimliğinin ve bilincinin *milliliği* açıklanmaya muhtaç değildir. İngiliz yerleşimciler bir milli kimlikle gelmişti; bu verili bir şeydi. Onlar ait oldukları topluluğu zorunlu olarak bir millet olarak tasavvur ediyordu; millet fikri Amerika'nın miras aldığı bir şeydi. Dolayısıyla Amerika'da milli kimlik yalnızca özgün Amerikan kimliğinden (Amerikan benzersizlik duygusu) değil, hepsi de –artık Shaftesbury Kontu'nu takip etmediğimizden– uzlaşımsal olarak milliliğin temelleri olarak düşünülen Amerikan milletinin kurumsal çerçevesinden ve hatta milli sınırlardan bile önce biçimlenmişti. Bu tekil gelişme nedeniyle, milliliğin simgesel doğası ve onun özünde maddi ya da "nesnel" etnik ve yapısal unsurlardan özerkliği burada özel olarak tüm açıklığıyla ortaya serilmiştir.

Denir ki, Amerikan milletinin kaderi "ideolojilere sahip olmak değil, bir ideoloji olmaktır."[5] Bu bir bakıma her millet için doğrudur, çünkü bir millet her şeyden önce bir ideolojinin vücut bulmuş halidir. Belli bir nesnel birlikten dolayı var olan millilik duygusunun farkına varan "uyku halindeki" milletler yoktur; aksine, milli kimliğin icadı ve kabul ettirilmesi insanları gerçekten birlik içinde olduklarına inandırır ve bunun bir sonucu olarak insanlar birleşir; genellikle farklı nüfus gruplarını birleştiren milli kimliktir. Ne var ki bu Amerika için çok daha kesin olarak doğrudur. Çünkü Amerika'da başından beri ideoloji, (her nesnel özelliği –toprak sı-

5 Richard Hofstadter, akt. Hans Kohn, *American Nationalism* (Westport, Conn.: Greenwood Press, 1957), s. 13.

nırları, kaynakları, kurumları ve karakteri– henüz belirgin olmayan) Amerikan toplumunun bir millet olduğunu yönündeki sağlam kanaat kesin olan tek şeydi. Milliyetçilik başka bütün örneklerde açıklanmaya muhtaç bir olguyken, Amerikan toplumunda bağımsız bir değişkendir.

Millet fikri, kavramın ima ettiği ideal imgeden çok farklı olarak, eski, geleneksel bir toplumda ortaya çıkmıştı. Sonuçta, Amerika'daki Britanya yerleşimi hariç her durumda, bu fikir gerçekliğin eski toplumla alenen çeliştiği toplumsal çevrelere dışarıdan getiriliyordu. Yeni oluşan ilke ile uzun bir süreden beri yerleşik hayat biçimleri arasındaki inişli çıkışlı kavgada, ayarlanmak zoruna olan ilkeydi. Ama Amerika'da, başlangıçta yerleşimcilerin kendi kafalarında getirdiklerinden başka toplumsal gerçeklik diye bir şey yoktu. (Denebilir ki, simgesel yapının sınırlamalarından başka hiçbir yapısal sınırlama yoktu.) Elbette kısa bir süre içinde bir toplum oluştu. Ekonomik fırsatlar ya da bu fırsatların kıtlığı, milli kolektiflik idealiyle hiçbir alâkası olmayan çıkarları ve yapısal ilişkileri beslemişti. Daha eski toplumlarda yeni fikir kaya gibi sert gerçeklik üzerinde etkisini göstermeye çalışırken, Amerika'da yeni gerçeklik ata yadigâri inatçı fikirler üzerinde sınanıyordu. Milliyet fikrinin gerçeklik üzerindeki dönüştürücü etkisi her yerde büyük olmuştur, ama nihayetinde bu etkiyi gösterecek olan fikir [idea] eski toplumlarda millet-öncesi geçmişin mirası kurumların ve geleneklerin karşı-basıncı tarafından dönüşüme uğratılmıştır. Amerikan örneğinin özgünlüğü, millet fikrinin, genelde milliyetin, hiç kuşkusuz bağımsız olarak ortaya çıkan gerçeklik tarafından belli değişikliklere uğratılmış olmakla birlikte, milli toplumun biçimlenmesinde çok daha yetkin bir unsur olmasında yatar. Demek oluyor ki, kabul edilen görüşlerin aksine, kesin, yani analitik olarak, Amerikan milleti ideal bir millettir: Ondaki milli unsur en az karşı-etkinin meydan okuyuşuyla karşılaşmıştır; ötekilere kıyasla bir *milli* topluluğun en saf örneğidir Amerika.

Amerika'da milli kimliğin tam anlamıyla türevsel karakteri nedeniyle, Amerikan milliyetçiliğinin ortaya koyduğu kavramsal sorun daha önceki dört örneğimizde karşımıza çıkanlardan farklıdır ve ilerleyen sayfalarda üzerinde duracağımız şey kitabın geri kalan kısmından farklı olacaktır. Amerika'da milliyetçiliğin

nasıl ortaya çıktığını (ki bu bir sorun teşkil etmiyor) açıklamaya çalışmak yerine, benzersiz bir toplumun ve onun jeopolitik çerçevesinin verili milli kimlik tarafından, çekirdek toplumun başlangıçta bir bakıma kendi milliyet anlayışlarını yeni bir kıtaya getiren bir milletin yurttaşlarından oluştuğu gerçeği tarafından nasıl şekillendiği sorunu üzerinde duracağız. Her çeşitten İngilizi Yeni Dünyaya taşıyan gemilerin güvertesinde başlayan bu oluşum süreci Birlikle Konfederasyon arasındaki İç Savaş sonunda, ancak tamamlanmıştı. Ancak o zaman Amerikan milli sadakatinin somut jeopolitik referans noktasının ne olacağı sorunu çözülmüştü. Başka bir "devrimci düzenleme" olan bu çatışmanın sonucu, bu yeni toplumun eski toplumdan türeyen orijinal ilkelere sadakatini yeniden onaylamış ve bundan sonra onlara eskisinden de daha yakın bağlar geliştirme kararı vermişti.

Bir Yeni İngiltere [New England] Olarak Amerika

Kolonyal dönemin Amerikalılarının geliştirip dillendirdiği milliyetçiliğin ve onlarınkinin önce İngiliz sonra da Britanyalı milliyetçilik olduğu gerçeğinin örneklerini bulmak zor değildir. Onlar sadakatlerini birçok biçimde açığa vurmuştu, en başta da yerleşim yerlerine verdikleri adlarla. Bunlardan "New England" en bariz olanıydı. Türetilmiş karakterini özellikle belirtmeye bile gerek olmayan "Boston" ve "Cambridge" ya da bir yeri değil de İngiliz yöneticilerin anısına, onları onurlandırmak için verilmiş "Virginia", "Carolina" ve "Georgia" benzer bir aynılık –İngiltere ile *özdeşlik*– duygusunu, yabancı kıyılarda anavatanın güzel imgesini ve özünü yeniden yaratma özlemi ve arzusunu yansıtıyordu. Bu adlandırma kalıbı eşyanın tabiatı gereği olan bir şey değildir; Latin Amerika kolonilerinin pratiğiyle taban tabana bir zıtlık içindedir.[6] Latin Amerika'da İspanyollar yabancı bir ülkeyle karşılaşırken, İngilizler okyanus aşırı "göç"lerini olağan bir ikâmet adresi değişikliğinden çok farklı kılmayacak şekilde benzerlikleri bulup çıkarmaya meyilliydi. *Mayflower* grubunun örgütleyicilerinden biri olan Robert Cushman, yazıya dökülmüş ilk New England âyininin girişinde şöyle diyordu: "NEW ENGLAND deniyor, bunun nedeni

6 Latin Amerika karşılaştırması için, bkz. Bercovitch, *Puritan Origins* s. 139-143.

yalnızca Kaptan Smith burayı tasvir ederken bu adı vermesi değil, aynı zamanda burasının İngilizlerin anavatanı İngiltere'ye benzemesidir de; İngiltere'de olduğu gibi, yazlarının ve kışlarının sıcağının ve soğuğunun aynı olması; ovaları olduğu gibi tıpkı *Kent* ve *Essex* gibi yüksek olmayan dağlarının da olması; çok sayıda vadiler olduğu kadar otlaklar da, nehirleri kadar durgun akan suları da olmasıdır. Ama en önemlisi, görebildiğimiz kadarıyla, nasıl *İngiltere Avrupa* anakarasından kopuksa, burası da *Amerika* anakarasından kopuk bir ada ve neredeyse *İngiltere* büyüklüğünde." İki kuşak sonra Cotton Mather, *Magnalia Christi Americana*'da benzer bir biçimde şöyle yazıyordu: "NEW ENGLAND adı... o zamandan [1614] beri *Avrupalı* Dünyanın ana kraliçesine en çok *Benzeyen Kızı* olarak benim ülkeme verilmiş."[7]

Amerika'ya "göç"ün sebepleri çeşit çeşitti. Virginia'nın kurucuları, Elizabeth dönemindeki maceracıların ruhuyla, girişimlerinin başarısıyla İngiltere'yi onurlandırmaya istekli o maceracılar gibi dünyevi fırsatlar peşindeydi. Cushman bu insanları "*İngiltere*'deki çiftliklerine ilişkin hoşnutsuzlukları yüzünden... onları buralara kadar getiren arzuları olan... dünya işlerine dalmış kişiler" olarak niteliyordu, "ve burada büyük hedeflere varmayı, böylece centilmen, toprak sahibi olmayı amaçlıyor ya da bir makam, yer, asalet ya da bedensel özgürlük kazanmayı umuyorlardı." Yine de Cushman maddeci güdülenimlerin meşruiyetini inkâr etmiyordu; Cushman'in 1621 yılında İngiltere'de "Reasons and Considerations Touching the Lawfulnes of Removing out of England into the Parts of America" [İngiltere'den Amerika'nın Parçalarına Göç Etmenin Yasallığına İlişkin Nedenler ve Görüşler] adlı mazaret arayışı niteliğindeki makalesinin ana konusunu bu insanlar oluşturuyordu. Cushman bu makalesinde şu soruya yanıt arıyordu:

7 Robert Cushman, "Sermon: The Sin and Danger of Self-Love," 1621 yılında New England, Plymouth'taki bir vaazdan, 1622 yılında Londra'da basılmıştır. Yeniden basımı: Henry Wyles Cushman, *Historical and Biographical Genealogy of the Cushmans: The Descendants of Robert Cushman, the Puritan, from the Year 1617 to 1855* (Boston: Little, Brown, and Co., 1855), s. 42. (Bu belgenin farkına varmamı sağlayan ve onu benim kullanımıma sunan Robert Cushman'ın torunlarından Thomas Cushman'a şükran borçluyum.) Cotton Mather, *Magnalia Christi Americana*, Kitaplar I ve II, der. Kenneth B. Murdock (Cambridge, Mass: The Belknap Press of Harvard University Press, 1977), 1702 baskısı temel alınarak yeniden basımı, s. 122.

"Burada doğmuş ve yetişmiş, belli bir süre burada yaşamış biri nasıl oluyor da başka bir ülkeye göç ediyor?" Önermesine şöyle başlıyordu: Her ne kadar bir Hıristiyanın yurdu "yalnızca cennet olsa da... şimdi doğal, sivil ve dinsel [o zamanki dinsel çekişmelerle ilgili] bağlar insanları bağladığından, onların da bağlanmaları gerekir" ve bu yüzden İngiltere'den ayrılmak için meşru nedenler bu seküler "bağları" da hesaba katmalıdır. Bu göç işi bu işe yeltenenler kadar İngiltere'nin ve yurdunda kalan insanların yararına olmalıdır, diyen Cushman, dini sebepleri ayrı tutuyordu ("bunun dinle ilişkisinin olması acıdır"). Şimdiye kadar gücü kuvveti yerinde birçok kişi "becerilerini çarçur ederek burada [İngiltere'de] kalma" mecburiyetindeydi; İngiltere'nin sahip olduğu birçok nimet ("tatlı zevkler ve çeşitli rahatlıklar") Tanrı'nın lütfuna kaldığından, "kasabalarda ve kırsalda tarım, ticaret, ulaşım vs üzerinde o kadar baskı ve zulüm var ki, kimse komşularından ikisini aşağı çekmeden bir yerde bir iş kuramıyordu." "O yüzden" diyordu Cushman, "birbirimizi ezmek, germek ve kötü duruma düşürmek yerine, deniz yoluyla erişebileceğimiz uçsuz bucaksız bir toprak parçasını görürsek, bu farkı bir günde yaratabiliriz." Bu çözüm ayrıca doğaldı, çünkü bahsi geçen uçsuz bucaksız toprak "Bizim İngilizlerimizin bu parçalar üzerine yaptığı eski keşifler, sözleşmeler ve anlaşmalar" sonucunda "İngiliz kralına yakışır" bir topraktı ve bu yüzden de milli ataerkinin bir parçasıydı.[8] Bu şekilde konulduğunda, "göç işi" gerçek İngiliz vatanseverliğinin bir edimiydi.

Dini sebepler, Cushman için, elbette çok daha önemliydi. O bir Püritendi ve bir bütün olarak Püritenler, dünyevi ikâmet yerleri olan adada o tarihte çiğnendiğini düşündükleri ideal İngiltere'yle özdeş görüyorlardı kendilerini. Bazıları yuvada kalıp mücadele etmeyi tercih ederken, bazıları da ideallerini de alarak saldırıya uğramalarının imkânsız olduğu yaban topraklara taşınmıştı. Mather daha sonraları İngilizleri Amerika'ya yönlendiren nedenleri şöyle sıralıyordu "Meselesin özü, İngiliz Milletindeki REFORM hareketinin ta başından beri, her zaman Dini Reforma tâbi tut-

8 Cushman, *Genealogy of the Cushmans*, s. 56-57; ve "Reasons and Considerations Touching the Lawfulness of Removing out of England into the Parts of America," s. 31-38, *a.g.e.*; s. 33, 36, 34.

mak isteyen bir Dindar İnsanlar Kuşağı olmuştur... Ve hâlâ genel olarak ellerindeki gücü... bu Arzulanan Reform Gelişimini durdurmak için kullanan bir başka insan kuşağı da vardı... Sonra... Dinine bağlı kalabalıklar, barışçıl Protestanlar uğradıkları Baskılar yüzünden Doğdukları Ülkeyi terk etmeye mecbur kalmış ve Yaban bir elde, Dünyanın öteki ucunda, Tanrıya İbadet etmek, Hayatlarını ve İmtiyazlarını Özgürlük içinde yaşamak için Göç etmişti."

Virginyalıların göçü bir iş seyahati olarak başlamış olabilir, ama Püritenler gönüllü sürgünü gitmişti. İki durumda da, okyanusun men edici enginliği ve açık kıtanın fırsatları geçici bir durum olabilecek olan şeyi kalıcı hale getirmiş ve yeniden tanımlamıştı. Püritenler şayet Hollanda'dan uzağa gitmemiş olsalardı, muhtemelen ülkedeki koşullar kendileri için uygun hale geldikten sonra döneceklerdi. Şurası kesindi ki, göç milli sadakatin bir inkârı olarak anlaşılmıyordu; o vatandan kopuş ya da dışarıya göç değildi. Aslında Cromwell'in zaferiyle birlikte, birçoğu Amerika'dan eve dönmeyi tercih etmişti ve çoğu insanın da kalmaya karar vermesinin nedenlerinden biri Amerika'nın onlar için İngiltere'nin bir parçası olmasıydı. Plymouth yerleşiminin hikâyesini anlatırken, Mather şöyle diyordu: Kurucular "birçok uygunsuz davranışla karşılaşmadan önce uzun bir süre Leyden'da yaşamamıştı... *İngiliz Milleti* içindeki çıkarlarını yitirmek konusunda isteksizdiler; ama *Kralın Hâkimiyetini* genişletmeye pek istekliydiler. Bu *nedenleri* çok düşünmüşler... ve... AMERİKA'YA GÖÇ etme yönünde bir karar vermişlerdi." Orada "Dünyanın en uzak parçalarında" onlar "biz yalnızca iklim değiştirdik, zihniyetimiz aynı" diyorlardı ısrarla. Onlar hem "bizim İngiliz huyumuza en uygun" İngiliz hükümetinin ilkelerine hem de İngiliz dinine sadık kaldılar. 1648 yılında The Cambridge Platform şunu duyuruyordu: "Doğası gereği İngiliz olan bizler... İngiltere'deki kiliseleri tarafından kabul edildiğini gördüğümüz ve bildiğimiz... aynı din öğretisini benimsemeyi istiyoruz."[9]

Kendisi de dahil, Mather kuşağından insanlar kendilerini İngiliz olarak da görüyordu. Onlar "iki İngiltere"den bahsediyor, anavatanlar aralarındaki ayrımın sadece uzamsal olduğunu söy-

9 Mather, *Magnalia*, s. 91, 125. John Norton; İngiliz yurttaşlık ilkelerine yaklaşımın örneği; ve *The Cambridge Platform* akt. Daniel Boorstin, *The Americans: The Colonial Experience* (New York: Vintage Books, 1958), s. 16, 22.

lüyor ve İngiltere'ye yürekten sevgi duyuyorlardı. John Higginson, "Attestation to this Church-History of New England" makalesinde *Magnalia*'nın sayısız meziyetleri arasında, Avrupa'daki ve Amerika'daki İngilizleri birleştiren bağları vurgulamak ve "*Amerika*'daki Küçük Kız Çocuğu *New England*'ın benliğini Avrupa'daki anavatan İngiltere karşısında feda etmesine... onu, *Kızgın Akrabalara* rağmen, *Yerel bir Ayrılık* yaşamaya mecbur kalmakla birlikte, bir *Kopuş* yaşanmadığı konusunda temin etmeye" imkân tanımasıydı. Mather'ın kendisi de İngiltere'den "Evrendeki En İyi Ada" olarak söz ediyor, "İngiliz Milleti"nin Yeni Dünyadaki keşiflerini gururla anlatıyor, bunların bazılarının Columbus'tan da önce olduğunda ısrar ediyor ve "bütün bunların tarihimiz açısından önemi *İngiliz Halkının* Amerika'ya gelen ilk halk olduğunu göstermesinden geliyor" diye ilan ediyordu: "Magnalia Americana" "bu topraklarda Yüce Tanrı'dan sonra *İngilizlerin* yaptığı muhteşem eserler"den ibaretti.[10] Eski İngiltere'de olduğu gibi Yeni İngiltere'de de, Püritenler İngiliz olanı Protestanlık davasıyla kaynaştırmıştı: Onlar "göçü" hicret terimleriyle "mesajı yaban ellere götürme" olarak açıklıyordu. Doğdukları adada hayal kırıklığına uğradıkları aynı zamanda diliminde Amerika'da İngiltere düşlerinin gerçekleştiğini görüyorlardı, ama asla bunun İngiltere'nin düşü olduğu gerçeğini gözden kaçırmadılar.

Amerika'ya göçün ana nedeni dini özgürlük olsun ya da olmasın, ilk başlarda kolonyal bir havada öyle sunuldu ve dini özgürlük ortaya çıkmakta olan biricik ve yerel –Amerikan– kimlik duygusunun merkezi unsuru haline geldi. Bu kimlik, kolonyal hayat biçiminin bazılarını elerken belli özelliklerini, muhtemelen bütünüyle bilinçli olarak olmasa da, sonucu tektip ve ağırlıklı olarak pozitif bir imge olan sistematik ayıklama sürecinde oluşmuştu. Eleştiriyi (şikayetçilerin kulaklarını kesmek, kırbaç-

10 John Higginson, "Attestation...," s. 63-73, bkz. Mather, *Magnalia, s. 70*. Mather, s. 92, 120, 119. Mather'in milli kimliği, hemşehrisi New Englandlılarınki kesin ve tartışmasız olarak İngilizdi. Dünyanın geri kalanına onlar da İngilizler gibi bakıyordu. Örneğin Mather Kızılderililere hitaben 1700 yılında "Hıristiyan Kızılderililere, İngilizin kendi mutlulukları için bilmelerini ve yapmalarını istediği şeylerin kısa listesi. Bir İngiliz hâkimin arzusuyla bir İngiliz piskoposu tarafından yazılmıştır" başlığı taşıyan bir duyuru yapmıştı. Bu duyuru 1700 yılında Boston'da basılmıştır.

lamak ve olmazsa onların fikirlerini değiştirmeye ikna etmek gibi nahoş yollarla)[11] bastırmakta Massachusetts hükümetinin kararlılığı New England Dindar Commonwealth'i fikrinin yerleşmesine katkıda bulunmuştu; bu daha sonra Amerika'daki bütün Britanya yerleşimlerini içine alacak şekilde –en azından yabancılar için– genişletilmiş olmakla birlikte, New England hep dindarlığın modeli olarak kalmıştı. *Magnalia*'da, Cotton Mather ilk kolonilerin kurulmasıyla ilgili "bütün bu uğraşların temel bir amacı Amerika'nın bu karanlık topraklarında İncil'in tohumlarını saçmaktı" diyen George Weymouth'tan bir alıntı yapmıştır. Mather bunun onlar için "ana" amaç olduğuna katılıyordu, ancak devam ederek "bütün insanlığa" kendisi için "bunun yalnızca bir *ana* amaç değil, üzerinde yükseldiği *tek* amaç olan" İngiliz yerleşimlerinden birini anlatıyordu. Bu elbette New England'tı: "Bu *İngiliz* yerleşimi, Bin bir iddia karşısında, bütün diğerlerinden daha hakiki *İngiliz* olduğu iddiasındadır ve bu yüzden ona *New England* denmiştir" Bütün yerleşimler kendilerini "hakiki İngiliz" addediyordu;[12] bununla birlikte, sonunda, söylem sekülerleştikçe ve dinsel özgürlük genelde özgürlük haline geldikçe, Amerika'da mükemmellik derecesine taşınan İngiliz kimliğinin yorumunda New England'ın başı çektiğini onlar da kabul etti. Özgürlük aşkının Amerika'nın ayrıksı özelliği haline gelmesi Püriten düşünce sayesinde olmuştu. Böylelikle erken tarihten itibaren Amerikan kimliği birden fazla anlamda New England kimliğiydi.

Amerikan benzersizliği duygusunun oluşumu hiçbir anlamda Amerikalıların İngiliz milletine sadakatine ve onların İngiliz milli kimliğine engel oluşturmamıştı: Onların üyesi oldukları şeyin halkı, ikâmet ettikleri yere bakılmaksızın, hâlâ İngiliz halkıydı. İkamet edilen yer, yine de –ve doğal olarak– bir yerel gurur duygusu yaratıyordu ve bu duygu Kent'te ya da Yorkshire'daki bir İngilizin

11 İlk dönemin kolonyal Massachusetts'indeki eleştiriler ve bastırılmaları için, bkz. David Cressy, *Coming Over: Migration and Communication between England and New England in the Seventeenth Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), b. 1.

12 Mather, *Magnalia*, s. 122, 120. 1724'te, Muhterem Hugh Jones, öteki kolonilerle kıyaslayarak Virginia hakkında, "Haklı olarak hakiki Britonların mutlu sığınağı olmakla gurur duyabilir" diye yazıyordu; akt. Boorstin, *Colonial Experience*, s. 123.

gururu gibi değildi. Yerellikten duyulan bu gurur,lk yerleşimcilerin zorunlu olarak karşılaştıkları fiili zorluklar ve hayal kırıklıkları karşısında dillendirdikleri bir gururdu; onlar pozitif düşünmek zorundaydı, kırılgan morallerini yükseltmenin bir yoluydu bu. Bu ilk kolonilerde eleştiri şiddetli tepki çekiyordu, çünkü karşılaştıkları bu koşullarda nesnellik can sıkıcı ve potansiyel olarak yıkıcıydı. Elbette o zamanlar ölüm şimdiki anlama gelmiyordu ve zaten bir Yeni Dünyaya göçmüş insanlar için yeni bir başkasına göçmek öyle korkutucu bir gelecek hissi uyandırmayabiliyordu, ancak daha ilk yıllarında nüfusunun yarısını toprağa gömmüş Plymouth yerleşiminin hayatta kalan ve hâlâ bütün kalpleriyle New England'ın bolluk ve rahmetinin "biraz abartılı"[13] övgülerine inanan fertlerinin güveni her şeye rağmen çarpıcı görünüyordu. Yeni kıtanın iddia edilen çok çeşitli ve bol doğal kaynakları sürekli bir kutlama konusuydu. Öyle oldu ki, "mekânın doğal mükemmelliği"ne dayalı zengin bir gelecek beklentileri kısa bir sürede karşılık buldu. 1654 yılında *Wonder-Working Providence* okurlarına (1642 yılı hakkında yazarken) "uzak, kayalık, çorak, çalılık, vahşi ormanlık yaban topraklar... Yüce İsa'nın inayetiyle, verimlilikte ikinci bir İngiltere haline geliyor... yiyecek yönünde İngiltere'ye denk olmakla kalmıyor, bazı yerlerde onu bile geçiyor" diye yazacaktı. Ona göre, bu Amerika'yı bir "dünya mucizesi" yapıyordu.[14] Bu zenginlik Tanrı'nın rahmetinin bir işareti olarak alınmış ve Amerikan benzersizliğinin bilincindeki insanların dinine bağlılıklarına bağlanmıştı. "Yeni İngiliz Kudüs'ü", "Amerikan Kudüs'ü", "Tanrı'nın Amerikan İsraili", "Amerikan Kenan ili" gibi ortak ifadeler hem koloni insanlarının büyük erdemlerini hem de onların seçilmiş olduklarının kesin işareti olarak üstün refahlarını gösteriyordu. Eğer İngiliz Tanrı'nın sevgili halkıysa, Amerikan İngiliz seçilmiş halkın seçilmişleriydi.

---

13 Thomas Dudley, akt. Cressy, *Coming Over*, s. 16. Dudley böylesi takdirlerin kötü niyetli olduğunu düşünüyordu ve "insanların buraya gelince, önyargılı hareket ederek, İngiltere'ye gönderdikleri mektuplar aracılığıyla oradaki dürüst insanları etkilemelerinin ve onların da bunu katlayarak aktarmasının önüne geçmek için" önceden uyarıda bulunmaya karar vermişti.

14 Edward Johnson, *History of New England, or Wonder-Working Providence of Sions Saviour, 1628-1652*, der. J. Franklin Jameson (New York: Scribner, 1952), s. 209-210.

On sekizinci yüzyılda, bu benzersizlik duygusu daha seküler bir anlam kazandığında, eşsiz Amerikan zenginliğine yapılan vurgu değişmedi. Bunun genel, Avrupa'da kitlelerin sefil koşullarıyla kıyaslandığında son derece etkileyici oluşu en çok yoruma esin kaynağı oluyordu. İrlanda ve İskoçya'ya yaptığı bir gezi sonrasında Benjamin Franklin Londra'dan şöyle yazıyordu: "Bu ülkelerde, toplumun küçük bir parçasını... son derece varlıklı, bolluk içinde gösterişli bir hayat süren toprak sahipleri oluşturuyor. Halkın büyük bir kesimi kiracı, son derece yoksul, çamur ve samandan yapılma harap evlerde, paçavralara sarınmış, en acı sefalet içinde yaşıyor. Onları görünce hep, herkesin toprak sahibi, kamusal meselelerde oy sahibi olduğu, doğru düzgün, sıcak evlerinde yaşadığı, bol yiyecek ve yakacağının olduğu ve baştan ayağa giysilerini kuşandığı New England'taki mutluluğu geldi aklıma." Diğer bir mutlu mesut Amerikalı Hector St. John de Crevecoueur, "the Situation, Feelings, and Pleasures of an American Farmer" makalesini "gariptir, başkalarında görüldüğünde, sefalet bizim için bir tür gerçek iyi haline gelmeli" şeklinde bir felsefi tespitle başlayıp, "dünyada insanların büyük yoksulluk çektiğini (Bizim Zencilerimizin durumundan bile daha kötü bir köleliğe mahkum oldukları kötü bir kaderin pençesinde yaşadıklarını) duymak beni elbette mutlu etmiyor" dedikten sonra, neşe içinde dünyanın geri kalanındaki sefil insanlarla kıyaslandığında durumu çok iyi olan Amerikan insanının payına düşen, başka şeyler yanında, maddi nimetleri sayarak sürdürüyordu.[15]

Genel olarak Amerikalıların faydalandığı fiziksel konforlar, ruha huzur veren deneyimlerden daha fazla değilse bile eşit oranda rağbet görüyordu; bunlar arasında en başta, Amerikan toplumunu karakterize eden özgürlük ve onur bakımından herkesin eşitliğiydi. İngiltere'de olduğu gibi, kolonilerde de dinine bağlılık zamanla, on sekizinci yüzyılda hâkim hale gelen ve İngiltere'de daha da büyük ağırlık kazanan ve kendisini üçlüye –özgürlük, eşitlik ve akıl– bağlılıkta ifadesini bulan seküler bir anlam ka-

15 Benjamin Franklin, Joshua Babcock'a, 13 Ocak 1772 tarihli mektubu, John Bigelow, der., *The Works of Benjamin Franklin* (New York: Putnam, 1904), c. V, s. 287-288. J. Hector St. John de Crevecoeur, *Letters from an American Farmer*, 1782 (New York: Penguin American Library, 1981), s. 51-53.

zanmıştı. Franklin "Information to Those Who Remove to America" makalesinde, Amerika'da bireylerin meziyetleri nedeniyle saygı gördüğünü ve soyun bir değerinin olmadığını yazıyordu. "İnsanlar der ki, Yüce Tanrı'nın bile bir mekaniği vardır... ve O yaptıklarının çeşitliliği, eşsizliği ve faydalılığı yüzünden saygı görür, ailesinin ne kadar eskiye dayandığı için değil... Bu görüşlerine uygun olarak bir Amerikalı, bir soybilimcinin kendilerine on kuşaktan atalarının ve akrabalarının... başkalarının emeğiyle geçinen aylak beyefendiler olduklarını kanıtlayabilmesinden çok, onların çiftçi, demirci, marangoz olduğunu... ve sonuçta topluma faydalı bireyler olduklarını kanıtlayabilmesi gerektiğini düşünecektir." Her ne kadar bu durum bir İngiliz idealinin gerçekleştirilmesi olsa da, o tarihte hiç kuşkusuz Avrupa'nın en eşitlikçi toplumu Britanya eşitlik bakımından Amerika'nın dengi değildi. 1765'te, Lord Adam Gordon, Massachusetts sakinlerinin "Eski İngiltere halkına çok benziyor, çoğu da onların soyundan geliyor" gözleminde bulunuyordu. "Ancak" diye eklemekten geri durmuyordu Gordon, "burada düzleştirici ilke güçlü bir biçimde her yerde işliyor ve hükmünü sürdürüyor. Herkesin mülkü var ve herkes buna saygı gösteriyor." Belirtmek gerekir ki, Britanya kökenli her Amerikalı gibi, Amerika'nın İngilizliğine derinden inanmış olan Crevecoeur burayı ziyaret eden bir İngilizin kafasından neler geçirebileceği hakkında düşüncelerini yazmıştı:

> Bu güzel ülkenin keşfedilmiş ve iskana açılmış olduğunu görmekten büyük mutluluk duyardı; mutlaka bundan milli bir gurur duyar ve kendi kendine şöyle derdi: "Bu ülkem insanlarının eseri... Onlar sahip oldukları özgürlüğü ve malı mülkü ilkesel olarak borçlu oldukları milli meziyetlerini de beraberinde getirmiş." Burada doğduğu ülkenin endüstrisinin yeni bir biçimde sergilendiğini görür... Yeni bir kıtaya adım atmıştır; daha önce gördüğünden farklı, modern bir toplumla karşı karşıyadır. Avrupa'da olduğu gibi, her şeye sahip büyük lordlardan ve hiçbir şeyleri olmayan bir insan kalabalığından oluşmuş bir toplum değildir bu. Burada aristokrat aileler, saraylar, krallar, kardinaller, dini yönetimler, bir azınlığa çok iyi görünür ne varsa veren görünmez iktidarlar, binlerce çalışanı olan büyük imalathaneler, büyük lüks ve şatafat ürünleri yoktur. Avrupa'da olduğu gibi, burada fakir ve zengin birbirinden çok kopuk değildir...

> Ahşap evlerimizin en mütevazısı bile kuru ve rahattır. Avukat ya da tüccar yerleşim yerlerimizin en üst makamlarıdır; bu ülkede kırsal kesimde yaşayanların tek unvanı çiftçidir. Bizim sözlüğümüze kendini alıştırması için biraz zaman geçmesi gerekecektir, çünkü sözlüğümüzde asalet ve şan şöhret sözcükleri çok azdır... Kendisine çalıştığımız, açlık çektiğimiz ve kanımızı akıttığımız hükümdarlar yok burada; bugün dünyada mevcut en mükemmel toplumuz biz.[16]

Nasıl daha önceki Amerika ilahi tasarımla özdeş görülmüşse, imparatorluk Batıya doğru ilerledikçe, şimdi ek olarak tarihin amacı ve gerçekleşmesi haline geliyordu. Amerikan toplumu, sadakatiyle, İngiliz ideallerinin timsaliydi; onlara gerçeklik kazandırmıştı. Özgürlük ve eşitlik, Amerikalılar için olmazsa olmaz bir şey haline gelmişti. "İnsanların eşitliğini ya da insanlığın temel haklarını kanıtlamak için zaman harcamaya gerek duymuyorum" diye yazıyordu Samuel Dickinson bir süre sonra, "siz, bu ülkenin insanları gerçekliği biliyorsunuz. Her Amerikalının bağrında kutsal bir emanet olarak saklanmıştır onlar." (Bu durumun yalnızca Beyaz erkek nüfus için bir gerçeklik olduğunu söylemek, içinde yaşadığımız bu kuşkucu çağda gereksiz olacaktır; ancak başka yerlerdeki Beyaz erkek nüfus için böyle bir gerçekliğin, ancak bir düş olduğunu da unutmamak gerekir.)

İngiliz değerlerine örnek bağlılık ve onlara yerleşiklik kazandırılması duygusu her yerdeki koloniciler tarafından paylaşılıyordu ve yerel Amerikan kimliğinin merkezi bir unsuru haline gelmişti. Onlar hiç kuşkuya yer bırakmayacak biçimde İngiliz değillerdi yalnızca, onlar İngilizden daha da İngilizdi. Bunun ötesinde farklı kolonilerdeki Amerikalıların ortak pek az yönü vardı ve Beyazlar arasındaki koşulların temel eşitliği dışında, coğrafya, iklim ve ekonomik ve toplumsal düzenlemelerdeki farklılıklar biricik Amerikan kimliğinin özgün kolonilerin farklı yerel kimlikleri yönünde farklılaşmasını doğuruyordu. İngilizler olarak kolonicilerin hepsi bir millete mensuptu; Amerikalılar olarak, farklı eyaletleri

16 Franklin, "Information to Those Who Would Remove to America," 1782, bkz., *Works*, c. IX, s. 435-436. Lord Adam Gordon, "Journal," bkz., Howard H. Peckham, der., *Narratives of Colonial America* (Chicago: The Lakeside Press, 1971), s. 292. Crevecoeur, *Letters*, s. 66-67.

mesken tutmuşlardı. New Englandlı, Pennsylvanialı ya da Virginialı olarak yerel gurur kaynakları güçlü ve şiddetliydi ve öteki kolonilere karşı duyguları yalnızca nadir durumlarda kardeşçe sevgiye benziyordu. New Yorklular New Englandlıları "eşitleyici zihniyet"lerine bakarak "Gotlar ve Vandallar", "aşırı derecede adi" olarak niteliyordu ve bu duygu öteki koloniler tarafından da paylaşılıyordu New Englandlılar Virginialıları "medeniyetten nasibini almamış Yerliler" olarak görüyordu, vb.[17]

Bu bakımdan koloniler her yerdeki rakip bölgelerden farklı değildi. Güçlü yerel yurtseverlik duygularının gelişmesi doğaldı; aslında, eğer bu türden duygular gelişmemiş olsaydı buna ustalıklı bir açıklama getirmek zorunda kalırdık. Ama genel olarak yerel yurtseverlik ayrıksı bir durum değildi; o farklı doğası olan bir duyguydu ve hiçbir biçimde kolonilerdeki Amerikalıların Britanya milliyetçiliğiyle çelişmiyordu. Aslında bu Britanya milliyetçiliğinin ısrarlı varlığından yana bir tez, bunun bir açıklaması olarak da kullanılabilirdi. 1670'lerde Franklin, Britanya milliyetçiliğinin hem bir zorunluluk hem de önlenemez bir şey olduğunu iddia ediyordu; çünkü eğer koloniler "sürekli olarak yerleşimleri talan eden, köyleri yakan ve insanları öldüren Fransızlara ve Kızılderililere karşı kendilerini savunmak için birleşme yönünde uzlaşamamış olsaydı, onları koruyan ve cesaretlendiren, birçok bağlantılarının ve kan bağlarının, çıkar ilişkilerinin ve ortak duygularının olduğu, hepsinin birbirini sevdiklerinden daha çok sevdiklerini bildikleri kendi milletlerine karşı birleşmeleri tehlikesinin olduğu normalde kimsenin aklına gelir miydi?"[18] Kolonilerdeki Amerikalılardan biri "benim ülkem" diyorsa, onun milli tabiiyeti İngilizdir; bazı kolonyal tarihçilere göre, o kişiler on sekizinci yüzyılın ikinci yarısına doğru giderek daha fazla İngiliz oluyordu.[19]

---

17 Başka birçoğu gibi, bu örnekler için bkz., Murrin, "A Roof without Walls: The Dilemma of American National Identity," s. 333-348, Richard Beeman, Stephen Botein, ve Edward C. Carter II, der., *Beyond Confederation: Origins of the Constitution and American National Identity* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1987), s. 343-344.

18 Franklin, "The Interest of Great Britain Considered, with Regard to her Colonies and the Acquisitions of Canada and Guadaloupe," 1760, *Works*, c. III, s. 321.

19 Murrin, "Roof," s. 336-337.

"Sevgili hemşehrilerine" hitap ettiği *Candid Examination* kitabında Joseph Galloway, Burlamaqui'nin "bir ruh, bütün hareketleri yönlendiren ve tek ve aynı amaç, yani kamu çıkarı doğrultusunda bütün üyelerini kalıcı ve tekbiçimli bir tarzda eyleme geçiren tek bir ruhun can verdiği bir toplum" olarak millet görüşünü benimsemişti. Böyle bir milleti tanımlayan şey kesinlikle coğrafya değildi. Galloway'ın vatandaşlarının büyük çoğunluğunun bağımsızlık öncesi mutlak anlamda sadık oldukları Britanya milleti ona göre iki ülkeden oluşuyordu: İngiltere ve Amerika. O da Amerika'ya "benim ülkem" diyordu, ama bu onun milliyetiyle kesinlikle çatışmıyordu. Daniel Dulany "Britanya İmparatorluğunun Avrupa'daki tebaasıyla Amerika'dakinin aynı olduğu gösterilsin" diye uyarırken, açıklayıcı bir biçimde Britanyalılarla Amerikalıları değil, Britanya'nın Avrupalılarıyla Amerikalılarını karşı karşıya koyuyordu. Francis Hopkinson 1776'da "Biz bir millet ve bir halk değil miyiz?" diye soruyordu. "Biz Amerika'da her bakımdan İngiliziz, tek fark bizimle hepimizin bağlı olduğu taç arasında okyanusun dalgaları salınıyor."[20] Kişinin üyesi oluğu bir millet olarak Britanya ya da Britanya İmparatorluğu ("millet" ve "imparatorluk" birbirinin yerine geçebilen terimlerdi) ile kişinin hasbelkader yaşadığı yer olan, "ülkem" dediği Amerika ya da Amerika'da bir eyalet arasındaki fark basit bir şeydi ve bölünmüş bir sadakat duygusunu değil, eşmerkezli sadakat alanlarını yansıtıyordu. Nasıl bir ailenin bir ferdi, bir kentin bir mukimi ve bir devletin bir yurttaşı olmak birbiriyle çelişen bir şey değilse, bu ikisi arasında da herhangi bir çelişki görülmediği gibi, öyle bir çelişkinin var olduğu da düşünülmüyordu. John Adams anayasasının öz olarak cumhuriyet anayasası olduğunu düşündüğü Britanya için "imparatorluk" sözcüğünün uygunluğunu tartışmaya açıyordu. Aynı şekilde Amerikalıların ve Büyük Britanya nüfusunun tek millet olduğunu görüşünü sorgulamıyordu. Üzerinde yorum yaptığı "Koloniler ile

20 Joseph Galloway, *Candid Examination of the Mutual Claims of Great Britain and the Colonies with a Plan of Accommodation on Constitutional Principles*, 1775 (New York: Research Reprints, 1970), s. 5. Daniel Dulany, "Considerations on the Propriety of Imposing Taxes in the British Colonies," 1765, Bernard Bailyn, der., *Pamphlets of the American Revolution, 1750-1776* (Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press), c. I, s. 598-658, 649. Hopkinson, akt. Merle Curti, *The Roots of American Loyalty* (New York: Atheneum, 1968), s. 12.

Britanya yönetimi arasındaki çekişme" ona göre, "büyük bir milli konu" idi. Franklin'in "Pennsylvania"ya olan sevgisi kızının İngiltere'nin iyi ailelerinden birinin oğluyla evlenmesini kabul etmesine engel teşkil ediyordu, çünkü onun çok uzağa gitmesini istemiyordu ve "oraya taşınmasını düşünemiyordu"; ama İngiltere hakkında çok tutkuluydu (öyle ki, İngilizlerin İngiltere hakkındaki eleştirilerini aşırı sert buluyordu). Yedi Yıl Savaşları sürerken, Britanya'nın kazandığı zaferlere sevinirken, şöyle yazıyordu: "Ve bu benim yalnızca bir koloni sakini oluşumdan değil, aynı zamanda bir Briton oluşumdan geliyor; Britanya İmparatorluğunu da "insan bilgeliğinin ortaya çıkardığı en büyük politik yapı" olarak değerlendiriyordu; ve Amerikalıları harekete geçiren şeyin "gerçek Britanyalı ruh" olduğunda ısrar ediyordu.[21] Amerikalılar "Briton adlarıyla övünüyorlardı." Onlar için İngiltere hâlâ "dünyadaki en güzel ülke", "dünyadaki Cennet"ti. Onlar Amerikalıları Britanya'ya bağlayan doğal, tarihsel ve duygusal bağları vurguluyor ve sıklıkla anavatan ve ona kendilerine adını verdiği için ilelebet minnettar kalacak evlat koloniler gibi son derece yüklü metaforları kullanıyorlardı. Virginialı John Randolph 1774'te şöyle yazıyordu: "Amerikalılar Britonların Döl Yatağından çıkmıştır ve bu yüzden, gayet yerinde bir biçimde, onlara Çocuklar ve İngiltere'ye de onların Anası deniyor." Charles Inglis de "Amerikalılar doğrudan Britonlardır" diye ısrar ediyordu. "Onlar Britonların tavırları, örf ve âdetleri ve fikirlerini taşıyor; ve benzer bir çeşit hükümet şekline alışmışlar." Bu bağların değeri ölçülemez ve yerine hiçbir şey konulamazdı. Eğer Amerika anavatandan ayrılacak olursa, diye fikir yürütüyordu John Dickinson endişeyle, "kaybımızı karşılayacak başka bir Britanya'yı nerede bulacağız? Din, özgürlük, yasalar, duygular, ilişkiler, dil ve ticaret bakımından bir olduğumuz bedenden koparsak, en ufak kılcal damarlarımıza kadar kanarız."[22]

---

21 John Adams, ilk *Novanglus* denemesinin açılış cümlesi, 23 Ocak 1775, bkz., *Novanglus and Massachusettensis* (Boston: Hews and Goss, 1819), s. 9. Franklin, karısına mektup, 5 Mart 1760; Peter Collinson'a mektup, 9 Mayıs 1753; ve Lord Kames'e, 3 Ocak 1760, bkz., *Works*, c. III, s. 254; c. II, s. 416; c. III, s. 248; "The Interest of Great Britain," s. 294. Ayr. bkz. Franklin, David Hume'a mektup, 27 Eylül 1760, *Works*, c. III, s. 337-338.

22 John Randolph, *Considerations on the State of Virginia*, 1774, akt. Max Savelle, "Nationalism and Other Loyalties in the American Revolution," s. 901-923, *American Historical Review*, 57:4 (Temmuz 1962), s., 912. Charles

Amerikan kolonileri kendilerini Britanya milletinin bir parçası olarak görüyordu. Onlar bağlılıklarının doğasının bütünüyle bilincindeydiler ve ona yürekten inanıyorlardı. 1764 yılında, James Otis, "Rights of the British Colonies" başlıklı yazısında şunları söylüyordu: "Biz hepimiz Büyük Britanya yönetiminde kendimizi mutlu hissediyoruz. Anavatanımıza büyük saygı, sevgi ve hürmet duyuyoruz... Ve şayet kolonilere bağımsızlık verilmesi ile mutlak kölelik dışında her koşulda Büyük Britanya'ya boyun eğme arasında bir seçim yapmak durumunda kalacak olsam, ben ikinciyi tercih ederdim."[23] Ne var ki, o tarihten on yıl sonra, mutlak köleliği oluşturan şeylerin tanımı kuşku uyandıracak bir biçimde her şeyi kapsayacak şekilde genişlemiş ve koloniler zor, acil ve acılı bir tercihle yüz yüze kalmışlardı.

Ayrılık

Ocak 1776'da, Thomas Paine *Common Sense*'in girişinde, burada açıklanan duyguların "genel beğeniye sunmak için henüz yeterince cazip"[24] olmadığının bilincinde olduğunu duyuruyordu. O dönemin belgeleri de bu izlenimi doğrular nitelikteydi. Kısa bir süre sonra bağımsızlığın mimarı olacak kişiler Britanya'ya bağlılıklarını ilan ediyor ve geleceğin kralcılarının yaptığı gibi, Amerikalıların Britanyalı milliyetini ateşli bir biçimde ve ısrarla vurguluyordu. Bunker Hill Muharebesinden iki ay sonra Jefferson "Büyük Britanya ile bir orta yol bulunmasını özlemle" beklediğini ifade ediyordu; Bağımsızlık Bildirgesinin ilanından birkaç ay önce, Kıtasal Kongre [Continental Congress], "bu kadar uzun bir süredir ve mutlulukla süren Amerikan kolonileriyle anavatan arasındaki birliğin dağılmasını" biz istemedik diye tepkisini dile getiriyordu.

Inglis, "The True Interest of America Impartially Stated," 1776, s. 62-69, bkz., Richard Hofstadter, der., *Great Issues in American History, 1765-1865,* bir belgeler derlemesi (New York: Vintage Books, *1958), s. 67.* John Dickinson, *Letters from a Farmer in Pennsylvania to the Inhabitants of the British Colonies* (New York: The Outlook Company, 1903), Mektup III, s. 32-33.

23 James Otis, "The Rights of the British Colonists Asserted and Proved," bkz., Bailyn, *Pamphlets,* s. 418-482, 458, "Bir tek arzum var" diye itiraf ediyordu Otis, "'o da Büyük Britanya'yı dünyanın en önünde ve kralımı da, Tanrı'nın altında, insanlığın babası olarak görmektir" (*a.g.e.*, s. 449).

24 Thomas Paine, *Common Sense,* bkz., Bruce Kuklick, der., *Political Writings* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), s. 2.

Bu çatışmada kendi birliğinin ve benzersizliğinin bilincinde olan koloni bir milletin, egemenliğini gasp etmiş yabancı bir güç karşısında egemenliğini ilan etmesinde çok yanlış bir şey bulunamaz. Daha yakın zamanda başka yabancı güçler karşısında egemenliğini gerçekten ilan etmeye kalkışan sömürge milletlerin, bağımsızlık öncesinde, yaygın bir birlik ve benzersizlik bilincine sahip olduğu söylenemez, ancak bu milletler örneğinde, en azından, bağımsızlık mücadelesi öncesinde entelektüel ve öteki elitlerin yürüttüğü bazen çok uzun bir milli ajitasyon dönemi vardı. Amerika'da böyle bir ajitasyona rastlamıyoruz. Ama eğer Amerikalılar İngilizliklerine sadıksa ve bundan gurur duyuyorsa, neden İngiltere'den bağımsızlık arayışına girmişti? Bu sorunun yanıtı şudur: Evet, bu yola girdiler, çünkü onların milli kimlikleri İngilizdi.

Bunu iddia etmek kendisiyle çelişmek değildir. Ayrılma dürtüsü İngiliz milliyetçiliğinin doğasında içkindi; dahası, ona meşruiyetini veriyordu. İngiliz milli kimliği, ilk baştan beri, iki tür milli sadakat içeriyordu: Birincisi somut ve maddiydi; çünkü işaret ettiği şey sınırlar içinde maddileşmiş, somut bir gerçeklik, yaşam tarzı ve özgün politik kurumlardı; orijinal bir durum olan ikincisi idealist ya da soyuttu –bu sadakat milli değerlere duyulan sadakatti. Ülke için duyulan daha çok dünyevi sevgi olarak vatanseverlik kadar ateşli olabilen ve genellikle de olan milli değerlere bu idealistçe bağlılık bizatihi kendi doğası gereği içten gelen bir hoşnutsuzluk ve isyan itkisiydi, çünkü ideallere bağlılık ne kadar yoğunsa onların gerçekleşmesindeki kusurlar karşısında kişi o kadar hassas ve tahammülsüz oluyordu. On yedinci yüzyılda bazı İngilizleri "göç" etmeye ve bazılarını isyana sürükleyen bu idealist vatanseverlikti; İngiltere'de hoşnutsuzluğu o zamandan beri besleyen de bu vatanseverlikti. Merkezi İngiliz değer –akılla yoğrulmuş özgürlük ve buradan hareketle bütün akılcı İngilizlerin eşit olduğu– en azından Milton'dan bu yana, "özyönetim"di.[25] Bunun yerine geçen başka bir sözcük de "bağımsızlık"tı. İngiliz milliyet-

25 Bu tanım yeni ve çarpıcıydı; ve Hobbes gibi, ne kadar alternatif tanım varsa hepsini düşünebilecek kapasitede olanların dikkati çekmişti. Hobbes, klasiklerin aşırı yorumuna dayanarak "popüler hükümeti 'haşmetli özgürlük adına' övgüye boğan Milton ve diğerlerinin yaklaşımını suçluyordu. Yehoshua Arieli, *Individualism and Nationalism in American Ideology* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1964), s. 53.

çiliğin, onun başarıya erişmesinin içkin eğilimlerinin mantıksal sonucu, saçma gelecektir belki, ama mutlak egemenlik, özyönetim ya da her bireyin bağımsızlığıydı; başka bir deyişle, tam atomlaşma ve politik anarşi. İngilizleri bir arada tutan yapıştırıcı İngiliz milliyetçiliği potansiyel olarak kendini tahrip edici ve milli beraberliği parçalamaya meyilliydi. Ve *tutarlı* bir biçimde (bu tutarlılık zorunlu olarak nadirdi, çünkü psikolojik olarak ağır bir yüktü) İngiliz milli ideallerini bağlı olduğu müddetçe, kişi vicdanı rahat bir biçimde bu eğilime karşı çıkamazdı. Bu nedenle, kolonicilerin vurgularken acı çektikleri İngilizliği bir dava ve kolonilerin İngiliz hükümetine direnmesinin bir gerekçesi olarak hizmet etmişti; nihayetinde "yerel bir ayrılık" olarak başlayan şey kararlı bir bölünmeye dönüşmüştü.[26]

Başka yerlerde olduğu gibi, bu düşünce ve duygu halleri verili bir durumun yapısal kısıtlarından faydalananlar ve bu kısıtların beslediği fırsatlardan yararlananlar için çok iyiydi. Bu nedenle, İngiltere'deki İngilizler somut ya da maddi türden bir vatanseverliğe meylederken, Amerika'da çoğunluk idealist ve soyut vatanseverliğin cazibesine kapılmıştı.[27] Amerika'daki İngiliz

26 Bu başka birçok yazar tarafından da altı çizilen bir noktadır. Bkz. *a.g.e.*, s. 62; Murrin, "Roofs" s. 340; Kohn, *American Nationalism*, s. 7; ve diğerleri.

27 Bernard Bailyn'ın *The Ideological Origins of the American Revolution*'da İngiliz milliyetçiliğini "ağırlıklı olarak toplumun ya da ekonominin örgütlenmesinde değişiklikleri zorlama uğraşındaki toplumsal gruplar arasında bir çekişme değil, her şeyden önce ideolojik, anayasal, politik bir mücadele" (s. vi, 18 vd) olarak göstermesine imkân veren Amerika'daki İngiliz milliyetçiliğinin idealist doğasıydı. Ancak çıkarlar idealleri pekiştirdi ve ideallerin kendisi çıkarlar olarak algılanmaya başladı. Buna karşılık, Savelle, Amerika'da kısa sürede bağımsızlığın şampiyonu haline gelecek Whiglerle kralcı olarak kalan Toryler arasındaki pozisyon farklılıklarını "beklentiye karşılık sadakat ya da Britanya milliyetçi idealizmi" olarak niteliyordu. "Toryler idealistti; Whigler ise realist" (Savelle, "Nationalism and Other Loyalties," s. 914). Bana kalırsa, analitik olarak düşünürsek, tam tersi doğruydu. Mevcut jeopolitik somutluklarına bakmaksızın Britanya milliyetçiliğinin ideallerini savunanlar Whiglerdi. Toryler ise ideallerin gerçekleşmesindeki başarısızlıkların farkında olmakla birlikte, somut durumu savunuyordu. Whigler konumlarının faydasını görürken, Toryler kaybettiler ve *post factum* diyebiliriz ki, Whigler nesnel çıkarlarını gözeterek, Toryler ise çıkarlarının aksi yönde hareket ettiler, ancak bu yine de bizim Whiglerin idealleri savunduğu ve Torylerin de statükoyu savunduğu görüşümüzü gölgeleyemez. Britanyalılar sonuna kadar direnip kazanabilirlerdi; Whiglerin ve Torylerin kaderi o zaman ne olurdu, kim bilir?

vatanseverliğinin idealist doğası, İngiltere'de bir azınlık görüşü olsa bile kolonilerde Devrim zamanında hâkim görüş haline gelen dönüşüme uğramış "anayasa" nosyonunda kendisini gösteriyordu. Kurumlarında ve hayat biçimlerinde ifadesini bulan bir politik yapılanma olarak "anayasa" arayışından çok, Amerikalılar onu politik yapının temel ilkelerine dair biçimsel bir önerme olarak tanımlama eğilimindeydi. "Britanya anayasası" diye iddia ediyordu John Adams, *Novanglus* denemelerinde, "insanların bir yönetimi değil, yasaların bir yönetimi"ne işaret etmişti. 1776 tarihli, *The Genuine Principles of the Ancient Saxon or English Constitution* anayasayı "yüce devlet iktidarının bile yönetilmesini sağlayan temel kurallar dizisi" olarak tanımlıyordu. "Farklı zaman dilimlerinde gördüğümüz birbiriyle tutarsız, çeşitli yönetim biçimleri"[28] değil, bu kurallar gerçek sadakat nesnesiydi. Genel olarak bizzat fiilen var olan topluluğa işaret eden "anayasa"ya ve dolayısıyla topluluğa temel ilkeler bazında bakma yönündeki bu eğilim kolonyal dönemin tamamında gözlemlenebilir: *Mayflower* ve kolonyal hükümetler tarafında benimsenen daha sonraki "Sözleşmeler" ve "Anlaşmalar" tam olarak bu anlamdaki anayasalardı.[29] Ancak Devrime kadar bu yeni bakış açısı daha geleneksel bir bakışla barış içinde yan yana yaşamıştı.

Gariptir, bu bağlamda idealizm kendisini özçıkara yönelme biçiminde ifade etti, çünkü ideal ve özçıkar özgürlük fikriyle bağdaşıyordu. Eğer bazıları Britanya ile birliği derin doğal ve duygusal ilişki temelinde savunuyorsa, daha fazlası ve sıklıkla da aynı yazarlar bu birliği herkesin özyönetiminin en kesin güvencesini sunan bir şey olarak, araçsal temellerde savunuyordu. John Dickinson, *Letters from a Farmer*'ın ikincisinde şöyle yazıyordu: "Bu eyaletleri *Britanya imparatorluğundan* ayrı devletler olarak görenler *adalet* ya da *çıkarları* hakkında kıt bir kavrayışa sahiptir. Biz *bir bütünün* parçalarıyız." John Adams da buna katılıyordu: "Biz Britanya dominyonlarının bir parçasıyız ve bunun böyle sürdürülmesi bizim çıkarımız ve görevimizdir." *Novanglus*'un görüş-

28 Adams, *Novanglus*, 6 Mart 1775, s. 84. *Genuine Principles*, William Hicks akt. Bailyn, *Ideological Origins*, s. 182, 181.

29 Arieli, *Individualism*, s. 52-55'te bu tespiti yapıyor. Genel olarak, kolonyal Amerika'da anayasa kavramının doğası ve evrimiyle ilgili olarak, bkz. Arieli ve Bailyn, *Ideological Origins*.

lerine başka durumlarda katılmayan *Massachusettensis* bu noktada ona katılarak şöyle yazıyordu: "Britanya İmparatorluğunun bir parçası olarak devam etmek bizim çıkarımıza en uygun olanıdır."[30] Genelde argüman şöyle ilerliyordu: Biz birbirimizi kendi haline bırakarak bir aradayız ya da tersinden, Britanya yönetimine hitap edecek olursak: Ne kadar birbirimizi kendi haline bırakırsak, birliğimiz o kadar güçlü olur.

Benzer argümanlar İngiltere'de de dile getiriliyordu. Amerika ile uzlaşma arayışını ifade ettiği konuşmasında Edmund Burke, Britanya yönetimine sadakatin yönetimin ortadan kaldırılmasıyla güvenceye alınabileceğini savunmuştu. Burke aynı zamanda Britanya milletini bir arada tutan bağların doğasına ilişkin Amerikan görüşünü kabul ediyor ve onların "anayasa" anlayışını da, en azından bu konuşmada, paylaşıyordu:

> Bırakalım koloniler her zaman hükümetinizle ilgili olarak kendi sivil hakları fikrini korusunlar; o zaman onlar size bağlı kalacak ve sarılacaktır ve yeryüzünde hiçbir güç onları sizden koparamayacaktır. Ancak bir kere sizin hükümetinizin bir şey ve onların imtiyazları başka bir şey olduğu, bu ikisinin karşılıklı ilişki olmaksızın da var olabileceği anlaşılmaya görsün... çimento yok olur, yapışıklık gevşer ve her şey hızla çözülüp dağılmaya başlar. Siz bu ülkenin egemen otoritesini özgürlüğün barınağı, özgürlüğe tapan İngiltere'nin seçilmiş ırkı ve oğulları her nerede olursa olsun, ortak inancımıza adanmış kutsal tapınağı olarak koruma bilgeliği gösterirseniz, onlar yüzünü size dönecektir... özgürlüğü ne kadar ateşli severlerse, itaatleri de o kadar mükemmel olacaktır. Onlar esareti her yerde bulabilir. Her toprakta yeşeren bir tohumdur esaret... Ancak siz gerçek çıkarınızın nerede olduğu sağduyusunu kaybetmediğiniz sürece... onlar sahip olabilecekleri özgürlüğü sizden başkasında bulamaz. Bu sizin tekelinizde olan değerli bir metadır... Onları özgürlükten mahrum bırakacak olursanız, ta başından beri imparatorlukla birliği sağlayan ve hâlâ koruyan tek bağı da koparırsınız... İmparatorluğu... bir arada tutan... İngiliz anayasasının ruhu budur.[31]

---

30 John Dickinson, *Letters from a Farmer*, Mektup II, s. 13; Adams, *Novanglus*, 6 Mart 1775, s. 94; Daniel Leonard, *Massachusettensis*, bkz. Adams, 9 Ocak 1775, s. 172.

31 Edmund Burke, Amerika ile uzlaşma üzerine konuşma, 22 Mart 1775, bkz. Hofstadter, *Great Issues*, s. 40-43.

Eğer birliğin özgürlük için zararlı olduğu kanıtlanabilirse, hem araçsal (ve idealist) hem de doğal bağlılık argümanları kolaylıkla ters-yüz edilebilir ve bağımsızlık için argümanlar haline gelebilirdi. Bu daha sonra Thomas Paine tarafından inandırıcı bir biçimde gösterilmişti.

Bu çekişmenin ana meselesi, Amerikan bakış açısından, koloni insanlarının İngilizler olarak doğuştan sahip oldukları (hepsi de özyönetimin belli biçimlerini oluşturan) özgürlüklerin istismarıydı; bu da İngiliz anayasasının çiğnenmesi anlamına geliyordu. Kolonilerin bu son bencillikten uzak kaygısı kendi içinde tutarlıydı. John Hancock vatanseverliği adil olmayan yönetime karşı çıkmak olarak tanımlıyor ve kıtasal bir kongre ihtimalinden bahsederek, bunun getireceği faydaları anlatıyor ve bunun kolonileri "anayasamızı ortadan kaldırmaya yönelik her türlü girişimi boşa çıkarmakta; Amerika'da barış ve uyumu yeniden tesis etmekte ve görevi refahı sağlamak için çalışmak olan bakanlarının temayüllerine rağmen Büyük Britanya'nın onurunu ve zenginliğini güvenceye almakta" yetkin kılacağını iddia ediyordu. Benzer bir biçimde, Franklin de Amerikalıların sonuna kadar Britanya'ya gerçek anlamda bağlı olduğunda ısrar ederek (onlar "hakiki kralcılardı... İngiliz halkına karşı sevgi doluydu, savaşlarında... paylarına düşenin ötesinde, ona yardım etmeye çok istekliydi ve bunu da gösteriyordu"), iddialarına şöyle bir kayıt koyuyordu: "Ancak onlar hakları olarak üstün tuttukları şeylere karşı da eşit oranda tutkuyla bağlıydı ve bunlara karşı bir saldırı olduğunda direniyorlarsa, bu onlarla birlikte yaşamaya gelen kim olursa olsun, her İngilizin severek paylaştığı Britanya anayasasından doğan bir direnişti; ortak hakları ve anayasanın temel maddelerini ve kalıcı kadim kuralları çiğneyen keyfi dayatmalara karşı direnmekti. Bu aslında İngiltere'nin özgürlüklerinden yana bir direnişti." Millete ihanet eden bir hükümete direnmek aslında vatanseverce bir görevdi. 1750 yılında bunu savunan Jonathan Mayhew sadece on altıncı ve on yedinci yüzyılların İngiliz geleneğini tekrarlıyordu. Bir başka din adamına göre, böylesi bir direniş kelimenin gerçek anlamında milliydi ve yabancı bir istilacıya karşı yasal kendini savunma eyleminden farklı değildi: "[Amerikalılar], Tanrı'nın ve insanlığın önünde, Amerikalılar olarak nasıl yabancı bir düşmana

karşı koymak zorundaysalar, şayet haklarını çiğniyorlarsa, krala, yönetime, Lordlara ve İngiliz Yasalarına karşı koyma hakkına da sahiptir; ve bu, doğanın yasasına göre, şimdi ülkemizi işgal ettiğini varsayarsak, Fransa Kralına karşı koymak isyansa, ancak o kadar isyan olacaktır" John Dickinson'ın *Letters from a Farmer*'ı, diğer taraftan, Amerikan kolonilerinin, İngiltere'nin II. James zamanında olduğu gibi, yerel tiranlar tarafından baskı altında tutulan öteki milletlerle kıyaslar. Nasıl İngiltere'nin James'e karşı direnişi "Görkemli" bir Devrimse (işleri rayına oturtma anlamında), Britanya otoritelerinin yetkilerini gasp etmek için yapılan Amerikan direnişi de aynı şey olacaktır.[32]

Amerikalıların İngiliz özgürlüklerine hakkıyla sahip oldukları hiç durmaksızın vurgulanmaktaydı. Bu vurgu aslında bağımsızlığın hemen öncesine denk düşen dönemdeki resmi bildirgelerin, dilekçelerin ve karar metinlerinin en karakteristik özelliğiydi. "Bu Kıtadaki Britanya Kolonilerinin mevcut ve muhtemel talihsizliklerinin bilinciyle derinden etkilenmiş" Damga Pulu Yasası Kongresi [Stamp Act Congress] üyeleri aşağıdaki duyuruları yapmayı yüksek görevleri olarak görmekteydi:

I. Bu kolonilerdeki Majestelerinin tebaası *Büyük Britanya Krallığına* aynı sadakati borçludur, yani bu ülkede doğan tebaalarının sahip olduğu sadakat ve *Büyük Britanya Parlamentosuna*, bu aziz organa duyulan tüm itaat ile aynı itaati borçludur.

II. Bu kolonideki majestelerinin hizmetinde bulunan tebaa miras yoluyla geçen bütün haklara ve *Büyük Britanya* Krallığında doğan Tebaanın Doğuştan gelen tüm imtiyazlarına sahiptir.

III. Kendilerinin ya da temsilcilerinin rızası olmaksızın hiçbir verginin konamayacağı, *İngilizlerin* şüphe götürmez hakkı ve en önemli özgürlüklerinden biridir.

VI. Krallığa yapılan tüm Tahsisatın, Halkın özgürce verdiği Armağanlar olması hasebiyle Kolonide yaşayanların Mülkünü *Büyük Britanya* halkı [yani Krallık] adına Majestelerine bağışlamak, *Britanya* anayasasının Ruhuna ve İlkelerine aykırı ve tutarsızdır.

32 Hancock, akt. Savelle, "Nationalism and Other Loyalties," s. 907. Franklin, Francis Maseres'e 26 Haziran 1785 tarihli mektup, *Works*, c. XI, s. 66. Allen, "American Alarm," akt. Bailyn, *Ideological Origins*, s. 305. Dickinson, *Letters from a Farmer*, Mektup VI, s. 62-66.

VII. Jüri tarafından yargılanma, bu kolonilerde yaşayan her Britanya tebaası için tabii ve çok kıymetli bir haktır.

1766 tarihinde Damga Pulu Yasasının feshedilmesi ardından, College of Philadelphia Müdürü Rahip William Smith "asaletimizi ortaya koydukları ve bizim Britanya'nın şanlı soyundan gelmiş olma şerefine nail olduğumuzu göstermiş oldukları için"[33] Amerikalıları kutluyordu.

1774'te, Birinci Kıtasal Kongreye katılan delegeler kolonilerin yüce Parlamento makamına herhangi bir bağımlılığı bulunmadığını ileri sürmüş, ancak kendilerinin İngilizlerin sahip olduğu hak ve özgürlüklere sahip olduğunu ilan etmişti. Böylelikle "her şeyden önce, İngilizler gibi, haklarını ve özgürlüklerini ilan etmek ve haklılığını göstermek söz konusun olduğunda, onların atalarının benzer durumlarda genellikle yaptıkları gibi" kongre delegeleri şunları ilan ediyordu:

2. Bu kolonilere ilk yerleşen atalarımız anavatandan göç ettikleri zaman, İngiltere hâkimiyeti altında özgür ve doğal olarak dünyaya gelmiş tebaanın sahip olduğu bütün haklar, özgürlükler ve muafiyetlere sahipti.
3. Göç etmiş olmakla onlar bu hakların hiçbiri elinden alınmamış, hiçbirini kaybetmemiş ve devretmemiş, aksine onlar ve onların torunları olarak şimdi bizler, yerel ve öteki koşullar imkân verdiği müddetçe, bütün bu hakları kullanmaya ve onlardan faydalanmaya mezundur.
4. İngiliz özgürlüğünün ve bütün özgür hükümetlerin temeli halkın yasama organlarına katılım hakkıdır; ve İngiliz kolonilerinin halkı... İngiliz parlamentosundan temsil edilmediğinden, kendi belli sayıda bölgesel yasama organlarından yasama güçlerini seçmekte ve çalıştırmakta özgürdür.
5. Söz konusu koloniler İngiliz genel hukukundaki [common law] haklara sahiptir.
6. Onlar kolonileşme zamanında mevcut İngiliz yönetmeliklerinden faydalanma hakkına sahiptir.

Sonuna kadar kralcı ve birtakım ayrımcı tutumlara maruz kalma pahasına İngiltere'ye itaat edilmesini savunan Daniel Leonard

33 Damga Pulu Yasası Kongresi, Kasım 1765, Duyurular. Smith, akt. Hans Kohn, *The Idea of Nationalism* (New York: Macmillan, 1944), s. 277.

rakiplerinin argümanını şöyle özetliyordu: "Parlamentonun otoritesine karşı temel argümana göre, Amerikalılar bir İngilizin sahip olduğu bütün imtiyazlara sahiptir, bir İngilizin kendisi doğrudan ya da temsilcileri yoluyla rıza göstermediği bütün yasalardan muaf tutulma ayrıcalığı vardır; Amerikalılar Parlamentoda temsil edilmiyor, dolayısıyla... onun otoritesine de tâbi değildir."[34] Önemli bir oranda kapıya dayanmış olan çatışma, iki tarafın da milletin yüce değerlerine sadık olduğu ve amaç olarak milletini iyiliğini istediği, Britanya anayasasının doğru yorumu üzerine bir iç mücadeleydi.

Britanya otoriteleri 1763'ten sonra sistematik olarak koloniler halkına, millete üyelikleri onları bir ast konumuna itiyormuş gibi davranmaya başlamıştı. Koloni ticareti ve imalatına pranga vuran özel düzenlemeler yapılmış, kolonilerin içişlerine müdahale edilmişti. Amerikalıları bu üstten müdahaleye özellikle hassas kılan ve yaralarına bir de aşağılanmayı ekleyen şey, kendilerini İngilizden daha çok İngiliz görmeleriydi. Aynı milletten Avrupalı vatandaşlarının küçümseyici (onlara öyle geliyordu) tavırlarına uzun süreden beri içerliyorlardı zaten. Şimdi ise yalnızca maddi olarak tehdit edilmekle ve çıkarları zedelenmekle kalmıyor, başka yerlerdeki İngilizlerin sahip olduğu özerkliği onlara tanımayan merkezi otoritelerin eylemleri karşısında duygusal olarak da yaralanıyorlardı. Onlara kendi içişlerinin tam kontrolünü vermek –bunu üstlenecek üstün yetenekleri yüzünden ve anavatandan farklı olmaları ve içinde bulundukları durumun özelliklerini Londra'daki memurlardan daha iyi bildiklerinden– ya da en azından 1763 öncesinde kullandıkları kontrol imkânlarını sağlamak yerine, İngiliz hükümeti onların ellerini bağlamış ve onlara çocuk muamelesi yapmıştı. Onlar eşitliklerinin tanınmasını talep ediyor ve kendilerinin üstün olduğu duygusu iyice yer ediyordu. "Dillere pelesenk olmuş anavatan ve evlat koloniler imgesinde son derece hatalı bir şeyler yok mu?" diye soruyordu John Adams, canı sıkkın bir biçimde. "Biz, yalnızca biraz farklı bir yasama yöntemine ve tümden farklı bir vergilendirme yöntemine sahip olmak dışında, Britanya'dakilerle kardeş ve aynı tebaa değil miyiz?"[35]

---

34 Birinci Kıtasal Kongre, Kararlar ve Duyurular, 14 Kasım 1774. Leonard, *Massachusettensis*, 9 Ocak 1775, s. 170.

35 John Adams, "A Dissertation on the Canon and Feudal Law," 1765, bkz. Charles Francis Adams, der., *The Works of John Adams* (Boston: Little and

Britanya'daki herkes Amerikalıların becerilerine karşı ilgisiz değildi. 1774'teki Bill for Altering the Charters of the Colonies of Massachusetts Bay üzerine yaptığı titiz bir yorumda St. Asaph Piskoposu Amerika'yı "şimdi dünya üzerinde kalmış özgür insanların tek büyük yurdu", "en güzel umutların" odağı... "insanlığın son sığınağı" olarak niteliyordu. Ona göre, İngiltere "[kolonileri] bizim kamusal adalet ve bilgeliğimizin ölümsüz eserleri; bizim iyi günlerimizin, eski sanat ve tarzlarımızın ve bizim yok olan milli erdemlerimizin ölümsüz anıtları olarak kutlamalıdır." Başkaları da kolonilerin imparatorluğun gücüne ve zenginliğine (fiili ve potansiyel) katkılarına işaret ediyordu. Adam Smith, "bütünün genel savunması ve desteği" açısından bu katkının artan payını göz önünde bulundurarak, Parlamentonun Amerika'ya taşınması ihtimalinden bahsediyordu.[36] Amerika'da bu fikir şaşırtıcı bir biçimde çok yaygındı. Daniel Leonard gelecekte Amerika'nın İngiliz milletinin merkezi olma ihtimalini, Britanya ile birliğin günümüzde sürmesinden yana bir argüman olarak kullanıyordu: "Birkaç yüzyıl daha geçtikten sonra... koloniler zenginlik düzeyinde, sayılarda ve güçlerde, o kadar büyür, o kadar elverişli hale gelir ki imparatorluğunu iyiliği için hükümetin burada yerleşmesini zorunlu hale getirebilir; ve gelecekte, insanlığın eşit oranda dostu bir George, elinde şimdi kendisinin salladığı Britanya asasıyla, Atlantik'i geçip bir Amerikan parlamentosuyla Büyük Britanya'yı yönetebilir." John Adams böyle bir düzenlemenin en azından akla uygun olduğunu görmüş ve onu hemen hayata geçirmenin adımlarının atılmasını talep etmişti: "Kolonilerin bir birliği ve bir Amerikan

---

Brown, 1851), c. III, s. 461. (Adams şöyle sürdürür: "Ama çocuk olduğumuzu kabul edersek, ebeveyleri kolunu bacağını kırınca, zehir verince ya da köleler karşılığında onları düşmanlarına satınca çocukların şikayet etme hakkı olmadığını da kabul etmiş olur muyuz?... çocuklarının ağlamalarını pazarlık olarak gösterince, annenin hoşuna gidecek mi?")
Bkz. Bailyn, *Ideological Origins*, s. 51-52, 202-204 ve Amerikalıları özyönetim konusunda İngilizlerden daha yetkin kılan koşullara ilişkin olarak, bkz. *The Origins of American Politics* (New York: Vintage Books, 1970).

36 Jonathan Shipley, *A Speech intended to have been spoken on the Bill for Altering the Charters of the Colony of Massachusetts Bay* (Londra: Cadell, 1782), s. 31, 34, 33, 27. (Amerika hakkındaki bu olağanüstü sempatik İngiliz görüşünün önemi, yandaşının –ve konuşmanın yazarının– Benjamin Franklin olma ihtimali yüzünden biraz azalıyor.) Adam Smith, *The Wealth of Nations* (Chicago: University of Chicago Press, 1976), c. II, s. 140.

yasama organı düşünülebilir; zira eğer Amerika'da 3.000.000 insan ve kraliyetin bütün müstemlekelerinde 12.000.000 insan yaşıyorsa, Amerika Âvam Kamarasının toplam üyelerinin dörtte birini göndermelidir; ve parlamentoları sürekli olarak Westminster'da tutmak yerine, Büyük Britanya'nın kibirli parlamento üyeleri dört oturumdan birini, Atlantik'i geçerek Amerika'daki parlamento binasında toplamalıdır."[37] Britanyalıların en sempatik Amerika bakışı bile bu kendini önemseme duygusuyla pek boy ölçüşemezdi.

Amerika'nın gücünün ve kaynaklarının giderek daha fazla farkına varılması kabaran hoşnutsuzluğu daha da ateşliyordu.[38] Franklin daha 1767 yılında şöyle uyarıyordu: "Amerika, doğasıyla iklimin, toprağın, üzerinde gemilerin yüzebildiği büyük nehirlerin, göllerin vb bütün avantajlarını taşıyan bu muazzam topraklar, nüfusuyla ve heybetiyle, büyük bir ülke haline gelmek durumundadır; ve genel olarak düşünülenden daha az bir zamanda, kendisine vurulabilecek bütün prangaları parça parça etmeye muktedir olacak ve belki de onları buna yeltenenlere takacaktır. Bu zaman zarfında her tür baskı eylemi onların sinirlerini bozacak... ve nihai isyanı daha yakına çekecektir; çünkü özgürlük tohumları burada her yerde saçılmıştır ve kimse onları söküp alamaz." Birçok başka durumda olduğu gibi, ayaklanma için tek bir neden bile büyük güce ve zenginliğe erişmek için bir fırsat olarak algılanmış ve engellendiği görülen şeyin hızla gerçekleşme beklentilerini yükseltmişti. Gücünün böylesine farkına varılması Amerika'nın çıkarlarına yeni bir ışık tutmuş ve Britanya ile bağlantının gereksiz görülmesini sağlamıştı. Britanya'ya duyulan derin sevginin büyük bir hızla ve kolayca ilgisizliğe, düşmanlığa ve küçümsemeye dönüşmesi bir bakıma da bu fırsat hesabıyla açıklanıyordu. Daha Mayıs 1775'te, Washington bağımsızlığı düşünmekte pek hevesli değildi: "Eğer hiçbir şey bir tiranı ya da onun şeytani yönetimini tatmin edemiyorsa, o durumda biz de böylesine adil ve doğal olmayan bir devletle bütün bağlantılarımızı koparmaya

37 Leonard, *Massachusettensis*, 9 Ocak 1775, s. 172-173. Adams, *Novanglus*, 6 Mart 1775, s. 90-91.

38 Carl Bridenbaugh, *The Spirit of '76: The Growth of American Patriotism before Independence, 1607-1776* (Oxford: Oxford University Press, 1975); yerinde olarak "Mounting Self-confidence and Gradual Alienation" başlığı taşıyan bir bölüm bu bağlantıya ayrılmıştır.

karar veririz." Londra otoritelerinin koyduklarının vergi olduğu, küstahlıkları rahatsızlık verdiği ve Tahammül Edilemez Yasaların gerçekten tahammül edilemez olduğunu kabul etsek bile şeytani yönetime ve adil ve doğal olmayan devlete çarpıcı böylesine bir sıçrayış, görünen o ki, aşırı tepki ürünü bir şeydir. Halbuki yalnızca yavrunun parlak geleceğine duyulan güven ve anavatanla süre giden birlikteliğin hiçbir yararının olmadığı –ahlaki temellerde haklılık gerekçesine ihtiyaç duyan– kanaati bile anavatanın çok itici görünmesine neden olabilirdi. "Bu eski, kokuşmuş devlette [İngiltere] çeşitli mevkilerdeki insanlar arasında yaygın olan aşırı yozlaşmayı ve bizim yükselen ülkemizde böylesine hâkim olan muhteşem kamusal erdemliliği dikkate aldığımda" diye yazıyordu Franklin, "yakın bir birlikten fayda yerine daha çok zarar göreceğimizi düşünmeden edemiyorum."[39] Yine de Franklin nedenin yerine sonucu koymuş olabilir ya da tersi. En azından İngiltere'yi çürümüş ve yozlaşmış olarak görmesi kadar, kendi ülkesindeki muhteşem kamusal erdemi de açıkça görmüş olması da kuvvetle muhtemeldi, *çünkü* birlikten faydadan çok zarar geleceğini aklı almıyordu.

Genelde İngilizler bu durumu Amerikalılardan daha önce anladılar. Dahası, İngilizler nesnel olarak kendi başına zenginleşme kapasitesine sahip olan milletin bir parçasının geri kalan parçadan politik bağımsızlık istemesinin akla yatkı olduğunu düşünüyorlardı. Böyle bir düşünce İngiliz millet fikrinin gönüllü, akılcı karakterini yansıtıyordu. 1767 yılında, Sir George Saville Rockingham Markisine şöyle yazıyordu: "Kanaâtime göre... doğaldır ki, şu ya da bu zamanda Koloniler doğa yasalarını kendi yasaları olarak almak ve onların yasalarına direnmek durumunda kalabilirler, ki bu İsyan anlamına gelir. Doğanın *yasaları* derken durumun avantajlarını ya da bu avantajların doğal *güçlerini* kastediyorum." Boston'daki Britanya Ordusunda görev yapan Yüzbaşı William

39 Franklin, Lord James'e mektup, 11 Nisan 1767, *Works*, c. IV, s. 286. George Washington, Joseph Reed'e mektup, 10 Şubat 1776, bkz. John Fitzpatrick, der., *The Writings of George Washington* (Washington, D.C.: U.S. Government Printing Office, 1931-1936), c. IV, s. 321. (Washington'ın duygularının gelişim seyri için, bkz. Curti, *Roots*, s. 16-17.) Franklin, Joseph Galloway'e mektup, 25 Şubat 1775, *Works*, c. VI, s. 431. Bkz. ayr. Kohn, *The Idea of Nationalism*, s. 272.

Evelyn de bu konu üzerine düşünmüş ve isyanın "az sayıda tutkulu girişimci ruhun" başının altından çıkan bir şey olma ihtimaline itiraz ederek, "onun gerçek nedenlerini insanın doğasında aramak gerekir... kendisini zengin, kalabalık ve güçlü hisseden bir milletten çıkar isyan; ve baskılar karşısında tahammülsüz olduğundan... usandırıcı buldukları bağımlılıktan kurtulmak için mücadele ederler."[40] Paine, *Common Sense*'in dördüncü bölümünde "İngiltere'de ya da Amerika'da, ülkeler arasında er ya da geç bir ayrılığın yaşanacağı fikrini dile getirmeyen bir kişiye bile rastlamadım" diye itiraf ediyordu. Bu tekil deneyim, kuşkusuz, bu bölgelere, ancak Kasım 1774'te gelen Paine'in çok sayıda Amerikalı ile tanışma fırsatı bulamamış olduğu gerçeğini yansıtıyordu. Gelgelelim, İngiltere'deki kanaatin durumuna ilişkin gözlemi gayet iyi temellendirilmişti. John Murrin'e göre, yerleşimciler değil, Britanyalılar "bir bağımsız Amerika ihtimalini tasavvur ediyor... Britanyalı yazarlar bir gün Amerikan kolonilerinin bağımsızlıklarını talep edeceklerine ve kazanacaklarına neredeyse kesin gözüyle bakıyor"du.[41]

Ayrıca unutulmamalıdır ki, 1763 sonrası yıllarda Britanya yönetiminin önü arkası iyice düşünülmemiş ve yanlış anlaşılmış eylemleri belli nüfuzlu grupların özel çıkarlarını etkilemişti. Damga Pulu Yasasına tepki özellikle çok şiddetli olmuştu, çünkü her türlü yazılı belgeyi vergilendiren bu yasa matbaacılar ve avukatlar gibi nüfusun en donanımlı kesimlerinin haklarını ve gelirlerini ihlal ediyordu. Ekonomik durum dengesizdi ve yetkililerin saldırılarına açıktı: Bütün kolonilerde geniş insan gruplarını etkileyen savaş-sonrası bunalım insanları her şeyin altında bir komplo aramaya itmişti. Ekonominin arazları, halkın medeni ve dini özgürlüklerini her fırsatta ortadan kaldırmak için dolaplar çeviren anavatanın kötü niyetine yoruluyordu. Şanlı dava uğruna yapamayacağı şey olmayan John Adams bu çizgide düşünmekte hiçbir beis görmüyordu ve matbaacıların onları basmakta "hazır ve özgür" olduğu yorumunu yapıyordu.[42] Güneyde büyük çiftlik

40 Akt. Bridenbaugh, *Spirit of '76*, s. 129, 146. Burada Evelyn'in "millet" [nation] sözcüğünü kendi kendine yeterli bir cemaat anlamında kullandığını kaydetmek gerekir.

41 Paine, *Common Sense*, s. 30. Murrin, "Roof," s. 339.

42 Adams, "Dissertation on the Canon and Feudal Law," s. 457.

sahiplerinin, Britanya unsuru nedeniyle, içine düştükleri darboğaz benzer kuşkuları besliyor ve ayrıca Güneyli seçkinlerin politik otoritelerine yapılan müdahale karşısında öfkeli bir şekilde hassasiyet kazanmasına neden oluyordu; yoksullaştıkça karşılığında bir ödül beklentisi de artıyordu. Bu yoksullaşma tehdidi dururken Londra tarafından Allegheny Nehrinin ötesindeki topraklar üzerindeki spekülasyona getirilen sınırlamaları soğukkanlılıkla kabul etmeleri de mümkün olmayacaktı.[43]

Yine de Britanya bağlantısına karşı bu kadar yaygaraya rağmen, bağımsızlık kaçınılmaz bir sonuç değildi. Milletin birliği kendilerine miras kalmış bir değerdi ve Amerikalılar o birliği dağıtmayı istediklerine inanmak istemiyorlardı. Çatışmaya Britanya'nın sebep olduğu, provokasyonun kolonilere başka yol bırakmadığı yanılsaması sonuna kadar ısrarla sürdürüldü. Daha sonra bir İngiliz-karşıtı olacak olan Philip Freneau daha 1775'te şu dizeyi yazarak, sanki Britanya tarafında daha ılımlı bir tavrın Amerikalıların kendilerini bağımsızlığa sevk eden fırsatlara gözlerini yummalarına neden olacakmış gibi, bir ricada bulunuyordu:

> Oh Britanya, gel ve geçebiliyorsan, vazgeç,
> Bu öfke, İspanya üzerine boşalsa iyi olur.

Amerikalıları isyancı ilan eden Aralık 1775 tarihli The Prohibitory Act [Engelleyici Gümrük Yasası] neredeyse bir rahatlama hissiyle karşılandı. Richard Henry Lee, "Biz hem Kralın himayesinden çıkartılmış Asiler, hem de onun otoritesi altında hareket eden Hakimler olamayız" diye akıl yürütüyordu. Şimdi artık gerçekten bir seçenekleri yoktu. Bu bağımsızlık, bu "biçimsiz, küçük yumurcak"[44] onlara zorla dayatılmıştı.

Ama geldiğinde, bağımsızlığı kabul etmeye de hazırdı onlar. Bunu akılcılaştırmaya hizmet edecek argümanlar silsilesi hazırdı

---

43 Jefferson'a göre, zirai işletmeler "Londra'daki ticarethanelere eklenen bir tür mülk haline gelmiştir." Thomas Jefferson, "Answers by Mr. Jefferson to Questions of Mons. de Meusnier," 1786, *The Writings of Thomas Jefferson*, der. A. A. Lipscomb (Washington, 1903), c. XVII, s. 59. Bu türden ekonomik sıkıntılar için, bkz. Boorstin, *Colonial Experience*, s. 320; Bridenbaugh, *Spirit of '76*, vs; ve Curti, *Roots*, s. 17 vs.

44 R. H. Lee, Patrick Henry'ye mektup, akt. Arieli, *Individualism*, s. 70. Bağımsızlığın çağdaş nitelemesi için, bkz. Bailyn, *Ideological Origins*, s. 142.

ve ayrılığın haklılık gerekçesi olgunun gerçekleşmesi öncesinde elde mevcuttu zaten. *Common Sense*'in popülerliği, Paine'in önermelerinin ustalığı kadar, kamuoyunun onlara inanmaya yatkın olduğunu da gösteriyordu. "Doğanın inleyen sesi" şöyle haykırıyordu: "Yüce Tanrı'nın Amerika ve İngiltere arasına koyduğu bu mesafe bile" gösteriyor ki, "birinin öteki üzerinde otoritesi, asla ilahi bir tasarım değildir."

Dolayısıyla bağımsızlık birkaç faktörün bir sonucuydu. Bunların uzak ara en önemlisi, Amerika'nın ta başından beri bir milli kimliğinin olması ve bunun İngiliz milli kimliği olmasıydı. Ayrılığı anlaşılır, mümkün ve meşru bir şey yapan İngiliz milletinin doğasıydı. İngiliz millet fikri, sıradan halkın bir elit konumuna simgesel yükseltilmesi anlamına geliyordu; bu da teoride her bir bireyi kendi çıkarlarının tek meşru temsilcisi ve kolektivitenin politik hayatının eşit bir katılımcısı yapıyordu. Bu, akıl, eşitlik ve bireysel özgürlük değerlerine temelleniyordu. Bir bireyin milleti, bağlarıyla kişinin özgürlüğünü, katılma hakkını gerçekleştirebildiği insan topluluğuydu; çıkarları kişi onları etkileyebileceği için tamamen onun çıkarları olan ve içinde kişinin gerçek üyeliğe sahip olduğu topluluktu bu. Kişinin tikel bir jeopolitik alanda yurttaşlık haklarına sahip olamaması haklı bir çıkış nedeniydi. Ek bir itici kuvvet de Amerika'nın İngiliz değerlerini mükemmelleştirmesi ve Amerikalıların İngilizlerden çok İngiliz olduklarına inanmaları ve birçok bakımdan da zaten öyle olduğu gerçeğinden geliyordu. En ufak bir haksızlık, kendilerinin normalde olduğundan daha fazla saygı görmeye hakları olduğuna inanan insanları incitiyordu. Böylesine ufak bir tanıma eksikliği bile bu insanları hayal kırıklığına uğratıyor, kalplerini kırıyordu. Anavatanın tavrını değiştirme gayretlerinin başarılı olmadığı gerçeği karşısında, ayrılık sorunla baş etmenin bir yoluydu. John Dickinson *Letters from a Farmer*'da[45] derin bir kavrayışla "Milletler, genel olarak, önce *hissedip* sonra *düşünmeye* yatkındır" diye yazıyordu. Bu belki çıkarın ideolojiden önce geldiği iddiası olarak da yorumlanabilir. Ancak bağımsızlığı gerçekleştirmede, bu ikisi o kadar iç içe geçmiştir ki, birini diğerinden ayırmak her zaman mümkün değildir. Çıkarlar, bir kavgada onları silaha dönüştürerek, fikirlere

45 Dickinson, *Letters from a Farmer,* Mektup XI, s. 121.

can veriyorken, fikirler de çıkarlara içerik kazandırıyordu. Koloni halklarının ana çıkarı, hainee kendilerinden çalındığı hissine kapıldıkları özgürlükleriydi –kaderlerinin (ve keselerinin) kontrolünün kendi ellerinde olmasıydı– ancak bu ideolojilerinin de ana kuralıydı.

Elbette İngiliz milliyetçiliği ruhunun korunması, orada hâkim olan özgün toplumsal koşullar sayesinde Amerika'da mümkün kılınmıştı ve bu toplumsal koşullar Amerikalıların hayal kırıklığı duygusunu açığa vurmasına imkân veriyordu. Koşulların bu biricik eşitliği halkın yerel meselelerin yönetişimine aktif katılımını hem mümkün hem de zorunlu hale getirmişti. Amerikalılar kolonilerin artan gücüyle gurur duyabilirdi ve onlar ekonomik, politik ve askeri imkânların farkındaydılar; bu imkânlar, beklentilerini yükselterek, onları Britanya İmparatorluğunda olduğundan daha fazlasını kendi başlarına yakalayabilecekleri anlaşılan frsatları yakalamaya teşvik ediyordu.

Bağımsızlık davasına bağlanmayı temin eden, önem değil de sıralanış bakımından son faktör ayaklanmanın başarısı ve bunun görece kolaylığıydı. Kolonyal hazırlık eksikliğinden ve askeri disiplinin içler acısı durumundan bahseden Daniel Boorstin, "Çatışmanın sonunu nasıl kestirebiliriz?" sorusuna en inandırıcı yanıtın, "Amerikalılar kazanır değil de Britanyalılar kaybeder ya da muhtemelen onlar basitçe vazgeçerler" olduğunu yazıyordu. Bu anlaşılır bir şeydir. Britanyalılar, Britanyalı olduklarından, koloniler karşısındaki konumlarının ahlaki açıdan savunulabilir bir durum olmadığına kesinlikle ikna olmuştu ve buna bağlı olarak kolonileri elde tutmakta Britanya'nın çıkarının ne olacağı meselesine gelince, böyle bir çıkarın mevcut olduğuna bile emin değildi. *The Wealth of Nations* [Milletlerin Zenginliği] 1776 yılında, Amerikalıların bağımsızlığını ilan ettiği yıl yayımlanmıştı ve 1783'te İngiltere'nin elinde tuttuğu iktidar yapıları imparatorluğun maliyetleriyle ilgili argümanda sık sık karşımıza çıkıyordu. Adam Smith şöyle yazıyordu: "Büyük Britanya yöneticileri, geçtiğimiz yüzyıldan daha uzun bir süredir, halkı Atlantik'in batı yakasında büyük bir imparatorluğa sahip olduğumuz hayaliyle oyaladılar. Ne var ki, bu imparatorluk, ancak hayallerde mevcuttu. Şimdiye kadar bu bir imparatorluk değil, bir imparatorluk projesi oldu;

bir altın madeni değil, bir altın madeni projesiydi; bu, çok pahalıya patlayan, patlamaya devam eden ve şimdiye kadar olduğu gibi, aynı şekilde devam ettirilirse muhtemelen muazzam bir maliyeti olacak ve muhtemelen hiçbir gelir getirmeyecek bir projedir... Eğer tamamlanamayacaksa, vazgeçilmeli bu projeden... Büyük Britanya'nın... kendisini bu eyaletlerden... kurtarmasının vakti kesin olarak geldi."[46] Britanyalılar, Thomas Paine gibi, şu sonuca varmış olabilirlerdi: Artık ayrılık vakti. Ve böylece Amerikalılar, neredeyse hiç beklenmedik bir zamanda, kendi başına kalır.

Birçok kendine has özellik barındıran bu kısa süreli milletin kendi kaderini belirleme mücadelesinin kendi has bir özelliği, Britanya düşmanlığının zayıflığı ve çabucak geçmesiydi. Çatışma sürerken bu düşmanlık direnişi haklı göstermek ve dalgalı bağımsızlık arzusunu desteklemek açısından değerli bir işlev görmüştü. Çatışma bitip bu işlev ortadan kalkınca, düşmanlık duygusu, tamamen ortadan kalkmasa bile uzun süre canlı kalmadı.[47] Birçok başka milletler örneğinde görülenin aksine, Amerikan milli kimliği ötekine duyulan bir nefretle ayakta durmuyordu; bu kimlik hınç tanımıyordu. Artık Britanyalı olmayan özgür Amerikalılar geçmişin gerçek ya da hayali kırgınlıkları üzerine kafa yorma gereği duymadıkları gibi, buna ayıracak vakitleri de yoktu; onların ilgilenmek zorunda oldukları çok daha acil sorunları vardı.

---

46 Boorstin, *Colonial Experience*, s. 370. Smith, *Wealth*, c. II, s. 486 (kitabın son cümleleri).

47 Zaman zaman, ilk yıllarda, Britanya hükümeti "insanlığın mutluluğuna [şeytanla] aynı oranda düşman" olması yüzünden "Cehennem güçleriyle" kıyaslanacaktı. Nathaniel Boileau, 1814, akt. John Murrin, "Escaping Perfidious Albion," yayımlanmamış, s. 46. Ama en azından bir o kadar da şöyle dualar edenler vardı: "Rabbim Amerika'yı ve Britanya'yı kutsasın/Aptal geçmiş yetsin artık/Ahenk içinde yaşaması gerekirken/Herkesin birbirini doğradığı." "Common Prayer for the Times," 1776, bkz. Frank Moore, *Songs and Ballads of the American Revolution*, 1855 (yeniden basım, Port Washington, N.Y.: Kennikat Press, 1964), s. 126. Elitin görüşü, önemle belirtmek gerekir ki, daha 1780'lerde bile bölünmüştü; çok sayıda insan bir sure önce zalim ve düşman gördüklerine şimdi büyük saygı ve hayranlık duyduğunu itiraf ediyordu. Bu Rusya'da ya da Almanya'da, hatta Fransa'da bile aklın alabileceği bir şey değildi. Çatışmanın anıları silinmeye yüz tutunca, Britanya karşıtlığı da ortadan kaybolmuştu; başka ülkelerde çatışmaların anıları uzun yıllar silinmeden kalıyordu.

Zorunluluktan Başlayan Bir Birlik

22 Aralık 1775 tarihli American Prohibitory Act, Max Savelle'in yakıştırmasıyla, garip bir biçimde –doğası gereği– nahoş bir metaforla ifade edersek, "bir doğum, işin aslı bebeği annenin karnından zorla alma gibiydi."[48] Bağımsızlık İlanı da metaforu sürdürerek, göbek bağının kesilmesiydi. Yine de doğan Amerikan milletinin bebeği değil, ceninindi; daha doğrusu bebek erken doğmuştu ve izleyen doksan yıl boyunca yaşayıp yaşamayacağı belirsiz olarak kalacaktı. Henüz biçimlenmemiş Amerikan ruhu, azgelişmiş bedene tehlikeli bir biçimde tutunmuş haldeydi ve bu ikilinin sıkı bir birlikteliğe varacak durumu süreç boyunca kesin olmaktan uzaktı; birliktelik bir dizi güzel tesadüfün bir sonucuydu.

Bağımsız düşünceli İngiliz Thomas Paine Amerikalıların İngiliz olmadığını ve olmaya da niyetli olmadıklarını kanıtlamaya giriştiği *Common Sense* [Sağduyu] risalesine, onları "o kadar övündükleri" İngiliz anayasası hakkında hayal kırıklığına uğratarak başlıyordu. Dikkatle bakıldığında ortaya çıkacaktır ki "iki eski tiranlığın [monarşist ve aristokratik] temel kalıntılarının bazı yeni cumhuriyetçi malzemeyle yoğrulmasıdır" bu anayasa. Paine daha sonra o tarihe kadar hep gurur kaynağı olmuş Amerikalıların İngilizlerin soyundan geldiği "miti" üzerinde durur ve der ki, "Amerika'nın ebeveyni olan ülke İngiltere değil Avrupa'dır. Bu yeni dünya Avrupa'nın her yerinde zulüm görmüş medeni ve dini özgürlük sevdalılarının sığınağı olmuştur... Bu eyalet de dahil [o tarihte Pennsylvania'da ikâmet ettiği söylenir] sakinlerinin üçte biri bile İngiliz soyundan değildir. Bundan böyle anavatan ya da atalarımızın memleketi olarak İngiltere ifadesini yanlış, bencilce, dar kafalı ve kötü niyetli olarak ayıplayacağım." Hatta Amerikalılar Britanya kökenli olsalar bile diye sürdürür Paine, bundan ne çıkar? Ve yanıt verir: "Hiçbir şey. Bugün artık açıkça bir düşman olan Britanya başka bütün isimleri ve unvanları silip süpürdü." Amerikan kimliği çok daha fazla (haklı olarak belli kayıtları olsa da) evrensel türden bir kimliktir: "Biz her Avrupalı Hıristiyana kardeş diyoruz ve gönlümüzün zenginliğiyle üstünlük kurduk." Çağın anlayışına göre, Amerikalıları insanlıkla eş kılan bu kap-

48 Savelle, "Nationalism and Other Loyalties," s. 913.

sayıcı milli topluluk tanımı, Paine'i, bir yandan, "kendimize ait bir hükümet bizim en doğal hakkımızdır", özyönetim bir İngiliz özgürlüğü değil, İnsanlığın doğuştan gelen hakkıdır. Öte yandan bu tanımlama onun Amerikan davasını İnsanlık davasıyla özdeşleştirmesine imkân vermektedir: Amerika'nın insanlığın en güzel umutları, özellikle de özgürlükle özdeş görülmesi uzun bir geleneğin ürünüydü ve "Tanrı'nın Amerikan İsraili" ve Amerikalıların üstün İngilizliği gibi erken dönem dini nosyonlarda içkindi.[49] Yeni olan şey bunların evrenselciliğinin açık seçikliği ve müphemlikten arınmış olmasıydı ve bu evrensellik Amerikan milli kimliğinin temel taşlarından biri olmaya yazgılıydı.

Britanya'dan ayrılma İngiliz değerlerinin evrenselleşmesi anlamına geliyordu. On altıncı ve on yedinci yüzyıllarda, uzun bir eşleşme sürecinden geçerek bir İngiliz milli karakter özelliği olarak görülür hale gelmiş olan özgürlük ideali İngiltere'den kopmuştu. Bağımsızlık Bildirgesi tarafından ilan edilen "vazgeçilmez haklar" artık Britanya anayasası tarafından değil, "Doğa ve Doğanın Tanrısının Yasaları" tarafından garanti altına alınmış haklardı ve Birleşik Koloniler halkı o haklara İngiliz olduklarından değil, insan olduklarından hak kazanmıştı. Amerikan bağımsızlığının önemi, muhtemelen son mektubu olacak olan bir mektupta Jefferson'ın dediği gibi, herkesin gözlerini "insan haklarına" açmış olmasından geliyordu.[50]

Amerikalılar kendilerini, onlardan önce İngilizlerin yaptığından çok daha açık ve seçik olarak, evrensel özgürlüğe adamıştı. Bu evrenselciliğin içerimi kapsayıcı bir bireyselcilikti. Evrensel özyönetim tek tek her birey (Hıristiyan Avrupalı) insanın[51] özyöne-

49 Paine, *Common Sense*, s. 1, 16, 30. John Adams 1765'te aynı Mesihçi görüşü savunuyordu; sık sık alıntılanan "Dissertation on the Canon and Feudal Law" yazısında, Amerika yerleşimine neden olan şeyin "evrensel özgürlük aşkı" olduğunu söylüyordu. Adams, *Works*, c. III, s. 451, 452 vd. Düşüncelerini yazıya döktükleri oranda, benzer ifadelerin öteki kolonici Amerikalıların yazılarında da görülüyordu.

50 Jefferson, Roger C. Weightman'a mektup, 24 Haziran 1826, sağlık gerekçesiyle Washington'daki 4 Temmuz kutlamalarına katılması için yapılan daveti geri çeviriyor, *Writings*, c. XVI, s. 182.

51 İnsanlığın original tanımının darlığı kendisini yalnızca kadınların ve Siyahların dışlanmasında değil örneğin New Hampshire eyaletinde 1877 yılına kadar olduğu gibi, Yahudilerin oy hakkının tanınmamasında da gösteriyordu.

timi, yani bağımsızlığı demekti ve her birey insanın özgürlüğüne ilişkin bu milli taahhüt tek bir Amerikan milleti yaratma önünde muazzam bir engel teşkil ediyordu. Neden tek bir Amerikan milleti olsundu ki, bu hiç de kesin bir şey olamazdı. İlkesel olarak, özyönetim idealini mantıki sonucuna taşıyacak olursak, her birey kendi başına bir millet oluştururdu; pratikte ise on üç Amerikan milletinin her an bağımsızlık ilan etmesi kolayca düşünülebilirdi. Böylelikle Amerikan kimliğinin bizatihi milliliği, Amerikalıların yurttaş milliyetçiliğinin saf ilkelerine tavizsiz bağlılığı uzun yıllar boyunca Amerikan milli sadakatinin jeopolitik göndergelerine ilişkin bir uzlaşının oluşmasını engelleyerek, Amerikan milletinin ne olduğu ya da *böyle* bir milletin olup olmadığı sorununu yanıtsız bırakacaktı.

Yurttaş milliyetçiliği idealleri (ayrıksı) temelinde bir millet inşasının devasa bir görev olduğu daha sürecin başında fark edilmişti. Bazı Amerikalılar kolonilerin birlik beraberlik içinde olduğunu görmeyi ne kadar çok isterse istesin, biliyorlardı ki gerçekte ortada tek bir bütünleşik yapı yoktu. 1774'te Patrick Henry'nin aslında koloniler arasındaki farklılıkların artık söz konusu olmadığını ve artık kendisinin bir Virginialı değil bir Amerikalı olduğunu mu idda ettiğini, yoksa ateşleyici ve vakitsizce zafer ilanı niteliğindeki birlikçi nutkunun biyografisini yazan yazarın fantezisinin bir ürünü mü olduğunu asla bilemeyiz; eğer öyleyse, kesinlikle "henüz gerçekleşmesinin formalitesini yerine getirmemiş"[52] şeylerden bahsediyordu. Bağımsızlığı takip eden yıllarda bazı heveslilerin Amerika'nın, on üç kolonisiyle birlikte, bir millet olduğunu bu kadar sıklıkla iddia etmesi insanı bu düşüncede bir niyet unsurunun olduğu kuşkusuna sevk ediyor. John Murrin, "Britanya'yı reddetmek, bir yandan yerleşimcileri birbirinden ayıran şeylerin ne olduğunu vurgularken, öte yandan da onların sahip olduğu ortak yanları inkâr etmek demekti"[53] diye dile getirdiği iddiasında kuşkusuz haklıdır. Bir Amerikan kimliği –ister Virginia, ister Massachusetts ya da başka yerden gelmiş olsun, bütün

52 Batıdaki yeni yeni ortaya çıkmakta olan basının dizginlenmemiş hevesini anlatırken, bir on dokuzuncu yüzyıl editörünün ifadesi, akt. Daniel Boorstin, *The Americans: The National Experience* (New York: Vintage Books, 1965), s. 127.

53 Murrin, "Roof," s. 341.

Amerikalıların belli karakter özellikleri (örneğin eşsiz özgürlük aşkı) anlamında– var olmakla birlikte, bu durum Amerikalıların bir birlik oluşturduğu anlamına gelmiyordu. Ancak daha sonraki dönemlerde bazı yazarlar bu birliğin doğuşunun izlerini erken kolonyal döneme kadar takip edecekti.[54] Kolonyal dönemde alışkanlıktan "Amerikalı" kolektif sıfatının kullanılması bir Amerikalı kolektivitenin mevcudiyetini yansıtmıyordu. Bu salt coğrafi bir göstergeydi. Böylesi bir kullanım gerekiyordu. Terim Britanyalı yurttaşları, İngiltere'de olmayan İngilizleri ayırt etmek için kullanılıyordu. Onlara önce "İngiliz (ya da Britanyalı) Amerikalı" deniyordu, sonra kısaca "Amerikalı" dendi. Bu bağlamda, böylesi bir kolektif nitelemenin yaygın olarak önce Britanyalılar tarafından kullanılması anlamlıdır. Carl Bridenbaugh, 1741 düşmanlıkları döneminde bir İngiliz amiralin Kıtasal güçlere alaycı bir şekilde "Amerikalılar" dediğinden bahseder; böylesi bir kolektif nitelemenin ilk örneklerinden biriydi bu. (Amerikalılar ise buna tepki olarak, aydınlatıcı bir biçimde, Britanya askerlerine aynı şekilde alaycı bir anlamda, "Avrupalılar" diyordu.) Benzer bir biçimde, Merle Curti, Burke'nin uzlaşma üzerine konuşmasında "koloniler" yerine "Amerika" ifadesini kullandığını vurgular. Hem Bridenbaugh hem de Curti, görünüşe bakılırsa, Franklin'in Londra'dan yazdığı bir mektupta kendisini "bir Pennsylvanialı" diye değil, "bir Amerikalı" olarak nitelemesini büyüyen Amerikan birliği duygusunun bir işareti olarak almıştır.[55] Ancak Franklin'in İngiltere'den yazıyor olması ve açıklığa kavuşturmak istediği gibi, İngiliz gözlerde "kendisinin çok fazla Amerikalı" olduğu tesadüfi değildir. İn-

54 1853'te, George Burnap, 1704 yılında Boston'da ilk Amerikan gazetesinin kurulmasını, özel olarak Amerikan milletinin gerçek doğumgünü olarak görüyordu. (Curti, *Roots*, s. 51.) Ancak bu görüşü en çok dillendirip savunan çağdaşı Carl Bridenbaugh bile bağımsızlık öncesinde de onun varlığına inandığını kaydetmeden edemiyordu. Şöyle diyordu: "1740-1760 arası, yirmi yılda erişilen –henüz politik değilse de, ekonomik, sosyal ve kültürel anlamda– derin kıtasal topluluk duygusu... o yılların koloni halklarının büyük bir kesimi tarafından yeterince anlaşılmış değildi" (Bridenbaugh, *Spirit of '76*, s. 73).

55 Bridenbaugh, *Spirit of'76*, s. 93,107; Curti, *Roots*, s. 22. Franklin, bir arkadaşına mektup, 28 Ekim 1768, *Works*, c. V, s. 41. Bununla birlikte, Bercovitch (*Puritan Origins*, s. 89), modern anlamda "Amerika" teriminin ilk olarak Mather'in *Magnalia*'sında görüldüğünü iddia ediyordu.

giltere için koloniler, bir birlik önkabülü nedeniyle değil, Avrupalı olmadıkları oranda "Amerika" idi. Muhtemeldir ki, İngilizler, bırakın onlar hakkında kaygıya kapılmayı, bütün kolonilerin adını dahi bilmiyordu. "Amerika" terimini fiili olarak mevcut bir birliğin ifadesi olarak almak, "Afrika", "Üçüncü Dünya", "Doğu Avrupa" ya da "Batı" gibi kolektif terimleri de öyle ele almak anlamına gelecektir.

Birçok gururlu Amerikalının bağımsızlık fikrine yanaşmamasının bir nedeni, İngiltere'den ayrılığın koloniler arası birliğin tümden dağılması sonucunu doğurabileceği yolundaki yaygın anlayıştı. (Bu arada, bu konuda en az kaygı duyanlar da Thomas Paine ya da Alexander Hamilton gibi yabancılardı.) "Devrimin kalemşörü" John Dickinson, Bağımsızlık Bildirgesini imzalamayı reddetmişti. 1 Temmuz 1776'da bu tedbirin birçok nedeninden birisinin de "bunun (Koloniler arası) Birliği zayıflatabileceği" korkusu olduğunu açıklıyor ve şöyle devam ediyordu: "[Halkın] karamsar ruh hali acele etmemize neden olabilir... Eğer Büyük Britanya bizi zapt edemezse, Kolonilerin bir parçalanışı gerçekleşecektir. Bağımsızlık ilanıyla Britanya yönetiminde sahip olduğumuz korumadan mahrumiyet, küçük bir aileyle kışın ortasında kendimize başka bir ev yapmadan mevcut evimizi tahrip etmek gibi olacaktır... Yabancı güçlerle anlaşmalarımız değil sadece, kendi aramızdakiler de bildirge ile birlikte sona erecektir. Birbirimiz karşısında hangi temellerde durduğumuzu bilmek zorundayız... İçimizden bazıları herhangi bir makul Konfederasyon koşulunu yerine getirmekten tümden aciz." Dickinson neredeyse geleceği görerek ekliyor: "20 ya da 30 yılda bu Koloniler Commonwealth'inin aşırı hantal olup olmayacağını ve Hudson Nehrinin Kuzeye doğru ayrı bir Commonwealth'in doğru sınırı olup olmayacağını bilsem mutlu olurdum. Bunun böyle olacağına dair içimde güçlü bir his var." Bununla birlikte John Dickinson kolonilerin birliğini gönülden arzulayan bir Amerikan vatanseveriydi. Mağrur "Özgürlük Şarkısı"nı besteleyen de oydu. Şöyleydi şarkının sözleri:

> Gel, el ele verelim, bütün kahraman Amerikalılar,
> Ve cesur kalplerinizi açın özgürlüğün adil çağrısına.

Ve vurguluyordu:

Hiçbir zalimce eylem haklı iddianı ezemeyecek
Ya da Amerika'nın adına leke süremeyecek.
Biz özgür doğduk ve özgür yaşayacağız!

Ancak bu parlak gelecek, bir veri olarak varsayılan birliğin varlığına bağlıydı. Ve bu şiir bildik bir uyarıyı da yapmadan geçmiyordu: "Birleşerek ayakta kalırız, bölünürsek düşeriz."[56]

Eyaletlerin Birliği, temelde daha önce Britanya ile birliğin kurulması ve sürdürülmesini savunurken öne sürülenlerle aynı nedenlerle, araçsal temelde öneriliyor ve savunuluyordu: Deniyordu ki, bu parçaların özyönetiminin güçlenmesine ve korunmasına hizmet edecektir. Ne var ki, Birlik'in araç olacağı varsayılan bu amaç, yani parçaların özyönetimi, kendi varoluşuna karşıttı, çünkü Birlik zorunlu olarak merkezi yönetim, özyönetimse ademi-merkeziyetçilik anlamına geliyordu. Bu Anayasa etrafında dönen bir tartışmanın konusuydu.

Amerikalıların milleti ne olacaktı? Tek bir millet mi (eyaletlerin birliği) yoksa birkaç millet mi onların milli (ve kesinlikle öyle) kimliğine, en doğrusu, on yedinci yüzyıl öncüllerinin diyeceği gibi, onların Amerikan mizacına en uygun düşerdi? Bağımsızlığın mimarları bu sorulara çok farklı yanıtlar veriyordu. Politik birlik oluşumunu doğal ve zorunlu kılacak bir metafizik birlik mevcudiyetine dair bir varsayım yoktu. Amerikalılar bazı şeyleri tartışmasız kabul ediyordu, ama Birlik onlardan biri değildi. Böyle bir şeyin faydası açıkça belliydi. Thomas Paine 1783'te yazdığı *Crisis*'te bunu her zamanki belagat kabiliyetiyle gösteriyordu: "Bizim büyük milli karakterimiz... buna [eyaletlerden oluşan Birlik'e]

56 John Dickinson, "Arguments against the Independence of the Colonies," bkz. Jack S. Green, der., *Colonies to Nation, 1763-1789: A Documentary History of the American Revolution* (New York: Norton, 1975), s. 295-296 ve "The Liberty Song" (ya da "A Song much in Vogue in North America") bkz. Moore, *Songs*, s. 37-39. Thomas Paine, *The American Crisis*, 13, 1783, bkz. M. D. Conway, der., *The Writings of Thomas Paine* (New York: The Knickerbocker Press, 1984), c. I, s. 374-375. Jefferson, Elbridge Gerry'ye mektup, 13 Mayıs 1797 ve "The Anas," *Writings*, c. IX, s. 385 ve c. I, s. *266-267*. "Instructions to the Ministers Plenipotentiary Appointed to Negotiate Treaties of Commerce with the European Nations," akt. Arieli, *Individualism*, s. 32. Samuel Bryan, "Centinel," Mektup I, bkz. Herbert J. Storing, der., *The Anti-Federalist: Writings by the Opponents of the Constitution* (Chicago: University of Chicago Press, 1985), s. 18.

bağlıdır... Bu sayede, ancak biz dünyada millet olarak tanınırız ya da tanınabiliriz; Birleşik Devletler bayrağı gemilerimize ve ticaretimize denizlerde ya da yabancı bir limanda güvence sağlar... Kısacası bizim Birleşik Devletler dışında bir milli egemenliğimiz yoktur. Eğer başka bir şey olursa bu bizim için ölümcül bir hata olacaktır, çünkü sürdürülemeyecek kadar maliyetli ve savunulması imkânsız olurdu... Birleşik Devletler'deki yurttaşlığımız bizim milli karakterimizdir... Bizim büyük adımız Amerikalılardır... küçük adlarımız yere göre değişir." Birlik olmaksızın, diye düşünüyordu Jefferson, Amerika, "bu cennet ülke" "bir gladyatörler arenası" haline gelirdi. Daha sonra Jefferson bu birliğin oluşma saikleri hakkında şunları yazacaktır: "Her birinin başına kaçınılmaz olarak gelecek olan şudur: Küçük Yunan devletleri gibi bu ayrı bağımsız birimler sonsuza kadar birbiriyle savaşacaktır ve bu savaş uzadıkça her biri önde gelen Avrupalı güçlerin partizanları ve uyduları haline gelecektir. Bu durumda herkes, ebedi barışı ve bütün Avrupalı güçlerden bağımsız, kendi başına bir politik sistem sağlayacak olan daha fazla birlik arayışına girmelidir." Bu araçsal nedenler yüzünden, "bu Birleşik Devletler" yabancı güçlerle imzalanacak tüm anlaşmalarda "bir devlet olarak" telakki edilecektir. Başka bir deyişle, bu devletler içeride her biri kendi başına hareket ederken, dış ilişkilerde bir milletmiş gibi davranacaktır. Çünkü Amerikalılar dünyaya tek bir milli görünüş sunmanın belli avantajları olduğu konusunda hemfikir olmakla birlikte, içeride tekil bir milletin özgürlük davasına daha çok hizmet edeceği konusunda ikna olmaktan çok uzaktır. Aslında bazıları, Pennsylvania'dan Samuel Bryan gibi, "Eğer Birleşik Devletler tek bir imparatorluk içinde kaynaşacak olursa... despotizmden başka hiçbir şey bu büyük ülkeyi tek bir hükümet altında tutamaz; ve... ilk başta ne tür bir planınız olursa olsun, sonunda gelip despotizme çıkacaktır" iddiasını savunuyordu. Bu nedenle Bryan, Anayasaya karşı çıkmaya çağırıyordu herkesi.[57]

57 Thomas Paine, *The American Crisis,* 13, 1783, bkz. M. D. Conway, der., *The Writings of Thomas Paine* (New York: The Knickerbocker Press, 1984), c. I, s. 374-375. Jefferson, Elbridge Gerry'ye, 13 Mayıs 1797 ve "The Anas," *Writings,* c. IX, s. 385, ve c. I, s. *266-267.* "Instructions to the Ministers Plenipotentiary Appointed to Negotiate Treaties of Commerce with the European Nations," akt. Arieli, *Individualism,* s. 32. Samuel Bryan, "Centinel," Mektup I,

Amerikalılar bir milleti, bir halkı ya da bir devleti birleşik bir kendilik, bir kolektif birey olarak tasavvur etmiyordu. Bu kavramların hiçbiri somut değildi; bunlar, İngiltere'de olduğu gibi, hatta artık daha da fazla, bireylerin oluşturduğu birlikteliklerin kolektif tasvirleriydi. Aslında devrimci Amerika'nın politik dilinin tek bir özelliği vardır ki o özellik içindeki "halk" [people] sözcüğü bir kural olarak çoğul kullanılır. (Örneğin Bağımsız Bildirgesinde: "Ne zaman ki herhangi bir Hükümet Biçimi bu amaçlar (yaşama, özgürlük ve mutluluk arayışı) için yıkıcı hale gelir, onu değiştirmek ve ortadan kaldırmak ve kendi Güvenliklerini ve Mutluluklarını sağlama ihtimali en yüksek olan ilkeler ve biçimler temelinde yeni Hükümet kurmak Halkın Hakkıdır.") Egemenliğin çoğul anlamda "halk" içine yerleşmesi egemenliği böler. Orijinal İngiliz kavrayışındaki gibi bir "millet" egemen üyelerden olaşan bir topluluktu. Millet egemenliği yekvücut bir şey değil, bir bileşimdir; çok sayıdaki üyeden türeyen bir egemenliktir. Dolayısıyla her millet, ilke olarak, üyelerinin birbirine karşı iyi niyeti ya da bir toplum sözleşmesi temeline dayandığı anlamında, bir *federal* yapıdır (bu sözcüklerin kökeni anlaşma anlamındaki Latince *foedus*tan ve inanç anlamına gelen Latince *fides*ten geliyordu). Bireylerin ahlaki önceliği, sözleşmeye bağlı taraflar ve toplumların (toplumsal kümelerin) yapay karakteri açıkça ifade ediliyor ve vurgulanıyordu. Üyelik topluluk içinde bireyin çözülmesi anlamına gelmiyordu; sivil korunma karşılığında doğal haklarından feragat ederken, kişi hiçbir biçimde egemenliğinden vazgeçmiyordu. Aslında bunu yapma hakkı bile yoktu: Virginia kanun koyucularına göre, "Belli doğal haklar vardır ki, bir toplumsal düzenleme oluşturdukları zaman insanlar onlardan vazgeçemez ya da zürriyetini yoksun bırakamaz."[58]

Milli kolektivitenin içkin sözleşmesel doğası nedeniyle, ideal bir toplumun boyutu üzerinde düşünülmesi gereken önemli bir konu haline gelir. Millet için eyaletler* [*Amerikan bağlamında

---

bkz. Herbert J. Storing, der., *The Anti-Federalist: Writings by the Opponents of the Constitution* (Chicago: University of Chicago Press, 1985), s. 18.

58 Declaration of Independence, vurgular bana ait. (bu konuyla ilgili olarak, bkz. Arieli, *Individualism.)* "Federal" teriminin orijinal anlamıyla ilgili olarak, bkz. Boorstin, *National,* s. 415. Virginia Haklar Bildirgesinin girizgâhı, akt. Arieli, s. 37.

"state" sözcüğü daha çok eyaletleri ifade etmek için kullanıldığı için, bu bölümde ve ilgili bölümlerde "state" karşılığı olarak "eyalet" kullanılmıştır –çn.] gibi daha küçük toplumların eyaletler birliği gibi büyük bir toplumdan daha uygun olduğu akla yatkın bir şekilde savunulabilirdi. Bununla birlikte, ilginçtir, eyaletlerin birlikte bir millet oluşturup oluşturmadığı, oluşturabilip oluşturamayacağı ya da oluşturması gerekip gerekmediği meselesinin merkeziliği yüzünden, kavram, Amerikalıların milliyet düşüncesini etkileyen yeni bir anlam kazanmasıyla Birliği çağrıştırmaya başlıyordu. "Millet" kolektivitenin iç yapısına işaret etmekten çok, giderek daha fazla egemenliğin "genelliği", ortaklığını ve merkeziliğini belirten bir anlam kazanıyordu. (Buna karşılık, Birliğe karşıt bir şey olarak görülen "eyalet" Amerikan bağlamında çok geç tarihlere kadar böyle bir içerime sahip değildi.) Bu dönüşümün oluş biçimi, 30 Mayıs 1787 tarihinde, Federal Konvansiyon tartışmaları ve Vali Morris'in bu tartışmalar üzerine yorumu üzerine Edmund Randolph tarafından önerilen kararlarda gözlemlenebilir. Madison'ın anlattığına göre, o gün:

> Komitenin ele aldığı, Mr. G. Morris'in önerdiği, ilk tekliflerden biri, yani "Karar verilmiştir ki, Konfederasyon maddeleri, kurumları tarafından önerilen hedefleri, yani ortak savunma, özgürlüğün güvenceye alınması ve genel refah gerçekleştirmek için, düzeltilmeli ve genişletilmelidir" üzerine Mr. RANDOLPH, aşağıdaki üç tespit üzerinde düşünmek için karşılıklı olarak ertelenmelidir: "1.Sadece federal bir eyaletler birliği Konfederasyon maddeleri tarafından önerilen amaçları, yani ortak savunma, özgürlüğün güvenceye alınması ve genel refah hedeflerine erişmekte başarılı olamayacaktır. 2. Tekil egemenlikler olarak eyaletlerin tamamı ya da bir kısmı arasında yapılan hiçbir anlaşma yeterli olamaz. 3. *En üst* yasama, yürütme ve yargı gücünü ihtiva eden bir *milli* hükümet kurulmalıdır"... İlk öneri üzerine sözlü eleştiriler yapıldı..., ancak yine de özel *milli* ve *yüksek* terimlerinin gücü ve kapsamı hak ettiğinden daha az tartışmaya konu oldu. Mr. CHARLES PINCKNEY, Mr. Randolph'un bu hükümetleri tümden ortadan kaldırmayı isteyip istemediğini bilmek istiyordu... Mr. VALİ MORRIS *yüksek* yönetim olarak bir *federal* hükümet ve bir *milli* hükümet arasındaki fark hakkında bir açıklama yaptı; birincisi tarafların iyi niyetlerin dayanan sa-

dece bir toplaşma, ikincisi ise tam ve zorunlu bir operasyondu. Ona göre, bütün topluluklar üzerinde tek, yalnızca bir yüksek iktidar gücü olmalıdır.[59]

Gariptir, Morris tarafından "milli" olanın karşıtı olarak kullanılan "federal" sıfatı, aynı mantıkla, Birlik çağrışımı yoluyla, kısa sürede milli terimiyle eşanlamlı hale geliyordu. Bu çerçevede, orijinal olarak özyönetim savunucularının pozisyonu olan bir "millici" ya da "federalist" pozisyon, merkezileşme savunusu anlamı kazanıyordu.

Federalistler ve Jeffersoncılar

Başkanlık görevine başlarken yaptığı ilk konuşmada, "Her görüş ayrılığı" diyordu Jefferson bilgece, "bir ilke farklılığı değildir. Aynı ilkeyi paylaşan insanları farklı isimlerle çağırırız. Hepimiz cumhuriyetçiyiz... hepimiz federalistiz"; hepimiz eşit oranda "birliğe ve temsili hükümete" bağlıyız.[60] "Milliyetçi" Federalistler, eyalet-hakları karşıtları kadar özgürlüğe yürekten bağlıydı. Amerikan milli sadakatinin uygun merciine ilişkin görüşlerindeki farklılık, hedeflerdeki ya da değerlerdeki bir farklılığı değil, insan doğasına ve sonuç olarak, özgürlüğün korunması için zorunlu stratejilere ilişkin savundukları anlayış farklarını yansıtıyordu. Federalistler kuşkuculuğa meyilli gerçekçilerdi. Onlar insan doğasının ikicilliğinin, hem iyi hem de kötü meziyetleri, rasyonelliği ve irrasyonelliği bir arada barındırdığının farkındaydı. Anti-federalistler için olduğu kadar, onlar için de özgürlük rasyonel varlıkların hakkıydı; özgürlüğün temeli ve haklılık nedeni akıldı. Fakat onlar, ikili insan doğasının bir yanını temsil eden aklın özgürlüğe sadık bir yönetim tarafından desteklenmedikçe, insan kitlesinde varlığını sürdürmeyi başaramayacağını ve bu yüzden hükümetin desteklemediği özgürlüğün ters-yüz edilme tehlikesi içinde olduğunu düşünüyordu. Özgürlük gerekçesiz değildi; özgürlük ötekilerin haklarına tecavüz etmeyen türden, hem bir hak ve hem de

59 James Madison, *Debates on the Adoption of the Federal Constitution in the Convention Held at Philadelphia in 1787; with a Diary of the Debates of the Congress of the Confederation*, der. Jonathan Elliot (Washington, D.C.: Elliot, 1845), s. 132-133.

60 Jefferson, "Inauguration Address," 4 Mart 1801, *Writings*, c. III, s. 319.

bir yükümlülüktü; özgürlük nefsine hâkim olmak anlamına geliyordu. Ancak kendilerine hâkim olmayı insanların kendilerine bırakacak kadar insanlara güvenmek, "tarihe ve evrensel deneyime inanmamaktı... insan yüreğinin her şeyden önce güvenilmez ve iflah olmaz bir biçimde hain olduğunu bize öğreten Kitab-ı Mukaddes'e ve Tanrı'nın Kelâmına inanmamaktı." John Adams böyle bir saflığa karşı çıkıyordu. O genelde insanlardan ayrı, seçkin bir yerde duran Amerikan halkına ilişkin çok olumlu düşünceler taşıyordu ve varoluşlarının mutlu koşullarına bağlı olarak, onlar "çok sayıda insanın... günlük korkular ve yoksulluklar içinde... yaşadığı ülkelerde görülen türden aptallık ve delilikten mustarip olmayan" akıllı insanlardı. Ama yine de Adams uyarıyordu: "Unutmayın, demokrasi [yani halkın hakiki, ademimerkezi bir özyönetimi] asla uzun sürmez. Kısa sürede harcanır, yıpranır ve kendini öldürür."[61] Publius adını kullanan (ya Hamilton ya da Madison, ikisinden biri) yazar *Federalist #63*'te şöyle bir uyarıda bulunuyordu: "Kamusal işlerde, istisnai bir tutku ya da gayrımeşru bir avantaj güdüsüyle hareket eden ya da belli çıkar çevrelerinin maharetli sunumlarıyla yanlış yönlendirilen halkın daha sonra hiç tereddüt etmeksizin pişman olacakları ve mahkum edecekleri önlemlere başvurduğu... özgürlüğün güç istismarı kadar özgürlük istismarı nedeniyle de tehlikeye düşebildiği... özel durumlar vardır... ve... Birleşik Devletler'de hiç kuşkusuz güç istismarı değil özgürlük istismarı beklenmesi gerekir." *Federalist*'e göre, insanların istisnai bir biçimde yasalara saygı gösterdiği Amerika'da bile halk "kendi tutkularının tiranlığına karşı" korunmak zorundadır. Publius'un *Federalist #49*'da ısrarla belirttiğine göre, "Hükümeti kontrol etmesi ve düzenlemesi gereken şey, yalnızca akıl, kamusal akıl olmalıdır. Tutkular hükümet tarafından kontrol edilmeli ve düzenlenmelidir." Dolayısıyla bu, cumhuriyetçi hükümet biçimiyle zıtlık içinde olmadığı gibi, Federalistleri halk demokrasisine ve onları yerel topluluklar –eyaletler– elinde bölünmüş ve tehdit altında bırakmak suretiyle, *yüksek milli* hükümette egemenliğin

61 John Adams, akt. Fred Siegel, "Two Centuries of American Conservatism," *Encyclopedia of American History* ve Adams, "Defence of the Constitutions of Government of the United States of America," John Taylor'a mektup, 15 Nisan 1814, *Works*, c. IV, s. 489-490; c. VI, s. 484.

merkezileşmesine karşı kısıtlamaları savunmaya iten "insanların korunması gereken tehlikeli eğilimlerin"[62] farkında olmakla da çelişmiyordu.

Buna karşılık Jefferson, insanların özsel, kalıcı rasyonelliğine inanıyordu; bu da, ona göre, güçlü bir hükümeti zorunlu olmaktan çıkarıyordu: "İnsanın, doğası gereği haklara, doğuştan bir adalet duygusuna sahip bir rasyonel hayvan olduğu ve mütevazı güçlerle yanlıştan uzak durup hakkını koruyabilmesi insanları kendi seçimleriyle sınırlar ve görevlerini de kendi iradelerine bağımlı kılar... Dolayısıyla insanları el üstünde tutmak bizim ilkemizdir, onlara karşı korku ve güvensizlik de öteki [Federalist] tarafın ilkesi." Jefferson'a göre, özyönetim kendini koruyan ve kendini yaratan bir yönetim tarzıdır ve onu korumanın en iyi yolu onun gerçekleşmesine imkân vermektir. "Her kişinin kendi bekçi-cumhuriyetinin ya da bir başka yüksek yönetiminin doğrultusunun bir ortağı olduğu" diye yazıyordu, "ve yalnızca seçimden seçime değil... her gün hükümet işlerinin de katılımcısı olduğunu hissettiği; kurullarından birisinin bir üyesi olmadan Devlet içinde bir insan olmayacağı zaman... gücü bir Sezar ya da bir Bonaparte tarafından elinden alınmaktansa yüreğinin koparılıp bedeninden alınmasını isteyecektir."[63] Jefferson, eyaletler yönetime tam katılıma imkân verdiğinden, eyaletlerin haklarından yanadır.[64] Koşulların biricik eşitliğiyle karakterize edilen ve fırsatların gerçekten herkese açık oluşu ve kaynakların onların yalnızca farkında olanlar için bile neredeyse sınırsız oluşuyla karşı konulmaz bir eşitlikçi ruh tarafından yönetilen bir toplumda (ve bu Federalist Doğuda, Jeffersoncu Güneyde olduğundan daha fazla böyleydi), kitleler kendi çıkarlarına göre tasarlanmış olsa bile boyunduruk altına girmeyi kabul etmeyecektir. İktidardaki Federalistlerin ko-

62 Edward Mead Earle, der., *The Federalist* (New York: The Modern Library, 1941), #63, s. 410,413; #49, s. 331,327.

63 Jefferson, William Johnson'a mektup, Haziran 1823, Federalistlerle Jeffersoncular arasındaki tartışma ve farklılıklar konusunda tavsiyeleri ve Joseph C. Cabell'e mektup, 2 Şubat 1816, *Writings*, c. XV, s. 441 ve c. XIV, s. 422.

64 Bu nazik konularda Jefferson'ın tutumunun baştan sona tutarlı olmadığının ve zaman zaman kendisinin de belirsizlikten dert yandığının farkındayım. Yine de Federalistlerinkine kıyasla özellikle esnek olan görüşlerinin yanlışlanabilir olduğunu düşünmüyorum.

runmasız özgürlüklerin kendi sonları hazırlayacağı kuruntusuna imkân verdiğini ve işi paranoyaya kadar vardırdıklarını görmek onları böyle bir özgürlüğün kendi çıkarlarına olamayacağını görmeye ikna etmişti. Jeffersoncı tutum hâkim tavırlar ve kaygılarla daha çok uyum içindeydi ve bu tutum zafere ulaştı.

İşin garip tarafı, eyaletlerin haklarını özgürlükle ve dolayısıyla Amerikan milli davasıyla özdeşleştiren bu aynı zafer daha sonra köleci Güney eyaletlerinin, özgürlükçü Kuzey eyaletlerinin değil, yalnızca kendilerinin Amerikan ideallerinin gerçek savunucuları olduklarını iddia etmelerine ve buna da samimi bir şekilde inanmalarına yol açmıştı. Tuhaflık daha da ileri gitmişti. Jefferson'ın gerçek anlamda katılımcı bir demokrasinin (o malûm ve herkesin öfkesini çeken "düzleştirici ruhu"yla New England'ın yakın durduğu) onun hiçbir zaman böyle bir şeyi yaşayıp görmemiş olmasıyla alâkalı olduğundan kuşku duymamak mümkün değildir. Daha Kuzeydeki ele avucu sığmaz kardeşlerine kıyasla Virginia'nın iyi insanları gerçekten de makul ve halim selim bir parçaydı. Onlar daha iyilerin daha iyisini bildiğini biliyordu ve onlara güveniyordu.[65] Jefferson, "hükümetlerin sağlıklı yürümesi için zorunlu bir ilaç" olduğuna inandığı ve "şimdi ya da sonra, küçük bir isyanın ve fiziksel dünyada fırtınalar gibi, politik dünyada zorunlu iyi bir şey olduğunu" savunduğu için, ister Fransa'da isterse Massachusetts'de olsun, ayaklanma karşısında mükemmel bir metanet sergiledi. John Adams daha sonra onu, "Massachusetts'teki Shays Ayaklanmasındaki terörizmi hiçbir zaman hissetmediniz" diye azarlıyordu. "Hiç kuşkum yok ki o sırada siz felsefi huzur içinde uykuya dalmıştınız."[66]

Dahası, Jefferson'ın aklın yanılmazlığına duyduğu inanç onu akıl adına işlenen aşırılıkları ve insanlıkdışı eylemleri onaylamaya ve akıldışılığı (hem onu haklı çıkarma hem de sanki akılcıymış gibi sunma anlamında) akılcılaştırmaya sevk etmişti. O bunu "öfkeye kapılmış insanın, kan ve katliamla çok uzun yıllar önce kaybettiği özgürlüğünü ararken, acı içinde kasılmaları" olarak mazur

65 Bu konuda, bkz. Francois Jean, Marquis de Chastellux, *Travels in North America in the Years 1780-1781-1782* (New York, 1827), s. 277.

66 Jefferson, Madison'a mektup, 30 Ocak 1787 ve Adams, Jefferson'a mektup, 30 Haziran 1813, ikisi için de, bkz. Jefferson, *Writings*, c. VI, s. 65, and c. XIII, s. 297.

görüyordu. Sadakatle desteklediği Fransız Devrimi dönemindeki terörden bahsederken, Jefferson tanıdıklarının ve hayranlık duyduğu bazı insanların trajik ölümünü esefle karşılamıştı ("Zorunlu olan bu mücadelede, birçok suçlu herhangi bir mahkeme olmaksızın infaz edildi ve bunların bir kısmı da masumdu," ama "savaş meydanında can vermiş olsalardı, ancak bu kadar üzülürdüm" diyordu. "İnsanların güç kullanması zorunluydu... belli bir dereceye kadar kör... bir makinaydı bu. Bu dava uğruna şehit düşenler için derin üzüntü duydum, ama onun başarısız olmasındansa dünyanın yarısının felâketini görmeyi yeğlerdim doğrusu; özgür olacaklarsa her ülkede yalnızca Adem'le Havva kalsa bile şimdi olduğundan daha iyi olurdu."[67] Ne mutlu ki Amerika özgürlüğünü, nüfusunu kaybetme pahasına kazanmak zorunda değildi. Gelgelelim, bunu söyleyen bir liderse şayet, bu gibi beyanlar tehlikeli olabiliyor.

Son gariplik ise, elbette ideal katılımcı demokrasinin yılmaz savunucusu Jefferson'ın köle sahibi biri olmasıydı. İnsanların başka insanlara sahip olması sorununu fazlasıyla kendisine dert ediyordu, ama asıl olarak bunun sahipler üzerindeki etkileriyle ilgileniyordu.[68] Nihayetinde onun insan doğası görüşü çerçevesinde, kölelik için mükemmel derecede akılcı bir temel bulmak hiç de zor değildi. Özgürlük hakkı akla dayanıyordu. Jefferson için, akıl yanılmaz ve sarsılmazdı, mükemmeldi. Bu demekti ki, aklın dereceleri olamazdı: kişi ya mükemmelliği içinde akla sahip olurdu ya da hiç olmazdı. Zenciler, Jefferson'ın sarsılmaz bir inançla savunduğuna göre, zekâ yönünden Beyaz insanlara göre aşağı bir durumdaydı. Akıllarında bu kusur, ki bu aklın hiç olmamasıyla birdi, onları eşit doğmuş ve doğası gereği temel insan hakkı olarak özgürlük hakkına sahip insan ırkından dışlıyordu. Onun insan aklının şaşmazlığına duyduğu sarsılmaz inanç, rasyonel insana duyduğu büyük

67 Jefferson, "Inauguration Address," s. 319 ve Wm. Short'a mektup Ocak 1793, *Writings*, c. IX, s. 10. Jefferson mektubuna başlarken Short'u "[mektuplarında] Fransa'daki Jakobenlerin oturumlarını eleştirirken takındığı aşırı kızgınlık" konusunda kınıyordu.

68 Jefferson'ın kölelik hakkındaki tavrına ilişkin olarak, bkz. Winthrop D. Jordan, *White over Black: American Attitudes Toward the Negro, 1550-1812* (Baltimore: Penguin Books, 1969) ve John Chester Miller, *The Wolf by the Ears: Thomas Jefferson and Slavery* (New York: The Free Press, 1977).

saygının derecesi onu bazı insanların başka insanlar üzerinde uyguladığı bu nihai onur kırıcı duruma rıza göstermesine neden oluyordu. Öte yandan, Federalistler, herhangi birine böylesine bir saygı duymuyorlardı; onlar bütün insanların, hükümet tarafından güvenceye alınmadıkça, yanılabileceğini düşünüyordu ve onlar için bazı yanılabilir insanların, öteki insanlara sahip olma hakkı olduğu bir durumu haklı görmek hiç de kolay değildi.

Onaylanmış haliyle Anayasa, Federalist ya da milliyetçi tutumla daha sonra Jefferson'la özdeşleştirilen eyalet hakları yaklaşımının bir uzlaşısını temsil ediyordu. Metinde hiçbir yerde "millet" [nation] sözcüğü geçmiyordu;[69] Anayasa, "bu Birleşik Devletler"in anayasasıydı. Politik yapının birleşmiş, sözleşmesel doğası ve egemenliğin dağıtılarak paylaştırılması bir kere daha onaylanmıştı. Ama aynı zamanda Anayasa bütün eyaletleri kendisine karşı ortak bir sadakatte birleştiriyordu ve böylelikle ta baştan birleşik bir kapsayıcı politik yapı –Amerikalı anlamında bir millet– yaratıyordu. Daha önceleri özgürlük aşkı gibi, Anayasaya hürmet Amerikan milli kimliğinin özü haline geliyordu. Ama özgürlük aşkına benzer bir biçimde, Anayasa bu kimliğin jeopolitik vücut bulmuş halinin ya da milli sadakatin sembolik değil, maddi göstergesinin ne olacağı sorununa yanıt bulabilmiş değildi.

Çekişme: Israrlı Ayrılma Tehdidi ve Milli Birliğin Gelişmesi

1780 yılında, Kıtasal Kongre delegelerine gönderdiği bir mektupta Washington "aşamalı bir şekilde on üç arasında değişen bir baş" gördüğünü itiraf ediyordu. Anayasanın benimsenmesi durumu değiştirmişti, ama çok az. Anayasa merkezi (federal ya da milli) hükümete önemli güçler vermişti, ama hâlâ bunu, Jefferson'ın 1825 yılında dediği gibi, "birçok bağımsız gücün bir araya gelmesi" olarak yorumlamak mümkündü; "öyle ki her biri bu durumu anlamada ve şartlarını yerine getirmede eşitlik talep ediyordu."[70]

69 Kölelikten de bahsedilmiyordu; iki örnekte de akıllıca bir dil kullanımıyla sorunlu konulara değinmekten kaçınılmıştı.

70 Washington, Joseph Jones'a mektup, 31 Mayıs 1780, *Writings*, c. XVIII, s. 453. Jefferson, Edward Livingston'a mektup, 25 Mart 1825, *Writings*, vol XVI, s. 113.

Ayrılıkçı itki Birlik ana karnına düştüğü andan beri mevcuttu ve bunun meşruiyeti de gayet açıktı. Birlik sürekli olarak dağılma tehdidi altındaydı; bu dağılma iki kez neredeyse gerçekleşiyordu ve Birleşik Devletler'in korunmasından yana avantajlı olan bir askeri çatışmanın tesadüfi sonucuna bağlı olarak, ancak önlenmişti. İki durumda da ayrılma düşünceleri tikel bir bölgenin, liderlerini "Birliğin değerini hesaplamaya" sevk eden ve sonra değmeyeceği sonucuna götüren, ekonomik ya da politik çıkarlarına karşı bir tehdit algısı tarafından kışkırtılmıştı. Bu belli ki kolayca anlaşılır ve doğal bir tepkiydi ve eyaletlerin birlikteliğinin araçsal bir birliktelik olarak görüldüğünü gözler önüne seriyordu. Ama yine her iki durumda da Birliğe karşı muhalefet Amerikan –milli– ideallerini savunmak adına bir karşı duruş olarak sunulmuştu ve bölünmenin avukatlarının savunduğu bu iddianın samimi olduğundan kuşku duymak için hiçbir neden yoktur.

İlk ayrılık tehdidi Federalist New England'tan gelmişti. Neden, Birlik içindeki Kuzey eyaletlerinin politik etkisinin azalacağından ve Louisiana Purchase* [*Louisiana Satın Alımı: 1803 yılında Louisiana'nın Fransa'dan 15 milyon dolara satın alınması] ve tarımsal Batının yayılmasının bir sonucu olarak ticari çıkarlarının zedeleneceğinden duyulan ve 1812 Savaşına yol açan korkuydu. New Hampshire'dan Senatör William Plumer, Louisiana'yı kastederek, "Bu Batı dünyasını Birlik içine kabul ederseniz, anında Batılı eyaletlerin ağırlığını ve önemini yok eder, onları ayrı ve bağımsız bir imparatorluk kurmak mecburiyetinde bırakırsınız" diyordu. Hem Temsilciler Meclisi hem de Senatoda çok küçük bir farkla çoğunluk kazanarak Britanya'ya savaş ilan edildiğinde, bir Kuzey Konfederasyonu ve Birleşik Devletler ile Britanya arasında bir birlik önerisi yapılmıştı ve Vali Morris "millete olan bütün sadakatimi" kaybettiğini itiraf ediyordu. Rahatsızlıklarını açıklayarak Springfield'ta bir toplantı düzenleyen Massachusetts yurttaşları kaygılarının daha ileri ve genel doğasında ısrar ediyorlardı: "Biz başkanın son eyleminin haksız, gereksiz ve bu ülkenin çıkarları açısından zararlı, bir saldırı ve fetih savaşı olarak görüyoruz... bütün cumhuriyetlerin yıkıcısı Fransa ile yapılan bir ittifakın tam

bir rezalet olduğunu savunuyoruz."[71] Birleşik Devletler'de genellikle özçıkarın habercisi olan diğerkamlık, en azından bir o kadar sıklıkla özçıkar tarafından güdüleniyordu.

Daha derinlemesine tartışılması gereken Güneydeki ayrılıkçılığın esin kaynağı da benzer bir biçimde algılanan bir Kuzey egemenliği tehdidiydi. Ekonomik bakış açısından, hızla sanayileşen, sanayi ürünlerine Güneyin bağlı olduğu Kuzeyin uygulamaları gerçekten de "iç sömürgecilik" olarak görülebilir nitelikteydi. Buna paralel olarak Güneyin politik ağırlığı da azalıyordu. 1850 yılında, yakın tarihte elde edilen Meksika topraklarını da akılda tutarak, Charleston Mercury, "Güney, ilk kez, Birlik içindeki durumunu güvensiz ve önemsiz görüyor" diye yazmış ve "miğferini tak ve zırhını kuşan" tavsiyesinde bulunmuştu. İki yıl sonra, Güney Carolina Eyaleti halkı, toplanan Konvansiyonda, daha çok da 1776 ruhuyla, "egemen iradesini kullanan Güney Carolina" "Federal Birlik"ten ayrılma isteğini ilan etmiş ve bu yola baş koymuştu; "her ne olursa olsun, dışarıdan bir gücün izni, engellemesi ya da tacizi olmaksızın" bu onun hakkıydı ve "onu böyle bir ayrılığa mecbur bırakan nedenlerin yeterliliği bakımından, Carolina yalnızca, Tanrı'dan sonra, yeryüzü milletlerinin kamuoyunun yargısına karşı sorumludur."[72]

1812 Savaşı, şansına, Birleşik Devletler'in zaferiyle son buldu ve bunu izleyen kısa, ama sağaltıcı "iyi niyetler çağı"nda, korkuları artık kaybolmuş Kuzey eyaletlerinin öfkesi ve ayrılma niyetleri anlamını yitirerek kaybolmuştu. Benzer bir biçimde elli yıl sonra, çok daha şiddetli bir mücadelenin ardından, şimdi artık Birlik için savaşan Kuzey eyaletleri üstünlük sağlamış ve buna karşılık Güneyin ayrılıkçılığı bastırılmıştı. Ne var ki, 1865'e kadar, *E Pluribus Unum* [*Lat. Birçok şeyden meydana gelmiş tek şey] içinde çok ile bir arasındaki ilişkinin ne olacağı belli değildi ve Birleşik Devletler'in çok sayıda Amerikan eyaletine bölünmesi kuvvetle muhtemeldi.

---

71 Plumer, Morris ve Springfield toplantısının kararının metni için, bkz. Kohn, *American Nationalism*, s. 95. Kohn bir dipnotta, millet açısından özçıkar kaygısının başka örneklerinden ve o dönemdeki Britanya yanlısı ve Fransa karşıtı duygulardan bahseder. Aynı konuda, bkz. Curti, *Roots*, s. 45 vs.

72 Charleston *Mercury*, 4 Temmuz1850, akt. Curti, *Roots*, s. 157. Güney Carolina Deklerasyonu için, bkz. Kohn, *American Nationalism*, s. 115.

Yine de durum hızla değişiyordu ve daha 1787 gibi erken bir tarihte yalnızca Birliğin araçsal değerini artırmakla kalmayacak, ama aynı zamanda ona kendi başına bir iyi ve amaç kazandıracak birlik duygusunun oluşumuna katkıda bulunmak için önemli koşullar mevcuttu. Bu dönemin tamamında ayrılık itkisi, daha önce İngiltere'de olduğu gibi, uzamsal ayrılığın olabilirliği tarafından kontrol altında tutuluyordu. 1780'de Maryland'in özçıkarcı inatçılığı sayesinde, tek tek eyaletlerin koloniler olarak ya da başka bir sıfatla yaptıkları sözleşmelerle hak sahibi oldukları sahipsiz topraklar "ortak çıkar için kullanılmak" üzere Birleşik Devletler'e bırakılmıştı.[73] Bu, merkezi hükümet tarafından yönetilecek olan ve dolayısıyla merkezi hükümeti en büyük toprak sahibi ve en değerli kaynağın dağıtıcısı konumuna getiren bir "milli" ya da "kamusal" alan yaratıyordu. Birlik çerçevesinde eldeki mevcut fırsatlar katlanmıştı ve yerleşik kalıp onlardan yararlanamamak, bir hoşnutsuzluk yaratmak yerine sadece insanı harekete geçmeye teşvik ediyordu. Bu, terk etme ve sesini çıkarmanın [exit and voice] hoşnutsuzluğu ifade etmenin tek yol olmadığı (aslında bunlar neredeyse hiç başvurulmayan yollardı) nadir durumlardan biriydi, çünkü sadakat kişinin şans eseri doğduğu yerde kalması anlamına gelmiyordu.[74] Başlangıçtaki on üç eyaletin halkı açısından ayrılığın marjinal faydası ve salt ayrılma saiklerinin tam sayısı büyük oranda düşmüştü. Aynı zamanda 13 Temmuz 1787 tarihli, tam vaktinde gelen, Northwest Ordinance kararı, gerçek bir politik deha hamlesi, Batılı yerleşimcilerin zaman içinde gelişebilecek ayrılık dürtülerini daha doğmadan yumuşatıp denetim altına almıştı. Bu karar, bir toprak parçasının özyönetim aşamalarından geçerek otomatik olarak bir eyalet statüsü kazanmasının ve başlangıçtaki üyelerle tamamen eşit haklar temelinde Birliğe kabulünün kurallarını koymuştu. Nüfusun on yılda bir sayılmasının anayasal bir zorunluluk haline getirilmesi, her yeni eyaletin iskan ettiği insan sayısı oranında politik nüfuz kazanmasını teminat altına alıyordu.[75]

---

73 Kongrenin Kamu Toprakları Kararı, 10 Ekim 1780, s. 119-120, bkz. S. Commager, der., *Documents of American History* (New York: Appleton- Century-Crofts, 1963).

74 Seçenekler konusunda, bkz. Albert O. Hirschman, *Exit, Voice, and Loyalty* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1970).

75 Anayasa, Madde 1, Bölüm 2.

Batı, genelde kabul edildiği gibi, olağanüstü önem taşıyan bir birleştirici unsur haline gelmişti. Bunun nedeni yalnızca Birliğe muhalefetin başlıca nedenlerinin başlangıçtan itibaren ortadan kaldırılmış olması değil, aynı zamanda eksi eyaletlerde mümkün olandan daha fazla milli –yani genelde Amerikan– sadakatin gelişmesini büyük oranda artırmış olmasıydı. Her şeyden önce bu gelişmenin önünü tıkayacak rakip sadakat odakları yoktu; yerel vatanseverliğin gelişmesi için zamana ihtiyaç vardı. Ortaya çıkmakta olan toplulukların kendi tikellikleri duygusu gelişmiş değildi ve kendi çıkarlarıyla bir bütün olarak Amerika'nın çıkarlarını ayırma eğilimi taşımıyorlardı. Ayrıca onları topraklarını lütfeden Birleşik Devletler hükümetiydi ve onların tek başına üstesinden gelemeyecekleri, yolların yapımı gibi, büyük çaplı bayındırlık işlerinin yapılmasına ihtiyaçları vardı.[76] Massachusetts (hatta Boston) ya da Virginia kimliğiyle kıyaslanabilir bir Ohio ya da Illinois kimliği yoktu. Ve böylece dört yaşındaki, henüz bir yapıya kavuşmamış, dört bin nüfuslu Chicago'nun iddialı bir ismi olan büyük bir gazetesi vardı: *The American*. (Bu Chicago'nun ikinci gazetesiydi; birincisi daha önce [1835] kurulmuş, aynı oranda kapsayıcı bir ismi olan *The Democrat*'tı.)

Batı, ayrıca başlangıç eyaletlerinden daha büyük bir oranda, Amerikan benzersizliği duygusunu yüceltiyordu. Eğer New England (Atlantik kıyısındaki bütün Britanya yerleşimlerinin başlangıçtaki kapsayıcı anlamında ele alırsak) kendisi daha iyi bir İngiltere olarak tasavvur ediyorsa, demek ki hâlâ İngilizlik bilincini koruyor ve yüceltiyor demekti; anavatanla kolonyal dölün arasında temelden aynılık ve devamlılık olduğu vurgulanıyordu. Ama Batı "Yeni İngiltere" değildi; o öz olarak farklıydı. O Amerika'nın öncü bir ruhla, yontulmamış, ama dürüst, bağımsız, yazım kurallarını "doğaya aykırı" diyebilecek kadar kendine güvenli, ama doğruyla yanlış arasındaki farkı bilen ve sağlam sağduyusuyla kararlı bireylerle özdeşleşmesini sağlayan Batıydı.

Bu Batı fırsatların vatanı olarak Amerika imgesini pekiştirdi ve Amerika'yı bireysel refah ve Doğuda mümkün olandan daha büyük oranda bir ilerleme vaadiyle özdeşleştirdi. Atlantik kıyısının da fırsatları çoktu, ancak Batının engin alanlarında bu fırsat-

76 Bkz. Boorstin, *National*, "Government as a Service Institution" makalesi.

lar sınırsızdı. "Her şey bize açık" diye özetliyordu, sebatının mükafatını Denver, Colorado'nun doğuşuyla alan, terk edilip viraneye dönmüş şehirleri inatla yeniden kuran William Larimer.[77] Ekonomik fırsatların doğal bolluğu politik alanda benzer bir bolluk yaratılmasıyla tamamlanmıştı. Bir meseleden çok örgütlenmeye odaklanan ve sonunda coğrafi eşitliği savunan eşsiz Amerikan kurumu –politik parti– "her kişi için bir makam" tedarik ediyordu; kişi politik olarak sürece katılmak istediği oranda, politik olarak sürece katılabiliyordu.

Amerikan birliği duygusunun oluşumuna katkıda bulunan bir başka faktör de göçtü. Göçmenler, Batılı yerleşimcilerden bile daha az sayıda, ilk eyaletlerin bölücü sadakatlerini paylaşıyordu. Amerika'yı böyle bir düşünce kolonicilerin bile zihinlerine girmeden çok önce bir birlik olarak tasavvur eden eski zamanların İngilizleri gibi göçmenler de Birleşik Devletler içindeki iç ayrışmaların pek farkında değildi. Onlar "Amerika"ya gelmiş, gelir gelmez "Amerikalı" olmuş ve onların sadakatleri, yerli nüfusun hissettiğinden çok daha bütünleştirici anlam verdikleri bir bütün olarak milleteydi. Bu tavır yasayla da desteklenmişti: 1740'tan itibaren, bir yabancı hangisi olursa olsun, bir ya da birden çok eyalette toplam yedi yıl ikâmet ettikten sonra yurttaşlık hakkı kazanıyordu. 1802 Vatandaşlık Yasası, iki yılla on dört yıl arası değişen belli bir sallantının ardından, ikâmet zorunluluğunu beş yılda sabitliyordu, ancak yurttaşlık milli olarak korunuyordu. Uzun bir süre telaffuz edilmemiş olsa da, buradan anlaşılan şuydu: "Göçmen gelir gelmez hiçbir Eyalet ya da Bölgenin yurttaşı değildi; o buraya bir büyük Cumhuriyetin bir yurttaşı olmaya gelmişti ve istediği zaman ikâmetini değiştirmekte serbestti."[78]

77 *A.g.e.*, s. 121.

78 Başkan Grant, Kongreye 14 Mayıs 1872 tarihli mesajında şöyle diyordu: "Göçmenler bu ülkeye varır varmaz hiçbir eyaletin ya da Bölgenin yurttaşı değildir; göçmen buraya bir büyük Cumhuriyetin yurttaşı olmak üzere gelir ve kendi iradesiyle ikâmetini değiştirmekte, yasalar karşısında eşit olarak koruyucu bir Hükûmetin nimetlerinden faydalanmakta, becerileriyle milli servete katkıda bulunmakta serbesttir. O buraya gelir gelmez Eyaletleri ya da şirketleri bilemez, doğduğu toprakları terk etmeden önce hakkında çok şey duyduğu büyük, özgür bir ülkenin koruyucu kollarına içkin olarak güvenir... Bu Cumhuriyetin yurttaşları olmak üzere yabancı toprakları terk edip gelen binlerin güvenliği ve zenginliğinin sağlanmasından once gelen bir milli mesele görmüyorum." Akt. Kohn, *American Nationalism*, s. 142.

Bölgesel özgünlüklerin gereksiz bilgisinin ağırlığını taşımayan yabancılar Amerikan birliğini yalnızca kavramakta değil, onun benzersizliğini de algılamada başı çekiyordu. "Bir Amerikalı kimdir?" sorusuna yetkin bir yanıt veren Crevecoeur olmuştu. Öğrencilerin bugün bile bir kılavuz olarak kullandığı Amerikan toplumunun anatomisini bize miras bırakan Tocqueville'di. Amerika'nın ne olduğunun sempatik yabancılar tarafından algılanması Amerikalılar için onun ayrıksı özelliklerinin çarpıcı bir şekilde gözlere sokulmasına hizmet ediyordu (sempatik olmayan algıların göz ardı edilmesi yönünde doğal bir eğilim vardı). Bu şekilde göçmenlerin izlenimleri de Amerikan kimliğinin tanımlanmasına yardımcı oluyordu.

Göçmenlerin Amerika'ya sadakat nedenleri ve bu sadakatin oluşum süreci, genelde milli sadakatin doğasına ilişkin önemli bir gözlem imkânı sağlıyor: Göçmenlerin bağlılığı ülkeye olan sevgilerinden değil, özgürlük ve eşitliğin yüceltici, onur verici etkisinden, fırsatların heyecan verici cazibesinden ve daha büyük bir refahın sevincinden, hatta beklentisinden geliyordu. İddiaya göre birincil bir duygu olan ülke sevgisi, milli bağlılığı yaratmaktan çok, milli bağlılık temelinde yükselir. Avrupalı göçmenlerin bir Amerikalıya dönüşmesi üzerine kapsamlı bir analiz yapan Crevecoeur milli kimliğin öz olarak kavramsal doğasının altını çiziyordu. "Avrupalı göçmenlerin," diye yazıyordu Crevecoeur, "gelmeden önce bir ülkeleri olmadığı gibi, bir milli duyguları da yoktu; Amerikan kimliğini büyük bir hevesle kabullendiler, çünkü yalnızca Amerikalılar olarak insan mertebesine yükseliyorlardı." Zenginlik, yani sofrasında yiyecek ekmeğinin olması (ya da daha doğru bir ifadeyle, Mrs Trollope'un keskin gözlemlerine göre Amerikalı yoksulların değişmez tayını "bolca biftek ve soğan") aç insanlar için çekiciydi. Ama yoksulluk bile Amerika'da diğer yerlerde olduğundan daha tatlıydı. Wisconsin'den bir Alman göçmen şöyle ifade ediyordu bunu: "Ben Amerika'da yoksul olmayı Blackenheim'da olmaya yeğlerim." Norveç'ten gelen bir göçmenin bir arkadaşına hitap ettiği mektupta yazdıkları da Crevecoeur'ün analizini hatırlatıyordu: "Ben samimi olarak eski anavatanımdan çok göçtüğüm bu ülkeyi sevmeyi öğrendim. Hiçbir sınıf ya da kast sistemine zincirleriyle bağlanmamış özgür insanlar arasında kendimi özgür ve

bağımsız hissediyorum; ve kurumları, sağlıklı beyinlerin diğerleri içinde en doğru ve en haklı olduklarını kabul etmeleri gereken ilkeler üzerine kurulduğundan dolayı, zaman içinde bütün medeni dünyaya hâkim olması gereken kudretli bir millete ait olmaktan dolayı gurur duyuyorum."[79] Göçmenler, daha deneyimli Amerikalıların duyduğu duyguları paylaşıyor ve pekiştiriyordu. İkisi de, eskiler ve yeniler, gururla Birleşik Devletler'in özünün eşitlik olduğunu kabul ediyordu. "O, yoksulu insanlık katına çıkaran" diye niteliyordu ülkesini James Russell Lowell. Göçmenlerin yarım yamalak açıklamalarında yansıyan ve onların ateşli Amerikan vatanseverleri olmalarına neden olan bu nimet, haysiyetti.

Elbette bu her örnekte aynı değildi ve 1840'ların göç dalgasıyla genel hava büyük oranda değişmişti. Bunun nedeni, göçmenlerin geldiği ülkelerde milliyetçiliğin ortaya çıkmasıydı. Crevecoeur'ün, Avrupalıların üçte ikisinin ülkesinin olmadığı tespiti, on sekizinci yüzyılda lafın gelişi söylenmiş bir şey değil, bir olgural önermeydi. On dokuzuncu yüzyıl ortalarında bu artık doğru değildi. Bazı göçmenler özellikle de Almanya'dan gelenler, rakip bir milli kimlikle birlikte geliyordu. Milliyetçilik her yerde yerli halkın statüsünü yükseltmişti ve göçmenlerin Amerika'da bireyler olarak gördükleri saygı, bazıları için, bir grubun üyeleri olarak görmeye alışık oldukları aşırı övgü seviyesinde değildi. Milli kimliğe sahip göçmenler için asimilasyon, böyle bir kimliğe sahip olmayanlara kıyasla çok daha zordu. Onlar özgüven ve gurur duygularına temel teşkil eden şu ya da bu rahatlatıcı milli karakter nosyonlarından vazgeçmek zorunda kalmıştı. Böylesi nosyonlardan ayrılmak korku vericiydi; sonuçta onların sadakatleri uzun bir süre bölünmüş olarak kalacaktı. Yine de en azından on dokuzuncu yüzyıl sonlarına kadar, Avrupa milliyetçilikleri ağırlıklı olarak elitleri etkiliyordu ve basit insanlardan oluşan çoğunluk için Amerika hâlâ haysiyetli bir yaşam sürdürebilecekleri tek ülkeydi.

Göçmenler ve öncüler çok geçmeden, hem bir biçimde üzerinde ikâmet ettikleri belli bir toprak parçası hem de bir bütün olarak

79 Crevecoeur, *Letters*, s. *69-70*, 82-84. Frances Trollope, *Domestic Manners of the Americans*, 4. baskı (Londra, 1832), c. I, *The Annals of America* (Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1976), c. V (1821-1832), s. 544. Göçmenlerin düşünceleri için, bkz. Curti, *Roots*, s. 82 ve Kohn, *American Nationalism*, s. 141. Çevirilerde küçük değişiklikler yapıldı.

ülke olan Amerikan toprağıyla bir bağ kurdular. Onlar büyük bir istekle bu toprakların bolluğunun ve güzelliğinin hakkını verdiler; böylesi bir takdirin belli bir yaratıcı çaba gerektirdiği koşullarda bile bundan geri kalmadılar. Ölülerini gömerken New England havasının güzelliğine ağıtlar yakan Plymouth plantasyonunun ilk fertleri gibi, bu yerleşimciler de Batıda güneşin batışına hayran oldular ve her nerede olursa olsunlar ve şimdi karşılarına hangi zorluk çıkmış olursa olsun, şuna inanıyordu: "Dünyanın hiçbir yerinde doğa insanların kullanımına böylesi güzel bir toprak, gözlerinin seyretmesi ya da yüreğinin hayran olup sevmesi için bu kadar güzel bir manzara sunmamıştır."[80] Onlar fark edip kullansın diye bekleyen vahşi doğadaki imkânlar, mülk sahibi olmaktan gurur duyma duygusunu doğurmuştu: Onlar ülkelerini seviyordu, çünkü onda payları vardı. Eşitliğe milli bağlılıkta içkin olan Amerika'nın vaadinin çekiş gücü her zaman o vaadin –geçici olarak– hayat bulmasını önleyen gerçekliğin itiş gücünden daha büyük olmuştur. Bu göçmenlerin neden çok küçük bir kesiminin geriye döndüğünü ve neden yerli Amerikalıların (yani Birleşik Devletler'de doğmuş Amerikalıların) çok küçük bir bölümünün vatandaşlıktan çıktığını bize açıklar. İnsanın, başka yerde zor bulunacak fırsatları tepmektense, her yerde karşılarına çıkacak türden zorlukların üzerine cesaretle gitmesi çok daha kolaydı.

Gelecekteki refahın kesinliğinin bir bakıma dayandığı Amerikan toprağının tartışılmaz bir meziyeti genişliğiydi. Amerika'nın düpedüz boyutu daha baştan onun en değerli özelliklerinden biri haline gelmişti ve hızla gelişen halk edebiyatı ve kültürü kadar profesyonel sanat dallarında coşkuyla karşılanmıştı. Küçük olan her şeye karşı bir küçümsemeyle birlikte, Western halk kahramanlarının heybeti, diyordu Boorstin, başka hiçbir gelenekte eşine rastlanmayan bir şeydi. "Çocuk Davy Crockett, üç yüz kiloluk bir timsah-kapan kaplumbağasının kabuğundan yapılmış, çıngıraklı yılan yağıyla parlatılmış ve vahşi kedi kürkleriyle kaplanmış, dört metrelik bir beşikte su gücüyle sallanıyordu. Yıllıklara göre, 'bir öküz gibi yürüyebiliyor, bir tilki gibi koşabiliyor, bir yılan balığı gibi yüzebiliyor, bir Kızılderili gibi nara atabiliyor, bir şeytan gibi dövüşebiliyor, bir yer sarsıntısı gibi su püskürtebiliyor, bir deli boğa gibi sevişebili-

80 Öncülerin izlenimleri, akt. Curti, *Roots*, s. 36-41.

yordu.' Bıçağı Büyük Kasap bütün Kentucky'deki en büyük bıçaktı, köpeği Teaser bir buffaloyu savurup atabiliyordu." Amerika'nın cesametinden esinlenmiş profesyonel sanat eserleri, yapılabilmişse şayet, daha da şaşırtıcıydı. Bir New Yorklu olan, "dünyanın en büyük tablosunu yapmak gibi vatanseverce ve saygın bir tutkuyla harekete geçen" John Banvard "büyüklük bakımından, bu devasa nehir Avrupa'nın akıntılarından ne kadar büyükse, bütün diğerlerinden daha üstün, Mississippi'nin güzel manzarasının bir tablosunu" yapmaya girişmişti. Bu çabanın sonucu, birbirinden dört metre aralıklarla konmuş döner silindirlerden oluşan dahiyane bir araç yardımıyla yapılmış ve ressamın parça parça sergilediği, üç mil uzunluğunda ve üç buçuk metre yüksekliğinde bir tual olmuştu. Banvard büyük başarı kazandı ve çok geçmeden benzer şekilde esinlenmiş, bu gerçekçi temsillere son derece bağlı kalarak daha büyük tablolar yapmış başka ressamlar ve vatanseverler tarafından taklit edilmeye başlanmıştı. "Uçsuz bucaksız çayırların ve muazzam bir gölün kıyısındaki, esas olarak Amerika kenti" Chicago'da, uzunca bir süre sonra, "'büyük' bir sözcüktü. 'En büyük' tercih ediliyordu ve 'dünyanın en büyüğü' kendini öven herkesin dilinden düşmez olmuştu. Chicago 'dünyanın' en büyük yangın felâketini yaşamıştı. 'Dünyada hiçbir şehrin" olmadığı kadar yaban domuzu kesmişti. En büyük demiryolu istasyonuna sahipti, en büyük şuyu en büyük buyu vardı Chicago'nun. Sesi kısılana kadar bağırarak reklamını yapıyordu."[81]

Batı gibi, göç de eşsiz biçimde Amerikalı olan belli niteliklerin çarpıcı bir biçimde görünür kılınmasına yardımcı olmuştu. Göç, Amerika'nın evrensel bir misyonunun olduğu ve Amerikan milletinin evrensel bir millet, insanlığın milleti olduğu iddiasını pekiştirmiş ve ona yeni bir anlam kazandırmıştı. Amerika'nın eşsizliği, hepsi de öyle hissederek ve milli bilincine kazınmış olarak özgürlük arayışıyla buraya gelmiş halkının eşsiz karışımının bir sonucuydu, çünkü Amerika ezilenlerin sığınağıydı. 1848'de Almanya'da, Yahudi bir şarkı yazarı "Sana geliyorum Amerika" diye yazıyordu;

81 Boorstin, *National*, s. 295, 237-239. Louis H. Sullivan, *The Autobiography of an Idea* (New York: Press of the American Institute of Architects, 1924), s. 200-201.

> Özgürlük ülkesini selamlamaya git,
> Önyargı, nefret ve kıskançlıktan özgür,
> Özgür cellatlardan ve tiranlardan!
> ... düşün ve acele et![82]

Göçün boyutu ve devamlılığı Amerikalıları toplumlarının üstünlüğünü konusunda temin ediyordu; onların hükümetinin ve kendi tavırlarının açıklığı ahlaki mükemmellik duygularını pekiştiriyordu. 1790 vatandaşlık kanunu tartışmaları süresince önerilen iki yıl ikâmet şartını kısaltmaktan yana fikir belirtirken, bir Kongre sözcüsü güvenle, açıkça ve gurur duyarak şöyle söylüyordu: "İster Yahudi ister Roman Katolik olsun aramıza katılacak, ister kralların tebaası ister özgür devletlerin yurttaşları Birleşik Devletler'de oturmak istesin, bizim için değişmez," çünkü burada, Amerika'da, "bütün milletlerin bireyleri" "yeni bir insan ırkıyla kaynaşmış" halde yaşıyordu.[83]

Bu parlayan evrenselci imge daha başında kıskançlık, kuşku ve dini ve ektik gururun yaralayıcı işleriyle aşındırılmıştı. İlk günden itibaren İngiliz göçmenler dışında göçmenlere karşı bir muhalefet başlamıştı. Farklı zamanlarda Franklin, Jefferson, daha güçlü olarak da Federalistler bu göçe karşı çıkmıştı. DeWitt Clinton'ın Amerika'nın "üstün bir nesilden" geldiği böbürlenmesi ve onun "Birleşik Devletler'in ürettiği olağanüstü karakterlerin, medeniyetin, bilginin, arılaşmanın kendi imparatorluklarını yarattığı ve insan doğasının en büyük mükemmelliğe eriştiği milletlerin" karışık kanı sayesinde ortaya çıktığı hipotezi hem bilgisizliğin ve önyargının, hatta patavatsız bir evrenselciliğin bir ifadesi olarak hem de insanlığın diğer kısmını aşağılayan bir etnik üstünlük önermesi olarak yorumlanabilirdi. Amerikan halkının Anglosakson ya da daha genel anlamda, Cermen köklerinin daha sonra kutlanması muhtemelen bu ikinci yoruma dayanıyordu. Göçmenler, toplumsal ve politik bakımdan henüz hazır olmadıkları gerekçesi kadar, dinsel ve dilsel temellerde Amerikan toplumu için yetersiz ve tehlikeli görülüyordu. Koyu Protestanlar hal ve tavırların

82 Akt. Lowenthal, *The Jews of Germany*, s. 250.

83 Curti, *Roots*, s. 73; ayr. bkz. F. George Franklin, *The Legislative History of Naturalization in the United States* (Chicago, University of Chicago Press, 1906); 3. bölümde 1790 Yasası tartışılıyor. Crevecoeur, *Letters*, s. 70.

saflığından kaygı duyuyordu ve Roman Katoliklerin sadakatinden kuşku duyuyordu. Henry James'in aristokrat hassasiyeti, "bağırlarımıza bastığımız yabancılar kalabalığı"nın aldıkları ve hemen kendi malı belledikleri onun İngilizcesine karşı şahsi saygısızlıklarını gördükçe inciniyordu. Ancak bu tür etnik şovenizm başka ülkelerde kendine çokça taraftar bulup hemen alternatif tavırlara yönelir ve milli kimliklerin merkezi bir unsuru haline gelirken, Amerika'da bu her zaman derinde evrenselci olan milli kimliğe, ancak marjinal bir alternatif haline geliyordu.

Kaynakların kıtlaştığı görülen zamanlarda ve yerlerde yerelcilik alevleniyordu ve bu kaynaklar için bir rekabet korkusu beliriyordu. Bu nedenle örgütlü emek gücü genellikle göçe düşmandı. Coğrafi sınırların kaçınılmaz tükenmesinin bir sonucu olarak ekonomik fırsatların yapısındaki değişim[84] mecburen kaynakların kıtlığı görüntüsü yaratıyordu. Önceden sıkı çalışmaya istekli ve yetkin herkese bir fırsat ve daha iyi bir hayat kurmak için makul bir umut varken, şimdi ister eşsiz bir zekâ, Frederic Tudor'u Buz Kralı yapan tanrı vergisi bir beceri nedeniyle isterse sözleşmeler, eğitim ve servet gibi yardımcı kaynaklara baştan sahip olma nedeniyle olsun, fırsatlar artık aslında onlara erişim ayrıcalığına sahip insanlar için vardı. Başka bir ifadeyle, Batı ele geçirilmişti ve fırsatlar artık eşit değildi. Bu meziyetlerin ve imkânların hiçbirine sahip olmayanların –ki onların göçmenlerden korkmalarının ve kıskançlıklarının ana nedeni buydu– bu hayal kırıcı gerçeği fark etmeleri yine de birlik karşıtlığını güçlendirmemişti. Tam tersine, temel Amerikan milli değerlerinin yeniden yorumlanmasıyla bu durum daha birleşik bir millet anlayışının güçlenmesine yardımcı olmuş ve bir milli kaynaşma duygusunun gelişmesine katkıda bulunmuştu.

Eşitliğe çok büyük önem veren bir toplumda, ekonomik eşitsizlik maddi refah düzeyindeki farklılık etkilerinin ötesine geçen bir anlam kazanır. Ekonomik eşitsizlik "sahip olmayanlar" için bir haksızlık olarak görülür ve haysiyetlerine bir saldırı olarak algı-

84 Tek sınır coğrafi sınır değildi, öteki sınırlar da öyle kolay kalkacak gibi durmuyordu. Bu konuda, bkz. David Potter, "Abundance and the Turner Thesis," s. 109-134, Don E. Fehrenbacher, der., *History and American Society: Essays by David M. Potter* (New York: Oxford University Press, 1973).

lanır, çünkü bu, bütün insanların eşit yaratıldığı ve hayata ve mutluluğa eşit hak sahibi olduğu önermesine ters düşer. Özgürlükte (yani özyönetimde) eşitlik, böylesi bir durumda ikinci plana itilir. Aslında özgürlük, mutlak bir iyi olmaktan çok, muhtemelen mevcut eşitsizliklerin sürdürülmesinin ve gözlerden gizlenmesinin bir aracı olarak görülmeye başlar. Özgürlük, öteki iyilerin aksine, sonsuz olarak bölünebilir bir şeydir. Başkasının özgürlüğündeki bir artış oransal olarak kişinin kendi özgürlüğündeki bir azalma anlamına gelmez; ister güç isterse zenginlik olsun, sınırlı miktarda bir şeyde başkasının payındaki bir artışta ise durum farklıdır. Bu kaynaklar kıt hale gelince, kişinin yetenekleriyle orantılı fırsat, haysiyet ve saygı eşitliği talebi sonuç eşitliği talebine yolu açar. Açıktır ki sonuç eşitliği sağlamayan fırsat eşitliği, kendilerine açık fırsatları kullanmak için gereken niteliklere haiz olanları daha çok cezbedecektir. Yine açıktır ki, fiilen koşulların eşitliğiyle nitelenebilecek erken dönem Amerikan toplumunda, fırsat eşitliği, sırf ikincinin birinci tür eşitlikte verili, içkin olduğu sanıldığı için, sonuç eşitliği açısından özel kayıtlar olmaksızın genel olarak kabul edilecekti. Ama ne zaman ki fiili koşullar eşitliği artık kalmadı, yalnızca fırsat eşitliği koşulu (yasal hak eşitliği) tatmin edici olmaktan uzak görünmüş olmalıdır. Arzulanan eşitliğin doğasındaki dönüşüm 1830'lar Amerika'sında bariz olarak görünmeye başlamıştı. Bu, hükümetin işlevlerinin algılanmasında bir değişimi tetikliyordu; öz olarak koruyucu (insanların başkaları karşısındaki haklarının çiğnenmesi karşısında bir koruyucu) bir fail olarak hükümet artık yeterli değildi; hükümetin artık dağıtımı da düzenleyen bir fail olması gerektiği yönünde bir kanaat oluşuyordu. Bu sonuçta merkezileşmeye karşı tutumları etkilemiş ve merkezileşmeyi kabul edilebilir, hatta zorunlu bir şey haline getirmişti.

Bu dönüşüm dönemin emek gücü tartışmalarından ve emek gücü liderleri ve sözcülerinin düşüncelerinde gözlemlenebilir. Bu insanlar milli sadakati, yerleşik Amerikalıların bütün sınıflarının Amerikan refahına eşit erişimi anlamında eşitlik taahhüdü olarak tanımlıyor ve Amerikan idealleri adına kendi paylarını istiyordu. Başka yerde olduğu gibi Amerika'da da, sıklıkla karşılaştığımız gibi, bir tikel çıkar genel ya da milli bir çıkarla özdeşleştirilir

ve sonuçta genel/milli çıkar algısı değiştirilmiş olur. Benzer bir şekilde, Seth Luther, 1832 tarihli "New England İşçilerine Sesleniş"te, işçilerin refahını artırmayan bir şeyde milli çıkar görmeyi reddediyor ve bu refahı dikkate almayan millet çağrılarını, Amerikan milli amaçlarını saptırmak isteyen bazı İmparatorluk ve Kral sempatizanları adına yürütülen çabaların ustaca gizlenmesi olarak yorumluyordu. 1836 tarihinde gizli bir emekçi örgütlenmesi davasında New Yorklu işçilerin bir avukatı işverenleri "herhangi bir sınıfı aşağı çekmek... ve o sınıfı... genel refahtan dışlamak" çabası içinde olmakla suçluyordu. Bu Amerikan-olmayan bir şeydi ve kuşkusuz böyle bir ihaneti açığa çıkarmak onun işiydi: "Ülkemizde yasaların böylesine yanlı bir şekilde işletilmesi karşısında korunma hakkı bizim mahkemelerimizde ve adalet sistemimizde mevcuttur ve çare bir süre geciktirilse bile bizim bütün toplumumuzda hâkim olan iyi niyet ve gerçek vatanseverlik onu son tahlilde kesin olarak sağlayacaktır." Ancak pratik anlamda koruma merkezi hükümetten bekleniyordu. Seth Luther, göçün sınırlandırılması için Kongreye müracaat ediyor, "bizim yurttaşlarımızın ücretlerini kesmek üzere yabancı ustaların ve işçilerin getirilmesi şeklinde yabancı rekabetinin işletilmesine karşı koruma"[85] talep ediyordu.

Kitlesel politik partilerin ortaya çıkışı ve on dokuzuncu yüzyılın başlarında Kuzey ve Batı eyaletlerinde oy vermek için mülk sahibi olma zorunluluğun kaldırılmasıyla birlikte, işçilerin hükümetin işlevlerinin ne olması gerektiğine ilişkin düşünceleri önem kazanmaya başladı. Kuzeyde hızla örgütlenen emekçilerin hükümet himayesi talepleri yeni yeni ortaya çıkmakta olan Batılı toplulukların benzer talepleriyle örtüşüyordu. Böylesi talepler otoritenin (yani egemenliğin) federal hükümetin elinde toplanmasından yanaydı ve dolayısıyla daha birlikçi bir milli topluluk kavrayışına katkıda bulunuyordu. İşin garip tarafı, bu taleplerin duyulmasına ve nihayetinde belli bir karşılık bulması için koşulların hazırlanmasına Jackson döneminin ademi-merkezi, katılımcı demokrasi taahhüdü neden olmuştu.

85 Seth Luther, "An Address to the Cordwainers of the United States" (Philadelphia, 1836), s. 4; "Address to the Workingmen of New England" (Boston, 1832), s. 39; akt. Curti, *Roots*, s. 107, 80.

Batının yerleşime açılması, muazzam göç dalgası ve Kuzeydeki yerleşik nüfusun ekonomik profilindeki değişimler gizliden gizliye milli birlik duygusu oluşmasına hizmet ederken, bu duygu aynı zamanda kendilerini bir milli dünya görüşü yaratmaya adamış entelektüeller tarafından bilinçli ve açık olarak işleniyordu. İster politikacı ve ideolog, isterse yeni yeni oluşan edebiyatçılar grubuna dahi olsunlar, Amerikan entelektüelleri başından beri orantısız bir biçimde, onlar için kendi başına bir değer olan Birlik yanlısıydı ve birleşik bir Amerikan milleti bağlamında düşünmeye yatkındı. Onlar daha geniş bakıyorlardı meseleye; medeni dünya açısından düşünüyordu onlar. Rütbe ve onur kafalarını meşgul eden meseleler arasında ilk sıraları işgal ediyordu; kişisel statü duyguları üyesi oldukları topluluğun statüsüne bağlıydı; ve Birleşik Devletler'in –Amerika'nın– statüsü her koşulda içindeki herhangi bir eyaletin statüsünden sonsuz kere daha önemliydi. Aklı başında birçok Amerikalı, dolayısıyla Daniel Webster da, "yanılgı içindeki aptalların 'önce Özgürlük sonra Birlik' laflarını" reddederek, Amerikan değerleri hiyerarşisini yeni baştan belirleyecekti. Onların düsturu ise "Özgürlük ve Birlik, şimdi ve daima, birlikte ve ayrılmaz bir biçimde!" şeklindeydi ve onlar bunu "her gerçek Amerikalının yüreğinde hissedeceği bir duygu" haline getirmeye kararlıydı.[86]

Kendi kişisel çıkarlarını milli çıkar olarak görmek yerine, bu insanlar daha çok milletin çıkarı olduklarına samimi olarak inandıkları şeyleri (onun bağımsızlığını temin edecek ve gücünü ve prestijini artıracak ne varsa onu) içselleştirip kendilerinin yapıyordu. (Elbette kendi iç huzurları milletin huzuruna bağlı olduğundan, nasıl tanımlanırsa tanımlansın, milletin huzuru açıkça kendi huzurları demekti.) Millet için duyulan bu hissiyat, ekonomik, politik (bölgesel ve dış ilişkiler dahil) ve kültürel Amerika milliyetçiliği ideolojileri ve programlarının temelini oluşturuyordu.

Bir millet eğer bağımsız olmazsa güçlü olamaz ya da sağlıklı görülemezdi. Bağımsızlık, bundan dolayı –ekonomik, politik ve kültürel– milliyetçiler için en başta gelen kaygıydı. Alexander Hamilton'ın ekonomik programının (yerel endüstrilerin korun-

86 Daniel Webster, 27 Ocak 1830 tarihinde Senatodaki konuşması (Hayne'e ikinci yanıt), *The Annals of America*, c. V, s. 355.

ması ve milli banka yaratılması da dahil) amacı milli hükümetin eyaletlere bağlılıktan kurtulması ve Amerika'nın yabancı güçler karşısında ekonomik kendine yeterliliğinin sağlanmasıydı. Hamilton'ın ekonomik merkeziyetçiliğine şiddetle karşı çıkan Jefferson, onun bencil olmaktan uzak saiklerle hareket ettiğini teslim etmekten de geri durmuyordu. "Hamilton" diye yazıyordu, "Anas" adını verdiği derlemesinde, "aslında nevi şahsına münhasır bir karakter. Keskin bir kavrayışa sahip, bütün kişisel ilişkilerinde çıkar gözetmeyen, dürüst ve onurlu biri." Bütün bu iyi vasıflara sahip olmakla birlikte, yine de o baştan sona affedilmez hatalı görüşleri savunabiliyordu: O bireyi kolektiviteye ve Amerikan milletinin yaşama nedeni olan idealleri de onun hayatta kalması ve güçlenmesi için feda ediyordu. Hamilton'ın kamu finansmanı ve bankasıyla ilgili önerilerinden bahsederken, Jefferson kendisine göre çok şeyler anlatan aşağıdaki anekdotu anlatıyordu: Jefferson akşam yemeğine John Adams ve Hamilton'ı davet eder ve yemek masasına otururlar. "Mr. Adams gözlemlerini aktarırken, 'Anayasadan (Britanya) yozlaşmış kısımları temizle ve halka temsil eşitliği tanı, işte size insan zekâsıyla yazılmış en mükemmel anayasa' dedi." Hamilton milli ilkelerin feda edilmesinin milletin refahı için ödenmiş iyi bir fiyat olduğunu düşünüyordu. Bu refah onu oluşturan bireylerin refahından önce geliyordu (Savunduğu sanayi emek gücünün büyük bir kesimini oluşturan kadınların ve "hassas bir yaştaki"[87] çocukların durumu da Hamilton'ı yıldırmıyordu) ve bireylerin hakları ya da rahatlıklarının küçük bir ihlali zorunlu olarak bu refaha zarar vermezdi. Jefferson, Hamilton'ı böylesi özgür fikirlere sevk eden şeyin onun İngilizperverliği olduğunu düşünüyordu.

İşin garip tarafı, 1812 Savaşının başarıyla sonuçlandırmanın ardından Hamilton'ın programının merkezi ilkelerini hayata geçirenler de yine sadık Jeffersoncılar olmuştu; yine, sonraki yıllarda bu programı yürüten ve Friedrich List'i Hamiltoncı ekonomik milliyetçiliği Alman milliyetçiliğin temel direği haline getirecek kadar derinden etkileyen Mathew Carey, kendisiyle aynı kafadaki

87 Jefferson, "Anas," *Writings*, c. I, s. 279. Alexander Hamilton, "Report on the Subject of Manufactures," 5 Aralık 1791, bkz. Hofstadter, *Great Issues*, s. 172.

birçok vatandaşı gibi, hem bir Cumhuriyetçiydi hem de bir İngiliz düşmanıydı. Jefferson'ın kendisi milletin temel değerlerini kolektif bağımsızlığa feda edecek kadar ileri gitmiş değildi, ancak yapmış olsa bile muhtemelen öyle yaptığının farkında değildi. Onun bölgesel politik yapılanmaları öne çıkarması ve izolasyonist dış politikası tam da böyle bir şeydi: Birleşik Devletler'i dış baskılardan bağımsız kılmaktı amacı. Louisiana'nın kazanılması kalıcı izolasyonu mümkün kılıyordu ve izolasyonizm Amerikan milletinin insanlığın özgürlüğü evrenselci taahhüdüne ihanet ediyordu. Kuşatılmış dünyada bir özgürlük vahası olan Amerika'nın kendini korumak ve gelişmek için bu taahhütten feragat etmesi gerektiği ve bir örnek olarak bu davaya daha iyi hizmet edebileceği iddiası akıllıca bir bahaneydi, ama özgülüğün insan nüfusunun "her ülkede bir Adem ve Havva kalacak kadar" düşmesi pahasına savunulması gerektiği iddiasıyla uyuşmuyordu. Belli ki Amerika Birleşik Devletleri'nin huzuru ve refahı daha fazla ediyordu. Jefferson için de, bunu kabul etsin ya da etmesin, milletin korunması kendi içinde bir amaç haline gelmişti.

Bazıları Birleşik Devletler'i ekonomik ve politik olarak olduğundan daha bağımsız görmek istese de, Devrimden sonra eyaletlerin öz olarak zaten bağımsız olduğu kabul ediliyordu. Kültürel bağımsızlık söz konusu olduğunda ise durum pek açık değildi. Çok geç tarihlere kadar Amerikan entelektüelleri, kültürel anlamda, Amerika'nın yetişkin olmadığı, bir "milli karakter" taşımadığı, "Amerikan kültürü" diye bir şeyin olmadığı kuşkusu içinde kıvranıyordu. Bu baş edilmesi zor bir düşünceydi, çünkü on dokuzuncu yüzyılda popüler olan yeni, Alman milliyetçilik teorileri ışığında, milli kültür yokluğu bizatihi milletin gerçekliğini sorunlu hale getiriyordu. Ama Alman Romantiklerinin Amerikan yazar çevrelerini kültürel yetersizliklerinin anlamını fark etmelerini sağlamadan çok önce, Noah Webster Amerikalıları "zihinlerinizin zincirlerini kırın ve bağımsız varlıklar gibi davranın" diye dürtüklüyordu. "Yeteri kadar çocukluğunuzu yaşadınız" diyordu ısrarla, "kontrol altında tutuldunuz ve mağrur bir ebeveynin [İngiltere] çıkarlarına hizmet ettiniz. Şimdi artık gözetmeniz ve savunmanız gereken kendi çıkarlarınız var –kendi gayretlerinizle yükseltecek ve destekleyecek bir imparatorluğunuz var– ve bilgelikle ve muha-

kemeyle kuracağınız ve geliştireceğiniz bir milli karakter var." Ve uyarıyordu Webster: "Yabancı usûllerin etkisi bizi boyunduruk altında tutar."[88] Kafasını bu meseleye takmış entelektüellerin kabusu, kitlelerin bu konudaki vurdumduymazlığı yüzünden daha da koyulaşıyordu. Amerikan halkı ne zaman derin düşünceye dalacak olsa –ki bu başlangıçta nadir bir durumdu– yabancı bir esinlenme olup olmadığını pek sorun etmezdi. Halk gönül rahatlığıyla İngilizce kitaplar okurdu ve bu özlemleri arasında kültürel bağımsızlığın alt sıralarda kaldığını göstermekle kalmıyor, daha önemlisi yerli edebi yetinin durumunu karmaşık hale getiriyordu.

Hiç kuşkusuz, halinden memnun birinin, Sydney Smith'in, hınzırca sorduğu "Amerikalı bir kitabı kim okur?" sorusu Amerika'daki yükselmekte olan edebiyat camiasını acılar içinde bırakmıştı. Otuz küsur yıl sonra James Russell Lowell şöyle yazacaktı: "Damga Pulu Yasası [Stamp Act] ve Boston Liman Beyannâmesi [Boston Port Bill] Amerika'da muhtemelen bu korkunç sorudan daha büyük heyecan yaratmış değildi." Smith'in yargısı kahrediciydi. "Amerikalılar kahraman, üretken ve zeki bir halk; ama bu zamana kadar bir dehaya sahip olduklarına dair bir emare görmedik."[89] 1823'te, William Ellery Channing karamsar bir ruh haliyle şöyle düşünüyordu: "Edebiyat açıkça bir milletin karakterini yücelten en güçlü yöntemler arasındadır... Biz gerçekten de milli edebiyat diyebileceğimiz bir şey sahip miyiz? Entelektüel faaliyetin çeşitli alanlarında büyük yazarlar çıkardık mı? Ne yazık ki bu soruların yanıtı çok açıktır." Keyifsiz bir şekilde şunları ekler Channing: "Hiç direnmeden yabancı bir edebiyatın üzerine edebiyatımızı inşa etmektense, hiç edebiyatımız olmasın daha iyi." 1838'de, ülkesinin kültürel potansiyelleri söz konusu olduğunda iyimserliği kesinlikle elden bırakmayan James Fenimore Cooper bile şöyle bir tespitte bulunuyordu: "Amerikan milleti çeşitli temel konularda

88 Noah Webster, *American Magazine, 1788* ve 1787, akt. Kohn, *American Nationalism*, s. 47 ve Curti, *Roots*, s. 100.

89 James Russell Lowell, Longfellow'un bir *Kavanagh* değerlendirmesi, bkz. *North American Review* (Temmuz 1849); bkz. Kohn, *American Nationalism*, s. 70– ve bkz. Perry Miller, *The Raven and the Whale* (Westport, Conn.: Greenwood Press, 1973), s. 255-256. Sydney Smith meşhur bir eleştirmen ve ruhani kişiydi; sorduğu soru 1820 yılında *Edinburgh Review*'da yayımlanmış bir makalede dillendirilmişti. Buradaki tartışma için, bkz. Kohn, s. 51 vs.

en parlak milletlerin çok gerisinde." 1850 yılı gibi geç bir tarihte Herman Melville, Amerikalıların kültürel bağımsızlık konusundaki ilgisizlikleri karşısında öfkesini gizleyemiyordu: "Ya Shakespeare'in yanına yaklaşılamaz olduğunu kabul edecek ya da ülkeyi terk edeceksiniz. Ama cumhuriyetçi ilericiliği hayata olduğu kadar edebiyat alanına da taşıması beklenen bir Amerikalı için bu nasıl bir inanıştır böyle? İnanın bana, dostlarım, Shakespeare bugün Ohio kıyılarında doğuyor. Ve şunu söyleyeceğiniz günler gelecek: 'Modernlerden bir İngilizin yazdığı bir kitap okudunuz mu hiç?'" Mevcut durum hakkındaki teşhisi ise diğerleri kadar moral bozucuydu: "Biz milletler arasında çabucak politik hâkimiyet kurmaya hazırlanıyorken ve potansiyel olarak yüzyıl sona ermeden bunu başarabilecek durumdayken, edebi açıdan baktığımızda ne yazık ki buna hiç hazır değiliz ve görünüşe bakılırsa bunu değiştirmeye de pek niyetli değiliz."[90]

Ekonomik ve politik alanlardaki paralel taleplerden çok daha fazla kültürel bağımsızlığın zorunluluğundaki bu ısrar ve olmamasından duyulan endişe, birlikçi bir milli topluluk yorumunu varsayıyordu. Bu, tekbiçimli ve eşsiz bir düşünme ve hissetme biçimiyle karakterize edilen bir birlik, bir kolektif bireysellik olarak millet tanımını da beraberinde getiriyordu. Ancak Amerika'da böylesi birlikçi anlayışlar her zaman milleti karma bir birliktelik, bireylerin anlaşıp birleşmesi gören karşıt bir görüşle baş etmek zorundaydı ve İç Savaş öncesinde bu anlayışlara, ancak edebiyat gibi meselelerle uğraşan azınlık bir düşünürler grubunda rastlanıyordu.

Melville'in yukarıda aktardığımız görüşleriyle aynı zamanda yayımlanan *Kavanagh*'ta Longfellow'un kahramanlarından biri "eğer edebiyat milli değilse, hiçbir şeydir" iddiasına bir karşı id-

90 William Ellery Channing, "Remarks on National Literature," 1823, *Works* (Boston: James Munroe, 1841), c. 1, s. 248, 252, 261. James Fenimore Cooper, *Home as Found* (New York: Stringer & Townsend, 1852), önsöz, s. v. Melville, "Hawthorne and his Mosses," bkz. Harrison Hayford, der., *Melville* (New York: The Library of America, 1984), s. 1161,1164. "Öyleyse bırakın Amerika yazarlarını ödüllendirsin ve mutlu etsin" diyordu Melville, "Evet, bırakın onları kutlasın... Ve onun bağrına basacak kendi eşi dostu varken, bir yabancının hanesine harcamasın muhabbetini... Amerika başka ülkelerin evlatlarının en kusursuz eserlerine... övgüler düzmeden once kendi çocuklarının sıradan da olsa işlerini takdir etsin" (*a.g.e.*).

diayla yanıt verir: "Milliyet belli bir dereceye kadar iyi bir şeydir, ama evrensellik daha iyidir." Bu hikâyeyi değerlendiren Lowell ise "Biz kendimize, ancak coğrafi bakımdan yeni bir millet diyebiliriz" sonucuna varıyordu. Bu durumda kendini aşılanmış hissetmiyordu Lowell, çünkü ona göre, kültürde milliyetçilik "ancak dar bir bölgecilik biçimi"ydi. Amerika'nın kültürel bağımsızlığı, Amerika'nın kendisi gibi, bir bileşimdi; Amerikalıların kültürde bireysel bağımsızlığının bir yansımasıydı. Bu Emerson'ın "American Scholar"ının mesajıydı. Amerikalı düşünürlere hitap yazısının sonuç bölümünde Emerson hiç kuşkuya yer bırakmayacak bir biçimde yekvücut milli kültür kavrayışını reddediyordu: "Dünyada yekvücut olmamak; tek karakter gözüyle bakılmamak; her bir insanın taşımak için yaratıldığı o özgün meyveyi vermemesi... aksine küme halinde, bir partiye bağlı yüzler, binler olmak, ait olduğumuz bir kesim olmak, fikrimizin güney ya da kuzey olarak, coğrafi bakımdan kestiriliyor oluşu en büyük utanç kaynağı değil midir? Evet, kardeşlerim ve dostlarım... Tanrı aşkına, bizimki böyle olmayacak. Biz kendi ayaklarımızın üzerinde yürüyeceğiz; kendi ellerimizle çalışacağız; kendi aklımızla düşünüp konuşacağız." Amerikan milleti Amerikalıların bir milleti değildir. "Bir insanlar milleti" diye kestirimde bulunuyordu Emerson, "ilk kez var olacak, çünkü her bir kişi bütün insanlara da esin kaynağı olan Kutsal Ruh tarafından esinlendiğine inanıyor."[91] Amerikalı düşünürün bağımsızlığı bütün bir millet olarak Amerika'nın kültürel bağımsızlığı meselesini anlamsız kılar. Ancak paradoksal olarak, bizatihi bireye yapılan vurgu ve yekvücut millet kavrayışının reddedilmesi Amerikan milli bilincinin eşsizliğini açığa çıkardığı gibi, milli birlik duygusunu güçlendirir.

İç Savaş meseleyi çözüme kavuşturuncaya kadar, Birleşik Devletler'i parçalanmanın eşiğine getirebilecek (ve sonunda getiren) güçlerin en azından birliği pekiştiren güçler kadar kuvvetli olduğunu unutmamak önemlidir. Bu yüzden birkaç istisnai birey

91 Henry Wadsworth Longfellow, "Kavanagh: A Tale," bkz. *Kavanagh and Evangeline* (Philadelphia: McKay, 1893), s. 119. Lowell, bir "Kavanagh" değerlendirmesi, akt. Kohn, *American Nationalism*, s. 70-71 ve bkz. Miller, *Raven*, s. 256. Ralph Waldo Emerson, "The American Scholar," s. 51-71, bkz. Joel Porte, der., *Essays and Lectures* (New York: The Library of America, 1983), s. 71.

asli Amerikan milli kültürü meselesiyle meşgul olmakla birlikte, çok daha fazla kişi Amerikan halkının heterojen kesimlerine sadakat aşılamak derdindeydi. Hiç kuşku duymaksızın Birleşik Devletler'in gerçekten bir millet olduğunu ve tutkulu bir bağlılığı hak eden herhangi bir milletten daha fazla millet olduğunu kabul edecek bir milli bilinç oluşturma yönünde bilinçli bir çaba vardı. Vatanseverlik tarih, edebi antolojiler, milli kahramanlar, simgeler ve hatta aritmetik yoluyla öğretiliyordu.[92] Tocqueville *Amerika'da Demokrasi*'de şöyle diyordu: "[Amerikalılar] bir gurur duygusuyla bütün öteki milletlerden ayrılır. Son elli yıldır Birleşik Devletler sakinlerini kendilerinin tek dindar, aydınlanmış ve özgür halk olduğunda ikna etmek için çekilmedik çile kalmamıştır... bu nedenle onlar kendi üstünlüklerinden kuşku duymazlar ve kendilerinin insanlığın ayrı bir türü olduğuna inanmaya çok da uzak değildirler."[93]

Bu türden çabalar Tocqueville'in bu gözlemi yaptığı tarihten sonra da uzun süre devam etmişti. İşgüzar bazı mazeret arayıcılar, Amerikalıları (genellikle kendileri de dahil) onların dünyanın geri kalanından farklı, başka bir şeye ait olduklarına ikna etmek için sayısız argüman kullanmıştır. Böylesi argümanlardan biri coğrafiydi. Takdiri İlahinin, Doğanın tasarımı olarak, Birleşik Devletler çözülmez bağlarla birbirine bağlıdır. 1820'deki 4 Temmuz kutlamalarından birinde, Charleston'da bir konuşmacı şöyle haykırıyordu: "Kuzeyden Güneye uzanan dağlarımız değil mi, hiçbiri ötekine benzemez unsurları uyum içinde bağlayan doğadaki kutsal zincir gibi bizi çözülmez bir birlik içinde bağlayan? Hiçbir ayrım yapmaksızın ya da yerel hiçbir yargıya bakmaksızın, bir eyaletten doğup ötekinden geçen, ikisinden de akıntıları bağrında toplayan ve sularıyla geçtiği... bütün muhteşem yataklarındaki çayırlara bereket getiren bizim nehirlerimiz değil mi?" Madison'ın "doğanın açık göstergeleri" dediği şey genelde ülkenin her coğrafi bölgesinde görülüyordu. Güney sonunda bu göstergelerin o kadar da açık olmadığı hükmüne varınca, Lincoln inancında ısrarcı olmuştu. "Fiziksel anlamda konuşacak olursak, ayıramayız" diyor-

92 Boorstin, *National*, s. 327-390 ve Curti, *Roots*, s. 122-143.

93 Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, der. Phillips Bradley (New York: Vintage Books, 1954), c. I, s. 410.

du. "Bir kesimi diğerlerinden ayıramadığımız gibi, aralarına aşılmaz bir duvar da öremeyiz." Lincoln'ün iddia ettiğine göre, "Bir milletin bir toprak parçası, halkı ve yasalarından ibaret olduğu söylenebilir. Belli bir kalıcılığı olan tek unsur toprak parçasıdır. Bir kuşak geçip gider ve başka bir kuşak gelir, ama toprak ilelebet orada durur." Bu nedenle toprak parçası anlamında etle tırnak gibi ayrılmaz olan Birliğin dağılması anlaşılır bir şey değildir. Politik sınırları son tahlilde coğrafya çizer. Paradoksal olarak, aynı argüman, Doğa ve Takdiri İlahi gibi, coğrafya da çeşitli yorumlara uygun olduğundan, toprak sınırlarında değişiklik yapmak için de kullanılıyordu. Kıtasal yayılmanın (elbette onun özgürlük alanını genişlettiği için de haklı gösterilen bir yayılma) Amerika'nın "bariz kaderi" olduğunu savunanlar coğrafyayı kendilerine en yakın müttefik olarak görüyordu.[94] Bu durumda toprakla milliyet arasındaki ilişkiler konusundaki kabul edilen görüşün aksine, milli sadakatin toprağı *beslediği* kabul edilmek durumundaydı. Ancak yayılmaya karşı olanlar da coğrafi argümana bağlıydı.

Daha az mistik eğilimde olan vatanseverler Birleşik Devletler'in iç içe geçmiş ve genişleyen iletişim ağlarına ve gelişen ekonomik birliğine işaret ediyordu. Bununla birlikte, vatanseverliğin en belirgin nedeni olarak maddi altyapı değil, toplumsal ilişkiler ve Amerikan toplumunun değerleri görülüyordu. McGuffey'in *Eclectic Reader* gibi popüler ders kitapları okul çocuklarının kulaklarını bükerek şunları söylüyordu: "Amerika Avrupa'ya, eşitlik ve temsil ilkesi temelinde kurulmuş popüler kurumların hükümetlerin ayakta kalması için kaçınılmaz olduğu... insanlık kitlesini, Avrupa'da emekçi ya da alt sınıf denen kesimi geliştirip onlara kendilerine saygı kazandırmayı, onları özyönetim gibi büyük hak ve büyük görev adına harekete geçmeye yetkin bireyler haline ge-

94 Francis D. Quask, akt. Curti, *Roots*, s. 43. Lincoln, *Complete Works*, der. John G. Nicolay ve John Hay (New York: Francis D. Tandy, 1894), c. VI, s. 181, "The First Inaugural Address"; c. VIII (1862 yılı mesajı), s. 110. "Bariz kader" ifadesini ilk ortaya atan *United States Magazine and Democratic Review* dergisinin editörü John O'Sullivan, bu sözcüğü ilk kez coğrafyadan çok Takdiri İlahiyi vurgulayan bağlamda kullanmıştı: Texas'ın ilhak edilmesini teşvik eden bir editör yazısında (Temmuz 1845), bu meseleyi "her yıl katlanarak artan milyonlarca insanın özgür gelişmesi için Takdiri İlahi tarafından kıtanın bize ayrılan parçasına yayılma yönündeki bariz kaderin tecellisine" giden yolda bir adım olarak görüyordu, *The Annals of America*, c. VII, s. 289.

tirmeyi başarabileceği gerçeğini göstermiştir. O... insan ırkının, soydan gelen herhangi bir servet ya da unvan olmaksızın doğmuş onda dokuzuna dayanmıştır." Çocuk edebiyatının bir diğer yazarı, Peter Parley imzasıyla tanınmış Samuel Griswold Goodrich Amerikan tarihi üzerine bir kitapta şöyle yazıyordu: "Belli bazı gelişmelerde bizi geçen milletler elbette vardır; ama iş geniş halk kitlelerinin genel mutluluğuna gelince, bizim ülkemiz rakip tanımaz."[95] Bu tür meseleler durmaksızın işlenmişti ve bunların çocuk kitaplarında işlenmiş olması da Amerikan milleti imgesinin yurttaşlarının bilincinde demokrasi nosyonuyla sıkı sıkıya bağlı olacağını gösteriyordu. Goodrich ve McGuffey'nin genç okurları büyüyünce, ülkelerini, muhteşem tiradlarında Amerikan milli kimliğinin eşsiz ifadelerini bulacakları Bancroft ve Emerson'ın gözleriyle görecekti.

George Bancroft için Amerika artık yalnızca insanın kendini gerçekleştirme vaadi değil; o vaadin gerçekleşmesiydi. Bancroft, bir demokratik toplumun iç çatışmalarını unutarak, Amerikan idealleri ile gerçeklik arasında herhangi bir açıklık görmüyordu. Onun ülkesinin gerçekliğinde o idealin gerçekleştiğini, dünyanın seyahatinin sonuna geldiğini görüyordu. Yirmi bir yaşında Avrupa'ya doğru yola çıktığı, "Özgürlüğün Batılı evinin aşkıyla" yanıp tutuştuğu daha 1821 senesinde bu görüşleri oluşmaya başlamıştı. İki yıl sonra Roma'ya "elveda" şiirinde, "Özgürlüğün havasına ve kahraman, cömert ve özgür insanların oturduğu batılı diyara" duyduğu özlemi açığa vuruyor ve rahatlama ve güvenle haykırıyordu: "Ah! Roma var; benim için başka Roma yok." Bu bir şiirin bir dizesi, ama şiirsel abartı yok burada. Uzun entelektüel ve politik kariyeri boyunca Bancroft, Emerson gibi, ama daha yakın bir zamanda, bir "insanlık milleti" olarak tanımladığı Amerika'nın evrensel anlamını vurgulamaktan geri durmadı. O din ya da dille tanımlanabilecek bir etnik gruba ya da tikel bir ırka ait değildi; o insan-ötesiydi. 1854 yılında yaptığı bir konuşmada, asırlar boyu yalnızca potansiyel olarak mevcut, ancak nihayet Birleşik Devletler'de gerçeklik kazanan insanlığın temel birliğinden bahsediyordu:

95 William Holmes McGuffey, *Newly Revised Eclectic Fourth Reader*, 1853 ve Goodrich, akt. Kohn, *American Nationalism*, s. 63. Bkz. ayr. Goodrich, *A History of the United States of America*, 4. Baskı (Bellows Falls, Vt., 1824), giriş.

> Bir bütün olarak, müşterek [commonwealth] insanlık tek bir nesilden oluşturulmayacaktı. Ancak farklı halklar, onun, tıpkı birçok kaynak ve akarsu gibi, bir gün bir araya gelmeye hazırlanan yapı taşları olarak telakki edilecektir... Bu büyük eserde ülkemiz soylu bir görev üstlenmiştir... Topraklarımız bütün ülkelerden insanları alıyor, ama ondan da önce onların fikirlerini alıyor. Dünyanın önde gelen ülkelerinden birini ortadan kaldırsanız, bizim de kaderimiz değişmiş olurdu. İtalya ve İspanya, Columb ve Isabella'nın şahsında, Amerika'yı göçe ve ticarete açan büyük keşif için el ele verdiler; Fransa onun bağımsızlığına katkıda bulundu; konuştuğumuz dilin köklerinin arayışı bizi Hindistan'a taşıdı; dinimiz Filistin'den; kiliselerde duyulan ilahilerimizin bazıları ilk kez İtalya'da, bazıları Arabistan çöllerinde, bazıları Fırat kıyılarında duyuldu; sanatlarımız Yunanistan'dan geldi; yargı kurallarımız Roma'dan; denizcilik yasalarımız Rusya'dan; İngiltere bize Temsili Hükümeti öğretti; Birleşik Eyaletler Cumhuriyeti [Hollanda] bize düşünce dünyasında bütün fikirlere hoşgörü fikrini miras bıraktı; eylem dünyasında, üretken federal birlik ilkesini. Ülkemiz, bu yüzden, bütün diğerlerinden daha fazla, insan ırkının birliğinin gerçekleşmesi olarak ayrı bir yerde duruyor.

Arabistan, Hindistan, Filistin ve Rusya, ek olarak da bildik "dünyanın önde gelen milletleri"... görüşünü kanıtlama arzusu Bancroft'u, zamanının popüler hayal gücünde Amerika evrenselciliğinin kapsamını sınırlayan, "Hıristiyan Avrupalılar" kardeşliğinin çok ötesine taşıyordu. Onun yaratmaya çalıştığı Amerika imgesi, temsil ettiği bu liberal insanlık tanımına uygun olarak genişliyor, büyüklük ve anlam kazanıyordu.

Evrensellik özgürlük ve eşitlikle kopmaz bir şekilde bağlantılıdır. "Irkın birlik ve evrensellik yönündeki eğiliminin bir sonucu olarak" diyorda Bancroft, "toplum örgütlenmesi ÖZGÜRLÜK ilkesine çok, ama çok uygun olmalıdır." Ve Amerika'da olduğu gibi, tarihsel eğilim meyvesini vermiş ve Amerikan toplumunun örgütlenmesi buna uygun olmuştu. Daha sonraki "On the Life and Character of Abraham Lincoln" konuşmasında Bancroft bu görüşünü tekrarlıyordu: "Çağların bu çocuğu doğmadan önce binlerce yıl geçmişti. Eski yüzyılların sistemlerinde iyi adına ne varsa, [Amerika] gelişmesini ona dayandırdı; geçmişin felâketleri onun için

uyarıydı... Özgürlüğün bu tek çocuğunun şöhreti yeryüzünün bütün topraklarına ulaştı; insan ırkı umutlarını ona bağladı."

Milleti Amerikan olan ve orada kendini gerçekleştirmiş bulan insanlar "sıradan [common] insanlar"dır; özyönetim ya da çoğunluk yönetimi demek olan özgürlük, bunlar arasındaki temel eşitliği tanımaya dayanır; ve bu "her yürekte" mevcut ve "insan ailesinin her üyesine bahşedilmiş o muhteşem armağan" olan Aklın evrensel dağılımını yansıtan bir şeydir. Bu evrensel nimet nedeniyle, Bancroft'a göre,

> Zevkte, politikada ve dindeki ortak yargı yeryüzündeki en yüksek otoritedir... en yakın hakikat ölçütüdür... Aynı şekilde en iyi yönetim de halka dayanır... topluluğun toplam ahlaki zekâsı yönetmelidir devleti... [Amerika'da] özgür kurumlar ortak aklın bir commonwealth için doğru malzeme olduğunu kabul etmiştir... Eski Dünyanın önyargılarından uzak olmak bize burada bağımsız hakikate danışma fırsatı verir; ve insanın özgürlük güdüsünü her toplumsal ilişkiye ve kamu çıkarına uygulama imkânı vardır. Doğaya o kadar yaklaştık ki, onun en yumuşak fısıltılarını duyabiliyoruz; insanlığı hukuk kaynağımız ve kâhinimiz kıldık; ve bu yüzden millet, Avrupa'da en bilgelerin bile güvenmediği ilkeleri kabul ediyor, canlandırıyor ve uyguluyor. Düşünce ve vicdan özgürlüğü, denizlerde özgürlük, sanayide özgürlük, faaliyet eşitliği, her büyük doğru sıkıca kavranıyor, anlaşılıyor ve hayata geçiriliyor; çünkü çokluk ne aceleci ne de telaşlı.[96]

Bancroft'un Amerikan milli kimliğinin oluşmasına katkısı büyük bir şükranla takdir edilmiştir. Her ne kadar ünü asıl, kırk yılda yazdığı *History of the United States* adlı on ciltlik eserine dayanıyor olsa da, çağdaşları için o bir düşünür olmanın ötesindeydi. Uzun ömrü boyunca yüksek mevkilerde bulunmuş ve ülkesine donanma sekreteri, İngiltere ve ardından Prusya ve Alman-

96 George Bancroft, *Poems:* "Expectations," Haziran 1821; "Rome," Temmuz 1823 (Boston, 1823); "The Necessity, the Reality, and the Promise of the Progress of the Human Race," New York Historical Society'de yapılan konuşma, 20 Ekim1834 (New York, printed for the Society), s. 28-29,33-34; "Memorial Address on the Life and Character of Abraham Lincoln" (Washington, D.C.: U.S. Government Printing Office, 1866), s. 4, 6; "The Office of the People in Art, Government, and Religion," Williamstown College'taki Ağustos 1835 konuşması, bkz. *The Annals of America*, c. VI, s. 128-136.

ya elçisi olarak hizmet etmişti. 1891 yılında öldüğünde, milli bir kahraman olarak uğurlanmıştı.

Emerson ise ortalama insanın şükran duygularına hitap edemezdi, çünkü onun için ortalama insan bir ideal değildi. Daha doğrusu o ortalama insana duyduğu saygıyı her insanı içindeki ortalama olmayanı ortaya çıkarmaya yüreklendirerek gizlemişti; o bireyi yüceltmiş ve genel olarak çokluğa güvenmemişti. Bancroft'un aksine, Emerson bir realistti; ilkelerle gerçeklik arasındaki çelişkilerin gayet iyi farkındaydı, toplumun zaaflarının bilincindeydi ve bunlar ona acı veriyordu. Yaklaşımı eleştireldi ve bu nedenle Bancroft'un kayıtsız yaklaşımından rahatsızlık duyan insanlara cazip geliyordu. Ve Emerson yine de Amerika'nın mevcut bütün diğer toplumlara üstünlüğü hakkında en ufak bir kuşkusu yoktu. Bütün hatalarıyla Amerika hâlâ insan doğasının gerçekleştirilmesine yaklaşmıştı, çünkü o bir evrensel milletti ve özgürlük ve bireye saygıya dayanıyordu; ve Emerson çaba ve sabırla Amerika'nın hatalarını düzeltebileceğinden ve bağlı olduğu görkemli ideallerini hayata geçirebileceğinden emindi. Bu ideal durum gelecekteydi, ama Emerson'un hiç kuşkusu yoktu ki, bu onun milletinin geleceğiydi. "Young American"da şunu iddia ediyordu: "Biz, burada doğanın görkemine yakışır yasaların ve kurumların mevcut olacağını göstermeksizin, bu ülkeye, gençliğiyle bağlantılı olarak, özgür bir ülke gözüyle bakamayız... bu ülkenin yasamasının başka herhangi bir yerden daha Katolik ve kozmopolit olması gerektiğinden kimsenin kuşkusu olamaz. Amerika'nın en kapsamlı ve insancıl ruhu esinlemesi ve açığa vurması o kadar kolay görünüyor; yeni doğmuş, özgür, sağlıklı, güçlü, emekçinin, demokratın, insan severin, inançlının, azizin memleketi olarak, o insan ırkı adına konuşmalıdır. O geleceğin ülkesidir."

Emerson, insanların manevi kaygılardan uzaklaşmasına neden olan ve onların hayatın anlamını ve Amerikan toplumunun gerçek önemini görmesini engelleyen maddi şeylerle uğraşılmasını esefle karşılamaktaydı. O aynı zamanda eşit refahın değil, ama genelde insan haysiyetinin –Emerson'a göre, uzak ara en büyük iyi ve Amerikan milletinin ayrıksı karakteridir bu– temelini oluşturan kapitalizmin köklü bir biçimde iyicil etkilerini vurguluyordu: "İnsan filozofu ve âşığı ticaretten bahsederken hep kötü şeyler

söylüyor; halbuki tarihçi ticaretin özgürlük ilkesi olduğunu; ticaretin Amerika'yı kurduğunu ve feodalizmi yıktığını; barış yaptığını ve onu sürdürdüğünü ve köleliği ortadan kaldırdığını görecektir. Onun yoksulları ezdiğinden, yıktığı aristokrasinin harabeleri üzerine yeni bir aristokrasi inşa ettiğinden şikayet ediyoruz. Ama ticaret aristokrasisi daimi, mecburi değildir, emek ve beceri sonucunda, bir tür meziyet sonucunda ortaya çıkmıştır ve denizin dalgaları gibi sürekli olarak benzer bir yeni ortaya çıkmadan önce kırılıp dağılıyor. Ticaret, bize rağmen bizim için çalışan o dost gücün ellerinde bir araçtır." Bu yüzden, Emerson'a göre, "bütün o saçmalıklarımız ve çılgınlıklarımız çıktıktan sonra yine de geriye bir organik basitlik ve özgürlük kalır; ki o, dengesini kaybettiğinde, hemen kendisini yeniler ve insanın aklına başka hiçbir bölgede bilinmeyen bir fırsat getirir." Avrupa'da, hatta İngiltere'de, Emerson'a göre, "yasa ve eğitimle bütünleşmiş aristokrasi imtiyaz sahibi olmayan sınıflar için hayatın değerini düşürür." Amerikalılar "feodal kurumlardan yoksun olduğumuz için şükredebilirler" sadece. Amerika'yı genel adalet ve insanlık adına davranan çağının lider milleti yapan da budur zaten. "Bu eyaletler olmayacak da kim olacak o millet?" diye sorar Emerson ustalıkla. Ona göre, yanıt açıktı: O gayet emindi ki, "Keşke insanlar bize bugüne kadar önderlik etmiş, hâlâ etmekte olan ruhun tasarımlarıyla iş görse de, biz de çabucak tarihte eşine rastlanmayan yeni ve mükemmel bir sosyal devlete... doğru hızla ilerlesek." Çünkü "ortalama sağduyu ve vicdan sahibi herkes için burasının, Amerika'nın, insanın evi olduğu çok açıktır."[97]

Tutarsızlıklar ve Gerilimler

Amerikan milletini, üyeleri özgür ve eşit olan, bireye saygı temeline dayanan ve insanlığın kendini gerçekleştirmiş bireylerden oluştuğu bir demokratik toplumla özdeşleştirmek genel geçer bir şeydi. Bancroft'un Amerika'nın gerçekte böyle bir toplum olduğu görüşüne katılsınlar katılmasınlar, ancak herkes bunun olması gereken olduğuna katılıyordu. İngiltere'ye kıyasla sürekli olarak yerleştirilen sadakat belli bir genişlikteki toprak parçasına, in-

97 Emerson, "The Young American," bkz. *Essays and Lectures*, s. 217, 226, 221, 228, 229; 230, 226, 228.

san topluluğuna ya da politik çerçeveye değil ilkelere ve onlara vücut vermiş kurumlaraydı. 1837'de Charles Mackay, "Amerikalıya kurumlarını verin ve nereye koyarsanız koyun onu, pek önemi yoktur" diye yazmıştı.[98] Amerikan milliyetçiliği idealist milliyetçilikti. Bunun bir sonucu olarak, o ne kadar güçlü olursa, milletin inandığı idealleri o kadar ciddiye alınırdı... ve gerçekliğinden kopma potansiyeli de o kadar güçlü olurdu. Genellikle Amerikan milletini zayıflatan bizatihi Amerikan milli sadakatinin gücü olmuştur.

"Tökezleten Engel"

Bireyselci-özgürlükçü milliyetçiliğin önüne imkânsız bir görev koyduğu kabul edilmelidir. Bir millet, ideal olarak, insani değerleri bakımından eşit insanlardan oluşmuş bir toplumdur. Ama aslında böylesi mükemmel eşitlik yaratılamaz. Bir bireyselci milletin gerçekliği ve onun idealleri zorunlu olarak tutarsızdır ve bu tutarsızlık hoşnutsuzluğu ve hayal kırıklıklarını besler. *The American Democrat*'ta (ideal imgeyi sanki gerçeklikmiş gibi ele almanın samimiyetsizliğini vurgulamak için yazarının "Riya Karşıtı" [Anti-Cant] adını vermek istediği bir kitap) karamsar, ancak keskin bir gözlemci olan James Fenimore Cooper, ideal eşitlikle, ona göre gerçeklikte varolabilen, o eşitliğe kusurlu yaklaşım ayrımını yapmıştı. *Leatherstocking* dizisinin ününden olsa gerek, Cooper'ın politik analize yaptığı katkıları pek anılmaz. Halbuki *The American Democrat* kalıcı bir değeri olduğu düşünülen, türünün ve döneminin birkaç örneğinden biridir.[99] Bu kitapta açıklanan görüşler büyük bir ihtimalle, Cooper'ın da önde gelen fertlerinden biri olduğu zamanın Kuzeyindeki yüksek tabakanın konumunu temsil ediyordu ve bu nedenle bu görüşlere biraz derinlemesine bakmak iyi olacaktır.

"Eşitlik" diye yazıyordu Cooper, "toplumsal anlamda, koşulda eşitlik ve haklarda eşitlik olarak ayrılabilir. Koşul eşitliği medeniyetle bağdaştırılamaz ve yalnızca yabanıl durumdan henüz kurtulmuş insan topluluklarında bulunabilir. Pratikte, sadece ortak sefalet anlamına gelebilir. Haklarda eşitlik demokrasilere özgü

98 Charles Mackay, *Life and Liberty in America*, akt. Curti, *Roots*, s. 31.

99 George Dekker ve Larry Johnston, James Fenimore Cooper'ın *The American Democrat*'ına giriş yazısı (Londra: Penguin Books, 1989), s. 8, 45, vs.

bir özelliktir." Başka türden toplumlarda, diye açıklar Cooper, "ayrıksı haklara sahip imtiyazlı sınıflar vardır... bu haklardan yoksun olanlar aşağı tabakada doğmuş olanlardır. Bütün bu ayrımlar, haklar eşitliği kabul edilmiş ülkelerde, ilke bazında ortadan kaldırılmıştır," ancak diye uyarır, "insanların politik ayrıcalıkları arasında ayrımlar yapmayan toplum herhalde yoktur." İnsanların eşit olduğunu tayin eden haklar politik ya da sivil haklar olabilir. Politik haklar "oy hakkı, seçilme hakkı ve ilkesel bazda herkese uygulanmadıkça insanlar arasında hiçbir ayrımı kabul etmeme koşulu" demektir. Cooper sivil hakları yasa önünde eşitlik ya da "bir imtiyaz yokluğu" olarak tanımlamıştır. Hakların eşitliği, Cooper'a göre, asla mutlak olamaz ve bunu kanıtlamak için görünüşte apaçık birkaç örnek vermiştir. "Kadınlar" diye yazar, "hiçbir yerde erkeklerle aynı [sivil] hakka sahip değildir... Azınlıklar sivil hakların birçoğundan yoksundur ya da daha doğrusu, hayatlarının keyfi olarak sabitlenmiş bir dönemine gelinceye kadar o haklara erişemez. Politik hakların eşitliği de mutlak değildir. Oy hakkının genel olduğu söylenen ülkelerde, zorunluluktan ya da insan ilişkilerinin idaresinde hiçbir zaman gözden kaçırılmaması gereken kontrol politikaları gereği istisnalar mevcuttur. Büyük oranda çıkarları erkek akrabalarının çıkarlarıyla özdeş olduğu düşünülen kadınlar neredeyse her yerde politik haklardan mahrumdur. Hiç kuşku yok ki nüfusunun yarısını dışlayarak toplum büyük oranda kazançlı çıkar... Erkekler de yasayla belirlenmiş bir yaşa gelinceye kadar politik haklardan mahrum edilir... Dolayısıyla doğuştan gelen hak neredeyse her yerde bir avantaj sağlama kaynağı olmuştur."

Amerika'da eşitlik, diye sürdürür Cooper, "başka bütün diğer ülkeler gibi mutlak değildir. Bu ülkede çoğu ülkeden daha az eşitsizlik olabilir, ama eşitsizlik vardır, yine de ve bazı bakımlardan, Hıristiyan dünyanın geri kalanında genelden rastlanandan daha güçlü yanlarıyla." "Medeniyetin ayrılmaz bir koşulu olarak mülkiyet hakları... koşul eşitliğini imkânsız kılar... Kadınlar ve azınlıklar... başka yerlerde olduğu gibi, burada da... oy hakkından ve mahkeme önünde hakkını savunmaktan mahrumdur. Herkes değil de ülkenin yerlileri yüksek mevkilerin birçoğunu işgal edebilir ve yoksullar, suçlular ve sabit bir ikâmet adresi olmayanlar oy

hakkından mahrumdur. Eyaletlerin birkaçında mülkiyet, politik haklar için bir ölçüttür ve neredeyse yarısında, toprağın orijinal Avrupalı sakinlerinden farklı bir ırktan gelen nüfusun büyük bir kesimi politik hakların tamamından mahrum olduğu gibi, yurttaşların kullandığı sivil hakların birçoğundan da mahrumdur."

Cooper (tek tek bazı durumlara katılmıyor olsa da) bu duruma hayıflanmıyordu, çünkü belli bir dereceye kadar toplumsal eşitsizliğin doğal olduğuna inanıyordu ve insan eşitliği ilkesinin harfiyen yorumlanmasını hem hatalı hem de tehlikeli buluyordu:

> Bağımsızlık bildirgesinde geçen meşhur önerme harfiyen anlaşılmamalıdır. Bütün insanlar fiziksel anlamda, hatta politik haklardan birinin anlamını sınırlandırmadıkça ahlaki anlamda "eşit yaratılmış" değildir. İnsani kurumların bir insan icadı olduğu, doğayla bir bağının olmadığı düşünülürse, bu daha da doğrudur... Bütün insani kurumlar söz konusu olduğunda insanlar eşit yaratılmışsa, hiçbir felsefi yanıltmaca doğanın insanların bir kısmının güç ve zenginlik içinde ötekilerin kölelik ve yoksulluk içinde doğmasını istediğini kanıtlayamaz. Hâlâ var olan yapay eşitsizlikler yapay düzenlerin kaçınılmaz sonuçlarıdır ve toplumsal düzen için yeni bir yönetim ilkesi belirlemede Amerikalı kanun koyucular yeni farklılık tarzları tayin ettiler.
>
> Bir hükümetin bizatihi mevcudiyeti eşitsizlik getirir. Bir makama lâyık görülen yurttaş gücü elinde bulundurduğu müddetçe diğerlerinden üstündür ve çocuk toplumun bir kontrol yasası olarak ailesinin servetini miras alır. Bu yüzden, büyük Amerikan önermesi, ancak şu anlama gelebilir: Özünde, *Jus Divinum*un savunucularının iddia ettiği üzere Tanrı'nın politik eşitsizlik kurumsallaştırmadığını ve insanların içinde bulundukları zorunluluklara en uygun toplumsal kurumları oluşturmak için doğal otoriteye eksiksiz sahip olduğunu ileri sürerek, yeni ve daha önce olanlardan daha adil doğal hak nosyonları tayin etmek.
>
> Amerika'nın toplumsal eşitsizliğinin soyut adalet nosyonlarımıza tecavüz edebildiği sayısız örnek vardır, ancak bütün sivil toplumun gözetmesi gereken çıkar birliği bunu kaçınılmaz hale getirir. Büyük ilkeler nadiren de olsa tekil şeylerde adaletsizliğe meydan verir.

Cooper kendisinin "Amerika'da ne kadar iyi olursa o kadar iyi bir demokrat" olduğuna inanıyordu, ama onun demokrasisi "uy-

gulanamazcı okulun demokrasisi" değildi. Kendisi hakkında önsözde şunları yazıyordu Cooper: "[Yazar] mükemmelliğine değil, karşılaştırmalı üstünlüklerine bakarak, demokrasiyi bütün öteki sistemlere tercih eder. O demokrasinin kusurları olduğunun farkındadır; büyük ve artan kusurlar ve kendine özgü kusurlardır bunlar; ama o monarşinin ve aristokrasinin daha fazlasına sahip olduğuna inanıyor. Bu kitabı okuyan herkes gayet açıkça görecektir ki, yazar doğal temayüllerinin çok ötesine yükselen insan tasarımına inanmaz." Dolayısıyla onun Amerikan idealleri görüşü araçsaldır. O vatandaşlarını "uygulanamaz olan ve eğer ısrar edilirse, devrime olmasa da kargaşaya yol açması kaçınılmaz olan nosyonlara" ve "hayatın kusurları için hayali bir mükemmeli ikâme etme yönündeki boş umutlara"[100] karşı uyarmak amacındaydı. O, kralcıların muhafazakâr olduğu anlamda bir muhafazakârdı ya da savunduğu değerlerden çok İngiltere'yi seven anlamında İngilizdi. Ama Amerikan milliyetçiliği köküne kadar idealistti ve Cooper'ın hemşehrilerinin birçoğu (en azından kişisel olarak) mükemmellikten aşağısına razı gelmezdi.

1830'lu yıllarda, Avrupa toplumlarının dokusunu oluşturan insanlar arasındaki yapay ve tiksinti verici ayrımlar Amerika'da asgariye indirilmişti. Yasal olarak tanınmış zümreler yoktu ve ne servet ne de eğitim üstün bir statü için meşru bir gerekçe olarak kabul ediliyordu. Kalmış olan temel statü kategorileri, cinsiyet, ırk ve yaş gibi doğal farklılıklarla ve biraz da dinle alâkalıydı. Amerikan toplumundaki eşitliğin o tarihte başka bir yerde hayal edilemeyecek düzeyde oluşu tartışma götürmez. Ama Amerikan toplumu aynı zamanda başka yerde hayal edilemeyecek düzeyde eşitliğe arka çıkıyordu. Dolayısıyla bu bakımdan Amerika'daki gerçeklik başka herhangi bir toplumla kıyaslanmayacak kadar iyiyken, bu gerçeklik ve parlak ideal arasındaki uçurum yine de derindi.[101] Eşitlik harfiyen yorumlandığı için, Amerikan eşitsizliği "güçlü özellikler" olarak göze çarpıyordu. Cooper başka bir ki-

100 Cooper, *The American Democrat*, s. 104, 105-109, 70, 69. *The American Democrat* 1838'de, Tocqueville'in koşullarda eşitliğin –gelecek beklentisiyle birlikte– Amerikan toplumunun ayrıksı karakteri olduğu önermesini dillendirdiği tarihte yazılmıştı.

101 Bu, Huntington'ın *American Politics: The Promise of Disharmony*'deki argümanıdır (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1981).

tabında, Amerika'nın sorununun "asıl olarak kendi beyan ettiği ilkelerinin acınacak bir biçimde gerisinde kalmak" olduğunu yazıyordu.[102]

Yirmi yıl sonra bir başka azimli Amerikalı, Amerikan eşitsizliği meselesine el atıyordu. Dred Scott kararı üzerine konuşan Abraham Lincoln şöyle diyordu:

> Yazarların [Bağımsızlık Bildirgesinin] bütün insanları dahil etmeyi istediğini düşünüyorum, ancak bütün insanların *her bakımdan* eşit olduğunu ilan etmek gibi bir niyetleri olduğunu sanmıyorum. Onlar herkesin renk, beden, zekâ, ahlaki gelişim ya da sosyal meziyetler bakımından eşit olduğunu kast etmiyorlardı. Onlar hangi bakımdan herkesin eşit yaratıldığını ve buna dayanarak hangi ayrımların hoşgörülebilir olduğunu tanımlamıştı –"yaşam, özgürlük ve mutluluk arayışı gibi belli doğuştan gelen temel haklar" bakımından eşitlikti onlarınki... Onlar herkesin aşina olduğu ve saygı göstereceği özgür toplum için standart bir ilke koymayı amaçlıyordu; daima gözetilecek, daima uğruna çaba harcanacak ve hiçbir zaman eksiksiz bir biçimde başarılamayacak bile olsa daima yaklaşılmaya çalışılacak ve bu nedenle daima etkisini yayacak ve derinleştirecek ve her yerde her renkten bütün insanların hayatlarının değerini ve mutluluğunu artıracak bir ilke... Onun yazarları... gelecekte bir gün bir özgür halkı despotizmin lanet batağına çekmek isteyebileceklerin... Tanrı'ya şükür, bugünlerde görüldüğü gibi... karşısına çıkarılacak bir tökezleten engeli kast ediyorlardı. Onlar zenginliğin tiranları beslemeye yatkın olduğunu biliyorlardı ve böylesi bir şeyin bu güzel ülkede yeniden ortaya çıkıp yolunu yapmaya başlaması halinde, kırmaları gereken en azından bir çetin ceviz kalsın diye düşünmüşlerdi.[103]

Cooper için Amerikan ilkeler sınırlı anlamlarında bile gerçekçi olmaktan uzak ve kaçınılmaz eşitsizlik kırılacak çetin ceviz, ilkelerin hayata geçirilmesi yolundaki tökezleten engel iken, Cooper'ın Bağımsızlık Bildirgesindeki eşitliğe ilişkin sınırlı tanımını kabul eden Lincoln, hakları söz konusu olduğunda insanların eşit olması gerektiğine ve olacağına inanıyordu, çünkü eşitsizlik

102 Cooper, *Home as Found*, s. v.

103 Abraham Lincoln, 26 Haziran 1857'de Springfield'teki konuşması, *Complete Works*, c. II, s. 330-331.

Amerikan ilkelerle çelişiyordu. Bizatihi bu tutarsızlık, ona göre, ideallerin gerçeklik üzerinde nihai zaferini sağlayacaktı. Bununla birlikte, bu kesinlikle çözüm yolu olmakla birlikte, tutarsızlık da sorunun büyük bir parçasını oluşturuyordu.

Toplumsal gerçeklikte içkin olan eşitsizlik Amerikan milli taahhüdüne bariz bir şekilde aykırıydı. "Bütün insanlar eşit yaratılmıştır" ilkesine inanan bir toplumda bir kişi açısından eşitliğin inkârı onun insan olmadığı, ötekilere göre daha az insan olduğu anlamına gelecekti. Eğer kişi bunu görmemeyi tercih etmiyor ya da gözlerini kapamıyorsa, yaşanan Avrupa toplumlarındaki alt sınıfların yaşadığından çok daha fazla onur kırıcı, kahredici, tahammül edilemez bir aşağılanma olsa gerekti; çünkü o toplumlar insanlığı ta başından eşit olmayan gruplara ayırıyor, şeylerin İlahi düzenindeki işlevlerine göre böylesi bölünmeyi haklılaştırıyor ve altta kalanları büyük varlık zincirine katılımlarını sağlayarak teskin ediyordu.

Amerika'da eşitliğin reddiyle alâkalı maddi yokluğun ve fiziksel zorluğun derecesinin görece küçük oluşu bu bağlamda büyük oranda anlamsız kalacaktır. Fogel ve Engerman'ın ekonomik verileri aslında Güneyli kölecilik savunucularının kölelerin maddi yaşam koşullarının Kuzeydeki özgür sanayi işçilerininkinden daha iyi olduğu iddialarını destekler niteliktedir; kölelerin yemekleri besin değeri bakımından yeterliydi, sağlıkları iyiydi ve bunun bir sonucu olarak Birleşik Devletler'deki (ve daha önce kolonilerdeki) köle nüfus artıyordu.[104] "Riya Karşıtı" Amerikan Demokrat Cooper, bir kötülük olarak gördüğü kölelik sorunu hakkında yazarken, "insanlık tarihi kadar eski bir kurum" ve "Hıristiyan itikadına göre, insanlar yokluk içinde acı çekerken... rahatlık ve bolluk içinde yaşamak ne kadar günahsa, en fazla o kadar günahtı" ve özel olarak Amerikan köleliği hakkında da "Afrikalılar için, hemen her ba-

104 Robert W. Fogel ve Stanley L. Engerman, *Time on the Cross: The Economics of American Negro Slavery* (Boston: Little, Brown and Co., 1974). Propaganda amacıyla, Güneydeki köleliği herhangi bir anlamda Holocaust'la kıyaslayanlar yanılıyor (onlar Holocaust'un muazzam önemini hafife aldığı gibi, köleliğe de haksızlık ediyor). Kölelik cana kast eden değil, aşağılayıcı bir düzenlemeydi; kitlesel bir kıyım değil, kabul edilemez olsa bile bir hayat tarzıydı ve onu yaşayanlar üzerindeki etkisini kavrayabilmek için onun bir yaşam tarzı olarak anlaşılması gerekir.

kımdan, bu ülkede köle olarak yaşamak yurtlarında bir barbarlık durumunda yaşamaktan iyidir... Amerikan köleliği genel özellikleri bakımından ılımlıdır ve fiziksel acı kötülükler arasında sayılamaz... Bu bir kötülüktür kesinlikle, ama kıyaslama anlamında genellikle hayal edilen kadar da büyük bir kötülük değildir. Avrupa'da, Amerika'nın köleliği gibi, büyük kişisel yokluklara ve yanlışlara neden olan kurumları barındırmayan bir millet neredeyse yoktur"[105] diye yazmakta haklıydı hiç kuşkusuz.

Gerçekten de bazı Amerikan eyaletlerindeki bu özgün kurumu özgün ve özellikle kötü yapan, onun Amerika'da olmasıydı. Amerika köleleri muhtemelen başka yerlerdeki kölelerden daha iyi bir durumdaydı, ama onlar Amerika'da, özgürlük âşığı insanların köleleri oldukları için köleliklerinin çok daha baskıcı görünmesine neden bir ülkede köleydiler. İnsanlar, en azından bazıları, tek başına kuru ekmeğe kalmış değildi ve Amerika ne kadar çok refah vurgusu yaparsa yapsın her zaman özgürlük ve haysiyete daha fazla vurgu yapıyordu. Kölelerin maruz kaldığı yoksunluk asıl olarak maddi değil psikolojikti ve ötekilerden maddi bakımdan daha iyi olabilecek durumda olanlar –ortalamanın üzerinde zekâya sahip, duyarlı ve eğitimli olanlar– en çok acı çekenlerdi. Bir çocukken Nat Turner'ın (kanlı 1831 köle ayaklanmasının lideri) sahibi olan patronu, hayatının daha başlarındayken ona "aşırı duyarlısın... ve bir köle olarak asla hiç kimseye hizmet etmeyeceksin" demişti. Turner okuma-yazma öğrenmişti; "kendisi gibi hizmetçi" olanların yanında "büyük bir insan olduğu keşfedilmişti"; ve 1830'dan beri ona sahip olan ve onun ilk kurbanı olan "nazik efendisi" Mr. Travis ona "çok büyük bir güven" duyuyordu. Nat Turner'ın, bu adamın malikanesine gelmesi, ama hâlâ bir köle olarak kalması yüzünden, "Beyaz ruhlar ve Siyah ruhların bir savaşın içinde olduğu"nu görmeye başlaması ve Tanrı tarafından "[Beyaz] düşmanları kılıçtan geçirmesi" ve Siyah halkı özgürleştirmesi için seçilmiş olduğuna inanması[106] şaşırtıcı olmasa gerek. Şaşırtıcı olan buna benzer köle ayaklanmalarının daha sık görülmemesiydi.

105 Cooper, *American Democrat*, s. 220-223.

106 Nat Turner, "Confession" (hapishanede beyan edilmiş ve Turney'ın avukatı Thomas R. Gray tarafından kaydedilmiş), *The Annals of America*, c. V, s. 472-481.

Belki de bu, Cooper'ın "sistemin insan kısıtları" ile ilgili olarak tespit ettiği gibi, "insanlar, hakkında hiçbir şey bilmediği bir şeyin yokluğunu, hissetseler bile çok az hissederler"[107] olgusuyla açıklanabilir. Sıklıkla "aşağılanmanın ağırlığını" daha çok çekenler özgür Siyahlar oluyordu. Nat Turner'ı çıldırtarak ayrım gözetmeksizin "öldürme işine" koyulmasına neden olan Amerika'daki köleliğin kötülüğü değil, kölelikle özgür insanların milli eşitlik taahhüdü arasındaki desteklenmesi ve tahammül edilmesi imkânsız çelişkiydi ve William Lloyd Garrison'ı ateşleyerek giderek radikal ilgacı konuma sürükleyen de bu çelişkiydi.

Garrison, birkaç ay sonra reddedeceği, hâlâ aşamalı bir özgürleştirme taraftarıyken, 4 Temmuz 1829 tarihinde tutkulu bir biçimde şunları söylüyordu: "Her 4 Temmuzda, anavatanın tiranlığını ortaya koymak ve dünyanın hayranlığını kazanmak için yapılan Bağımsızlık Bildirgesi İlanını hatırlarım. Ancak kölelerimizin maruz kaldığı yanlışlara kıyasla bu belgenin sunduğu ne zavallı şikayetlerdir öyle!... Tanrı'nın huzurunda, inançlarımızla pratik arasında böylesi göze batan bir çelişkinin 6000 yıllık insanlık tarihinde bir benzerinin olmadığını söylemek zorundayım. Onu görünce, ülkemden utanıyorum. Özgürlüğü ve eşitliği öven anlamsız bildirgemizden gına geldi artık; insanlığın olmazsa olmaz temel hakları ikiyüzlülüğünden de. Bir Avrupa meclisinde ayağa kalkıp bir Amerikan yurttaşı olduğu için övünemedim ve krallıkla yönetilen bir hükümetin yolsuzluklarının adil olmadığını, kötü olduğunu haykıramadım... Ülkemin barbarlığının ve despotizminin anısı dudaklarımı kilitledi ve yanaklarım utançtan kızardı." Benzer bir biçimde, Lincoln de "köleliğin canavarca haksızlığı"ndan nefret ediyordu, "çünkü kölelik bizim cumhuriyet örneğimizin dünyadaki etkisini yok ediyor; özgür kurumların düş-

107 Cooper, *American Democrat*, s. 222. Her ne kadar bunu kabul etmek garip gelse de, Thomas Dew'in kölelik yanlısı argümanındaki kuşkusuz doğruluk payı fazlasıyla vardı: "Hepimiz... başkalarının mutluluğunu kendimize gore ölçmeye çok meyyaliz –benliği standart yaparız ve herkesi onun boyutlarına getirmeye çalışırız... arkamızda bekleyen muğlak köle olmaktansa ölmeyi yeğleriz –eğitimimiz ve alışkanlıklarımız bizi daha ulvi bir şeyler arzulamaya sevk eden bir tutku yaratır ve köleye, aslında bizden daha mutlu olduğu bir zamanda, kendi mütevazı dünyasında mutluluğa duyarsız biri olarak tepeden bakmaya başlarız." Thomas R. Drew, *The Pro-Slavery Argument* (1832), *The Annals of America*, c. V, s. 510.

manlarına haklı olarak bizi ikiyüzlülükle suçlama imkânı veriyor; özgürlüğün gerçek dostlarının bizim samimiyetimizden kuşku duymasına neden oluyor; ve özellikle de kölelik içimizden birçok iyi insanın sivil özgürlüğün en temel ilkelerine savaş açmasına neden oluyor."[108]

Propaganda amaçlı olarak, İlgacılar efendilerin kölelere kötü muamelesine ve kölelerin çektiği fiziksel acılara vurgu yapıyordu ve bu kolaylıkla acıma duygusu ve sempati yaratıyordu. Bu, bir bütün olarak, onların konumlarını zayıflatıyordu, çünkü köleliğe mazeret arayanlar onların iddialarını çürütmekle kalmıyor, başka yerlerde (özgür eyaletler de dahil) aşağı sınıfların daha büyük maddi sıkıntılar içinde olduğuna işaret ediyor ve böylelikle İlgacıları tutarsız ve dolayısıyla dürüstlükten uzak olmakla suçluyordu.[109]

Kölelik milliyetçi ideallere nihai ihanetti; "kara leke" ve "tam anlamıyla milli bir günah." Kölelik aynı zamanda en açık çelişkiydi: O özgürlüğün inkârının adını taşıyordu. Kadınların durumu Amerikan taahhüdüyle daha az açıktan çelişmekle birlikte o da eşit oranda o taahhütle çelişiyordu. Aslında, eğer Orlando Patterson'ın kölelik yorumunu (buna göre, köle statüsünün özsel karakteristiği, bir köleyi köle yapan, bir mülkiyet biçimi olarak yasal bir köle tanımından çok, fiziksel olarak çalışıp çabalıyor olsa da "toplumsal bakımdan ölü" oluşu, "kişisel otonomi" ve "onurlu irade" yokluğudur) kabul edecek olursak, on dokuzuncu yüzyıl Amerika'sında –başka yerlerde de– kadınların durumu önemli birçok bakımdan kölelerinkine benziyordu. Kadınlar da bu benzerliği görmüyor değildi. 1848'de, "Seneca Falls Declaration of Women's

108 Bkz. Philadelphia'da 6-11 Haziranda toplanan Negro Convention'ın takdimi, 22 Ekim 1831 tarihinde *Liberator*'da yayımlanmıştır, bkz. (*The Annals of America*, c. V, s. 424-426); William Lloyd Garrison, "The Dangers of the Nation," üzerine, 4 Temmuz 1829, *The Annals of America*, c. V, s. 305; Lincoln, Peoria'da 16 Ekim 1854 tarihinde yapılmış, Kansas-Nebraska Yasası üzerine konuşma, *Complete Works*, c. II, s. 205.

109 Bkz. örneğin George Fitzhugh, *Sociology for the South, or the Failure of Free Society*, 1854, dört bölümün yeniden basımı için, bkz. Harvey Wish, der., *Ante-bellum: Writings of G. Fitzhugh and H. R. Helper on Slavery* (New York: Capricorn Books, 1960); ve *Cannibals All! or, Slaves Without Masters*, 1857 (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1960). Ayr. bkz. Edmund Ruffin, "Consequences of Abolition Agitation" (*De Bow's Review*, Temmuz-Eylül 1857, *The Annals of America*, c. VIII, s. 466-475).

Rights" metninin yazarlarına göre, erkek kadın üzerinde "mutlak bir tiranlık" kurarak, kadını "medeni bakımdan ölü" kılmıştı.[110]

Amerikan kadınlarının bir bütün olarak Avrupa'daki kız kardeşlerinin çoğuna göre daha iyi bir durumda olduğu iddia edilebilirdi, ki bu kuşkusuz doğrudur. "Amerikalı kız"ın bağımsızlığı dillere destandı. Tocqueville haklı olarak "hiçbir yerde genç kadınlar kendi dizginlerini bu kadar erken ya da bu kadar tam teslim etmez" diyordu. Avrupa'da olduğundan çok daha büyük oranda onlar "kendi eylemlerinin hanımefendileri"ydi. Bir Avrupalı gözünde bir Amerikalı kızın özgürlüklerinin akla sığmaz ve affedilemez olması beklenebilirdi; ve bu kabul de görebilirdi. Daisy Miller'ın tuhaflıkları karşısında şaşırmakla şaşırmamak arasında kalan Mr. Winterbourne (Henry James onda kendi yansımasını görmüştü belki de) bunları onun milliyetine veriyordu. Ancak daha deneyimli Amerikalılar şaşırdılar ve Miller'ın bağımsızlığı ölümle cezalandırıldı, çünkü başka çözüm yoktu; Amerikalı kadının iki seçeneği vardı: ya özgürlüksüz yaşamak ya da ölmek.

Tocqueville ve daha birçok başkasına göre, Amerikan kadınının özgürlüğü evlilikle birlikte sona eriyordu ("bir daha gelmemek üzere kayboluyordu"). Ona göre, kadınlar bunu seviyordu. "Amerikalı kadınlar ya evlilikle ilgili otoritenin haklarının şanslı bir gaspı olarak görüyor ya da ona tâbi olarak aşağılandıklarını düşünür. Bana öyle geliyor ki, aksine, onlar kendi iradelerini gönüllü olarak teslim etmekten bir tür gurur duyuyorlar ve onu parçalamak yerine, boyunduruk altına girmekle övünüyorlar." Ona göre, böylesine gönüllü bir teslimiyetin nedeni Amerikan kadınının eğitiminde yatıyordu. Tocqueville, Amerikalıların bir kadının aklının "bariz bir gerçeği keşfetmekte bir erkeğinki kadar uygun, yüreği de onu kabul et-

110 Orlando Patterson, *Slavery and Social Death* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982). (Bu arada, Patterson "köleliği insanlara mülk olarak muamele etmek biçiminde tanımlamanın" kullanışlılığını reddeder, çünkü ona gore, böyle bir tanım "herhangi bir ayrı kişi kategorisi belirlemez. Mülkiyet iddiaları ve güçleri açıkça [yasal baımdan] köle olmayan birçok kişiye saygı ile yapılır"; özgün olarak, eşler ve çocuklar kocaların ve babaların mülkleri olarak telakki edilebilir. Bu tekrar edecek olursak, kadınlarla kölelerin ölü statüleri arasındaki benzerliğin altını çizer.) "The Seneca Falls Declaration on Women's Rights," bkz. *The Annals of America*, c. VII, s. 438-441.

mekte erkeğinki kadar açık" olduğunu düşündüğünü söylüyordu. Böylelikle "onlar kadının toplumsal aşağı konumunun sürmesini sağlarken, ahlaki ve entelektüel bakımdan ise kadını erkeğin seviyesine yükseltmek için yapabilecekleri ne varsa yaparlar." Tocqueville'in *Amerika'da Demokrasi*'de farkına varamadığı (ve Fransa üzerine daha sonra yazdığı kitabında ikna edici bir biçimde gösterdiği) şey tam da bu tutarsızlık tarafından üretilen "Tocqueville etkisi"ydi. Kültürlü, başarılı kadınlar, aklı olan varlıkların eşitliğini ve özgürlüğünü savunan, ancak kadınlar üzerindeki otoriteleri de tartışmasız olan aktif erkeklerin kızları, kardeşleri ve eşleri, duyarlılıkları ve yetileri gelişmiş, onlara açık konumlar bakımından aşırı gelişmiş kadınlar aşağılanmış oldukları duygusundan kendilerini kurtaramıyordu. Seneca Falls Declaration bunun altını çizmişti: "[Erkek] kendisini en çok onurlandırdığını düşündüğü bütün zenginlik ve ayrıcalık yollarını kadına kapatır. Bir ilahiyat, tıp ya da hukuk öğretmeni olarak bilinmez o... Erkek elinden gelen her şeyi yaparak onun güvenini kırmaya, kendine saygısını azaltmaya ve bağımsız ve sefil bir hayat sürmeye gönüllü olmasına çalışır."[111]

Bir kadının mesleği, diyordu Catharine Beecher, etrafındaki erkeğe hizmet etmekti. Bir kadını bekleyen işlev, gelişmesindeki amaç geri plana çekilip durmaktı. Bir erkek değil, bir kadın olduğundan mutlu olmaya hakkı yoktu. Tocqueville'in yazdığı dönemde, böyle az kadının olması değildi mesele; yıllar geçtikçe onların sayısı giderek artıyordu; müreffeh Birleşik Devletler'de kölelerin sayısı katlanarak arttığı gibi onların sayısı da, kendilerini tanımaya tenezzül etmeyenlere hizmet etmeye yetecek kadar, katlanarak artıyordu. Böylesi kadınların, ifade edemedikleri için mutsuz oldukları hapsedilmiş enerjilerini harcayacakları, evliliğe alternatif olarak buldukları "Boston evlilikleri" diye bir klişenin mevcudiyeti, yüzyılın ikinci yarısında bu kadınların nadir olmadıklarını ve durumlarının tutarsızlığının en çok göze çarptığı, "Bunker Hill manzaralı ve özgürlüğün doğum yeri" Boston gibi yerlerde özellikle yaygın olduğunu akla getiriyor.[112]

---

111 Tocqueville, *Democracy in America*, c. II, s. 209, 223, 224, 211, 225. "The Seneca Falls Declaration," s. 439.

112 Henry James *Günlük*'üne şu notu düşüyordu: Bostonians "New England'ta

Bütün bunlara dair dikkate değer olan şey, bir bütün olarak Amerikan kamuoyunun içinde yaşadığı bu çarpıcı tutarsızlıklara ne kadar uzun ve ne kadar sabırla tahammül etmiş olduğudur. Toplumun farklı kesimleri muhtemelen durumun ciddiyetinin (ciddiye alıyorlarsa şayet) gayet iyi farkındaydı ve yine de başkalarına yapılan benzer onur kırıcı muamele karşısında tamamen duyarsız kalıyordu. Hiçbir şey aslında "tartışmasız açık" görünmüyordu; başta da bütün insanların eşit olduğu açık değildi ya da daha doğrusu, eşitlik yaygarası yapanların hepsi eşit oranda erkekti. Çoğu kez "tartışmasız açık" sıfatı, onu ileri sürenlere uyan ya da onların çıkarlarına hizmet eden konumların inandırıcılığını gösteriyordu. Devrimci savaş süresince birçok Kuzeyli vatansever Zenci köleliğinin uğruna savaştıkları ya da karşısında durdukları ideallere ne kadar aykırı olduğunu gayet iyi görürken, John Dickinson kolonicilerin bunu Güneyin kölelerinden daha beter yaşadığına inanıyordu, çünkü diyordu, "adaletin, idarenin ve daimi ordunun halk adına var olduğu, ama halka en ufak bir hesap verilmediği bir yerde bir halkın durumundan daha tam, daha acı verici ve daha utandırıcı bir kölelik fikri" yoktu. Güneyli özgürlük ve eşitlik savunucularının duruşu, kuşkusuz, daha da sorunluydu. Daha sonraları, *Civil Disobedience*'ın [Sivil İtaatsizlik] yazarı Thoreau, on dokuzuncu yüzyıl Amerikan toplumunun cahilce uğraşlarından kaçıp kendini ve doğayı dinlemeye çekildiği sırada yazdığı *Walden*'da şöyle diyordu: "Bazen merak ederim, hem Kuzeyi hem de Güneyi köleleştiren birçok zeki ve kurnaz patron dururken, Zenci Köleliği denen kaba ve bir biçimde yabancı hizmet biçimiyle ilgilenmek kadar, hadi söyleyeyim, aptalca bir şey olabilir mi? Güneyli bir idareci bulmak zordur; daha da zoru Kuzeyli bir idareci bulmaktır; ama en zoru da kendi kendinizin köle yöneticisi olmanız halidir."[113] Ona göre, Zenci köleciliği, ruhun maddi

çok yaygın olan kadınlar arası dostluk gruplarından birinin bir çalışması olmalı." *The Bostonians* (Oxford: Oxford University Press, The World's Classics, 1984), s. 438. Bu ibare Garrison'un çıkardığı *Liberator'ın ilk sayısının sunuşundan alınmıştır; Garrison Boston'un bu dergi için uygun yer olduğunu, çünkü bu yerin tarihinin ve geleneklerinin başka yerlere kıyasla eşitsizliği en bariz şekilde açığa çıkardığını düşünüyordu.*

113 Dickinson, *Letters from a Farmer,* Mektup IX, s. 98. Henry David Thoreau, *Walden and Civil Disobedience,* der. Michael Meyer (New York: Penguin Classics, 1986), s. 49.

şeylerin peşinde toplumsal olarak ve kendine dayatılarak boyun eğdirilmesiyle kıyaslandığında, önemsiz bir kötülüktür. Mal mülk aşkı, insanlara insan gibi davranmamak, özgürlük ilkesiyle taban tabana zıttır.

Beyaz işçilerin Güneyde vasıflı "esmer tenli" işçilerin usta ve marangoz olarak çalıştırılmalarını protesto etmelerine bakarak, Beyaz işçilerin her zaman Siyahlara tercih edildiği tartışmasız bir doğruymuş gibi görünebilir. 13 Ocak 1838'de bir işçi *Southern Banner*'da şöyle yazıyordu: "Beyaz insan bu ülkenin ve devletin, ancak reel, yasal, ahlaki ve sivil sahibidir... Bu kıta yalnızca Beyaz insan tarafından keşfedildi; yalnızca Beyaz insanın cesaretiyle (her zaman uygun ya da insanca işler yapmasa da [bu bağlamda ne kadar şaşırtıcı bir vasıf]) vahşi ve eylemci Kızılderililer Batıdan sürüldü. Ve eğer öfkeli Kızıl erkekler şimdi sürüler halinde akıyorsa... yine yalnızca Beyaz insanlar vahşi Haçlı sürülerinin keskin ve vızıldayan dingillerine göğsünü siper edecektir –bu pazarlıkta Zencileri de savunacaktır." Yazar onurlu kamuoyuna seslenerek, "Doğru, o halde beyler, hiç kuşkusuz açıkça kabul edeceksiniz ki, çalışma hayatında Beyaz insanın işverenler tarafından plantasyonlarda yeteri kadar yaşadıkları için bizim arkamızdan gelmeleri gereken Zencilere tercih edilmesinde suçlanacak hiçbir şey yoktur" diyor ve ekliyordu: "Yoksulların, mahkemelere Zenci tamirci ustasını Beyazlara tercih etmeyi cezalandıracak inançlı üyeler seçmiyor oluşuna şaşırıyorum doğrusu."

Bundan yaklaşık iki ay sonra Pennsylvania'da dört bin Siyah yurttaş eyalet yüksek mahkemesinin kararıyla işlerinden atılmalarını protesto ediyordu. "Halka Sesleniş" bildirilerinde, "hiçbir insan *renginden* dolayı dışlanamaz" diyor ve açıklıyorlardı: "Bir bireyin oy verme hakkını elinden aldığınızda, o kişi nezdinde yönetimi bir despotizm haline getirmiş oldunuz; ve şimdi bir adım daha ileri giderek o yönetimi herkese karşı despotizm haline getiriyorsunuz. Kadınlarınız ve çocuklarınızın seçim sandığında oyunu kullanamıyor oluşu kötü bir şey olmayabilir, çünkü onlar akrabalık bağlarıyla ve duygu olarak bunu yapabilenlerle birlik halindedir." Onlar, akrabalık bağlarının olmasa da, efendilerle köleleri birbirine bağlayan duygusal bağların Güneyde köleliği destekleyenlerin bir iddiası olduğundan, bundan dolayı Siyahlara

yurttaşlık verilmediğinden bihaberdi; Pennsylvania'nın özgür Siyahlarının gözünde, yalnızca cinsiyetin ve yaşın meşru dışlanma gerekçeleri olduğu hiç tartışmasız bir doğru gibiydi.

Kurtuluş sonrasının duyarlı Bostonlularından olan ve değişken bir ruh halinde olsa da bize "Bostonlular"ın dramını kendi gözlemleriyle yansıtan Henry James feministlerin uğraşlarını eğlenceli buluyordu, ama onlara karşı bir sempatisi yoktu. Bu uğraşları temsil eden genç kadın Olive Chancellor –"bariz bir kız kurusu", "Nasıl Shelley bir lirik şair ya da ağustos ayı bunaltıcıysa, aynı şekilde o da evde kalmış biri"– itici bir karakterdir. James onun görüşlerini alaycı bir abartıyla betimler; alaysılığı onlarla hemfikir olmayı utanç verici hale getirmektedir. Yazarın sempatisi, kadın hakları –beyefendilerin lütfu ve koruması altındaki haklar– konusunda yazarın da belli ki paylaştığı görüşlerin sahibi, dayanılmaz cazip Mississippili Basil Rasom'dan yanadır. (İşe bakın ki, ilk feministler aynı zamanda –ilk– İlgacılardır; bunun nedeni muhtemelen cinsiyet eşitsizliğinin adaletsizliğinin ötekilerden daha az göze görünür olması ve geç zamanlara kadar meşru bir saldırı nesnesi haline gelmemiş olmasıydı.)[114]

Elbette böylesi bir ben-merkezcilik ve seçici ilgisizlik genel bir durum değildi. Birçok çıkarsız kadın ve erkek Amerikan eşitsizliğinin çelişkisini dayanılmaz bir şey olarak görüyordu ve kendilerinin ait olmadığı azınlıkların haklarını savunuyordu. Özgür Kuzey eyaletlerinde İlgacı duygu nasıl güçlü ve yaygınsa, cinsiyet eşitsizliğinin de erkek savunucuları vardı. Binlerce Amerikalı tutarsızlığın salt zihinsel yükü nedeniyle kendilerini baskı altında hissetmiş olmalıydı; bu yüzden daha 1775 yılında rahip Levi Hart gibi tutkuyla ve sabırsızlıkla şunu soruyordu: "Ne zaman, ah ne zaman gelecek, Amerikalıların tutarlı bir şekilde özgürlük davasıyla ilgileneceği o güzel günler?"[115]

Yine de belli bir ayrımcılıktan kişisel olarak etkilenmeyen büyük çoğunluğun bu ayrıma maruz kalıp acı çekenlerin halini görmüyor oluşu ve başkalarının özgürlük ve eşitlikten mahrum

114 J. J. Houmoy, "Ebony Workers and White Workers," *Southern Banner*, 13 Ocak 1838; "Appeal of Forty Thousand Citizens, Threatened with Disenfranchisement to the People of Pennsylvania," Philadelphia, 1838, *The Annals of America*, c. VI, s. 415-416; 417. James, *The Bostonians*, *s. 32* vs.

115 Akt. Bailyn, *Ideological Origins*, s. 243.

bırakılmasının milletin ideallerine aykırı olduğunu algılamıyor oluşu, herhangi bir tutarsızlığın düzeltilmesini, ancak o tutarsızlıkla kişi arasında güçlü bir çıkar bağı olması halinde mümkün kılıyordu. Amerika örneğinde –ya da başka bir yerde– genel olarak ideallerle çıkarlar arasındaki ilişki şöyle tanımlanabilir. (Amerikan örneğinin özgünlüğü bizim bir değerler havuzundan *başlamamızdan* geliyor; aksi halde, kalıp her yerde temelde aynıdır.) Eldeki ideallerden ve onların olası yorumlarından, yalnızca o tarihte işlerlik kazanmış olan önemli çıkarlara (yani belli bir kitle, etki gibi, gerçekleştirilmeleri için zorunlu araçlara sahip grupların çıkarlarına) uygun olanlar seçilir ve o dönem için savunulur. Bu idealler sonraki bir noktada –idealler tarafından hizmet edilebilecek çıkarlar ortaya çıktığında– seçilmiş olabilir. Seçilmiş ideal ler ve yorumlar genellikle saçaklanıp çeşitlenme kapasitesine sahiptir; ve yine bunların bazıları mevcut çıkarlara göre seçilir ya da atılır. Çıkarların içi genellikle idealler tarafından doldurulur ve idealleri yansıtır, ama sık sık da çıkarlar faillerin varoluşsal ya da yapısal kısıtları tarafından oluşturulur. Son örnekte, çıkarlar eğer havuzdaki ideallere uygunsa güçlüdür, aksine ideallerle çelişiyorsa bir şekilde sürebilse de sorunlu hale gelecektir. Havuzdaki ideallerle tutarsız düzenlemeler bu yüzden ya onları destekleyen çıkarlar olduğu ya da ortadan kaldırılmasında kimsenin çıkarı olmadığı gibi gerekli araçların da olmadığı müddetçe varlığını sürdürebilecektir. Bununla birlikte, sonuncu türden çıkarlar ortaya çıktığı ve toplumsal düzenlemelerdeki tutarsızlıklar bu haliyle kavramsallaştırıldığı zaman, idealler çabucak savunmasız hale gelecek ve muhtemelen az ya da çok aşamalı bir biçimde ortadan kaybolacaktır. Dolayısıyla idealler bir dereceye kadar toplumun gelişmesinin genel yönelimini, toplumun ilerleyeceği genel doğrultuyu öngörür. Yine de toplumun bu doğrultuda ilerlemesi hiç de kaçınılmaz değildir. Zamanın her noktasında ideallerle bağlantısız yapısal kısıtlar tarafından yaratılmış çıkarlar ortaya çıkabilir; bunlar ideallerle uyumsuz olabileceği gibi onlarla taban tabana zıt da olabilir, ama yine de baskı altında tutarsızlığa ve zıt çıkarlara meydan vermeyecek kadar güçlü de olabilir. Bu tür çıkarlar başka bir tutarlı idealler havuzunun yaratılmasına yol açabilir ve başarılı olmaları halinde, toplumun daha önceki geliş-

mesine hâkim olup onun başlangıçtaki yönünü de değiştirebilir.

Sistemik çelişkilerin uzun süre dikkat çekmeksizin sürebilmesinin bu genel nedenlerine ek olarak, Amerika'da Amerikan idealleriyle çelişen düzenlemelerin varlığını sürdürebilmesini anlamamıza yarayacak özel bir neden de vardı. Amerikan toplumunun çıplak tutarsızlıkları –belli Amerikalı gruplara haklar verilmesinde eşitliğin inkârı– özgürlük ve eşitlik rasyonel varlıkların ayrıcalığı ve akıl insanlığın özü olarak görüldüğü müddetçe algılanmaksızın kalabilir. Bu çerçevede, örneğin Siyahların Beyazlara göre önemli oranda daha az akıllı ve kadınlar da benzer bir içimde erkeklerden aşağı olduğunu kanıtlamak mümkün olsaydı, bu grupların eşitliğinin reddi aslında milletin iddia edilen idealleriyle tutarlı olacaktı. Gerçekten de Siyahların zekâsı kölelik tartışmaları çevresinde yürütülen ilk dönem tartışmalarının odağındaydı ve Jefferson Siyahların entelektüel gerilikleri görüşünün ateşli bir taraftarıydı. (Daha az açık bir şekilde, ama ikircimsiz olarak Jefferson "sağlam erkek kavrayışı" çerçevesinde kadınları erkeklere eşit olmadığı iddiasını da destekliyordu.) Ancak bu kanıtlanması imkânsız bir meseleydi ya da daha doğrusu bu meseleyi şu ya da bu biçimde kanıtlamak yoruma açık çeşitli kanıtlara değil kişinin arzusuna bağlıydı. Ayrıca bizatihi grup karakteristiğine yapılan vurgu Amerika'nın bireye olan saygısıyla çelişkiliydi. Böylelikle akıl son tahlilde özgürlük içinde eşitlik haysiyetine erişmek açısından ehil grup tesisinin bir aracı olmaktan çıkarıldı ve hem dar hem geniş tanımlarıyla vazgeçilmez temel haklara sahip insanlık savunucuları tarafından terk edildi. Daha 1789'da, Maryland Abolition Society [Maryland İlga Topluluğu] "insan ırkı, renk ya da zekâ bakımından ne kadar çeşitli olursa olsun, haklı olarak özgür olmaya ehildir" iddiasını dile getirmişti. Haklar akılla bağını koparmıştı ve koşulsuz hale gelmişti. Böylelikle Amerika çerçevesinde eşitsizlik tek anlaşılır gerekçesi de ortadan kaldırılmış oluyordu.[116]

116 Birisi bıyık altından gülerek şunu diyebilir: Eğer akli yeti artık şart değilse, Amerikalıların çocukları ergen insanların sahip olduğu haklardan mahrum etmek için bir nedenleri de kalmayacaktır. Jefferson'ın kölelik ve Siyah entelektüellerin durumlarına ilişkin görüşleri için, bkz. *Notes on Virginia;* ayr., Jordan, *White over Black* ve Miller, *The Wolf by the Ears.* Ayr. Jefferson'ın kadınlar hakkındaki görüşleri için bkz. Miller. Maryland İlgacıları için, bkz. Jordan, s. 448.

Anti-Entelektüelizm Miti

Akla dair Amerikan yaklaşımı, milli sadakatin oluşması önünde dikilen ve onu kararsız kılan Amerikan toplumundaki yapısal bir başka gerilimin bir unsurudur. Eğer eşitlik idealinin gerçekleşmesindeki eksikler hayal kırıklığı yaratıyorsa, ideale yaklaşım da öyleydi. Eşitliğe karşı tavır zorunlu olarak müphemdi: Kişi üstünü karşısında eşit olmayı ister, ancak kendisinden aşağı gördüğü biri karşısında eşitliği arzulamaz. İnsan değerinin eşitliği ilkesi en önemli ve tartışmasız toplumsal çıkarların biriyle –statü arayışıyla– çatışır. Amerikan idealleri statü-erişimi ve statü-gösterme ile çatışır ve onları engeller. Millet içindeki Beyaz erkek yurttaşların içkin üstünlük iddialarının hepsi gayrımeşru, Amerikan-olmayan bir şey haline geliyordu. Belli bir açıdan, bu sistemik bir kusurdu ve özel olarak kurgu yazarlarını ve öteki sanatçılar gibi yaratıcı entelektüelleri etkiliyordu; onlar, kendilerine olan saygıları ve birçok durumda yaratıcı enerjileri ve varlık nedenleri kendi eşitsizlikleri, başkalarından üstün oldukları yolundaki iç bilince ve genel kabule, onların içlerinde ne öğrenilen ne de sonradan edinilen, onları insanlığın geri kalanından ayıran içkin bir nitelik olduğu inancına dayanan insanlardı.[117] Eşitlik idealinin eksikli gerçekleşmesi aşağı olarak muamele gören gruplar arasında rahatsızlığa neden olurken, bu eşitliği gerçekleştirme arzusu da entelektüellerin yabancılaşması için yapısal temel oluşturuyordu, çünkü onlara diğerleriyle eşitmiş gibi muamele ediliyordu. İki durumda da hoşnutsuzlar kendilerini Amerikan toplumunda reform çabalarında gösteriyorlardı ve sıklıkla entelektüeller daha mükemmel bir eşitlik yaratılmasını amaçlayan reform hareketlerinin başını çekerken görülüyordu. Bu gibi örneklerin en azından bazılarında, bunun entelektüellere has hayal kırıklığının yer değiştirmesinin ve Amerikan değerleri bağlamında onu meşru kılacak şekilde küskünlüklerini akılcılaştırmalarının sonucu olduğu varsayılabilir. Bununla birlikte, bu küskünlük genelde açığa vu-

117 Mükemmellik derecesinde iyi tanımlanmış kriterleri olan alanlarda çalışan entelektüeller, kuşkusuz her zaman şaşkınlık yaratıyor olsa da, tanınma yokluğundan daha az etkilenmiştir, çünkü onlar kendi yetilerini değerlendirmek için böyle bir şeye daha az bağımlıdır. Statü arayışı hem entelektüellerin Birlikçi tercihlerini hem de Amerikan ideallerine muhalefetlerini açıklar.

rulmaz. Bu Amerikalıların değil, entelektüellerin hayal kırıklığı olarak yaşanır ve bu yaşantı da Amerikan toplumunun, kaba maddecilik ve öğrenmeyi hor görme anlamındaki, anti-entelektüelliği mitine yol açıyordu.

Bu ısrarlı yanlış anlaşılmayı mevcut bağlamda analiz etmek önemlidir, çünkü bu Amerikan vatanseverliğinin ayrıksı özelliklerinden birinden sorumludur. Şöyle ki; Amerikan vatanseverliği ağırlıklı entelektüellerin alanı değildir; önde gelen kültürel figürlerin içinde yer aldığı vatanseverlik gösterileri –başka milletlere kıyasla– çok azdır. Buna karşı, bu olgu aynı şekilde, Amerikan toplumunun yapısal tutarsızlıklarıyla eşit oranda, bu kültürel figürlerin eşine az rastlanır şekilde özeleştiriye meyyal oluşlarını da açıklar. Bütün toplumlar kendini kutlamaya yatkındır. Amerika'daki kendini kutlayıcı eğilimler de, bu nedenle, hiçbir şekilde onu eşsiz yapan bir özelliği değildir. Ancak sadece İngiltere'de, o da aynı nedenden dolayı, yalnızca hükümetin değil, genelde milletin yetersizliklerini algılama ve onlara odaklanma yönünde benzer bir eleştirellik eğilimi vardır. Bu toplumsal eleştirellik doğal olarak toplumun söyleyecek sözü olan kesimi –entelektüeller– tarafından dillendirilir ve bu sözü söylemede yetkin kesimin içten gelen hoşnutsuzluğu, aslında meşhur Marksist düstura uygun olarak, kaçınılmaz bir biçimde kendisi için en büyük esin kaynağı olarak iş görür.

Anti-entelektüelizm iddiası Amerikan entelektüellerinin sistemik yabancılaşması yüzünden yerleşiklik kazandı; ancak bu aynı zamanda Amerikan kültür yaklaşımının, önyargısız yabancıların bile gözünden kaçmayan fiili bir özgünlüğü yansıtıyordu. Tocqueville, Livingston'la yaptığı görüşmeyi kaleme almaya şu önermeyle başlıyordu: "Bana öyle geliyor ki Amerikan toplumu entelektüel sorunlara çok az önem vermekten mustariptir."[118] Bu önerme *Amerika'da Demokrasi*'deki gözlemlerinin birçoğuyla doğrudan çelişiyordu, ama bunun tek nedeni dikkatli bir biçimde formüle edilmemiş oluşuydu. Amerika aslında yaratıcı entelektüellerine karşı yaygın bir saygısızlık ülkesi olarak nitelenebilir. Entelektüellerin sözüne bakmaz Amerika. Entelektüellerin alternatif, tek değilse

118 Alexis de Tocqueville, "Conversation with Mr. Livingston" (from *Journey to America*), *The Annals of America*, c. V, s. 482.

de, bir aristokrasi oluşturduğu Fransa (ya da Almanya yahut Rusya) gibi Avrupa toplumlarına kıyasla, bu gerçekten de çarpıcıdır. Entelektüellere karşı bu dikkate değer hürmet yokluğu, entelektüel ilgi yokluğu ve kültürü hor görme olarak yorumlanmıştı. Ancak en azından on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısına kadar, hiçbir şey hakikati gölgeleyemezdi. Amerikan toplumu özellikle kültürün alıcısı konumundaydı; bırakın itmeyi, bir sünger gibi emiyordu her şeyi ve orada neden, toplumun kültürel ilgisizliğinde değil, entelektüellerin gerginliğinde yatıyordu.[119]

119 Hofstadter'in *Anti-Intellectualism in American Life* (New York: Alfred A. Knopf, 1963) kitabında ifade ettiği yetkin önermeye katılmadığımı ifade etmeliyim. Kitabın görüş açısı –McCarthyism'e karşı bir entelektüel tepki– yazarın sıcak baktığı ve hoşlanmadığı şeyler tarafından engellenmiş. Kişinin bir şeylere yakınlık duyması onun argümanın yanlışlığını görmesine engel olmamalı. Hofstadter anti-entelektüelliği "zihni yaşantıdan ve onu temsil ettiği düşünülenlerden nefret etme ve kuşku duyma; ve sürekli olarak o yaşantıyı asgariye indirme yönünde çaba gösterme" (s. 7), böylece duyduğu küçümsemeyi ve meslekte entelektüellere saygısızlığı karıştırarak vurguyu kültürü küçümsemeye yapma olarak tanımlıyor. Hofstadter, büyük oranda çalakalem koyduğu çekincelerle birlikte, anti-entelektüelliği "buradaki sıradan keskinliğin ötesinde bir sorun", "özel aciliyeti ve hassasiyeti olan bir sorun" (s. 20) ele alıyor, ama geçerken İngiltere'de durumun daha berbat olabileceğini kabul etmekten de geri durmuyor (çağdaşı bir Britanyalı entelektüelin "Hiçbir halk zekâyı ve entelektüeli Britanya'da olduğundan daha fazla küçümseyemez ve yok sayamaz" [*a.g.e.*] dediğini aktarıyor). Ne var ki Hofstadter bu iddiasını destekleyecek herhangi bir kanıt ileri sürmüyor. "Bu, belki olması gerektiği gibi, karşılaştırmalı bir çalışma değil" (*a.g.e.*) diyerek bu eksikliği ifade ediyor, ama argümanı için karşılaştırmanın mutlak olarak vazgeçilmez olduğunu göremiyor. Amerikan toplumunun anti-entelektüel olduğunu iddia ediyorsanız, mutlaka şöyle bir soruyla karşılaşırsınız: Neye göre? Eğer genelde toplumların ya da gelişmelerinin belli evrelerinde toplumların ya da demokratik toplumların anti-entelektüel olmaları bir eğilimse, bu iddia, bilimsel bir iddia olabilmesi için, genel bir kuralın tekil bağlamında, yani Amerikan toplumuna göre, açımlanmak zorundadır. Amerikan anti-entelektüelliği iddiasının Amerikan toplumunun ayrıksılığına ilişkin anlamlı bir iddia olabilmesi için, Amerikan toplumunun karşılaştırmalı olarak gelişmiş bir kültüre sahip öteki toplumlardan dikkate değer ölçüde daha çok anti-entelektüel olduğunun kanıtlanması gerekir. Bu da yetmez, bunun örneğin söz konusu toplumun çoğulcu bir toplum olduğu düşünülerek, davranışları toplumun tavırlarının temsilcisi olamayabilecek şu ya da bu seçkin kişinin değil, Amerikan nüfusunun genel bir karakteristik özelliği olduğunun da kanıtlanması gerekir. Son olarak da, anti-entelektüelliğin entelektüellere düşmanlığı mı, yoksa zekâyı ve onun uğraşlarını –kültürü– küçümseme mi anlamına geldiği kesin olarak belirlenmelidir.

Nüfusun genel okur-yazarlığı kolonyal dönemde koşulların karakteristik eşitliğinin bir başka yüzüydü. 1701 yılında, Vali Joseph Dudley New England'ta "10 yaşına gelip de okumayı sökmemiş bir çocuk bulamazsınız ve aynı şekilde yirmi yaşında da idare eder bir şekilde yazamayan birini" diyordu. 1722'de, Rahip Jacob Duche Philadelphia hakkında şunları söylüyordu: "Her çeşitten kitaba karşı öyle yaygın bir ilgi var ki, hemen herkes bir okur; ve doğru ya da yanlış, rastladığı çeşitli yayınlar hakkında cümleler kurarak kendini bir yere, çeşitli yazarlarla bilgi bakımından aynı seviyeye koyuyor." Ziyaretçiler ülkedeki popüler söylemin yüksek düzeyi ve

---

Amerikan toplumunun, tarihsel olarak, entelektüellere örneğin Rus ya da Fransız toplumunun kitlelerinden daha düşman olduğu kesin olarak doğru değildir. Zekâya gelince, Amerikalılar zekâya muarızlarına göre açıkça daha çok değer vermeşti, ama hep birlikte aynı şekilde kültürün bütün özelliklerine ve biçimlerine değer verildiğini de söyleyemeyiz. Bununla birlikte, Avrupa toplumlarındaki elit kesimler hep birlikte aynı şekilde hem entelektüellere hem de kültüre saygı duyuyor; bunu Amerikan elit kesiminde göremiyoruz. Kültün hakkında ne düşünürse düşünsün, Amerikan elit kesimi genel olarak entelektüelleri ötelemez. Avrupa elit kesiminin *entelektüelizmi* kısmen onların büyük oranda entelektüellerden oluşmuş olmasıyla açıklanır; oysa Amerika'da meslekten entelektüeller (kendi dönemlerine ilişkin düşünen insanlar değil) toplumun liderliğinde daha tali bir rol oynamıştır. Öteki toplumlarda milli kimlik, daha sonrasında millet içindeki yüksek statülerinini teminat altına alan entelektüeller tarafından yaratılmıştı. Buna karşılık Amerika'da bir grup olarak meslekten entelektüeller milli kimlikten hayli sonra ortaya çıkmıştı, dolayısıyla onlar başka yerlerdeki entellektüeller gib, hemşehrilerinin bilinçlerinde merkezi bir yer edinmiş değildi.

Hofstadter'in "anti-entelektüelizm" olarak gördüğü şey aslında entelektüellere karşı ilgisizliktir. Ancak bunu kabul etmek, bu olguyu tüm çıplaklığıyla yaşayan entelektüellerin özel olarak ilgisini çekmeyecektir. Kişinin kendi kaygılarını genelin iyiliği için duyulan tarafsız bir kaygı olarak sunması her zaman daha güvenli bir yoldur. Amerikan entelektüellerinin içinde yaşadıkları toplumun anti-entelektüelliğinden sıkça şikayet etmesi özel bir çıkarın varlığını gösteriyor. Rusya'da "entel" sözcüğü halk tarafından bir aşağılama sıfatıdır, ama Rus entelektüellerinin Rus anti-entelektüelliğinden bahsettiğini pek duymazsınız.

Amerikalıların kaba materialist oldukları iddiası da benzer bir biçimde değerlendirilebilir: Kabul etmek gerikir ki, insane ırkı acınacak bir biçimde materyalisttir. Tüketim toplumları, böyle addedilmeyen toplumlardan, daha çok tüketme dürtüleri ya da daha az maneviyatları olmasıyla değil, bu toplumlarda tüketilecek şeylerin mevcut olmasıyla ayrılır. Aslında Doğu Avrupa'daki son yıllarda yaşanan olaylar bize tüketim yoksunluğunun, her şey bir yana, toplumları daha az değil daha çok materyalist yaptığını gösteriyor.

hayatın her alanında kullanılan İngilizcenin yalınlığı karşısında şaşkınlığa düşüyordu. Sıradan insanlar "Hakları ve Özgürlükleri konusunda gayet bilgiliydi;" on sekizinci yüzyıl sonlarına doğru, Edmund Burke "belki de dünyadaki hiçbir ülkede hukuk böylesine genel bir araştırma konusu olmamıştır... okuyan herkes bu alanda kabaca bilgi sahibi olmak istiyor, çoğu da oluyor"[120] diye yazmıştı. Massachusetts Bay kolonisi daha altı yaşındayken New England'ta bir yüksek okulun olması önemsiz bir ayrıntı değildir. Amerika'nın yeniliği, hizipsel heves ve yasal kısıtlamaların yokluğu yüksek okul sayısının hızla artmasına imkân veriyordu. Bölgesel dağınıklık yüzünden, öğrenci kapmak için yarışıyorlar ve seçici de olmuyorlardı. On sekizinci yüzyılda yüksek öğrenim maliyeti ucuz değilse bile görece düşüktü; becerikli bir marangozun elli pound kazandığı bir dönemde yıllık öğrenim ücreti on ile yirmi pound arasındaydı. Bu yüksek okullar yerel cemaatin desteğine muhtaçtı ve onlar tarafından yönetiliyordu; amaçları "saf" bilginin yetiştirilmesinden çok öğrenimin yayılmasıydı. Bu uzmanlaşmış eğitimin gelişmesine olanak sağlamıyordu, ama istisnai düzeyde yüksek bir okur-yazarlık sağlıyordu. Genel okur-yazarlık bu kadar yaygın olduğundan, entelektüel tekel öfke çekiyordu; rahipler, avukatlar ve hekimler, cemaatin desteğine lâyık olmayan "Eğitimli Beyefendiler", "insanlığın üç büyük belası" olarak görülüyordu. Yine de Bağımsızlı Bildirgesini imzalayan elli altı kişiden yirmi beşi, Constitutional Convention'ın [Kurucu Meclis] elli beş üyesinden otuz biri ve ilk Kongredeki yirmi bir senatörden onu ve altmış beş temsilciden on yedisi "hukukçu" olmasına rağmen Constitutional Convention'a "ilk Amerikan beyin takımı" denebiliyordu; çünkü üyelerinden büyük çoğunluğu yüksek okul eğitimi almıştı ve yine çünkü kongre üyeleri arasında birinci kaliteden (mevcut standartlara göre) düşünür ve bilim insanları, iki üniversite rektörü ve üç yüksek okul profesörü vardı.[121] Burada bir çelişki yoktu: Kolonyal Amerika'da eğitimli insanlar ayrı bir zümre oluşturmuyordu.

120 Dudley akt. Bridenbaugh, *Spirit of '76*, s. 27; Duche, Ezra Stiles ve Edmund Burke, bkz. Boorstin, *Colonial Experience*, s. 316, 204, 201.

121 Boorstin, *Colonial Experience*, s. 182, 172-184 vd, 205; Merle Curti, *American Paradox: The Conflict of Thought and Action* (New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 1956), s. 15-16.

On dokuzuncu yüzyılda yüksek okullar sayıca artışını sürdürdü. 1851'de hevesli biri Birleşik Devletler'den "bir yüksek okullar ülkesi" diye bahsetmişti. 1815'te, Hezekiah Niles, Willeam Cobbett'e yazdığı bir mektupta şöyle böbürleniyordu: "Halkımızın büyük çoğunluğunu oluşturan bizim bağımsız çiftçilerimiz gibi insanlar dünyada yoktur. Çoğunun İngiliz lordları gibi kütüphaneleri var ve dahası, sahip oldukları kitapları anlıyorlar da."[122] Bunun ne kadar abartılı olduğu bir yana, onun taşradaki kitlenin üstün entelektüel temayüllerini reklamını yapmaya değer bir konu olarak görmesi kendi başına önemlidir. Ayrıca Niles'ın görüşünü destekleyecek sağlam kanıtları da vardı: 1819'de *Weekly Register*'in on binden fazla abonesi vardı. Yaklaşık aynı zamanlarda Rusya'daki en popüler yayının abone sayısı üç yüzdü.[123] "Amerika belki günümüzde edebiyatın en az ilgi gördüğü medeni ülke olsa da" diye yazıyordu Tocqueville sakınarak, "çok sayıda insan düşünce üretimine ilgi duyuyor ve bunu hayatlarının temel uğraşı değilse bile en azından boş zamanlarının bir eğlencesi olarak yapıyor... En ücra yerlerde bile rafında birkaç antika Shakespeare cildi olmayan bir kulübe zor bulursunuz. Hatırlıyorum, V. Henry adlı feodal oyunu ilk kez kütüklerden yapılma bir barınakta okumuştum."[124] "Rusya'nın ne zaman okumayı öğrendiğini" ya da Fransız köylülerinin ne zaman Fransızlara dönüştüğünü bilenler bir an için bile Shakespeare'in (ya da Zukovski'nin ya da Racine'in) antika ciltlerinin 1830'ların Orta Rusya'da ya da Provence

122 Boorstin, *National*, s. 155. Hezekiah Niles, *Niles' Weekly Register*, 11 Kasım 1815, akt. Kohn, *American Nationalism*, s. 43.

123 Bkz. Bölüm 3, dipnot 142. Bir Rus ziyaretçi aslında farkı görmüştü. Pavel Svin *Opyt zhivopisnogo puteshestvia po severnoi Amerike'de* (1815 yılında yayımlanan "Kuzey Amerika'da Yapılan Renkli bir Gezi" adlı kitabın bir Rus gezginin Birleşik Devletler hakkındaki ilk anlatımı olduğu sanılıyor) şunları yazmıştı: "Amerika'da derin filozoflar ya da meşhur profesörler aramamalısınız; ancak sıradan yurttaşların en soyut meselelerdeki doğru kavrayışı size şaşkınlığa sürükleyecektir... Bu ülkede herkes coğrafya çalışıyor, temel aritmetiği biliyor ve öteki bilimler hakkında da genel bir fikir sahibi. Bu yüzden buradaki her mujik ay tutulması ya da yıldız kayması karşısında şaşırmadığı gibi, bu olguları inkâr edilemez bir zekâ belirtisiyle de tartışabiliyor." Akt. Abbott Gleason, "Pavel Svin'in," bkz. Marc Pachter, der., *Abroad in America: Visitors to the New Nation, 1776-1914* (Reading, Mass.: Addison-Wesley, 1976), s. 13.

124 Tocqueville, *Democracy in America*, c. II, s. 58.

bölgesinde bir köylünün kulübesinde görülme ihtimalinin kesinlikle hiç olmadığından kuşku duymayacaktır ve oralarda boş zamanların eğlencesi her şey olabilir, ama hayal gücünüzü ne kadar zorlarsanız zorlayın, düşünce üretimi olmadığı kesindir.

Amerika'da kolonyal ve daha sonra milli dönemin yüksek makam sahipleri sürekli olarak halk için eğitimin ne kadar önemli olduğunu vurgulamıştır.[125] Eğitim başarısı mutlu ve saygın bir varoluşun bir koşulu olarak görülüyordu. Popüler bir ninni çocukları alfabeyi ciddiye almaya teşvik ediyordu, çünkü "harflerini çok iyi öğrenen/sahibi olacak bir arabanın gökyüzüne giden." Bu bariz olarak araçsal bir yaklaşımdı. Amerikalılar eğitimi kendi içinde bir amaç olarak almıyordu: Ülkenin hem ihtiyacı hem de fırsatları böyle bir tavra engel oluyordu. William Livingston, Llandaff Rahibine şöyle yazıyordu: "Bizim ellere ihtiyacımız var, efendim, beyinlerden önce; klasikleri en iyi bilenler taşımayacak meşe odunlarımızı; köy şiiri zevki gelişkin olanlar da topraklarımızı sürmeyecek." 1819 yılında ise *Justice Story*'ye göre, "Amerika'da mesleki ve öteki iş alanlarında her türlü yeteneğin aktif kullanımına o kadar çok ihtiyaç var ki içimizdeki en yetenekli insanlardan çok azının özel olarak edebiyat ya da güzel sanatlara ayıracak boş vakti var. Bu bariz sebep, neden çok az sayıda mesleği yazar olan insanımız olduğunu, olanların da en yetenekliler arasından çıkmadığını açıklayacaktır."[126]

Avrupa'da öğrenimin kendi içinde bir amaç olduğu görüşü el emeğinin içkin olarak alt sınıfların *–emekçi* kitlelerin– bir uğraşı olduğu yolundaki geleneksel aşağılamayla alâkalıydı. Orijinal

125 Eğitim yasaları üzerine ve genelde kolonyal Amerika'da eğitimin önemi ve yaygınlığı konularında, bkz. Bernard Bailyn, *Education in the Forming of American Society* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1960), s. 26-27.

126 Boorstin, *Colonial Experience*, s. 242, 314-315. Bailyn (*Education*, s. 35), Franklin'in eğitim fikri hakkında şöyle diyor: "Bu, çok sık biraz garip bir biçimde 'faydacı' olarak yorumlanan incelikli bir devrimdi. Aslında o eğitimin faydalı bir şey olmasını bekliyordu, bunu kim istemezdi ki; ama onun devrimi zihninde taşıdığı türden bir fayda getiriyordu. O sınırlı amaçlar için, miktara bağlı, önceden belirlenmiş kariyerler için değil, işin olası en geniş ufkunu kucaklayan konular ve bunlara uygun eğitim istiyordu. Onun genelde klasikler hakkında hiçbir itirazı yoktu. Onun karşı çıktığı, gözünün gördüğü açık dünya için gereken hazırlık derinliğini inkâr eden eğitimdeki yüksek branşların tekeliydi."

olarak askeri uğraşlar kadar saygın olmasa da, entelektüel uğraşlar kişinin hayatını idame ettirmek için çalışmaya gereğinin olmadığını, üst bir aylak sınıfa ait olduğunu ima ediyordu. Amerika'da bir aylak sınıf yoktu ve genelde başlangıçta Amerikalıların boş vakti çok azdı; dolayısıyla hem beyefendilere yakışır biçimde tam zamanlı herhangi bir öneme haiz bir pratik uygulaması olmayan entelektüel faaliyetlere hem de böylesi uğraşları bir tür iş koluna dönüştürerek destekleyebilecek bir kitlesel piyasa oluşumuna imkân verecek bir zaman yoktu. Yine de kültürün, pratik olarak vazgeçilmez görüldüğü için daha az değer verildiğini varsaymak da yanlış olacaktır. Bazı kültür biçimlerine –kurgu, kuramsal ilahiyat ve politika– daha az değer veriliyordu. Boş zamanın yokluğu hem zevk için okumaya ayıracak zamanın kıtlığı hem de daha az sıkıntı ve bu yüzden daha az eğlence ihtiyacı anlamına geliyordu. Ancak kurguya ve kurama karşı ilgisizlik, meraklı Amerikalıları yalnızca yararlı olarak tanımlanabilecek öğrenme ve anlama faaliyetlerine yönelmeye sevk edecektir. 1858 yılında *Atlantic Monthly*'nin bir yazarı şu iddiada bulunmuştu: Dünyada yalnızca Amerika'da "spekülatif ilgi, kendi uçuşunu sınırlamaksızın pratik ilginin renkleriyle boyanmış; hiçbir yerde emeğin yapıcı güçleri salt entelektüel önerileri kabul etmeye o kadar yatkın değildir."[127]

Amerikan mizacı anti-entelektüel değildi; belli türden bir tür entelektüel mizaçtı onunki. Entelektüeller hafife alınmış olabilir belki, ama zekâ son derece saygı görüyordu. Bu tavır yaratıcı ve kurmaca yazı için elverişli değildi, fakat ampirik çalışmalara güç veriyordu. O dönemde bilimin gelişmesi konusunda Jared Eliot'un saygısız düsturundan daha iyi bir kural olamazdı: "Bir Gram Deneyim Bir Kilo Bilimden Evladır." Bu zekâya duyulan derin bir saygı, insan aklına hürmetti ve meslekten entelektüellere duyulan saygısızlığın temelinde de bu yatıyordu. Amerikalılar öğrenmeye susamıştı, ancak onlar kendi başlarına öğrenebileceklerini düşünüyor ve bunu istiyordu. Onlarınki bütün iman edenlerin rahipliğiydi; onlar evrenin sırlarını kendilerine yorumlayacak otoritelere ihtiyaç duymuyordu. William Penn çocuklarına şu tavsiyede bulunuyordu: "Çok sayıda kitap okumak aklın düşünemeyecek kadar

127 David A. Wasson, *Atlantic Monthly*, Ekim 1858, s. 527. Akt. Curti, *Roots*, s. 72.

havalanmasından başka bir şey değildir. İnsan işlerinde ve davranışlarında, kendi benliklerinizi ve doğayı okumak en doğru insan bilgeliğidir. Bir insanın ruhu insanın şeylerini bilir ve daha doğru bilgi okumayla değil meditasyonla, kendi başına düşünmeyle gelir; zira çok okumak zihni baskılar."[128]

Bu felsefe (ve aktarılan bilginin bu reddi aslında "bilgelik aşkı"dır) en iyi ifadesini 1837 yılında Harvard Üniversitesinde hevesli entelektüellerin oluşturduğu bir dinleyici kitlesi huzurunda yapılan bir konuşmada buluyordu. Hatip meydan okuyarak entelektüelin "salt düşünür, başkalarının düşüncelerinin papağanı" değil, "düşünen adam" olmasını ister. O düşünce insanının doğayla ve eylemle eğitiminden söz ettikten sonra kitaplarla eğitim hakkında görüşlerini açıklıyordu:

> Her çağ... kendi kitaplarını yazmalı... Eski bir dönemin kitapları bugüne uymayacaktır... Çokluğun, Aklın derinlerine inen kapıları açmakta yavaş, miskin ve sapkın zihni bir kere o kapıyı aralayıp eline bir kitap aldığında, onun üzerine basarak ayağa dikilir ve eğer ona karşı gelen olursa yaygara koparıp karşı çıkar. Okullar onun üzerine kurulur. Düşünen adam değil de düşünürler onun üzerine kitaplar yazar; yetenekli insanlardır, yani kendi ilkeleri ve görüşleri yerine, yanlıştan hareket eden, kabul edilmiş dogmalardan yola çıkan insanlardır o kitapları yazanlar. Kendi halinde genç insanlar, görevlerinin Cicero'nun, Locke'un ve Bacon'ın onlara verdiği görüşleri almak olduğuna inanarak, kütüphanelerde büyüyorlar, ama bilmiyorlar ki bu kitapları yazdıklarında Cicero, Locke ve Bacon da onlar gibi kütüphanelerdeki gençlerdi yalnızca. Bu yüzden düşünen adam yerine, kitap kurtlarımız var. Bu yüzden kitaplara değer veren, kitaptan öğrenen sınıflarımız; doğayla ve insan yapısıyla alâkalı değil, dünya ve ruhla birlikte bir tür Üçüncü Zümre oluşturmakla alâkalı bir sınıfımız var... İyi kullanıldığında kitaptan iyisi yoktur; kötüye kullanılırsa ondan kötüsü de... Kitaplar esinlendirmiyorsa hiçbir şeydir. Onun cazibesiyle yolumu şaşırıp yörüngemden çıkmaktansa hiç kitap görmemem daha iyidir... Dünyada değerli tek şey varsa, o da aktif ruhtur. Buna her insan ehildir; bu her

128 Jared Eliot, *Essays upon Field Husbandry in New England, as it is or may be Ordered* (Boston, 1760); Penn, akt. Boorstin, *Colonial Experience*, s. 264,307.

> insanın içinde vardır, ama neredeyse bütün insanlarda engellenmiştir ve henüz doğmamıştır... o... şuradaki buradaki gözde birinin ayrıcalığı değil, her insanın helal mülküdür.[129]

Çağının en duyarlı –ve en meslekten– entelektüellerinden biri tarafından dillendirilmiş saygın kültüre karşı yapılan bu şiddetli saldırı, meslekten entelektüellerin otoritesinin bu reddi aynı zamanda insan zekâsının bir ilahlaştırılmasıydı. Bu, "bizim entelektüel bağımsızlık bildirgemiz"[130] olarak bilinen Emerson'ın "The American Scholar" konuşmasıydı. Bu konuşmanın mesajı, Aydınlanmanın mottosu olan *Sapere aude* [Lat. Kendi aklını kullanma cesareti göster] idi.

Kendilerini düşünen adamlar olarak görmeye alışmış insanlar arasında salt düşünürlerin ne işi vardı? Zekânın kerameti kendinden menkul baş rahipleri bütün inananların rahip olduğu bir diyarda ne yapabilirdi? 1830'larda, meslekten entelektüeller bir grup olarak ortaya çıkmaya başladığında (bu 1830'lar, en ücra kulübelerde elden düşme Shakespeare ciltlerinin bulunabildiği yıllardı), toplumun, elitler kadar kitlelerin de, entelektüellerin statü ve otorite taleplerine açık olmadığı hemen anlaşılıyordu. Amerika'da entelektüel faaliyet (en anlaşılmaz entelektüel faaliyetler de dahil) için fırsatlar yok değildi ya da bu faaliyetler ekonomik olarak karşılığını bulmuyor da değildi; muhtemelen başka yerlere kıyasla bu tür fırsatlar daha fazlaydı. Ama toplum bu faaliyeti özel olarak mükafatlandırmıyordu; toplum onlara, başarılı eylem insanlarına yaptığı gibi, yüksek takdirlerini ve şükranlarını sunmuyordu. Toplum aklın aristokrasisini kabul etmiyordu. Toplum kültüre ilgisiz ya da zihinsel yaşamdan kuşkulu da değildi; yalnızca böyle yaşayanların sırf böyle yaşamayı seçtiler diye koşulsuz saygı isteklerini kabul etmeyi reddediyordu.

Bu itibarsızlık, salt bir entelektüel olmanın otorite demek olduğunu teslim etmekteki isteksizlik Amerikan entelektüellerini, hem Avrupa'daki muadillerine göre hem de mutlak anlamda kıskanılmayacak bir konuma yerleştiriyordu. Avrupa'da –en azından Kıta Avrupasında– bir entelektüel olmak meşru bir saygı iddiasını

129 Emerson, "The American Scholar," s. 56-58.

130 Oliver Wendell Holmes'un ifadesi.

da beraberinde getiriyordu. On dokuzuncu yüzyılda Fransa'da, Almanya'da ve Rusya'da entelektüeller toplumun liderleri oldukları iddiasındaydı; onlar, askeri liderler ve krallar kadar –hatta onlardan da fazla– tapılan milli kült nesneleriydi. Tapanlar da çoğu kez bizatihi entelektüeller ya da yarı-entelektüellerdi (hiçbir şekilde popüler ruh halinin temsilcileri olarak görülemezdi onlar) ancak bu, bu dalkavukluğun bir sonucu olarak sahip oldukları yüksek statü duygusuna çok zarar vermiyordu. Yine de bu göreli yoksunluk Amerikan entelektüellerinin en büyük sorunu değildi. Entelektüel emekte statü kaygısı mesleki bir tehlikedir ve onlar da buna açıktı, hem de çok fazla. Başka alanlara kıyasla yaratıcı entelektüel faaliyet büyük oranda kendi ödülünü de içinde taşır ve entelektüel işler genellikle kişinin o faaliyetlerle ilgilenmekten kendini alamaması yüzünden seçilir. Aynı zamanda yaratıcı entelektüeller acı verici güvensizlik ve kendinden kuşku saldırılarına karşı özel olarak duyarlıdır ve ancak toplumsal takdir, yeteneklerinin gerçekliği ve yaptıkları işlerin bir değeri olduğu konusunda onları ikna edebilir. Düşünmenin, yazmanın ve sözel olmayan sanatlarda eserler üretmenin sevinci, daimi bir takdir yokluğunda nadiren uzun sürecektir. Genelde insanın entelektüel yetilerine duyulan olağanüstü saygı yüzünden, Amerika'da olağanüstü entelektüel yetilere karşı daha az duyarlılık vardı ve onun yaratıcı entelektüellerinin başı yüksek bir güvensizlik oranıyla beladaydı.

Çoğu zaman olduğu gibi, önlerinde üç seçenek vardı entelektüellerin: Sadakat, şikayet ve çıkış. Entelektüeller ya toplumu olduğu gibi kabul edecek ve ne kadar takdir görürlerse onunla yetinecek ve ona saygı gösterecekti; ya da toplumlarını değiştirmeye çalışacak ve onların kendilerini daha çok sevmesini sağlayacaktı; ya da referans noktalarını bütünüyle değiştireceklerdi. İlk seçeneğin kabulü, sayıları sürekli olarak artan Amerikan akademisyenleri ve sanatçılarında içkin olarak vardı. İkincisi Amerikan kültürel milliyetçiliğinin dilinin arkasında çokça vardı. Üçüncü yol vatandaşlıktan feragat ya da iç sürgüne yol açıyordu. Son iki seçeneği tercih edenler bir azınlık oluşturuyordu, ama son derece dikkat çekiciydiler, çünkü hem seçimlerine neden olan argümanlarını çok iyi ifade ediyorlardı –ilk grup, yani çoğunluk bunu yapamıyordu– hem de uluslararası bağlamda onların bir başka benzeri yoktu.

1823 tarihli, daha önce alıntı yaptığımız bir makalesinde William Ellery Channing şöyle diyordu: "Bir ülkenin hakiki egemenleri onun zihnini, düşünce tarzını, zevklerini, ilkelerini belirleyenlerdir; ve biz bu egemenliğin yabancıların eline geçmesine rıza gösteremeyiz. Bir ülke, tıpkı bir birey gibi, ancak kendi kendine oluşturduğu oranda haysiyet ve güç sahibidir."[131] Millet için kültürel bağımsızlığın vazgeçilmez olduğunda ısrar, başka şeyler yanında, entelektüellerin onun doğal liderleri olduğu varsayımına dayanıyordu (Amerikan bağlamında saçma olduğu kadar komik de bir varsayımdı bu). Belki de hiç kimse bu entelektüel megalomaniyi büyük şair ve Amerikan vatanseveri Walt Whitman'dan daha inandırıcı bir biçimde ve tutkuyla dile getirmemiştir.

Milli duygu ya da ruh yerli entelektüellerde (bir şair, entelektüelin tanımını bir şiire ya da "literatus"a indirgeyen, ama "edebiyat" terimini bazen bilimi de onun altında sıralayacak kadar kapsayıcı kullanan Whitman) kendini gösterir. Bu yüzden entelektüellerini yetiştirerek, Amerika kendini yetiştirecektir. "Leaves of Grass"ın [Çimen Yaprakları] ilk çıktığı zaman (1855) Whitman iyimser görünüyordu. Milletin kendisiyle aynı kafada olduğuna ve onu ikna etmek gerekmediğine emindi ve yalnızca ona apaçık görünen hakikatleri biraz destekleyip itmek yetecekti. Whitman şairin üstünlüğünü iddia ediyordu ve aynı anlamda evrensel eşitliği övüyordu ve onun milleti bir mükemmellik gösterisiydi. "Yeryüzünde gelmiş geçmiş bütün milletler içinde Amerikalılar muhtemelen en eksiksiz şairane doğaya sahiptir" diye yazıyordu Whitman. "Birleşik Devletler bizatihi özünde en büyük şiirdir... Bütün milletler içinde, çoğu şairin ihtiyaç duyduğu şairane ne varsa damarlarında en çok taşıyan ve onları en çok kullanan kuşkusuz Birleşik Devletler'dir. Onların Başkanlarından şairlerinden bahsedildiği kadar bahsedilmeyecektir. Bütün insanlar içinde büyük şair düzgün biridir." Ne anlama geldiği pek açık olmasa da Whitman şöyle açıklıyor bunu: "O çağının ve ülkesinin eşitleyicisidir... Onun beyni nihai beyindir. O bir tartışmacı değildir... o yargıçtır... En uzağı gördüğü gibi, en fazla inanca da sahiptir... o kâhindir... o bireydir... o kendi içinde tamdır... ötekiler onun kadar iyi değildir ve o bunu görür ve onlar görmez."

131 Channing, "Remarks," s. 261.

Amerikalı şairlerin eşitlikli bir dertleri yoktu. "Büyük şairlerin insanları öğretmek istedikleri mesajlarıdır: Bize eşit koşullarda gel, Ancak o zaman bizi anlayabilirsin, Biz de senin gibiyiz... Yalnızca bir Ulu olabileceğini düşünmedin mi? Biz sayısız Ulu olduğunu söylüyoruz... Amerikalı ozanlar cömertlikleri ve tutkularıyla ve rakipleri yüreklendirmeleriyle ayırt edilecek. Onlar kozmos olacak... eşit gece ve gündüzlere hasret." Amerikalı şairler aynı zamanda özgürlük şampiyonlarıydılar da. "Özgürlük insanın olduğu her yerde kahramanlara yapışır... ama asla şairlerden daha fazla kimseye yapışmaz ya da yakışmaz... özgürlük onlara emanet edilmiştir ve onlar da özgürlüğü koruyup kollamalıdır."

Şairler "üstün bir soydan gelir," yeni bir zümrenin insanıdır; onlar "erkek ve kadınları, bütün olayları ve şeyleri yorumlayanlardır." Onlar Amerika'da doğacaktı ve Amerika onları kabul etmeye hazırdı. "Amerika, söyleyecek sözü olan ziyaretçileri rahatlıkla ve iyi niyetle bağrına basar... Ancak kendisi kadar iyi ve kendisi gibi iyi olan bir adım da o atacaktır... En büyük ve en zengin ve en mağrur millet şairlerinin attığı adımı karşılamak için ileriye çıkabilirdi zaten. Bir şairin şair olduğunun kanıtı, o ülkesini ne kadar özümsemişse, ülkesinin de onu o kadar özümsemesidir."[132]

Ne var ki Whitman çok geçmeden Amerika'nın büyük şairlere karşı duyarsız olduğunu öğrenecekti. Bir yıl sonra Emerson'a yazdığı bir mektupta, Whitman "basmakalıp" İngiliz edebiyatını kullandığı ve kültürel bağımsızlık gibi bir derdi olmadığı için ülkesinden dert yanıyordu. "Politikasının teorisinde, popüler okumada [*nota bene*], misafirperverlikte, derinlikte, hayvan güzelliğinde, kentlerinde, gemilerinde, makinelerinde, parasında, kredisinde, ülkelerin en büyüğü Amerika ışık hızıyla tekrarlanan, azarlayıcı, katı sözcüklere kaldı... kopya edilenin ve çalınanın ötesinde, senin kendine ait zihinsel ifadelerin nerede? Nerede o vaat ettiğin, akın akın gelen şairlerin, aydınların, hatiplerin?... Gençsin, en mükemmel lehçelere, özgür bir basına, özgür bir hükümete, seninle birlikte ileri atılmak için her şeyini yapan dünyaya sahipsin... kendine karşı adil ol. Sana gür sesiyle güçlü şarkılar söylemeye-

132 Walt Whitman, *Complete Poetry and Collected Prose*, der. Justin Kaplan (New York: The Library of America, 1982), "Leaves of Grass," 1855 önsözü, s. 5, 8-10,14-15,17,24-26.

cek şarkıcıları boğ... Yeni sanatları, yeni mükemmellikleri, yeni ihtiyaçları kavrayacak yeni büyük ustalar çağır. Kısırlığına çare bulana kadar, en zinde ozana kulak ver."[133]

Ama Amerika şairlerini karşılamak için yerinden kalkmadı; onların şahsında efendilerini görmedi; onları kale bile almadı. Whitman Amerika'nın entelektüel vaadine güvenini yitirdi. Daha doğrusu, Amerika'nın entelektüeller için bir vaadinin olup olmadığı konusunda kuşkuya düştü, çünkü o halkın içinde "çok fazla entelektüel kabiliyet" olduğundan emindi. Whitman'ın eşitliğe olan bağlılığı belli koşullara bağlı hale geliyordu. Amerika'da sevdiği şeyin (Amerika'yı kalpten seviyordu) onun fiili durumu değil, potansiyeli olduğunu fark etmişti. Sezgisel kavrayış yoktu. İddiasını ortaya koymak, ikna etmek zorunda hissetti kendini. 1860'ların sonunda kaleme aldığı "Democratic Vistas" adlı uzun bir vezin denemede yaptı bunu. Bu yazıda şair, Amerika'nın büyüklüğünün büyük şairlere bağlı olduğunu, onlar olmaksızın kayıp, kayıptan da öte, değersiz olacağını iddia etti. "Politik ve iş hayatına ilişkin okurları da uyarmak, sarsmak isterim ki" diye yazıyordu Whitman:

> Özgür politik kurumların ve çok fazla entelektüel kabiliyetin, genel olarak iyi bir düzenin fiziksel bolluk, endüstri vb kurulmasının... kendi başına demokrasi deneyimimize başarı getireceği bir yanılsamadan başka bir şey değildir. Bu eyaletlerde bugün böylesine tam, neredeyse eksiksiz avantajlara sahip toplum önyargılara boğulmuş, yozlaşmış çürüyor... bu aynı Birleşik Devletler'de şimdiki zamanın kalbinde bu kadar kofluk hiç olmamıştı belki de... Ülkemizin iş çevrelerinin içinde bulunduğu mahrumiyet sanıldığından daha az değil, tam tersine çok daha fazla... İş dünyasında... bir tek amaç var... maddi kazanç[134]...

133 Whitman, *Complete Poetry*, "Letter to Emerson," Ağustos 1856, s. 1328. "Leaves of Grass" yirminci yüzyıla kadar büyük şaheser olarak kabul görmüş değildi. Whitman, dehaları övgü bekledikleri zamanlarda büyük oranda dikkatleri çekmemiş, ancak geriye dönük olarak tanınmış Thoreau ve Melville gibi, şimdi bilinen diğer büyük edebi şahsiyetlerin kaderini paylaşmıştı.

134 İş dünyası ilk zamanlardan beri Amerikan toplumunda entelektüellerin eleştirilerinin hedefi haline gelmişti; toplumun başarısızlıklarının mükemmel bir tezahürü olarak görülüyordu. Bkz. Hofstadter, *Anti-Intellectualism*, s. 233 v.d. Avrupa'daki durumun aksine, Amerika'da iş adamları entelektüellerin kendi imtiyazları olarak görmekten hoşlanacakları, ancak yoksun kaldıkları toplumsal kabulü yaşıyordu.

> Bana göre, bizim Yeni Dünya demokrasimiz, maddi gelişme, ürünler ve belli bir son derece aldatıcı popüler entelektüellik alanlarında kitleleri ne kadar sefaletin batağından çıkarıp büyük bir başarıyla taçlandırmış olursa olsun, şimdiye kadar toplumsal bakımdan, gerçekten büyük çaplı dini, ahlaki, edebi ve estetik sonuçlar bakımından, neredeyse tam bir başarısızlık örneğidir.

Amerika'ya duyduğu inanç sarsılmıştı Whitman'ın, ama şairin üstün-insan kuvvetlerine olan inancı sağlamlığından hiçbir şey yitirmiş değildi. "Birleşik Devletler'de bugün bizim en temel ihtiyacımız... negatif yazarlar, aydınlar... sınıfıdır; şimdiye kadar bilinenlerden çok farklı, kalite bakımından çok yüksek, âlim, modern, uğraşlarımızla, topraklarımızla başa çıkabilecek, bütün bir Amerikan zihniyet, zevk, inanç dünyasına nüfuz edebilecek, hayatın yeni boyutlarını kavrayabilecek, karar verebilecek, popüler üstünkörü seçimlerin ötesinde politikayı etkileyebilecek... nasıl bir ev temelsiz ayakta duramazsa milletin de onsuz olamayacağı şeyi başarabilecek yetkinlikte bir sınıfa... modern aydınlara duyduğumuz ihtiyaç kadar büyük ve acil bir ihtiyacımız yoktur. Belki de bütün zamanlarda herhangi bir millet için en önemli şey milli edebiyat, özellikle de başlangıç şiirleri olmuştur. Başka bütün diğer ülkelerden önce, büyük bir orijinal edebiyat kesinlikle Amerikan demokrasisinin... gerekçesi ve dayanak noktası haline gelecektir." Whitman daha da ileri gidiyordu: "İki ya da üç gerçekten orijinal Amerikan şairi (belki de sanatçısı ya da öğretmeni) ortaya çıkacak... ve onlar... bu eyaletlere bütün anayasalarından, yasama ve yürütme bağlarından ve o tarihe kadar politik, savaşa ilişkin ya da maddi deneylerinden daha fazla birlik bütünlük ve ahlaki kimlik verecektir." Whitman'ın vardığı sonuç da mantıki olarak buradan türeyecekti: "Koşulsuz tavizsiz hüküm sürecek, küresel ozanlar ırkı talep ediyorum. Çıkın ortaya, Batının demokratik tatlı despotları!"[135]

Elbette bu şairane bir davetti, ama Whitman'ın entelektüellere atfen sürekli kullandığı "despotlar", "efendiler" ve "Ulular" gibi terimler aydınlatıcıdır. Entelektüeller (ya da en azından şairler)

135 Whitman, *Complete Poetry*, s. 936-938, 932, 935, 974.

Amerika'da kimsenin efendisi değildi; onlar garip hobileri olan, genelde kamuoyunun ilgisiz olduğu noktalara ünlem koymaya alışmış insanlardı. Bu niyet beyanı niteliğindeki bir dildi. Aynı zamanda hem Amerikan entelektüeli olup hem de Amerika hayranı olmak zordu. Bu nedenle çok sayıda Amerikan entelektüeli Amerika hayranı değildi.

Bunlar içinden çok azı on dokuzuncu yüzyılın bir diğer büyük edebiyat ustası Edgar Allan Poe kadar ileri gitmişti; o entelektüel yabancılaşmanın köküne inmiş ve Amerikan toplumunun temel değerini reddetmişti. "Cumhuriyeti kuranlar" diye yazıyordu alaycı bir ifadeyle, "akla gelebilecek en tuhaf fikirle, yani bütün insanların özgür ve eşit doğduğu fikriyle yola çıkmışlardı; bu, derecelendirme yasalarının girdabında bocalarken hem ahlaki hem fiziki evrendeki her şeye görünür bir biçimde damgasını vurdu." Bunun yarattığı her şey, doğal olarak üstün olanların kabul edilebilir tiranlığının yerine "Yeryüzünde o zamana kadar duyulmuş en iğrenç ve temelsiz despotizmini" –GÜRUH despotizmini– geçirmek olmuştu.[136] Amerikan entelektüellerinin hoşnutsuzluğunu, Amerikan toplumunun ideallerini bir türlü hayata geçirememiş olmasıyla, o ideallerin, bütün idealler gibi, yozlaşıp kolaylıkla riyakarlığa dönüşmesiyle ve bir tutarsızlığın düzeltilmesinin ötekilerin daha çok göze çarpmasına neden olmasıyla açıklama eğilimi vardır. Bu birçok örnekte doğru olmakla birlikte, Amerikan toplumunda kültürel uğraşların beklenmedik durumuyla özel olarak yerin dibine sokulanlar arasından birçok entelektüelin, ideallerle gerçeklik arasındaki tutarsızlıktan değil de, bizatihi ideallerin kendisini sorun ettiği de kuşku götürmez bir doğrudur. Onların hassasiyetlerini inciten, Amerikalıların kültüre karşı fütursuz tavırlarıydı; onlar kültürü, sanki kültür herkesin harcı bir şeymiş gibi (!) alıyordu. Henry James göçmenlere kızıyordu, çünkü bu insanlar gelir gelmez İngilizcenin kendi dilleri olduğu iddiasında bulunuyordu: "Biz yataklarımızda uyurken, bağrımıza bastığımız ve asli amaçları, geldikleri andan itibaren bizim dilimizi alıp kendi dilleriymiş gibi kullanmak ve o dille canlarının istediği gibi

136 Edgar Allan Poe, "Mellonta Tauta," akt. Kohn, *American Nationalism*, s. 45 ve "Some Words with a Mummy, a Tale," bkz. Poe, *Poetry and Tales*, der. S. F. Quinn (New York: The Library of America, 1984), s. 820.

oynamak olan rastgele yabancılar –'burada' istedikleri her şeyi, istedikleri gibi yapma hakkı olan Amerikalılar bu en büyük hakkını kullanıyor: Biz hepimiz uyurken sayısız yabancı bu yeni mirasları üzerine iradelerini işlemek ve bize... hiçbir incelikli duyguya değer vermediklerini... keyiflerine göre, mutfak tabanına ya da merdivenlerine döşemeye hazırlandıkları... üzerine istedikleri desenleri çizdikleri metrelerce uzunluğundaki muşamba konusundan daha önemli bir konu tanımadıklarını kanıtlamak için kalkmış çalışıyor (*onlar* uyumazl)."[137] Bu konu, kırk yıl Avrupa'da (çoğu 1915'te vatandaşlığına girdiği İngiltere'de olmak üzere) yaşadıktan sonra, bir ziyaretçi olarak yirmi yıldır adım atmadığı Birleşik Devletler'e geldiği 1905 yılında da onu rahatsız ediyordu.

Ülkeden göç, kişinin ülkesine karşı memnuniyetsizliğinin derecesini gösterir; göçmenler ülkesi Amerika'dan başka bir ülkeye göç etmek olağanüstü seyrek rastlanan bir olaydır. Doğdukları bu topraklarda yaşadıkları hiç de güllük gülistanlık olmayanlar, Beyaz Amerikalıların ellerinde aşağılama ve baskı dışında pek bir şey hatırlamayan, ister özgür doğmuş isterse eski köle olsun, Siyahlar bile ülkeyi terk etmeyi istemek yerine beklemeyi ya da Amerika'daki hakları için mücadele etmeyi tercih etmişti; çünkü kendilerine göre yaptıkları hesaptan, ne kadar kötü olursa olsun, kalmaya değeceği sonucu çıkarmış olmalıydılar. Ne var ki entelektüellerin vatandaşlıktan çıkması (özellikle bilim insanları değil de, yazarların ve sanatçıların) Amerika'ya göçmen gönderen birçok ülkeden çok Amerika'nın bir özelliğidir. Eğer bir Fransız veya daha genelde bir Alman ya da bir Rus yazar sıklıkla sürgün durumuna düşüyorsa, nedeni ülkesinde gördüğü baskıydı, ama Amerikalı bir entelektüel ülkesini kendi isteğiyle, orasını çekilmez bulduğu için terk ediyordu. Bir Fransız, bir Alman ya da bir Rus yazar yolundan çevrilmiş olsaydı muhtemelen itiraz etmezdi, ama nerede yaşıyor olursa olsun, onun asli izleyici kitlesi geldiği ülkesinin insanları olmuştur; ve geldiği ülkesinin insanlarının büyük çoğunluğunun ya okur-yazar olmadıklarından ya da entelektüel meselelere hiç ilgi duymadıklarından kitaplarını kesinlikle okumadığını bildiği halde, bütün bunlara aldırma-

137 Akt. Boorstin, *National,* s. 289. Daha fazla benzer örnek için, bkz. Henry James, *The American Scene, 1907.*

dan ülkesi için yazıyordu. Halbuki herkesin okur-yazar olduğu ülkesinde "gerçek zekâ"nın durumuna kırgın olan Amerikalı bir entelektüel, istisnai bir durum olmadıkça, "yazarın tek hakiki izleyicisinin, ancak özgür dünya olduğunda ısrar"[138] eder diyen Poe gibi, kopup geldiği ülkesi yerine "Edebiyat Cumhuriyetinin genel ilgi alanları" ile ilgilenecektir. Bu kozmopolit yönelim, ancak bir dereceye kadar Amerikalı yazarların zaten İngilizce yazdığı olgusuyla açıklanabilir; Amerikalı sanatçılar Alman ya da Rus sanatçılara kıyasla daha çok vatandaşlığı reddetmiştir (vatandaşlıktan çıkmış sanatçıların merkezi olan Fransa'nın başına nerede hiç böyle bir şey gelmemiştir); öte yandan Amerikalı bilim insanlarının vatandaşlığı reddederek dışarıya göçü ise on dokuzuncu yüzyılda en azından diğer ülkelerin bilim insanları kadar nadir görülen bir şeydi.

Bu söylediklerimizden çıkan şey, Amerikan kamuoyunun ısrarcı bir şekilde kültüre tepeden bakmış olduğu değildir. Söylediğim şey, Amerika'da entelektüellerin ülkeleri hakkındaki hoşnutsuzluğunun Amerika'nın kültüre karşı ilgisizliğiyle açıklanamayacağıdır (ve entelektüellerin yapısal konumlarının özgünlüğüne verilmelidir bu durum), çünkü kültüre karşı daha çok değilse bile aynı oranda ilgisiz kalmış ülkelerde entelektüeller, farklı bir yapısal durumda bulunduklarından, bir kural olarak, anti-entelektüelizmden şikayetçi olmamıştır.

Yaşadığımız yüzyılda, modern üniversitelerin karmaşık ağının, o büyük fildişi kule adaları diyarının, gelişmesi hoşnutsuz entelektüellere içeride sürgün lüksü sağlamıştır. Bu gelişme bu kitabın alanı dışında kalsa da, bir bütün olarak değerlendirdiğinde bunun Amerikan milletinin entelektüel profili üzerindeki etkileri derinlemesine araştırılmaya değer bir konu olabilir. Anti-entelektüelizm suçlaması, kurumsal büyümenin yardımıyla, kendi kendisini gerçekleştiren bir kehanet haline gelmeye başlamıştır. Üniversiteler, Amerikan kültüründe birbiri ardına bir dizi ayrıştırmaya giderek, entelektüeller için kabul edilebilir kültürü, diğer gruplar için kabul edilebilir kültürden ayırdı.

138 Edgar Allan Poe, "Prospectus of the *Stylus*," *Essays and Reviews*, der. G. R. Thompson (New York: The Library of America, 1984), s. 1035.

Bu dizgedeki ilk kopuş, sıklıkla belirtildiği[139] üzere, Büyük Uyanışın bir sonucu ve ardından ana-akım Amerikan dinindeki güçlü bir Evanjelist duygunun ısrarla ortaya çıkışıydı. Almanya'daki Pietizm, Fransa'daki Quietizm ve Rus Ortodoksluğundaki popüler tezahürler gibi, Amerikan Evanjelizmi de mistik, duygusal ve harfiyen irrasyonel ve anti-rasyonel olma anlamında anti-entelektüeldi. Merkezi taşraydı bu akımın; ağırlıklı olarak kırsal bir olguydu ve kentli toplum, özellikle de Boston toplumu onun karşısına, entelektüel ortodoksluk haline gelen ve Henry Adams'ı çileden çıkaran rasyonel, pratik ve duygusuz *Unitarianism*i koydu. *Transcendentalism* bu soğuk ortodoksiye entelektüel bir tepkiydi; ondan asıl olarak duygusal canlılığıyla ve akla ve akıllı bir varlık olarak bireye duyduğu inançla ayrılıyordu. Almanya'da ve Rusya'da başı göğe eren Romantik hareket kendi ülkelerindeki *Völker*'i entelektüel tartışmaların konusu yapmış, yüceltmiş ve kutsamış, böylelikle anti-entelektüelizmi milli yüksek kültürün ayrılmaz bir parçası haline getirmiş ve onu milli kimliğe kazımıştı. Birleşik Devletler'deki eğitimli sınıflar, bundan farklı olarak, hiçbir zaman tabandaki mistisizme destek çıkmamış ve akla olan tutkulu bağlılıklarından asla taviz vermemişti.

Başka bir kopuş, üst sınıfların kendilerini alt sınıflardan ayırma yönündeki ortak özlemlerinin bir sonucuydu; bu demokratik bir toplumda az çok şiddetli bir arzuydu, çünkü ayrılık otomatik değildi. Statü arayışı içindeki üst sınıflar kültürü bir statü sembolü olarak kullanmış ve sunmuş, buradan kültürün yüksek kültür ve aşağı kültür olarak ayrışmasına öncülük etmiş ve Richard Hofstadter'in "mugwump"* [Yerli dilinde "savaş lideri" anlamındaki sözcük, Amerikan politikası ve kültüründe, kendi kafasının dikine giden, doğru bildiğinden şaşmayan kişiler için kullanılmıştır.] kültürü dediği bir kültür yaratmıştır.[140] Belli sanat ve edebiyat biçimlerinin, toplumun geri kalanından farklı olduklarını kanıtlamak için hayli ileri gitmeye istekli üst sınıflar tarafından alımlanması, toplumun geri kalanının böyle alımlanmış kültür

139 Örneğin Hofstadter, *Anti-Intellectualism;* Daniel Bell, "Resolving the Contradictions of Modernity and Modernism," *Transaction/Society,* 27 ve 28 (Bahar 1990).

140 Hofstadter, *Anti-Intellectualism,* s. 400-404.

biçimleriyle arasına mesafe koymasına neden olmuştu. Kitleler anti-mugwump'tı, ki bu da onları anti-entelektüel yapıyordu. Ama mugwump'lar zorunlu olarak entelektüel değildi ve statü-hassasiyeti olan entelektüeller için onların yarattığı yüksek kültür çevresi yeterince ayrıksı değildi. Yirminci yüzyılın sonuna doğru böylesi duyarlı entelektüellerle yüksek kültür yollarını ayırdı. Duyarlı entelektüellerin bakış açısından, diğeri neredeyse kitle kültürü (kültürsüzlüğü) kadar acınacak bir durumdu. Onlar buna "kültürel Yerleşik Düzen" adını verdiler ve düzen-karşıtı kültür biçimlerine yöneldiler.

Simmel'den bildiğimiz üzere, bu süreç sonsuza kadar sürebilirdi. Ancak üniversiteler entelektüelleri insanı çileden çıkaran kalabalıklardan koruyan örgütsel bir sığınak sağlamış ve entelektüellerin arayı bulma girişimlerini de sona erdirmişti. Üniversiteler, içinde kültürel ilgi alanlarıyla meşgul entelektüellerin işlerini yaparken hayatlarını da kazanabildikleri ve statü-hassasiyeti taşıyan bu entelektüellerin entelektüel başarıya sıkıca bağlı statülerini meşru olarak gözetip gösterebilecekleri korunaklı bir çevre yaratmıştı. Üniversiteler böylelikle alternatif bir toplum, demokrasi içinde insan –en azından entelektüel bakımdan– eşitliğini tanımayan ve doğal üstünlüğü statüyle onurlandıran meziyete dayalı bir aristokrasi oluşturuyordu. Bu alternatif toplumun oluşumu genelde toplum içinde kültürel bir boşluğun doğmasıyla sonuçlandı. Meslekten entelektüeller meraklarını ya da estetik duyarlılıklarını tatmin ederken, akıllarına takılan acil sorunların yanıtlarını ararken ya da kendilerini olur olmaz şeylerle (edebiyat cumhuriyetinde şöhret ve mevki peşinde) oyalarken, bu boşluk "kitle kültürü" denen şeyle dolduruldu. Bu kültürün girişimci yaratıcıları eğitmek yerine eğlendirmekle ilgiliydi ve hepsinde değilse bile çoğu durumda, zekâya, akla pek dikkat etmiyordu. Bu girişimciler Amerikan halkına kolayca sindirilebilir, ama muhtemelen besin değeri pek bulunmayan bir diyet sundular ve toplumu buna alıştırdılar. Yarattıkları şeyin tadı geleneksel entelektüel Amerikan toplumunun on dokuzuncu yüzyıla göre daha doğru olan anti-entelektüelizmi hükmünü pekiştiriyordu. Bununla birlikte, toplum gerçekten anti-entelektüel olsa bile bu en azından kısmen Amerikan entelektüellerinin hatasıydı ve sorumluluğu

da onlara aitti. Üniversiteler toplumu en iyi zihinlerinin faydalı liderliklerinden yoksun bırakmıştı. Üniversiteler entelektüelleri toplumdan, toplumu da entelektüellerden soyutlamıştı. Aynı zamanda üniversitelerin Amerikan toplumunun istikrarına da büyük katkı yapmış olması mümkündür. Bu kitapta tartışılan diğer ülkelerdeki örneklere bakarak, hayal kırıklığına uğramış entelektüellerin tehlikeli bir grup olduğu söylenebilir. Amerika'da üniversiteler entelektüellerin hayal kırıklığını azaltarak, belki de milleti onların potansiyel olarak yıkıcı etkilerinden kurtarmıştı.

Amerikan Milliyetinin Muhakemesi ve Tamamlanışı

Statü-hassasiyeti olan entelektüeller bu şekilde Amerikan anti-entelektüelizmi hükmünü verirken, ruhları Amerikan ideallerinin dayattığı karşı konulamaz eşitlikçilik altında eziliyordu ve öteki gruplar da bu ideallerin eksik gerçekleşmesinin yarattığı sıkıntıları yaşıyor ve Amerika'da katlanılmaz bir şey olan eşitsizliğin baskısından acı çekiyordu. Bu arada Amerikan milletinin istikrarı, hiçbir zaman ciddi olarak karşı çıkılmamış olan, özyönetim hakkının tek tek bütün eyaletlerin vazgeçilmez hakkı olduğu görüşüyle karışık halde, içkin ve Amerikan milliyetçiliği bağlamında meşru ayrılıkçı itki tarafından tehdit ediliyordu. 1858 yılındaki 4 Temmuz anmasında, Birliği korumakta kararlı Rufus Choate orijinal Amerikan milleti kavramında içkin olan kopuş potansiyeline işaret ediyordu: "Bizim sistemimizin büyük özgünlüğü... ülkemize olan düşkünlüğümüzü bölünmüş bir nesneye, içinde yaşadığımız eyaletlere ve bizi bir arada tutan Birliğe gösteriyoruz. İki efendiye hizmet ediyoruz biz. Yüreklerimiz iki aşk için atıyor. İki ülkede birden yaşıyoruz ve ikisinin de refahını gözetiyoruz... Benimsememiz gerekenin bir federatif sistem olduğunu hiç düşündük mü biz ve böylesi bir sistemde başla azaların çatışmasının bir biçimde ve bir dereceye kadar sürecin bir sonucu olduğunu?"[141] İkili sadakatin kalıcılığı ve meşruiyeti yüzünden, milletle ilgili tatminsizliğe bir tepki olarak ayrılma ihtimali her zaman mevcuttu. Yine de yalnızca en ciddisinden bir rahatsızlık böyle bir şeyi haklı çıkarabilirdi. 1840'ların sonundan beri Güneyli eyaletler giderek

141 Rufus Choate, "American Nationality," *The Annals of America*, c. IX, s. 56.

rahatsızlıklarının yeteri kadar ciddi olduğuna ikna olmuştu. Bu eyaletlerin ayrılma girişimi İç Savaşa yol açtı. Bu çatışmada, Kuzey ya da Birlik eyaletlerinin çıkarı Birliği korumaktı. Bu güçlü çıkar (güçlüydü, çünkü hükümet, ordu ve halkın duygularıyla destekleniyordu) milli ideallerle tutarsızlığı meydanda olan kölelik meselesiyle bağlantılandırıldı. Kuzeyin davası özgürlük davasıyla özdeş hale geldi ve onun zaferiyle Amerikan yaşamının en göze batan tutarsızlığı da ortadan kaldırılmış oluyordu.

İlke ve çıkar meseleleri ve farklı ilkeler İç Savaşta iç içe geçmiş ve alevlenmişti ve bu savaşa yol açan olayların yorumları da en azından benzer her türden sosyal altüst oluşlar kadar çeşitlilik gösteriyordu. Kuzey eyaletlerinin meselesi ideallerinden çok açıkça Amerikan milletinin toprak bütünlüğü ve politikası denince ilk akla gelen sorunlardan biriydi. "Birlik korunmalıdır" şiarı "[Kuzeyli] inancın amentüsüydü." Lincoln çatışmayı bir birliği koruma savaşı olarak görüyordu. "Asilerin kölelerine ilişkin" Başkanın politik tutumundan "fena halde hayal kırıklığına uğrayan ve derin acı çeken" Horace Greeley'e yanıt verirken şöyle yazıyordu Lincoln: "Ben Birliği kurtaracağım. Onu Anayasa çerçevesinde en kısa yoldan kurtaracağım... Benim bu mücadelede en başta gelen hedefim Birliği kurtarmaktır, yani köleliği kurtarmak ya da tahrip etmek değildir. Eğer hiçbir köleyi özgürleştirmeden Birliği kurtarabilirsem, yaparım ve bütün köleleri özgürleştirerek onu kurtarabilirsem, öyle yaparım... Kölelik ve renkli ırk hakkında yaptığım şeyi onun bu Birliği kurtarmasına hizmet ettiğine inandığım için yaparım; ve Birliği kurtarmaya hizmet etmediğine inandığımdan dolayı kaçınmam gereken şey varsa ondan da kaçınırım."[142]

1860 öncesi yıllarda milletin varoluşu kendi başına bir değerdi. Bu her yerde bir değerdi, ama Kuzeyde olduğu gibi, ilgili nüfus kitlesinin hayattan zevk alma kabiliyetine görünür bir müdahalesinin olmadığı yerlerde, bütün öteki değerleri gölgede bırakan bir değerdi. Güneyin ayrılma tehditleri ayan beyan ortaya çıktığı 1850'de eskilerden Daniel Webster endişeyle şunları soruyordu:

142 Bir Konfedere görüş, akt. Reid Mitchell, *Civil War Soldiers: Their Expectations and Their Experiences* (New York: Viking, 1988), s. 11. (Katılımcıların genel olarak savaş için görüşleri için, bkz. Mitchell) Lincoln, *New York Tribune*'ün editör imzalı yazısına yanıt, "The Prayer of Twenty Millions," 22 Ağustos1862, *The Annals of America*, c. IX, s. 348.

"Neden, sonuç ne olacak ki? Çizgiyi nereden çekeceğiz? Hangi eyaletler ayrılacak? Amerika'ya ne kalacak? Ben ne olacağım? Artık Amerikalı olmayacak mıyım?" Burada söz konusu olan bizatihi onun ve diğerlerinin kimliğiydi. Diğer her şey tali bir meseleydi. Ayrılık meselesini düşünmek yerine, Webster "özgürlüğün ve birliğin temiz havasının zevkini çıkaralım" diye yalvarıyordu. Nihayetinde Amerika memnuniyetsiz olmak için o kadar çok az neden veriyordu ki. "Bu eyaletleri bir arada tutan bir monarşist taç yok; onları çepeçevre sarmış bir despotik iktidarın demir zinciri de yok; onlar, biçimi bakımından halka dayalı, temsili özellikte, eşitlik ilkeleri üzerine kurulmuş ve umuyoruz, ebediyet yaşayacağını hesap ettiğimiz bir hükümet altında yaşıyor ve o hükümete güveniyor. Tarihinin tamamında bu hükümet fayda getirmiştir; hiçbir insanın hakkını çiğnememiştir; hiçbir eyaleti ezmemiştir. Her gün soluduğu hava özgürlük ve vatanseverliktir onun; henüz genç olan damarlarında girişim ruhu, cesaret ve şanlı zaferler ve şöhret aşkı dolaşıyor." Webster, bu güzellikler adına, özgür eyaletlere kaçak köle yasasına (kibarca "özgür eyaletlere kaçmış hizmetle yükümlü olan kişilerin geri gönderilmesiyle ilgili anayasal görevleri" dediği şeye) saygı gösterme çağrısında bulunuyordu ve buna rağmen savunduğu şeyle hayata geçirilmesini ve görmezden gelinmesini istediği şey arasında hiçbir çelişki görmüyordu. Aşk insanı kör edermiş. Kölelikten yana birisi olmayan Webster köle sahiplerini yatıştırmayı savunduğu için kölelik karşıtları tarafından hiçbir zaman affedilmedi. Ama Kuzeylilerin büyük çoğunluğu eğer milleti bir arada tutmanın bedeli bu olacaksa köleliğe müsamaha göstermekten yanaydı. Lincoln örneğinde olduğu gibi, köleliğe ilkeli bir muhalefet bile zorunlu olarak hemen (ya da bu meselede tedrici bir biçimde) özgürleşmeyi onaylamak anlamına gelmiyordu. Ve çoğu Kuzeyli, Güneydeki köleliği bir sorun olarak görmüyordu, çünkü kölelik onların ana meselesi değildi.[143]

Ancak Kuzey kölelikle birlikte Birliği kabul etmeye hazır olsa da, Güney kölelik olmaksızın Birliği kabul etmekten yana değildi. Eğer Kuzeyin pozisyonu, (kölelikle ilgili birkaç ilke saymasına

143 Daniel Webster, Senato Konuşması, 7 Mart 1850, *The Annals of America*, c. VIII, s. 26-27, 25. Kölelikle ilgili Kuzeyli askerlerin görüşleri için bkz. Mitchell, *Civil War Soldiers*.

rağmen) "Anayasa dahilinde" elbette *ne pahasına olursa* olsun, *Birlik*'se, Güneyinki *ya kölelik ya ayrılık* idi. Güneyin rahatsızlıkları çoktu. Milli politikada liderliğini yitiren Güney eyaletleri giderek nüfuz kaybına uğradıklarını hissederken aynı zamanda da sanayileşmiş ve arsız Kuzeyin ortak refahtan paylarına düşeni vermeyerek ihanet ettiğini de düşünüyordu. Bu duygular özellikle yaygınlık kazanmış, Meksika Savaşının ardından daha da keskinleşmişti; yeni toprakların kazanılması ve California'nın özgür bir eyalet olarak kabul edilme aşamasına gelmesi, o tarihe kadar 1820 tarihindeki Missouri Compromise* [2 Nisan 1820 tarihinde toplanan Birleşik Devletler 16. Kongresinde kabul edilen karar. Bu karara göre, 36. paralelin güneyinde köleliğe izin veriliyordu.] ile çözüme kavuşturulduğuna inanılan köleliğin genişlemesi sorununu yeniden alevlendirmişti. Henry Clay'in önerdiği bu uzlaşı kararları üzerine yürütülen tartışmada, "Güneyin büyük insanı" Senatör John Calhoun Güneylilerin rahatsızlık nedenlerini sıralamıştı. Ona göre, büyük ve asıl neden şu olguda yatıyordu: "Hükümetin iki kesimi [Kuzey ve Güney] arasındaki, Anayasanın kabul edildiği ve hükümetin faaliyete geçirildiği zaman tesis edilen, denge tahrip edilmiştir... bugün var olan haliyle, bir kesim hükümeti kontrol etme ayrıcalıklı gücüne sahipken, öteki ihlaller ve baskılar karşısında kendisini koruyacak yeterli araçlardan yoksundur." İşlerin bu hale gelmesi, Northwest Ordinance'tan başlayıp Missouri Compromise'la sona eren, Kuzey adına haksız yasal düzenlemeler yüzünden olmuştu. "Bunun gibi çok sayıda yasayla, Güney 1.238.025 mil kare topraktan oldu... Meksika anlaşmasıyla yakınlarda edinilen topraklar buna dahil edilmedi. Kuzey her şeyi kendine alıp Güneyi bir santimden bile mahrum etmek için elinden geleni yapıyor... Bütün olarak hesaplayacak olursak, bağımsızlığını ilan ettiğinden beri Birleşik Devletler 2.373.046 mil kare toprak parçası kazandı; eğer Kuzey yeni kazanılan topraklar üzerinde tekel kurmayı başaracak olursa, Güneyi bütünün dörtte üçünden dışlayarak ona dörtte biri bırakacak."

Burada belirtmemiz gereken şey şudur: Yasal düzenlemeler hiç kimseyi Batıdaki yerleşimlerin dışında tutmamıştı ve Kuzey eyaletlerinden hiçbiri de bir cemaat olarak oralara nüfus yerleştirmeye kalkışmış değildi. Calhoun'un Güneyin dışlanması derken

kast ettiği şey, bütün malını toplayıp Batıya taşınabilen ve hayatını orada yaşayan Kuzeyli bireylerden farklı olarak, yeni toprakların bazılarında sahip olunamayacak olan Güneye özgü bir mal kategorisinin, yani kölelerin olmasıydı. Calhoun'a göre, köleliğin yayılmasının sınırlandırılması Kuzeyin Güneyin haklarına karşı bir saldırısı anlamına geliyordu; ve bunun sonucu olarak "bir zamanlar anayasal bir federal cumhuriyet olan şey, gerçeklikte Otokrat Rusya kadar mutlakiyetçi ve bugüne kadar mevcut hiçbir mutlakiyetçi yönetimin olamayacağı kadar despotik bir yönetime dönüştü."

Güney böylece bütün rahatsızlıklarını Kuzeyin onun "özgün kurumu"ndan hoşlanmamasına bağladı. Güney çıkarlarını kölelikle özdeşleştirdiği gibi, köleleri de hakları olarak görüyordu ve köleliğe yapılan bir saldırı onun kendi haklarına yapılan bir saldırı haline geliyordu. Bu süreçte Kuzeyin kölelik karşıtlığı iki biçimde genelleşti: Bu genelde Güneye –onun bütün çıkarlarına ve hayat tarzına– karşı bir düşmanlık olarak ve bir bütün olarak Kuzeyin karakteristik bir tavrı olarak. Calhoun'a göre, "Kuzeyin her parçası" kendisinin incelikli bir biçimde "Güney kesimindeki iki ırk arasındaki ilişki" olarak gördüğü şeye karşı "az ya da çok düşmanca bir duygu ve düşünce içindedir." "En çok karşı ve düşman olanlar onu bir günah olarak düşünür ve onu ortadan kaldırmak için elinden geleni yapmayı en kutsal görevi olarak görür. Gerçekten de güçleri olduğunu düşündükleri oranda, kendilerini suça bulaşmış sanır ve kendisini ellerinde ne varsa kullanarak onu bastırmakla sorumlu hisseder. Onu bir suç olarak görüp – biz buna insanlığa karşı suç diyoruz– daha az karşı ve düşman olanlarsa o kadar fanatik olmasalar da kendilerini aynı hedefe ulaşmak için her çabayı göstermek zorunda hissederler; bunu millet dedikleri şeyin karakterinde bir leke ve bir kir olarak görüp en az karşı ve düşman görenlerse kendilerini buna herhangi bir olur ya da destek vermemekle yükümlü hissederler."[144] Bu son derece anlamlı olsa bile Kuzeyin hepsinin ya da çoğunluğunun, hatta liderliğinin böylesi görüşleri savunduğunu söylemek hiç de doğru değildir. Ancak Güneyliler alan araştırması yürütmüş de-

144 John C. Calhoun, James A. Mason'ın Senato Konuşması, 4 Mart 1850, *The Annals of America*, c. VIII, s. 17-18,19,20.

ğildi; onlar Kuzeylilerin böyle düşünmesinin doğal ve kaçınılmaz olduğuna inanıyordu (çünkü ruhlarının derinliklerinde kişileri mülk edinmenin Amerikalı olmakla bağdaşmadığını ve bu yüzden bunun köklü bir biçimde yanlış, ahlaksız ve utanç verici olduğunu biliyorlardı) ve onların eşyanın doğası gereği öyle olduğunu düşündükleri şey aslında korkularının ve utançlarının bir yansıtılmasıydı.

"Bütün insanlar eşit yaratılmıştır" düsturuna inanıp yine de başka yerde köleliğin kaldırılması meselesine duyarsız kalmak ya da kaldırılmasındaki pratik güçlükler yüzünden geçici olarak göz yumulması gerektiği düşüncesinde olmak mümkündür. Ancak insan hem köleliğin *şampiyonluğunu* yapıp hem de aynı zamanda özgürlükte eşitlik idealini savunamaz. Bu yalnızca tutarsızlık değil, şizofrenik bir durumdur da. Köleliği hayati çıkarlarıyla özdeş gören Güneyliler köleliğin şampiyonluğunu yapmak zorundaydılar. Onlar, Lincoln'e göre, köleliğin yalnızca zorunlu durumlarda göz yumulabilecek bir şey olduğu yolundaki eski inancın yerine "insanlar için başkalarını köleleştirme hakkının 'kutsal bir özyönetim hakkı' olduğu" yolundaki yeni inancı koydular.[145] Bu inancı Amerikan milliyetinin özünü oluşturan değerlerle bağdaştıramadıklarından onlar bu değerleri yeniden yorumlayıp kendi durumlarına uyarladılar. Kullandıkları sözcükler aynı kalmakla birlikte, anlamları değişti. Onlar yeni bir değerler havuzu yaratıyordu. Güneyi temsil ettiğine ve kimliklerini oluşturduğuna inandıkları idealler artık Amerikan idealleri değildi. Ayrıldıklarında, farklı bir millet olma yoluna gireceklerdi.

Ayrılmanın bir biçimde Güney milliyetçiliğinin bir sonucu (yani özgün bir Güneyli kimliği, sadakati ve bilincinin gelişmesi) olarak görmek yanlış olur. Güneyli milliyetçiliği ve ayrılıkçılığı, ikisi de Amerikan milli idealleriyle kölelik arasındaki katlanılamaz tutarsızlığa verilen yanıtlardı. Bireyselci milliyetçilik çerçevesinde, ayrılık, Amerikan Devriminin kendisi tarafından açıkça gösterildiği üzere, öncesinde ayrı bir kimliğin gelişmesi olmaksızın da mümkündü. Ancak Kuzeyin ve Güneyin ayrı ve uzlaşmaz milletler olarak görünüyor oluşları geçiş aşamasını aksi duruma

145 Lincoln, Kansas-Nebraska Yasası üzerine konuşması, Ekim 1854, *Complete Works*, c. II, s. 246.

göre daha az travmatik yapabilirdi. Doğmakta olan Güneyli ideoloji kuşkuya yer bırakmayacak biçimde Alman ve Rus milliyetçilikleri gibi, Romantik etnik milliyetçiliklerle benziyordu.[146] Bu bebek kelimenin tam anlamıyla daha küçükken öldürüldüğünden, özellikleri gelişme imkânı bulamadı, ama katı bir biçimde ırkçı, kolektivist ve otoriter olacağı, gelenekçi, anti-kapitalist, hesapsız olacağı ve dolayısıyla daha az akılcı olacağı, zenginlik yerine şan şerefe değer vereceği belliydi. Aslında benzerlik o kadardı ki daha yeni emeklemeye başlayan bebek daha o zaman soyut teoriye ve politikada metafiziğe merak sarmıştı. Aklı başında Kuzeyliler gerçekten de Güneyli politik düşünürlere "metafizik politikacılar" diyordu.[147] Köleliği bir sosyal ideal olarak sunabilmek için insanın çok incelikli bir argümana ihtiyacı olduğu kesindi.

Köleliği bir sosyal ideal olarak sunmak Güneyli ideologların özgürlük düşmanları haline geldiği anlamına gelmiyor kesinlikle. Tam tersine, kölelik hariç, onlar için özgürlükten daha kıymetli bir şey yoktu; içlerinden birinin diyeceği gibi, özgürlük ve kölelik onların ikiz tutkusuydu. İç Savaşta onlar, zaferin kendilerinin olacağına güvenerek, özgürlük için savaştı, çünkü "düşmanlarımız sayılara güvenirken, biz özgür insanların değerine bağlandık." Onlar kamuoyundan özgür olmakla gurur duyuyordu; kamuoyuna boyun eğmek bir centilmenine yakışmazdı.[148] Onların ayrılmak-

146 Örneğin şunun gibi beyanları göz önüne alın: "Milli, yok yok, bölgeci olmalı ve kozmopolitleri taklit etmeye bir son vermeliyiz... Biz Amerikan âdetleri, alışkanlıkları, tavırları, giysileri, mamül malları, düşünce tarzları, ifade biçimleri ve dili istiyoruz. Milli ve hatta eyalet özgünlüklerini teşvik etmeliyiz... Dili alalım örneğin. O milli bir gelişme ve büyüme konusudur... Çocukların konuştuğu gibi gramersiz değil, aksine her zaman açıklayıcı, pratik ve doğaldır. Doğa her zaman gramatiktir ve doğanın bir çocuğu olarak dil de böyle olacaktır, ama gramerciler için... Sanat kuralları sanatı öldürür." Bu Friedrich Schlegel değil, Amerikalı, George Fitzhugh'dur *(Cannibals All!*, s. 59, 63).

147 Akt. Boorstin, *National*, s. 218; bkz. Genel olarak "Metaphysical Politics" bölümü. Ayr. bkz. Arieli, *Individualism*, "The Great Debate on the Nature of the American Ideal."

148 "Bu özgürlük şiarı" James McPherson'dan öğrendiğimiz kadarıyla, Güneyin olduğu gibi Kuzeyin şiarydı da, bkz. *Battle Cry of Freedom: The Civil War Era* (New York: Oxford University Press, 1988). Konfederasyon askerleri arasında özgürlüğün değeri için, bkz. Mitchell, *Civil War Soldiers*; kamuoyuna yaklaşımlar için, bkz. Boorstin, *National*, s. 215-218; akt. Kohn, *American Nationalism*, s. 108.

taki ana nedenleri kutsal özyönetim haklarını korumaktı. Onlar özgürlüğün korunması için köleliğin şart olduğunu iddia edenler olmamakla birlikte, ek olarak, ilerlemenin kendisinin köleliği zorunlu kıldığını iddia edenlerdi. "Gerçek ilerlemeyi sağlamak için" (sıradanlığı zincire vurmak kadar dehayı özgür bırakmak için de gerekiyordu bu) diye talebini haykırıyordu, cesur ve kendi başına çalışan sosyolog George Fitzhugh: "Özgürlük, az sayıda insan için –Kölelik, her biçimde, kitleler için!"[149]

Fitzhugh köleliğe mazeret arayanlar içinde özellik yetkin ve bilgili biriydi. Kölelik savunusunda, o tarihe, politik teoriye ya da başka bir sürü şeye güvenmek yerine sosyolojiye dayanıyordu ve onun sosyoloji anlayışı "Marksist"ti. Onun belli başlı çalışmalarını 1854 ve 1857 yılında yayımlamış olduğu, halbuki *Kapital*'in, ancak 1867 yılında yayımlandığı dikkate alınırsa, Fitzhugh'nun Marx'tan etkilenmiş olması ihtimali çok düşük olmakla birlikte, akıl yürütmede, üslupta ve –en şaşırtıcı yanı da– terminolojide ustasına dikkate değer bir yakınlık gösteriyordu. Eğer Fitzhugh zorunlu olarak Marx'ın sempati duyduğu şeyleri paylaşıyor olmasa bile Marx'ın antipati duyduğu şeylere kesinlikle sempati duyuyordu. Onun köleliği savunmadaki temel argümanına göre, kim ne derse desin, işbölümüne ve rekabete dayalı özgür, kapitalist toplum sonsuz derecede kötüydü. Övündüğü özgürlüğü aldatmacaydı; nasıl kölelik insanı olduğundan daha aşağıya çekiyorsa, o da özgürlüğüyle anlaşılmaz bir şekilde insanı aşağı bir konuma çekiyordu. Özgür toplumun aşağı sınıflarını çektiği sefaletin derinliği düşünüldüğünde, Fitzhugh sosyalist yönelimlere hak veriyordu. Marx'tan ayrıldığı yer, onun sosyalizmin vaadinin kölelikte gerçekleşeceğine dair inancıydı. *Sociology for the South, or the Failure of the Free Society* [Güney için Sosyoloji ya da Özgür Toplumun Başarısızlığı] kitabında şöyle yazıyordu:

> Bütün yoksullar kendi başına pratikte sosyalisttir ve belli oranda kölelik yanlısıdırlar. Onlar grevlerde ve sendikalarda birleşir ve böylece yüksek ve eşit ücret temin etmek için özgürlüklerinin bir kısmından feragat etmiş olur... Bir birliğe bağlı kölelik hali her zaman bir efendiye bağlı kölelik halinden daha

149 Fitzhugh, *Cannibals All!*, s. 63.

iyi değildir. Açık hedef el altından yürütülen zararlı pazarlıkları ve rekabeti önlemektir; ancak özgürlük sürdüğü müddetçe bu rekabet hiçbir zaman son bulmayacaktır. Özgür olmayı arzu edenler özgürlüğü bu ayrılmaz bedeliyle birlikte almak durumundadır... Güneydeki iyi idare edilen bir çiftlik Fourier'nin kıskanabileceği kadar bir örgütlü emek modelidir... Kölelik çocukları, yaşlıları ve hastaları korur... Onlar ailenin bir parçasıdır ve özçıkar ve sevgi onları kollayacak, koruyacak ve destekleyecektir... Sosyalizm, korumayı sağlamak ve emekçi sınıfları her zaman desteklemek; en azından, sınırlandırılmış bir mülkiyet toplumu meydana getirmek ve emeği birleştirmek için özgür rekabeti kaldırmayı öneriyor. Kölelik bütün bu hedeflere eksiksiz ve mükemmel bir biçimde erişebilir.[150]

Böylelikle köle toplumu "kitleler için düşünülmüş en iyi toplum biçimi"ydi. Fitzhugh tezlerini *Cannibals All! Or Slaves Without Masters* [Hepsi Yamyam! ya da Efendisiz Köleler] gibi çok çarpıcı bir isim koyduğu başka bir kitabında ayrıntılı bir biçimde açıklamıştı. Bu kitaptaki özgür kapitalist topluma yöneltilen suçlama, bizim ileriyi gören sosyologumuzun henüz yazılmamış *Kapital*'le olan benzerliği okuru kesinlikle şaşkınlığa sürükleyecek bir dille ayrıntılı bir biçimde açıkladığı artı-değer teorisine dayanıyordu. Kuzey ve Güney, Fitzhugh'a göre, Siyah köleliğinden çok daha beter bir şey olan Beyaz köle ticaretiyle iştigal ediyordu, çünkü kölelerden çok alıyor, ama onları korumasız bırakıyordu. Belagatlı bir pasajda Fitzhugh Kuzeyli okuruna eylemlerinin ne kadar önemli olduğunu şöyle anlatıyordu: "Sizin bir erdem olarak düşündüğünüz ve uyguladığınız şey yamyamlıktan çok da farklı değil... Sermaye emeğe hükmeder, efendi de köle kullanır. İkisi de emeğin karşılığını vermez; ama efendi köleye emeğinin ürününden daha büyük bir pay verir ve bu yüzden 'özgür emek köle

150 Fitzhugh, *Sociology for the South*, s. 68-71. *Sociology for the South* ve başka bir köleliğe mazeret arayışı Mississippili Henry Hughes'un, *A Treatise on Sociology*, çalışmaları 1854'te yayımlanmıştı ve bunlar kendilerini sosyolojik olarak sunun ve başlıklarında "sosyoloji" sözcüğü geçen ilk iki Amerikan kitabıydı. İlginçtir, o zamanın Kuzeyli entelektüeller sosyolojiye pek sıcak bakmıyordu. Örneğin Lowell sosyolojiyi "korkutucu bir bilim" olarak görüyor ve (Avrupa'dan gelmiş) sosyologları "tahammül edilmez" buluyordu. Lowell, "On a Certain Condescension of Foreigners," *Writings* (Cambridge, Mass.: Riverside Press, 1890), c. III, s. 245.

emeğinden daha ucuzdur.' Siz, sermayenizin size verdiği emek üzerindeki hükümranlığınızla, bir köle sahibisiniz; bir efendinin yükümlülüklerini taşımayan bir efendisiniz. Sizin için çalışan, sizin servetinizi yaratanlar kölelerin sahip olduğu haklara sahip olmayan kölelerdir. Bir efendisiz köleler!.. göz boyayıcı özgürlük adı altında, siz 'sabahtan akşama', çocukluktan ihtiyarlığa, [emek gücünü] çalıştırıyorsunuz. Siz atlarınıza ve itlerinize daha iyi davranıyorsunuz. Sermaye acımasız bir efendidir. Özgür köle ticareti, en alışıldık, ama yine de en acımasız ticaret."

Açık ki, Fitzhugh kitlelerin özgürlüğüne çok az değer veriyordu. O özgürlüğe yaptığı karşılaştırma açısından hiçbir anlam yüklemiyordu. Eşitliğe gelince, onu tümden reddediyordu. "İnsanlar 'eşit haklara ehil doğmazl'" diyordu üstüne basarak; Bağımsızlık Bildirgesindeki meşhur pasaj doğru değildi ya da özgün bağlamı dışında bir anlam ifade etmiyordu. Kölelik doğal eşitsizlik temelinde kurulmuştu ve bu nedenle de gayet doğaldı. "Biz inanıyoruz ki, her tarafta kabul edilir" diye başlayan Fitzhugh aşağıdaki iddialarını kesin doğrular olarak ileri sürer:

> İnsanlar fiziksel, ahlaki ya da entelektüel bakımdan eşit doğmamıştır; bazıları erkek, bazıları kadındır, bazıları doğuştan iri, güçlü ve sağlıklı, bazıları zayıf, çelimsiz ve hastalıklıdır; bazıları doğal olarak dost canlısı, bazıları ise her türlü kötülüğü yapmaya hazırdır; bazıları cesur, bazıları korkaktır. Onların bu doğal eşitsizlikleri haklarda da eşitsizlik getirir. Zihin ya da beden olarak zayıf olanların rehberliğe, desteğe ve korumaya ihtiyacı vardır; onlar itaat etmeli ve kendilerini koruyan ve yönlendirenler için çalışmalıdır; muhafız, temsilci, öğretmen ya da efendi olmak bunların doğal bir hakkıdır. Doğa onları köle yapmıştır; yasanın ve hükümetin yapabileceği tek şey onların bu köleliğini düzenlemek ve hafifletmektir. Yasal olarak kurumsallaşmış kölelik olmadığında, onların koşulları zayıfın kuvvetliye, aptalın zeki ve kurnaza doğal köleliği altında çok daha kötü olacaktır. Akıllı ve yetenekli, cesur, zihin ve beden olarak güçlü doğası gereği hükmetmek ve korumak üzere doğmuştur ve yasanın doğayı izleyerek onları yöneticiler, yasa koyucular, yargıçlar, kaptanlar, kocalar, muhafızlar, temsilciler ve efendiler kılmak dışında yapacağı bir şey yoktur.[151]

151 Fitzhugh, *Cannibals All!*, b. 1, "The Universal Trade," s. 15-17,20; *Sociology for the South*, s. 249-250.

Bu argüman apaçık saçma değildir, ancak Fitzhugh'nun savunduğu dava açısından işe yararlığı, insanların içkin eşitsizliğinin ait oldukları tektip grupların içkin eşitsizliğinden geldiği, başka bir ifadeyle, bunun bireylerin değil, kolektivitenin eşitsizliği olduğu varsayımına bağlıdır. Ana unsuru bireyler olan Amerikan milliyetçiliği çerçevesinde bu varsayımın savunulur bir tarafı yoktu. Lincoln, eğer vurgu birey üzerine yapılırsa, tüm varsayımın kolaylıkla tepetaklak olacağını göstermişti. Tuttuğu notlarda aşağıdaki mantık yürütmeye rastlıyoruz: "Diyorsun ki A beyaz ve B siyahtır. Bu bir ten rengidir, değil mi; açık renkli olanların koyu renklileri köleleştirme hakkı mı vardır? Dikkat edin. Bu kurala göre, siz karşınıza çıkan sizin derinizin renginden daha açık renkli ilk kişinin kölesi olursunuz. Tam olarak ten rengini kast etmiyorsunuz, öyle mi? Beyazlar entelektüel olarak Siyahlardan daha üstündür, o halde onları köleleştirme hakkına sahiptir mi demek istiyorsunuz? Yine dikkat edin. Bu kurala göre de karşınıza çıkan sizden daha zeki ilk insanın kölesi olursunuz."[152]

Ancak ortaya çıkmakta olan Güneyli bilinçte grup ve genel olarak grubun hakları kararlı bir biçimde bireyin ve bireyin haklarının yerine ikâme ediliyordu. Bu, bütün öteki değişikliklerin altında yatan, Amerikan ideolojisinde yapılmış temel değişiklikti. Irkçılık kolektivizmin yalnızca bir çeşitlemesidir ve otoriteryenizm yalnızca ırkçılıkla mümkündür. Bu durumda, birlik artık bir çoğulculuk değildi; bir içindeki birçok akla gelmiyordu artık, bir kaynaşma söz konusuydu. Gerçekten de Konfederasyon'un Birleşik Devletler Anayasasında yaptığı çok az değişiklik arasında *E Pluribus Unum* [Lat. Birçok şeyden meydana gelmiş tek] şiarının yerine *Deo Vindice*yi [Lat. Tanrı Korur] koymuş olması anlamlıdır. Yalnızca coğrafi konumların ifadesi olan, aralarındaki sınır bir uzlaşmayla çizilmiş ve yeniden çizilebilir olan Kuzey ve Güney, Güneyli bilinçte somut şeyleri ifade eden kavramlar, uzlaşmaz ruhsal yapılara sahip ve iki savaşan kişi nasılsa öyle birbirine karşı konumlanmış kolektif bünyeler halini almıştı. Nasıl ki bağımsızlık sonrası özgün eyaletler Amerikan sadakatlerinin

152 Lincoln, "On Slavery," 1 Temmuz 1854, *Complete Works*, c. II, s. 186.

odağı haline gelmişti, aynı şekilde konfederasyon değil de eyalet Güneyli sadakatinin odağı haline gelmişti. Konfederasyon yaşasaydı, ayrılık dünyaya bir değil birkaç Güneyli millet getirecekti. Ancak Güney bir birlik anlamında Birleşik Devletler'in gerisinde kalmış olsa da, her bir Konfedere eyalet birleşik bir devlet yapısına sahipti. Özyönetim ilkesinin, yani orijinal Amerikan anlamında özgürlüğün yeniden yorumlanmasına imkân veren ve onu özgürlükle bağdaşır hale sokan işte bu bireyle kolektivite arasındaki ilişkinin tanımındaki temel farklılaşmaydı. "Özyönetim" Güneyin düsturuydu. Birlik içinde Güneyliler vazgeçilmez özyönetim haklarının tanınması için ortalığı ayağa kaldırıyordu; çünkü o hakkın üzerinden sıçrayıp ayrılabileceklerini hissediyorlardı; ve ayrıldıklarında özyönetim hakkını lâyıkıyla kullanmış oluyorlardı, çünkü onlar en yüce Amerikan idealinin gerçek taşıyıcıları olduklarından zerre kadar kuşku duymuyordu. Aslında o ilkeye ihanet ediyor ve onun inkârını savunuyorlardı. "Onlar kendilerine Demokrat diyor" diye yazıyordu 1854 yılında Güneylilerden Frederick Law Olmsted. "Ne derseniz deyin onlara... onlar, Tanrı'ya şükür, demokrasinin meşru evladı değil, bir demokrasi koşullarındaki köleliğin evladıdır."[153] Özyönetim ortaklaşa bir hak haline sokulamaz. O bireyin ayrılmaz bir hakkıdır ve yalnızca bu şekilde bir anlam ifade eder; toplulukların özyönetim hakları üyelerinin tümleşik özgürlüğünden başka bir şey değildir. Bu değerin kolektivisit yorumu orijinal –yani Amerikan– anlamının bir çarpıtmasıdır. *Güneyin* özyönetim hakkının bir tanınması olarak köleliğin yaygınlaştırılmasını talep etmek, diye düşünüyordu Lincoln, abesle iştigaldi: "Beyaz insan kendini yönettiğinde, bu özyönetim-

153 F. L. Olmsted, "Slavery in its Effects on Character, and the Social Relations of the Master Class," *New York Daily Times*, January 12, 1854, *The Annals of America*, c. VIII, s. 242. Olmsted, Güneylilerin ilkelerini, ilkelerini terk etmekten çok, çıkarlarına göre yorumlama eğiliminde olduğuna işaret ediyordu: "Güney" diye yazıyordu, "ortadan kaldırılması feragat, emek ve beceri gerektirecek her kötülüğe gözlerini kapamaya çalışır. Ama eğer kötülük inkâr edilemeyecek kadar çıplaksa, hemen bunun anayasal bir mesele ya da ilahi takdir olduğunu ilan eder ve ortadan kaldırılmasının ya ihanet ya da kâfirlik –genellikle de ikisi birden– ve daha da kötüsü, uygunsuz, nezaketsiz, kaba, insanlık dışı olacağı ilan edilir." (*a.g.e.*, s. 239). Fitzhugh'nun aksine, Olmsted bir sosyolog değil, bir çevre düzenleme sanatçısıydı, ama sosyolojik bir derinliği olduğu da kuşku götürmezdi.

dir; ancak o kendini ve aynı zamanda bir başkasını yönettiğinde, bu özyönetimden fazlasıdır –bunun adı despotizmdir."[154]

Güneyin Amerikan milletinden çok farklı olacak yeni bir millet kurma çabası engellendi. Binlerce insanın hayatı pahasına Birlik (binlerce kişinin birliği) korundu. 1865 yılında, öncesinde muazzam bir toprak parçasında kiracı olarak ikâmet eden Amerikan milleti artık o toprağın sahibi haline geldi: Milli kimlik nihayet jeopolitik bir mevcudiyet kazanmıştı. Kendini yaratan insanların bir milleti olan Amerika aynı şekilde kendini yaratan bir milletti. Maddi bir gerçeklik, harita üzerinde bir ülke olarak örneklerinden çok daha fazla olmak üzere kendilerinin Amerikalı olduğuna inanan insanların bir eseri, onların milli kimliklerinin ve sadakatlerinin bir ürünüydü.

Birçok Amerikalı için İç Savaş milliyet düşüyle onun gerçekleşmesi arasındaki çizgiyi belirlemişti; sonraki kuşaklar için Devrim ve Anayasanın önemiyle kıyaslanabilir bir şeydi. Birçokları için ise o yalnızca sonradan, James Russel Lowell'ın sözleriyle, "bir vaat ve bir beklentinin ötesinde bir şey" haline geldi. İnsanların sadakatleri doğrulandı ve birçok kez pekiştirildi. "Savaştan önce bizim vatanseverliğimiz bir havai fişek gösterisi, bir merasim, tatiller için bir sevinç gösterisi ve yaz akşamları eğlencesiydi" diye yazıyordu Emerson. "Şimdi ise... o gerçek bir şey." Charles Sumner 1867 yılında yaptığı "Biz bir Millet miyiz?" adlı konuşmada şöyle diyordu: "Eski günlerde Millet sözcüğünün içimizde bir karşılığı var mıydı bilmem, ama artık var. Bir Millet doğdu."[155]

Milli sadakatin jeopolitik göstergesinin kurulması, bugün var olan haliyle Amerikan milletini ortaya çıkaran uzun bir süreçte tamamlandı. O zamanla bugün arasında elbette Amerikan idealleri açısından muazzam değişimler meydana geldi ya da daha doğrusu o ideallerle gerçeklik arasında kaçınılmaz tutarsızlıklar ve bunların beslediği gerilimler sürekli bir devrimi akla getiriyordu, ama bu değişimler İç Savaş sonunda ortaya çıkan yapı içinde ve onun sağladığı çizgiler boyunca oldu. Bu hayati uğrakta Ameri-

154 Lincoln, Kansas-Nebraska Yasası Üzerine Konuşma, s. 227.

155 Lowell, "Condescension in Foreigners," *Writings*, c.III, s. 246. Emerson, *Journals*, akt. Curti, *Roots*, s. 169. Charles Sumner, "Are We a Nation?" 19 Kasım, 1867 tarihli konuşma, *Works* (Boston: Lee and Shepard, 1877), c. XII, s. 187-249, 193.

kan politik sahnesinde kurallar yeniden belirlendi ve politik eylem yeni bir yöne girdi. O tarihten beri Amerikan Devrimi yeni bir çerçevede sürüyor.

İç Savaş yaşandı, çünkü Birliğin bölünmez olduğuna inanılıyordu. Bunun, dünya savaşları çağından önce Batı dünyasının gördüğü en kanlı savaşla sağlanmış olması bu inancı pekiştirdiği gibi, milli birliğe bağlılığın değerini artırdı ve güçlendirdi de. 1865 yılında Yale'deki bir törende konuşmacılardan biri şöyle diyordu: "Birliğimiz öldürdüğümüz insanların kanıyla örüldü ve kutsandı... [öncesinde] kolonyal farklılıklarımızı silecek kadar kan akıtmamıştık, ama artık eyalet hakları öğretisini bırakalım ve şanına lâyık bir millet olalım." Lowell şöyle övünüyordu: "Bir millet yaratmak ne maliyetli bir işmiş!" Güney ayrılıkçılığı eyaletlerin hakları fikrinin itibarını sarstı; eyalete ve millete karşı, ikili mensubiyet kabul edilemez bir şey haline geldi; eyaletler bağlılık konusunda milletle rekabet edemez hale geldi. "Eyalet hakları, bütün o milliyetsizleştirme iddialarıyla birlikte, ilelebet ezilip atılmalıdır" diye ilan ediyordu Sumner. Hükümet, diye düşünüyordu, milli olmalıdır, federal değil.[156] Sonuçta ironik olarak Amerikan milli ideallerinin zaferi, Birlikle birlikte anılan bireyselci ilkeler, onlarla tam bir uyum içinde olmayan bütünleşik bir Amerikan milleti anlayışının gelişmesi yoluyla döşenmişti.

Yaklaşık yetmiş beş yıl Alman düşüncesinin standart tarifesi olan Hegelci fikirler ve politik Romantizmin fikirleri keşfedildi ve kısa bir süre popülerlik kazandı. Milleti somutlaştırma ve onu canlı bir organizma ya da kolektif –ve üstün– bir bireylik olarak görme yönünde bir eğilim ortaya çıktı. O kendi başına bölünmez ve egemendi; o insanın ötesinde ve üzerinde vardı ve onun üyeleri ona doğal bağlılık borçluydu. Amerika'da yeni olan bu organik millet teorisi geleneksel anayasalcı görüşle karşıtlık halindeydi; anayasalcı görüşe göre, bir millet toplumsal bir sözleşme, egemenliğin kaynağını oluşturan özgür bireylerin gönüllü bir birlikteliğiydi. Böylelikle milleti parantez içine alan Amerikan Hegelcileri yine de milletlerinin ideallerine bağlı vatanseverlerdi ve organik teori onların elinde özel bir şekil almıştı. İtaatsiz, bireyselci

156 Yale konuşması, akt. Curti, *Roots*, s. 171. J. R. Lowell, "Reconstruction," 1865, *Writings*, c. V, s. 212. Sumner, *Works*, s. 191.

Amerikalılar daha üstün bir bireysellik içinde çözülmeyecekti. En iyi Romantik gelenekte, millet bir "ülkü"yü temsil ediyordu, ancak Amerikan milletinin "ülkü"sü bireysel özgürlüktü. Bu düşünce çizgisinin önde gelen bir temsilcisi Alman göçmen Francis Lieber örneğin şöyle diyordu: "Biz, bariz görevi... geniş bölgeler boyunca sivil özgürlüğü desteklemek ve yaymak olan ırka aidiz... Biz, 'özyönetim' sözcüğünün tek sahibi olan bir kabileye aidiz." Dahası, Alman geleneğinde milliyet etnik ve son tahlilde ırkçı terimlerle yorumlanıyordu. Eşsiz milli "ülkü" milletin etnik ve ırksal eşsizliğini yansıtıyordu. Belli bir oranda bu yorum organik teorinin Amerikan versiyonuna da taşınmış ve kendisini Amerikan milletinin Anglosakson temellerine yapılan vurguda dışa vurmuştu. Yine de Amerikan Hegelciler kesinlikle evrenselciydi. Hegelci Elisha Mulford'a göre, bir millet, eğer dayandığı temeli "insanın yükselişi değil de bir ırkın yükselişi" olarak görüyorsa, "artık ne ahlaki bir temeli ne de evrensel bir amacı kalmıştır."[157]

Amerika'da organik millet teorisi kendi içinde bütünlüklü bir düşünce sistemi olmadığı gibi, hiçbir zaman geniş bir kitleyi de cezbetmemişti. Aynı zamanda, bu düşüncenin merkezi önermesi, Hegelci kisvesinden soyunmuş ve ayakları yere basmış olsa da, birçok insanın ortak görüşü ve sonunda da başka bir "apaçık" hakikat haline gelmişti. Birleşik Devletler'in tek millet olduğu ve bu milletin bir birlik olduğu, artık birçok değil tek başı olan muazzam tek bir gövde ve tek bir ruh olduğu yolundaki bu önerme yeni gerçekliği yansıtıyordu. 1874 yılında Patrick Henry şunları iddia ederken gerçekten haklı nedenleri vardı: "Virginialılar, Pennsylvanialılar, New Yorklular ve New Englandlılar arasında artık bir fark yok" ve artık hepsi her şeyden önce ve kuşku götürmez bir biçimde Amerikalıdır. (Kalmış olan bölgesel farklılıklar taliydi ve

157 Francis Lieber, *Civil Liberty and Self-Government*, 1853, der. T. D. Woolsey (Philadelphia, 1874), s. 295. akt. Kohn, *American Nationalism*, s. 141-142. (Göç etmeden önce, Lieber bir Alman vatanseverdi ve Jahn'ın öğrencisiydi. Boston'da beden eğitimi öğretmenliği için davet edilmişti, ama çok geçmeden önce Güney Carolina Üniversitesinde ve sonra da Columbia'da siyaset bilimi öğretmeye başlamış ve *Encyclopedia Americana*'nın kurucusu olmuştu. Lieber ve genel olarak organic düşünürler için, bkz. Kohn; Curti, *Roots*, s. 174-179; Curti, "Francis Lieber and Nationalism," *The Huntington Library Quarterly*, 4 [Nisan 1941], s. 263-292.) Mulford, akt. Kohn, s. 127.

onları temel bir sorun olarak görmek artık meşru sayılmıyordu.) Federal hükümette otoritenin merkezileşmesinden artık daha az kuşku duyuluyordu ve birçok durumda sevinçle karşılanıyor, hatta talep bile ediliyordu.

Gelgelelim, Amerika artık bir eyaletler federasyonu değil, bütünleşik bir politik yapı olarak görülmekle birlikte, Avrupa'daki bütünleşik kıtasal milletlerle önemli farklılıklar barındırıyordu; çünkü o hâlâ bireylerin birliğiydi ve bu yüzden üst bir bireysellik değil, tekil birimlerin birleşmesinden oluşmuş bir bünyeydi. Tekil millet altında, çoğul orijinal millet duruyordu. Milletin bireyler üstündeki önceliğinin genel tektipliliği dayattığı Avrupalı milletlerin aksine, bireyin bir meydan okumayla karşılaşmadığı önceliği paylaşılan milli çerçevede zevklerin, görüşlerin, bağlılıkların, özlemlerin ve benlik tanımlarının çoğulluğuna imkân veriyor, hatta bu çoğulluğun teminatı oluyordu. Çoğulculuk sistemin içine işlemişti. Birleşik Amerika milleti, Michael Walzer'ın ifadesiyle, bir "kıskanç millet"[158] haline gelmedi. O çoklu bağlanmalara hoşgörü gösterdi. Tek tek eyaletler artık büyük bir sadakat odağı olarak hizmet veremiyordu, ama koşullar ve kanaat iklimi çok geçmeden onların yerine bir ikâme yaratmak üzere bir araya geldi. Gerçekten de organik millet teorisinin bizatihi milletin oluşumuna katkıda bulunması tamamen ihtimal dahilindedir. Çünkü bir Amerikan yurttaşının kalbinde bir eyaletin yerini alan ve artık bütün diğer unsurların üzerinde Amerikalıların farklı gruplarının kimliğine ve onların arasındaki farkı belirleyen kendilik atasal milliyetti, yani tanımlana geldiği üzere "etnik köken"di.[159] İkili kimlik tipik bir durum olarak varlığını sürdürdü, ama Virginialıların, Pennsylvanialıların ve New Yorkluların yerini tire işaretli Amerikalılar aldı. Yirminci yüzyılın başlarında, Birleşik Devletler'in eyaletlerin bir Birliği olmaktan çok milletlerin bir Birliği olduğunu iddia etmek mantıklıydı.[160]

---

158 Michael Walzer, "What Does It Mean to Be an 'American'?" Institute for Advanced Study'ye sunulan tez, Princeton, N.J., Ekim 1989.

159 Amerikan toplumunda "etnik kökenin" yeri için, bkz. özellikle Philip Gleason, "American Identity and Americanization," Stephen Themstrom, der., *Harvard Encyclopedia of American Ethnic Groups* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1980).

160 Horace Kallen's *Culture and Democracy in the United States* (New York: Boni and Liverigbt, 1924) Amerika'daki ikili kimliğin böylesi ilk dönem yo-

Amerika başından beri göçmenlerin bir milleti olmuştur ve ta ilk günlerden itibaren bu göçmenler farklı ülkelerden gelmekteydi. Yine de ikili kimlik ya da Amerikalıların "etnik" kimliği çok daha yeni bir olgudur. On dokuzuncu yüzyılın sonlarında başlamıştır bu kimliğin hikâyesi.[161] Yukarıda belirtildiği gibi, orijinal ve asli olarak Amerikalılar, İngiliz Amerikalılar hariç, milletlerden insan devşirmiş değildi.[162] Bu insanlar, belli bir kimliğe sahip olmakla birlikte (alt sınıftan gelen göçmenler bir kural olarak iyice tanımlanmış bir kimlikten yoksundu) henüz milli bir kimlik taşımayan çeşitli insan gruplarından geliyordu. Ancak on dokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru ortalama bir göçmenin Amerika'ya gelmeden bir milletin üyesi olma ihtimali az da olsa vardı. Çoğunlukla bu göçmenlerin üyesi olduğu milletin bir yurttaşlar milleti değil de bir etnik millet oluşu "etnik Amerikalı" bileşimine bir keskinlik kazandırıyordu.

İçinden Amerikalıların çıktığı nüfus kesimlerinin bu anlık dönüşümü kaçınılmaz olarak göçmenlerin bütünleşme yetilerini ve içine katıldıkları Amerikan milliyetinin karakterini etkilemiştir. Milli kimliğin milliyet mensuplarının en mütevazısına bile verdiği psikolojik haz kişiyi o kimliği sahiplenmeye iter. Bütünleşme bu yüzden daha zor hale gelir, çünkü en azından belli bir oranda bilinçli bir feragati gerektirir. Milli kimlik taşıyan göçmenler, göç dalgasının gerçekten kitlesel boyuta ulaştığı tarihte artık istisna değil kuraldı. 1906 yılında ülkeye kabul edilen 1.100.000 göçmen içinde çok büyük bir çoğunluğun bir milliyet duygusu taşıdığını söylemek abartı olmaz. Aslında organik teorinin özünü oluşturan ve Woodrow Wilson gibi insanların temelde paylaştığı (aksi halde Wilson'ın milletlerin haklarının savunuculuğuna soyunmasını açıklamak güç olacaktı), milletlerin tek bir ruha sahip çözülmez birlikleri temsil ettiği görüşü, göçmenleri kabul eden toplumu

---

rumlarının bir örneğidir. Bu not için, Gleason'ın ("American Identity") ve özellikle Walzer'in ("What Does It Mean") Kallen yorumlarından faydalandım.

161 Henry James'in *The American Scene*'ta "etnik köken" görmesi üzerine geçireceği şoku düşünün.

162 Kabul edilen görüşün bu olduğu görülüyor. Ama bu görüş yanlış bir doğa ve doğal kimlik yorumuna ve şimdi tartışmasız doğruları olarak görülen şeylerin geçmişe yansıtılmasına dayanıyor.

yeni Amerikalıların orijinal milli kimliklerini korumasına karşı hoşgörüyle yaklaşmaya ya da her halükârda böyle bir ihtimale karşı ikircikli kalmaya hazırlıyordu.

Elbette kitlesel göç dalgasından ve İç Savaştan önceki tarihlerde bile böyle bir kimlik muhafazasına karşı çıkan ve ikili sadakatlerin oluşmasına direnen yerelci hareketler ve duygular vardı. Daha sonraları hem Theodore Roosevelt hem de Wilson tire işaretli Amerikaları şiddetle eleştirmiştir. Amerika her ne kadar bir "kıskanç millet" değilse de, her zaman çok sayıda kıskanç Amerikalı olmuştu. Ancak bir bütün olarak yerelci duygular çok yaygın değildi ve liderlik cephesinde tektipliği güçlendirme çabaları gönülsüzce yürütülüyordu. Dışlayıcı sadakat ısrarla istenen bir şey olmadı ve eyaletlerin grup sadakatinin büyük odağı olarak gözden düşmesinin yarattığı boşluk fazla ya da şiddetli bir muhalefetle karşılaşılmaksızın orijinal milli kimliklerle dolduruldu. Etnik çoğulculuğa gösterilen bu hoşgörü, orijinal milliyet bir eyaleti üyelerinin bağlılıkları açısından Amerikan milletinin baş rakibi olarak yerinden ederken, Northwest Ordinance'ın işlevsel bir karşılığı oldu. Bu öteki kimliği meşru bir kimlik olarak kabul etmek potansiyel bölücü bir gücü dizginlemiş, huzursuzluğu engellemiş ve millete sadakati temin etmişti. Yine de etnik bağlılıkların sürdürülmesi ve birçok durumda çoktan unutulmuş bir bağlılığın yeniden tesisi yeni bir gerilim kaynağı yaratmıştı; Amerikalılar yine aynı anda iki ülkede yaşıyordu ve ondan ikisinin kapasitesini birden göstermesi bekleniyordu; çatışma bu yüzden belli bir biçimde ve belli bir oranda, bir istikamet meselesi haline gelmişti.[163]

Milletin jeopolitik çerçevesi muğlak kaldığı müddetçe, kişi, bireyselci milliyetçiliğin iç çelişkileri tarafından yaratılan hoşnutsuzlukla baş etmenin yolu olarak politik ayrılık, coğrafi ayrılık ve ülke içi reform yollarından birini seçebilir. Grup ayrılığının seçenek olarak kalmadığı ve sistem içinde coğrafi ayrılığın artık mümkün olmadığı kesin belirlenmiş jeopolitik sınırlar çerçeve-

163 Herhangi bir ikili sadakat gibi, "etnik" Amerikalıların sadakati de bölünme yönünde bir potansiyel barındırır. "Etnik" kimliklerin sürdürülmesi ve kültürlenmesi en azından eyelet egemenliklerinin tanınması kadar tehlikelidir, çünkü her şeyden once bu kimliklerin çoğu öz olarak dışlayıcıdır.

sinde, bu hoşnutsuzluk ülke içinde reform kanalına aktarılırken geriye tek bir seçenek kalıyordu, o da mahremiyetine çekilmekti. Toplumun kendisi yeni sınır haline geliyordu. Ormanları temizlemek yerine, gruplar birbiri ardına ve birçok grup aynı anda, kendileri için, yeni, o ana dek akla hayale gelmeyen toplumsal uzamlar oluşturmaya, hatta yaratmaya girişmektedir. Bu zorlu bir iştir, ama toplum istikrarlı bir biçimde daha kabullenmeci hale geliyor ve eskisine kıyasla çok daha fazla çıkarı bağdaştırıyor.

Amerika'nın milli taahhütleri –özgürlük ve eşitlik– toplumsal bütünleşikliğin ana kaynağı ve içindeki huzursuzluğun ana tetikleyicisi olarak duruyor. Bu milli ideallere sadakatin katılığı, gevşekliği kadar, milleti tehlikeye sokuyor; yine de onu koruyan şey bu bağlılıktır. Amerika'da, "Doğrusuyla yanlışıyla, benim ülkem" düsturu yanlıştır; böyle bir düstur Amerikan ideallerine ihanettir. Ancak alternatif ilke –"Doğrusuyla yanlışıyla, benim ülkem! Doğruysa doğru kalsın; yanlışsa doğru yapsın!"– gerçekçi olmaktan uzak ve insanları tatminsizliğe sürükleyebilecek bir ketleyici projeye yol açar. Uzlaşma idealizmle uyuşmaz. Ancak yine de uzlaşma kabiliyeti, bu son derece idealist milletin ayırt edici bir karakter özelliği haline gelmiştir. Bir Amerikalı olmak kişinin, kendi içindeki ve gerçeklikle aralarındaki kaçınılmaz çelişkilere rağmen, bu ideallere sadakatini sürdürmesi ve gerçekliği ona teslim olmadan kabul etmesi demektir. "Kişi bu dünyada yaşamak ve onun bütün korkutucu içerimlerini kabul etmek zorundadır" diye yazıyordu bir Amerikalı idealist. "Kişi bilinçli ve özbilinçli olarak, içine girerek ve dışarıdan bakarak, sadakatle ve sorgulayarak, sevgi duyarak ve eleştirel bir değerlendirmeye tâbi tutarak yaşamak zorundadır... En iyi halde bir paradoks içinde yaşayabiliriz."[164]

Amerikan milletinin eşsizliği, uzun varoluş süreci, İngiltere hariç başka bütün toplumlardan daha uzun sürmüş bir *milli* varoluş süreci içinde, orijinal millet fikrine sadık kalmış ve bireyselci, yurttaşça milliyetçiliğin ilkelerinin hayata geçirilmesine en çok yaklaşmış olmasından gelir. Amerikan milleti orijinal vaadinin – yani demokrasinin– bir örneği, içindeki yapısal çelişkilere rağmen

164 Daniel Bell, "Utopian Nightmare," George Orwell'in *1984* kitabı için eleştiri, *New Leader*, 25 (Haziran 1949), s. 8.

esnekliğinin ve dayanıklılığının bir kanıtı olarak duruyor. Amerika'nın bütün öteki milletler gibi bir millet olmayışının nedeni de işte budur, yeniliği ya da heterojenliği değil.

Ancak zaten, bu kitabın göstermeye çalıştığı gibi, hiçbiri bir diğerine benzemiyor.

SONSÖZ

Milliyetçilik, son tahlilde, zümrelerden oluşmuş toplumun yapısal çelişkilerine kadar izlenebilir. O, düzensizlik duygusu yaratan bu çelişkilerden etkilenmiş bireylerin kişisel bir tepkisiydi. Birçok başka tepki biçimi de mümkündü ve başka devirlerde denenmiş ve başarılı olmuş tepkiler de vardı; milliyetçilik seçeneği kaçınılmaz değildi. Eski toplumun çözülmesi anlamına da gelmiyordu o (üstlendiği biçimiyle ve fiilen olduğu zamanki haliyle kesinlikle o anlama gelmiyordu). O eski toplumun işlevsizliğine karşı yükselen milliyetçi tepkiye göre biçimleniyordu. Bir kere benimsendikten sonra milliyetçilik değişim sürecine hız vermiş ve değişimi belli bir doğrultuya kanalize etmiş, gelecekteki gelişim seyri olabilirliklerini sınırlandırmış ve değişim seyri içindeki ana unsur haline gelmişti. O böylelikle eski düzenden modern çağa büyük toplumsal dönüşümü hem biçimlendirmiş hem başarmıştı. Eski toplumun yerini milliyetçilik ilkesine dayalı yeni bir toplum almıştı.

Milliyetçiliğin mucitleri yeni İngiliz aristokrasisisin üyeleriydi. Doğuştan halk kesiminden gelen bu insanlar, yukarıya doğru hareketliliğin marazi olduğu geleneksel toplum tasavvurunu sevimsiz bulmuş ve onun yerine homojen bir biçimde elit halk –*millet*– fikrini koymuşlardı. Bunun yerine o insanlar, verili koşullarda yapılabilecek en mantıklı şeyi yapıp, soy kütüklerini biçimlendirmeye yoğunlaşmış olsalardı, tarih tümden farklı bir seyir izleyebilirdi.

Bildiğimiz üzere, millet fikri kök saldı. İngiltere'nin yükselişi bu fikrin esnekliğini sağladı, ancak doğuşundaki koşullardan farklı koşullarda bu fikrin cazip oluşu onun doğasından geliyordu, yoksa ona miras kalmış bir şey değildi. Milliyet kendini oluşturan topluluğun her üyesini egemen kılıyordu. O statü garantisi veriyordu. *Milli kimlik, temelinde, bir haysiyet meselesidir.* O insanlara gurur duymaları için nedenler verir.

Zümrelerden oluşan toplumda, gurur ve özsaygı, statüye erişme ya da başkalarının saygısını kazanma gibi, birkaç kişinin, ge-

nelin çok üzerinde duran çok küçük bir elitin imtiyazıydı. Geri kalanlar, anlamlandırmaya çalıştığı, şu ya da bu biçimde katlanılır kıldığı ve hatta bazen hoşlanmayı başardığı, ama hiçbir zaman kurtulamadığı bir aşağılanmışlık ve inkâr edilmişlik içinde yaşıyordu. Hatta gururlu elit bile aşağılanmadan muaf değildi. Statüleri zümreler arasındaki katı ayrımların ve öncelik kurallarına harfiyen itaatin korunmasına bağlıydı; herhangi bir ihlal düzeni tehdit ediyordu, çünkü statü tamamen bir sosyal anlaşma meselesi olduğundan, her unsuru sosyal olarak kurulmuştu ve anlaşma bozulursa kolaylıkla dağılırdı. Milliyetçilik bu kırıcı ayrımların önemini azalttı ve aynı zamanda herkesi tamamen aşağılanmaktan korudu. Bir millet içinde statü (ve onunla birlikte, gurur ve özsaygı duygusu) hiçbir zaman tamamen kaybedilemez. Kişi yine yükselebilir ya da düşebilir, ama asla kalbi kırılacak kadar düşmez.

İçinde yaşadığımız dünyanın gösteriş için yaratılmış olduğunu söylemek güçlü bir iddiadır, ama hiç de abartı sayılmaz. Toplumsal dönüşümde gösterişin –ya da statü arzusunun– rolü büyük oranda hafife alınmaktadır ve açgözlülük ya da güç istenci genelde bu gösterişin ana dalları olarak görülür. Ancak yine de bu kitaptaki beş örneğin beşinde de milliyetçiliğin ortaya çıkışı statü arayışıyla ilişkilendirilmiştir. İngiliz aristokrasisi statüyü haklı çıkarma peşindeydi; Fransız ve Rus soyluları koruma; Alman entelektüelleri onu yaratma peşindeydi. Hatta materyalist eğilimli Amerikalıların gözünde bile temsil olmaksızın vergi verme ekonomik çıkarlarının zedelenmesinden çok, gururlarını kırıcı bir şey olarak görülüyordu. Onlar başka bir şey değil, hak ettikleri saygıyı görmek için savaştılar... ve bir millet haline geldiler.[1]

---

1 Kişinin mülkiyeti üzerindeki kontrolü özgürlük ve dolayısıyla Amerika'da, dillere destan materyalizmine oldukça manevi bir özellik katan statü tanımının merkezi unsurudur. John Dickinson'ın daha önce bahsi geçen "Liberty Song"ı bu konuya değinen dizeler içerir. Amerikalıları el ele vermeye çağıran ilk kıta şöyle sona erer:

> Keselerimiz hazır,
> Sıkı durun, dostlar, sıkı.
> *Köleler olarak değil, özgür insanlar olarak*
> *Vereceğiz paralarımızı.*

Keselerini ne kadar değer verirlerse versinler, içindekilerin bir kısmından ayrılmak onları zorunlu olarak çileden çıkarmazdı, ama neden ve ne zaman

Modern dünyanın politik ve hatta ekonomik gerçeklikleri, büyük oranda böylesi statü arayışından doğmuş milliyetçilik tarafından şekillendirilmiştir. Milliyetçiliğin politik gerçeklik üzerindeki etkisi çok doğrudandı. Modern politik sistemin temel çerçevesi –milletlere bölünmüş dünya– milliyetçi tahayyülün gerçekleşmesinden başka bir şey değildir; bu dünyayı yaratan milliyetçiliktir. Farklı milletlerin iç politik yapıları, özel olarak ister bireyselci ya da kolektivisit isterse yurttaş esaslı ya da etnik olarak tanımlansın, içlerinde milliyetin orijinal tanımlarını yansıtır. İlk, yani bireyselci ve yurttaş temelli tanım demokratik, liberal toplumlara yol açarken, ötekiler çeşitli biçim ve oranlarda otoritaryenizmi doğurur. Kuşkusuz, uluslararası fırsatların yapısı ve onları hayata geçirecek araçların mevcudiyetine bağlı olan dış politikalar, milli görevler ya da hedefler kadar, yine büyük oranda millet ve onun ötekilerin gözündeki yeri imgesi ile tanımlanan uluslararası prestij değerlendirmeleri tarafından güdülenmektedir. Hatta politik kararları hayata geçirecek araçların mevcudiyeti buna bağlıdır. Milletin kolektivist milliyetçilik çerçevesinde somutlaşması bir milletin *hınç* [ressentiment] hassasiyetini artırır. *Hınç* bir milleti daha saldırgan yapmakla kalmaz aynı zamanda kendisi de olağanüstü güçlü milli duygu ve kolektivist eylem ateşleyicisidir; bu ateşleyicinin varlığında, kolektivist milletlerin saldırganca savaşa sürüklenmesi, milli taahhüdün normalde rasyonel hesaplara dayandığı bireyselci milletlerin savaşa sürüklenmesine kıyasla çok daha kolaydır.

---

böyle yapacağına karar verme hakkından yoksun olursa her şey değişirdi. Amerikalılar temsil edilmedikleri bir kararla vergiye bağlanmaktansa savaşa girmeyi yeğlerdi, çünkü

> Ölmeye katlanabiliriz, ama birine hizmet etmeyi kaldıramayız,
> Çünkü utanç bir özgür insan için acıdan daha korkunçtur.

Günümüzden bir örnek verecek olursak, Saddam Hüseyin'e Birleşik Devletler'e varil başına ne kadar ödeyeceğini dayatmadan önce Amerikan Devriminin marşlarının sözlerini dikkatle okumasını tavsiye eden çok olmuştur mutlaka. Buna engel olmak için Amerikalıları çok daha büyük masraflara sokan ve daha da önemlisi hayatlarını ortaya koymalarına neden olan şey varil başına ödenecek birkaç fazla kuruş değil, böylesi bir dayatmayı kabul etmenin onursuzluğu, özgürlüklerinin ihlal edilmiş olmasıydı. Yansız arz ve talep yasalarına boyun eğmek bir şeydir, ama başkasının iradesinin kendisine dayatılmasına maruz kalmak tamamen başka bir şey.

Bu kitabın üzerinde durduğu beş millet modern politik sistemin başlıca aktörleri durumundadır. Onların milliyetçilikleri, modernliğin kültürel karakterini açıklamada olduğu gibi, politik yapılarını açıklamada da özellikle önemlidir. Her biri modernlik üzerine kendi eşsiz, silinmez damgasını vurmuştur. Bunların –İngiliz, Fransız, Rus, Alman ya da Amerikan– herhangi biri farklı olmuş olsaydı, dünya hepimiz için farklı bir yer olurdu.

Ekonomik gerçeklik politik gerçeklikle aynı anlamda ve aynı oranda yapılaşmamıştır. Hayal gücü önemli bir ekonomik kaynak sayılabilir, ama ekonomik fırsatların yapısını belirleyen çoğu ekonomik kaynağın hayal gücüyle pek alâkası yoktur. Dahası benzer ekonomik sistemler oldukça farklı politik ve kültürel çevrelerde varlıklarını sürdürüyor. Milliyetçiliğin ekonomik alana etkisi en çok, ekonomik meselelerin politik ve ideolojik meselelerle iç içe geçtiği yerlerde hissedilir. Milliyetçilik belli bir etik yarattığı kadar, ekonomik davranışı da etkiler (bu anlamda Protestan ya da herhangi bir dini etikten farklı değildir, milliyetçilik ve birbirinden farklı dini etiklerin ekonomik etkilerine benzer şekilde çeşitli milliyetçiliklerin ekonomik etkileri de farklıdır); milliyetçilik paraya ve para kazanmaya, çeşitli uğraşı alanlarına karşı tavırları etkiler, böylelikle de belli ekonomilerin güçlü ve zayıf yanlarını belirler. Milliyetçilik aynı zamanda hükümetlerin, içeride ya da dışarıda, ekonomik politikalarını da etkiler. Merkezi dışavurumu dünya çapında "kapitalizm"e karşı muzaffer mücadele olan, yirminci yüzyılın ekonomik ideolojik politik karakteristiği büyük oranda milliyetçiliğin bir ürünüdür; ve özel olarak da *politik olarak* "ileri" ülkeler karşısındaki milliyetçi hıncın ürünüdür. "Kapitalizm" önce (ilk Batı-karşıtı millet) Fransa'da Anglo-Amerikan tipten liberal toplumla eşanlamlı olarak kullanılmıştı; (kısa bir süre sonra Fransa'ya katılan) Batıya hınç duyan öteki milletler bu yakıştırmadan bir dogma yarattılar. Ve bugün bu dogmaya duyulan inanç Sovyet hükümetinin ve yakın tarihte Sovyet hükümetinin boyunduruğundan kurtulan Doğu Avrupa milletlerinin çözülüşü ve çökmüş "sosyalist" ekonomileri yerine, işleyen "kapitalist" ekonomileri geçirmeleri karşısında sevinç duymamıza neden oluyor. Değişiklik adına alınan bu rasyonel tavrı onların liberal idealleri benimseme ve demokrasiye dönme arzularının –ve onu

hayata geçirme yetilerinin– bir işareti olarak yorumluyoruz. Ama eğer kapitalizmle demokrasi arasında zorunlu bir ilişki olsa bile bu ilişki yalnızca bir özgür toplum kapitalist bir ekonomiyi ne kadar zorunlu kılıyorsa, o kadar vardır. (Piyasa güçlerinin işleyişi için, hiçbir zaman mutlak olmayan, belli bir özgürlüğe imkân veren ve bu yüzden her zaman karma bir ekonomi olan) Kapitalizm öte yandan demokrasiyle hiçbir alâkası olmayan her türlü toplumla da pekâlâ yan yana var olabilir.

Marx'ın iddia ettiğinin aksine, üretim ve mülkiyet sistemleriyle toplumsal ve politik ilişkiler sistemleri arasında bire bir uyumluluk söz konusu değildir. Ekonomi toplumun doğasını belirlemez. Toplumun doğası, toplumun kendisi hakkındaki imgesi ya da asli kimliği tarafından belirlenir. Ekonomik fırsatların yapısındaki köklü bir değişim, kimlikte bir dönüşüme yol açabilir (Amerikan Güneyi örneğinde olduğu gibi) ama onu garanti etmez ve bir karma ekonominin uygulamaya geçirilmesi öncelikle ekonomik fırsatlarda köklü bir değişimle sonuçlanmayabilir.

Kökleri uzun bir süreden beri unutulmuş ve bugün tahayyül edilmesi pek mümkün olmayan koşullara ve ihtiyaçlara borçlu olan milli kimlikler, milliyette içkin psikolojik ödüllerden, onun statü yükseltici niteliğinden dolayı varlığını sürdürüyor. Milliyet insanların kendilerini iyi hissetmelerini sağlar (ayrıca kolektivist ve etnik milliyetçilik bir bütün olarak insanlara bireyselci ve yurttaş temelli milliyete göre kendilerini daha iyi hissettirir ve bunun tek nedeni bireyselci milliyetçiliğin yalnızca bireyin içinde var olan haysiyet duygusunu olumlar, ona ek herhangi bir şey katmazken, kolektivist milliyetçilik kişinin, erdemleri kişiyi kendi kusurlarına karşı kör edecek kadar parlak çok daha büyük, kudretli ve mükemmel bir varlığın haysiyetine katılmasına imkân verir). Her tür özgün milliyetçiliği çıkarlarına hizmet etmesi için isteyen ve zamanla o milliyetçiliği tanımlayan gruplar artık var olmamasına ve onların çıkarlarının bütün anlamını yitirmiş olmasına rağmen, milli kimlikler hâlâ insanların çıkarlarına hizmet eder. Ancak kişilerin denk düştükleri milletler içindeki tikel milli kimliklerinin hizmet ettiği bu çıkarlara çoğu örnekte öteki milli kimlikler de pekâlâ eşit oranda hizmet edecektir. Hiçbir birey ve insan grubu genetik olarak kendini şu ya da bu biçimde

tanımlamak mecburiyetinde değildir ve tikel milli kimliklerin ortaya çıkışını sağlayan orijinal çıkarlar yok olup gittiği gibi, milli kimlikteki bir değişim de imkânsız değildir. Ekonomideki köklü değişimler dışında, öteki yapısal değişimler –örneğin bir savaşın ve işgalin sonucunda ortaya çıkan değişimler– tikel bir milli kimliğin yeniden tanımı sonucu doğurabilir. (Örneğin Batı Alman milli kimliği Birleşik Almanya'da mevcut olan Alman kimliğinden önemli oranda farklılıklar gösteriyor olabilir ancak yine de neyin tam olarak farklı olduğunu tayin etmek için dikkatli araştırmalar yapmak gerekir. Bu yeni kimlik zaman içinde Prusya ve öteki Doğu eyaletlerinin yeniden bünyeye katılmasından etkilenmiş olabilir.) Yine de kabul etmek gerekir ki, böylesi yeniden tanımlamalar son derece nadir rastlanan durumlardır.

Milli kimlik değişmeden kaldığı müddetçe, insanları harekete geçiren saiklerin temel yapısı ve sonuçta milli toplumun temel doğası değişmeden kalır ve geçmişte ona özgü davranış kalıplarının da değişmeden kalması beklenmelidir. Elbette harekete geçirici saikler her zaman gerçekleşmez. Arzu ve kabiliyet tek başına eylemin gidişatını belirlemez; uygun şartların da olması gerekir. Her şeye rağmen bu saiklerin gerçekleştirilme potansiyeli mevcuttur. Milliyetçiliğin kolektif davranışa biçim verme gücü, milliyetçiliğin tektip bir fenomen olmadığını ayırt etmekte büyük önem taşır. Bütün milletlerin eşit yaratıldığı düşüncesine kapılmak kadar büyük –ölümcül– bir hata yoktur. İnsanlar eşit yaratılmıştır, ama milletler için aynı şeyi söyleyemeyiz. Bazı milletler egemen bireylerin anlaşıp birleşmesi olarak yaratılmıştır ve insanların özgürlüğüne ve eşitliğine vurgu yaparlar; bazıları ise insandan besleniyor olabilecek "güzel büyük bireyler" olarak yaratılmıştır ve onlar ırksal üstünlüğü ve devlete itaati vaaz edecektir. Artık karşı konulmaz şeyler olarak görülen, varlığını az da olsa Amerikan naifliğine borçlu olan, milletlerin hakları böylesi farklı örneklerde çok farklı anlam ve içeriklere sahiptir.

Zümreler toplumunda elitlerin o toplumun çelişkilerinden kurtulma çabalarından doğmuş toplumsal düzen imgeleri, modern toplumların kanunlarında, kurumlarında ve kültürel yapılanmalarında sürmektedir. Dünyamız hâlâ onların yarattığı bir dünyadır. Her ne kadar bulanmış olsa da, bu süreklilik kesintisiz

devam ediyor. Milliyetçilik çağı sona ermiş değil; yeni-milliyetçilik çağına girmiş değiliz. Bunu, rejimlerin ve ideolojilerin çevremizde birbiri ardına çöktüğü ve milliyetçilik her zamankinden daha enerji dolu olarak bu şaşkınlığın ve kargaşanın içinden her yerden başını çıkardığı bugünlerden daha açık hiçbir zaman görme şansımız olamazdı. Asırlar öncesine şekil veren güçler yirminci yüzyılın sonunda da insanlığın geleceğine şekil veriyor. Bizim o güçleri anlamlandırma ve etrafımızdaki gerçeklikle başa çıkma yetimiz o güçlerin köklerini anlamamıza bağlıdır.

Milliyetçilik tarihsel bir olgudur. Bir çağda ortaya çıkıp bir başkasında kaybolabilir. Ancak şayet milliyetçilik ortadan kaybolursa, artık içinde yaşadığımız bu dünya olmayacak ve yerine, zümreler toplumunun yerini aldığını bildiğimiz dünyadan farklı olarak, başka bir dünya kurulacak. Bu milli-sonrası dünya gerçekten post-modern olacaktır, çünkü milliyet modernliğin kurucu ilkesidir. Sosyal varlığın yeni bir biçimi ortaya çıkacak ve bu toplumu görme tarzımızı değiştirecekse; bunun anlamak için, her şeye yeniden başlamak zorundayız.

DİZİN

Adams, Henry 707
Adams, John 595, 613, 614, 618, 623, 624, 627, 633, 642, 644, 661
Adams, John (coğrafyacı) 135
Aguesseau, Henri Francois d' 224
Akıl 56, 131, 138, 282, 387, 388, 389, 468, 497, 502, 518
Aksakov, Konstantin 399, 402, 403
Alembert, Jean le Rond d' 236
Alençon, Due d' 172
Alexander 25, 331, 349, 572, 636, 660, 661
Amerikan bağımsızlığı 282
Amerikan Devrimi 282, 396, 722
Anayasa 71, 396, 599, 637, 646, 649, 710, 712
Anna, Empress of Russia 18, 303, 317, 319, 351, 355, 356
Anti-federalistler 641
anti-Semitizm 50, 570, 576, 580, 581, 582, 592
Anton Reiser 452, 454, 461, 462, 463, 472, 473, 476, 485, 498, 500, 513, 514, 574
Antraigues, E. H. L. A, de Launey, Comte d 229, 266
Arc, Jeanne d' 152
Argenson, Renl Louis de Voyer, Marquis d' 229, 247
Arminius 422, 426, 469, 480, 491
Arndt, Ernst Morin 415, 470, 480, 540, 547, 552, 553, 554, 555, 556, 564, 565
Arnim, A. von. 541, 568, 572
Arnold, Gottfried 471, 473, 474
Ascham, Roger 74, 75, 80, 109
Aulard, Francois Alphonse 279, 280
Aydınlanma 233, 238, 405, 416, 440, 463, 464, 468, 483, 484, 536, 558, 563, 568, 570
Aylmer, John 102

Bach, J. S. 479, 507
Bacon, Francis 132
Bağımsızlık Bildirgesi 633, 680
Bakunin, Mikhail 394, 406, 407, 408
Bale, John 74, 75, 78
Balzac, Guez de 145, 180, 181, 182, 187, 242
Bancroft, George 595, 668-672
Banvard, John 655
Bate, John 85
Batı 147, 148, 294, 296, 306, 314, 338-341, 343, 344, 345, 348, 349, 352, 365, 369, 380, 385-387, 394, 395, 397, 400-404, 409, 411, 412, 529, 549, 551, 557, 558, 561, 562, 566-568, 578-583, 586, 589, 590, 636, 647, 650, 655, 657, 659, 722, 732, 734
Beaune, Colette 148, 149, 151, 152, 153, 156, 157, 160
Bebel, Heinrich 423
Beethoven, Ludwig van 506, 507
Belinsky, Vissarion 404, 405, 406
Bellay, Joachim du 162, 163, 169
Belloy, Pierre de 173, 279
Bestuzhev, Alexander 396, 397
Bilim 132, 139, 140, 141, 142, 368
Biron, Ernst Johann 356
Blok, Alexander 291, 410, 411, 412
Bodin, Jean 173
Boehme, Jakob 470, 477
Boie, H. B. 531
Boileau, N. 226, 631
Boorstin, Daniel 52, 605, 607, 628, 630, 631, 634, 639, 650, 654, 655, 666, 693, 694, 695, 697, 705, 715
Boulainvilliers, Henri de 227, 267
Boyle, Robert 135, 136

Brentano, C. 541, 572
Bridenbaugh, Carl 625, 627, 628, 635, 693
Brissot (de Warvitle), J. P. 281
Brunschwig, Henri 435, 436, 437, 445, 447, 448, 452, 462, 464, 482, 486, 488, 489, 501, 513, 514, 531, 535
Bryan, Samuel 637, 638
Burke, Edmund 619, 635, 693
Büyük Kuzey Savaşı 344
Büyük Uyanış 707

Calhoun, John 712, 713
Calonne, Charles Alexandre de 257
Camden, William 113, 117, 118, 121
Campe, Joachim 532
Carew, Richard 115, 116, 371
Carey, Mathew 661
Cartwright 121
Celtis, Conradus 423
Cermenofil 565
Chaadaev, P. 397, 398, 399, 401, 405, 407
Chamisso, Adelbert 572
Channing, William Ellery 663, 664, 700
Chanson de Roland 148
Chansons de geste 161
Chapman, George 79
Charles II., (İngiltere Kralı) 129, 214
Charles I., (İngiltere Kralı) 70, 72
Charles IX., (Fransa Kralı) 166
Charles V, Habsburg 159, 425
Charles VII., (Fransa Kralı) 150
Charron, Pierre 164, 165
Chastelet, Paul Hay du 179, 183, 186
Chattier, Alain 162
Chaucer, Geoffrey 76, 114, 115, 130
Chevigny, Sieur de 215, 216
Choate, Rufus 709
Church, W. F. 194
Citron, Suzanne 148, 152, 156, 157, 161, 247, 267
Clausewitz, Karl von 541, 556, 557
Clay, Henry 712
Clinton, DeWitt 656
Code Michaud 157, 184
Colbert, Jean Baptiste 197
Columbus, Christopher 606
Condillac, Etienne Bonnet de 484
Conring, Hermann 429
Cooper, James Fenimore 663, 664, 673
Cooper, Thomas 58
Corneille, Pierre 198, 199
Cotton, Robert 117
Cotton, Roger 106
Courland, Duke of 303, 355
Coverdale, Miles 90
Coyer, Abbe 209, 228, 252
Crockett, Davy 52, 654
Crompton, Richard 111
Cromwell, Oliver 126, 167
Cromwell, Thomas 54, 82
Curti, Merle 613, 635, 693
Cushman, Robert 602, 603, 604

Damga Pulu Yasası 621, 622, 663
Daniel, Samuel 15, 16, 26, 52, 116, 117, 130, 247, 475, 476, 605, 613, 619, 622, 624, 630, 634, 660, 707, 710, 71 1, 727
Darigrand, Jean Baptiste 234
Deha 450, 500, 501, 502, 503, 517
Demokrasi 28, 29, 666, 683, 690, 694
Derzhavin, Gavrila 334, 335, 365, 376, 377, 390
Descartes, Rene 137
Desmoulins, Camille 145, 283
Devlet 68, 73, 165, 177, 181, 185, 192, 196, 198, 204, 206, 247, 268, 269, 270, 272, 283, 296, 299, 300, 307, 321, 347, 393, 426, 478, 479, 520, 521, 523, 524, 643
Dickinson, John 614, 615, 618, 619, 621, 629, 636, 637, 684, 730
Dickinson, Samuel 611
Diderot, Denis 277, 484
Din Savaşları 202
Dohm, Christian Wilhelm 571
Domat, Jean 197
Drake, Francis 104, 115
Drayton, Michael 109, 113, 115, 116

Dryden, John 126, 130, 131, 141
Duche, Jacob 692, 693
Dudley, Joseph 692
Dulany, Daniel 613
Dumas, Alexandre 167, 194
Durkheim, Emile 36, 40, 44

Edward VI 66
eğitim 80-85, 107, 158, 207, 216, 231, 238, 258, 273, 293, 316, 319, 326, 327, 333, 340, 348, 357-363, 373, 382, 423, 436, 439, 440, 442, 445, 455, 457, 466, 471, 474, 476, 481, 575, 657, 676, 695, 697
Eisenstadt, S. N. 16, 313
Eliot, Jared 696, 697
Elit kesim 274, 285
Elyot, Thomas 58, 63, 76, 79, 117
Emerson, Ralph Waldo 665, 668, 671, 672, 698, 701, 702, 721
Engels, Friedrich 409, 580, 583, 586, 587
Entelektüeller 235, 236, 526, 529, 538, 696, 699, 703
Erasmus 85, 569
Eşitlik 271, 276, 384, 474, 673, 676, 689
Eski Ahit 90, 91, 92
etnik köken 20, 724, 725
Evelyn, William 627
Eyalet 222, 651, 722

Federalistler 641, 646, 656
Fichte, J. G. 531
Figgis, Neville 172, 174, 175
Finansçılar 221
Fitzhugh, G. 681, 715-720
Fleur de Lys 146
Fontaine, Charles 163
Fontenelle, B. Le Bovier, Sieur de 136, 137, 245
Fonvisin, Denis 291, 336, 337, 338, 339, 355, 376, 377, 382, 383, 384, 386, 388, 389, 390, 393
Ford, F. 209, 210, 213, 216, 218, 220, 221, 222, 223, 224, 230, 238, 260
Foxe, John 74, 87, 102, 103
Francke, August Hennann 471
Franklar 147-149, 170, 267, 565
Franklin, Benjamin 93, 105, 170, 172, 209, 281, 608-612, 614, 620, 621, 624-626, 635, 656, 695
Fransız Devrimi 72, 239, 417, 530, 533, 536, 539, 562, 586, 589, 645
Freneau, Philip 628
Friedrich Wilhelm, Büyük Elektör 427, 431, 432, 433, 434
Friedrich Wilhelm I 427, 431, 432, 433, 434
Fronde 188, 193, 194, 195, 215, 241
Fuggerei 421
Furetiere, Abbe 250, 251, 253, 255
Fyodor, Tsar 313

Galloway, Joseph 613, 626
Garrison, William Lloyd 680, 681, 684
Garve, Christian 451
Gascoigne, George 78, 81, 85, 115
Gaston d'Orleans 184, 186, 187
Gellert, Christian Fflrchtegott 449
Gentz, Friedrich von 573
Gilbert, William 133
Glanvill, Joseph 140, 141
Gneisenau, N. von 541
Göç 603, 605, 622, 655, 723
Goethe, Johann Wolfgang von 415, 438, 448, 449, 451, 453, 461, 462, 467, 469, 482-487, 490-496, 498, 499, 501, 503, 505, 508-510, 514, 516, 518, 562, 571, 572, 575
Gogol, Nikolai Vasilievich 389, 404
Golovkin, Count 302, 303
Goodrich, Samuel Griswold 668
Googe, Bamabe 79
Gorbaçov, Michael 291, 293, 379
Gordon, Adam 610, 611
Gotlar 612
Gower, John 113, 115
Grandes chroniques de France 149
Granovsky, T. JSL 404, 406
Greeley, Horace 710
Grimm Kardeşler 541, 552
Guise, dük ailesi 166
Güney 644, 648, 666, 711-714, 716, 717, 719, 720, 722, 723

Güneyliler 713, 714, 720
Guyon, J. M. B. de La Motte, Mme du Chesnoy, 453

Hailey, Edmond 134
Hakluyt, Richard 104, 105, 114
Halk 19, 30, 170, 187, 195, 203, 235, 252, 253, 255, 262, 263, 268, 366, 392, 393, 394, 553, 663
Hall, Edward 74, 134
Hamann, Johann Georg 483
Hamilton, Alexander 636, 660, 661
Hancock, John 620, 621
Hardenberg, K. von 482, 541, 542, 568
Harrison, William 104, 113, 114
Hart, Levi 686
Harvard Üniversitesi 15, 16, 18, 697
Harvey, Gabriel 114, 132
Hegel, G. W. F. 398, 402, 403, 523, 524, 525, 583, 587, 589
Heine, Heinrich 469, 575
Helvetius 233
Henri II. (Fransa Kralı) 164, 165, 166, 167, 188
Henri III. (Fransa Kralı) 168
Henri IV. (Fransa Kralı) 168, 169, 188, 190
Henry, Patrick 628, 634, 723
Henry VIII. (İngiltere Kralı) 54, 60, 61, 76, 87, 99, 113
Henry VII. (İngiltere Kralı) 65, 66, 86
Herder, J. G. 352, 480, 482, 484, 485, 486, 490, 491, 494, 495, 497, 499, 503, 504, 516, 517, 518, 519, 560, 566, 574, 575
Herzen, A. 394, 397, 399, 400, 404, 405, 406, 407, 408
Herz, Henrietta 475, 543, 572
Hess, Moses 575
Higginson, John 606
Higonnet, Patrice 16, 238
Hitler, Adolf 576, 577
Hobbes, Thomas 93
Hofstadter, Richard 600, 615, 707
Hohenzollernler 427, 431
Holbach, P. H. D., Baron d' 277, 278
Holocaust 94, 678
Hooker 67, 105, 120
Hoover, Arlie 474, 475, 488
Hopkinson, Francis 613
Hotman, Francois 164, 170, 171, 185, 195, 330
Humboldt, Wilhelm von 415, 546, 556, 572, 573
Hutten, Ulrich von 421-424

Inglis, Charles 599, 614
Innocent III, Pope 150
IV. Philip (le Bel) (Fransa Kralı) 150, 157
İç Savaş 84, 602, 664, 665, 721, 722
İlahi Hak 173-176, 178, 180, 181, 190, 197, 242, 257, 271
İlgacılar 681
İncil 74, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 104, 121, 143, 195, 424, 479, 484, 485, 492, 566, 607
işbölümü 518
İskitler 411, 413
İvan III. 312
İvan, IV. Korkunç 312, 336

James, Henry, 657, 682, 683, 686, 704, 705, 725
James, I. (İngiltere Kralı) 121
Jansenciler 206
Jaucourt, L. de 252, 254, 256
Jefferson, Thomas 628, 645
Jewel, John 107
Johnson, Edward 608
Joly, Claude 195
Jurieu, Pierre 202

Kadınlar 674, 681
Kaiser, Gerhardt 480
Kantemir, Antiokh 333, 334, 350, 351, 352, 386
Kant, Immanuel 450, 464, 465, 484, 485, 523, 587
Kapitalizm 732, 733
Karamzin, Nicholay 345, 346, 352, 353, 354, 355, 378, 379, 380, 386, 388, 389, 392, 393
Karl August, Duke of Weimar, 516

Kheraskov, M. M. 325, 377
Khomiakov, A. S. 399, 402, 403
Kiev Akademisi 357, 361, 362
Kireevskii, Ivan 401, 403, 408
Kıtasal Kongre 615, 623, 646
Kleist, Heinrich von 485, 487, 568
Klinger, F. M. 482, 485, 508, 509, 516
Klopstock, F. 450, 468, 480, 482, 511, 533
Kniazhnin, Ya. B 328, 380, 381
Knigge, A., 437
kölecilik 678
kölelik 244, 246, 278, 390, 403, 408, 508, 514, 565, 585, 615, 645, 675, 678, 680, 681, 684, 688, 710, 711, 712, 713, 714, 715, 716, 718
Komünizm 587, 588
kozmopolitanlık 469, 532, 538, 547
Kral James 90, 91
Kreistage 431, 434
Krieger, Leonard 429, 523, 524, 542, 560, 580, 586
Kurakin, Kniaz 315, 316
Kurtuluş Savaşları 416, 539, 558, 559, 568
Kutsal Roma İmparatorluğu 419, 423
Kuzey 119, 138, 344, 345, 549, 570, 644, 647, 648, 659, 686, 694, 710, 711, 712, 717, 719
Kuzeyliler 715
kültürel bağımsızlık 664, 701

La Bruyere 199, 212, 213, 216, 222, 226, 233, 251, 423
Lafayette, M. J. S. Y. R. G. du Motier, Marquis de 116, 277, 280, 566
Landtage 431
La Roque, G. A. 211, 226
Latimer, Bishop 97, 102
Latin Amerika 602
Lavater, J. K. 480, 482, 502, 503, 504
Lavoisier, A. L. de, 233
Le Bret, Cardin 183, 184
Lebrun, Ponce Denis E. 283, 284
Lee, Richard Henry 628
Leibniz, Gottfried Wilhelm von 440, 442
Leland, John 85
Lenin, Vladimir Ilich 397, 409, 410, 411, 591
Leo, Heinrich 565
Leonard, Daniel 395, 397, 429, 523, 586, 619, 622, 623, 624, 625
Lermontov, Mikhail Yurievich 391
Lesage, Alain Rene 234
Lessing, Gotthold Ephraim 447, 448, 464, 469, 558, 571
Levesque, S. C. 353, 354
Lieber, Francis 723
Lincoln, Abraham 62, 79, 666, 667, 669, 670, 677, 680, 681, 710, 711, 714, 719, 720, 721
List, Friedrich 565, 566, 661
Livingston, William 646, 690, 695
Locatelli 350
Locke, John 597, 598, 697
Lomonosov, M. V. 365-377
Longfellow, Henry Wadsworth 663, 664, 665
Louis IX. (Fransa Kralı) 152
Louis XI. (Fransa Kralı) 153, 353
Louis XIII. (Fransa Kralı) 157, 177, 178, 182, 186, 187, 190, 192, 193, 215
Louis XV. (Fransa Kralı) 193, 249, 257
Louis XVI. (Fransa Kralı) 258
Lowell, James Russell 653, 663, 665, 717, 721, 722
Loyseau, Charles 175
Luthercilik 472
Luther, Martin 424
Luther, Seth 659
L'vov, N. A. 389
Lydgate, John 113, 115
Lyly, John 113

Mably, Gabriel Bonnot de 266
Machiavelli, Niccole 77, 165
Mackay, Charles 673
Madison, James 134, 640, 641, 642, 644, 666
Maistre, Joseph de 22
Mandelstam, O. 413
Marat, Jean Paul 277

Marillac, Louis de 179, 184
Marksizm 50, 581, 591
Marlowe, Christopher 58, 79, 113
Marr, Wilhelm 570, 592
Marx, Karl 40, 415, 518, 575, 579, 586, 589
Masselin, Jean 161
Mather, Cotton 603-607, 635
Matveev, A. A. 339, 340
Mavi Çiçek 513, 514
Maximilian, Emperor, 299, 423, 482
Mayflower 602, 618
Mayhew, Jonathan 620
Mazarin, Cardinal 181, 195, 200, 202
Mazepa 298, 299
McGuffey, William Holmes 667, 668
McNally, R. T. 397
Meinecke, Friedrich 482, 542
Meksika Savaşı 712
Melville, Herman 664, 702
memurlar 84, 165, 192, 428, 463
Mendelssohn, Felix 578
Mendelssohn, Moses 571
Mercier, Louis Sebastien 234, 235
Merck, Johann 482, 516
Meres, Francis 114, 115, 117
merkantilizm 427, 592
Meyerbeer, Giacomo 578
Michele, Ambassador 99, 100
Milli Meclis 263
Milliyetçilik 18, 19, 24, 26, 28-31, 35, 45, 46, 73, 82, 89. 144, 285, 290, 417, 481, 540, 545, 576, 580, 596, 601, 653, 729, 730, 732, 735
Milton, John 128
Mirabeau, Honore Gabriel Riqueti, Comte de 263, 559, 570
Moine, Robert de 148
Momet, Daniel 247
Montreuil, Jean de 156, 157, 160
More, Thomas 54, 55, 82, 83, 115
Morgues, Mathieu de 183, 187
Moritz, Carl Philipp 452
Moskova Üniversitesi 326, 357
Mousnier, Roland 186, 188, 192
Mueller, G. F 373, 374
Muennich, B. C. 356
Muller, Johannes 467
Murrin, John 16, 598, 627, 631, 634

Napoléon 283, 395, 396, 416, 430, 535, 538, 543, 559, 562, 565, 568
Nash, Thomas 115
Nepluyev, I. I. 291, 342
Newton, Isaac 134, 137
Nicholas 82
Nietzsche, F. 37
Nikolai, B. 345, 346, 367, 372
Niles, Hezekiah 694
Nogent, Guibert de 148
Norden, John 107, 108
Northwest Ordinance 649, 712, 726
Novalis (Hardenberg, Friedrich von) 482, 491, 492, 502, 504, 509, 510, 513, 521, 522, 527, 533, 535, 536, 583, 586
Novikov, N. I. 326, 332, 376, 377, 381, 386, 391, 392

Oberman, Heiko 569, 570
okur-yazarlık 92, 93, 326, 481, 693
Oldenburg, Henry 134, 135
Olmsted, Frederick Law 720
orta sınıflar 286
Osterman, A. ., Baron 350
Otis, James, Ovid 615
otokrasi 327
Otuz Yıl Savaşları 427, 430, 431, 470
Ölüm 421, 443, 509, 510, 511
Özgürlük 128, 137, 265, 276, 280, 282, 283, 287, 320, 327, 386, 387, 396, 403, 524, 605, 607, 611, 636, 641, 645, 656, 658, 660, 701, 716
Özyönetim 720

Pages, Georges 200
Paine, Thomas 615, 620, 631, 632, 636, 637, 638
Panin, N. I. 390
Paris 21, 22, 146, 148, 156-158, 163, 165, 168, 169, 173, 179, 181, 182, 186-188, 193, 194, 196, 198-200, 208, 210, 221, 223, 224, 226, 228, 230, 231, 233-236, 244, 246, 247, 251, 253, 255, 260, 266, 267, 273,

277, 280, 283, 284, 340, 350, 355, 364, 365, 381, 382, 444, 532, 556, 564
Paris Üniversitesi 21, 157, 158
Parker, Matthew 102
Parlamento 54, 64, 69, 71, 72, 73, 78, 87, 110, 120, 121, 122, 125, 129, 160, 191, 203, 221, 222, 622
Patch, Sam 52
Peacham, Henry 79, 80, 81, 114, 117
Penn, William 696
Petro (Rusya) 292-307, 310, 311, 313, 315-326, 329, 333, 335, 337, 339-346, 351, 353, 354, 356-359, 365, 366, 369, 370, 379, 395, 432
Philippe de Novare 156
Phillip, John 108
Philosophes 243
Pietizm 416, 470-472, 474, 476-479, 481, 483, 488, 489, 493, 707
Plumer, W. 647, 648
Poe, E. A. 704, 706
Politiques 173
Polozki, Simeon 344, 357
Polydore Vergil 74
Pososhkov, T. 344, 346
Poynet, John 98, 99, 171
Preuss, Hugo 434
Püritenlik 121, 122, 470
Puttenham, George 79

Racine, Jean Baptiste 146, 199, 694
Raleigh, Walter 111, 114
Randolph, Edmund 640
Randolph, John 614
Raynal, Guillaume Thomas Francois 234, 243
ressentiment 37, 38, 275, 276, 346, 355, 379, 384, 385, 391, 467, 559, 561, 580, 581, 731
Ressentiment 18, 37, 273, 338, 557
Restorasyon 73, 129, 141, 599
Reuchlin, Johannes 423
Rhodes, J. 111, 112
Richter, Jean Paul 527
Rider, John 58, 59, 61
Roma 20, 54, 60, 62, 75, 83, 87-89, 98, 132, 147, 150, 158, 159, 163, 164, 167, 174, 205, 244, 248, 252, 253, 299, 300, 332, 364, 371, 374, 410-413, 417-424, 429, 439, 441, 467, 468, 480, 668, 669
Romantikler 482, 483, 487, 488, 491-493, 495, 496, 498, 499, 502, 509-511, 513, 518, 522, 523, 527, 528, 530, 535, 552, 554, 562, 564, 574
Ronsard, S. de 162, 163
Roosevelt, Theodore 726
Rouget de Lisle, C. L. 283, 284
Rousseau, Jean Jacques 232, 235, 236, 237, 244, 247-249, 254, 262-272, 277, 278, 281, 286, 353
Rusya 16, 19, 31-34, 38, 45-49, 291-304, 306-311, 317, 321, 325, 327, 329, 330, 333, 335, 336, 339-369, 371, 373, 375, 376, 379, 381-413, 416, 423, 426, 430, 432, 434, 436, 438, 444, 516, 518, 554, 591, 592, 631, 669, 691, 692, 694, 699, 707, 713

Sancy, Achille de, 186
Savaş 84, 185, 279, 280, 432, 436, 508, 555, 556, 602, 664, 665, 721, 722
Savelle, Max 614, 617, 621, 632
Saville, George 626
Schama, Simon 229, 238, 242
Scheler, Max 37
Schelling, Friedrich 482, 523, 535
Schenkendorf, Max von 555, 556
Schlegel, Friedrich 415, 448, 482, 487, 491, 492, 495, 496, 501, 505, 514, 517, 524, 526, 527, 528, 533, 534, 536, 540, 544, 549, 553, 554, 557, 572, 715
Schlegel, Wilhelm 448, 487, 524, 535
Schleiermacher, F. D. E. 475, 482, 487, 488, 492, 495, 511, 522, 542, 543, 572
Schloezer, A. L. 373, 374
Schopenhauer, Johanna 533
Schubart, Christian 467
Scott, Walter 448
Seguier, Pierre 213

Segur, Louis Philippe, Comte de 229, 237, 266, 280
Serflik 391
Seyssel, Claude de 164
Shafirov, S. P. 301, 302, 344, 369
Shaftesbury, Third Earl of (Anthony Ashley Cooper) 53, 596, 597, 598, 599, 600
Shcherbatov, M. M 304, 325, 330, 331, 336, 338
Shennan, J. H. 225
Sidney, Philip 81, 82, 115, 116, 130, 131, 589
Sieyes, Abbe Emmanuel Joseph 267
Simmel, Georg 708
Sirmond, Jean 182, 183
sınıflar 120, 261, 269, 286, 531, 585, 590, 672, 674, 707
Skelton, J. 113
Slavlar 310
Slavofilizm 397, 400, 401
Smith, Adam 518, 566, 624, 630
Smith, Sydney 663
Smith, Thomas 63, 67, 113, 120
Smith, William 622
Soloviev, Vladimir 411
Sosyalizm 50, 582, 592, 717
Sosyoloji 16, 716
Soyluluk Anlaşması 323, 327
Spener, Philipp Jakob 471
Spenser, Edmund 113, 114, 115, 117
Sprat, Thomas 88, 137, 138
Stael, Mme La Baronne de 444
Ständestaat 425
Starkey, Thomas 76, 77
Stein, Karl vom 541
Stein, Lorenz von 589
Stone, Lawrence 59, 78, 81, 84, 92, 121
Stuartlar 119
Sturm und Drang 482-486, 489-491, 493-495, 497, 499, 500, 502-504, 506, 508, 509, 515-518, 533, 562
Sumarokov, Alexsandr 326, 331, 332, 336, 340, 347, 348, 349, 366, 367, 370, 376, 423
Sumner, Charles 721
Thomasius, Christian 440
Thoreau, Henry David 684, 702
Thynne, William 76, 130
Tieck, Ludwig 482, 487, 506, 540, 541
Tocqueville etkisi 37, 238, 239, 325, 466, 683
Tolstoy, Peter 339, 340
Trediakovskii, V. K. 340, 363, 364, 365, 370, 371
Treitschke, Heinrich von 566, 568, 569
Troçki, Leon 592
Troeltsch, Ernst 475, 482
Trollope, Frances 652, 653
Tudor, Frederic 657
Tudorlar 143
Tuke, Brian 130
Turgot, Anne Robert Jacques 248, 273
Turner, Nat 679, 680

Uhland, Ludwig 512
Ukraynalılar 357, 361, 391
Unvanlar Tablosu 329, 338

Valois 153, 164, 166, 167, 172
Vergennes, Charles Gravier 280
Versailles 212, 213, 474
Vitry, Jacques de 149
Voltaire 87, 147, 232, 233, 237, 243, 244, 245, 254, 275, 306, 310, 327, 332, 350
Vulgate 91, 424

Wackenroder, Wilhelm 482, 487
Wagner, Richard 482, 486, 578, 579
Waldeck, Georg Friedrich von 429
Wallis, John 134
Warner, William 113, 115
Washington, George 283, 626
Webbe, William 113
Weber, Max 40, 164, 470, 577
Webster, Daniel 660, 710, 711
Webster, Noah 662, 663
Weishaupt, Adam 468
Werther 458, 498, 499, 508, 509, 514, 516

Weymouth, George 607
Whitgift, Archbishop 121
Whitman, Walt 700, 701, 702, 703
Wieland, Christophe Martín 447, 448, 467
Wilkins, John 133
Wilson, Woodrow 725
Wolff, Christian 442
Wolsey, Thomas, Cardinal 74, 82
Wyatt, Thomas, Jr. 76

Yahudilik 567, 576, 578
Yedi Yıl Savaşları 248, 278, 435, 614
Yüz Yıl Savaşları 154

Zematto, Guido 309
Zhurovskii 342
Zinzendorf, Nikolaus Ludwig von 471, 472, 474, 477
Zümreler 206, 285, 430, 431, 676, 730, 734, 735

MİLLİYETÇİLİK

LIAH GREENFELD (1954)

Rusya'nın Sibirya bölgesinde doğdu. Kudüs'teki İbrani Üniversitesinde sosyoloji ve siyaset bilimi eğitiminin ardından 1982'de sosyal antropoloji-sosyoloji alanında doktora derecesi aldı. Çeşitli üniversitelerden sonra Chicago ve Harvard Üniversitelerinde görev yapan Greenfeld, 1994'ten bu yana Boston Üniversitesindedir ve kamuya açık seminerleri büyük ilgi görmektedir.

Greenfeld'in çalışmaları, siyaset biliminin yanı sıra antropoloji, psikoloji, estetik incelemeleri, sosyoloji, tarih, iktisat ve şiir gibi hayli geniş bir alana yayılmıştır. Bunlar arasında özellikle, 2001'de kaleme aldığı ve Max Weber'in klasik eserine göndermelerle yüklü *The Spirit of Capitalism: Nationalism and Economic Growth* (Harvard University Press) isimli ödüllü çalışması, milliyetçilik çalışmalarında temel başvuru eserlerinden biri sayılmaktadır. Yazarın diğer çalışmaları arasında *Mind, Modernity, Madness: The Impact of Culture on Human Experience* (Harvard University Press, 2013) ve derlemiş olduğu *Globalization of Nationalism* (ECPR Press, 2016) sayılabilir. Liah Greenfeld, London School of Economics'te Ernest Gellner Kürsüsünde ders veren otoritelerden biri olmanın yanında, çalışma alanıyla ilgili yüz civarında makalesiyle de, üretken bir akademik çalışma hayatına sahiptir.

Milliyetçilik, İngilizcede on baskı yapmasının yanı sıra, on iki farklı dile çevrildi ve pek çok üniversitede ders kitabı olarak okutulmaktadır.

ABDULLAH YILMAZ

Giresun'da doğmuş, ilk ve orta öğrenimini Zonguldak'ta bitirdikten sonra Ankara'da Fen Fakültesi ve Siyasal Bilgiler Fakültesindeki eğitimlerine 10 yıl süreyle çeşitli cezaevlerinde devam etmiştir. Tahliyesinin ardından çevirmen, editör, redaktör vb olarak kitap yayıncılığının her alanında çalışmıştır ve halen çalışmaya devam etmektedir.

Yayın yönetmeni ve editör olarak hazırlayıp sunduğu yüzlerce kitaptan başka, Abdullah Yılmaz'ın çevirdiği kitaplardan bazıları şunlardır: A. Negri ve M. Hardt, *İmparatorluk ve Duyuru*; Zygmunt Bauman, *Sosyolojik Düşünmek* ve *Küreselleşme*; Murray Bookchin, *Ekolojik Bir Topluma Doğru*; Tarık Ali, *Fundamentalizmler Çatışması*; Naom Chomsky, *Medya Gerçeği*; Bernard Lewis, *İslam'ın Krizi*; John Steinbeck, *Amerika ve Amerikalılar*.

LIAH GREENFELD

MİLLİYETÇİLİK

MODERNİTEYE GİDEN 5 YOL



Milliyetçilik çalışmaları sahasının yaşayan en önemli otoritelerinden Liah Greenfeld, bu abidevi eserde tarih, sosyoloji, edebiyat, ilahiyat ve siyaset bilimi gibi disiplinleri bir araya getirerek, modern dünyanın şekillenmesinde belirleyici olduğu kabul edilen beş ülkenin milliyetçilik tecrübelerini muazzam bir kurgu içinde ele alıyor. İngiltere, Fransa, Rusya, Almanya ve ABD'deki modernleşme-milliyetçilik ilişkisini bu ülkelerin kendi dillerinden okuyan Greenfeld ortaya modernleşmenin, milletlerin oluşumunun ve milliyetçiliğin "hınç" ve "gurur" arasında salınan hikâyesini koyuyor.
Milliyetçilik, Greenfeld'in Türkçe baskı için kaleme aldığı ve milliyetçiliğin bugününe ışık tutan önsözüyle birlikte, milli kimliklerin geniş bir zaman dilimindeki oluşumu ve milliyetçiliğin politik sonuçları üzerine sıradışı bir analiz ve bir başucu kitabıdır.

"Liah Greenfeld muhteşem bir kitap yazmış... Çıtayı o kadar yükselti ki, artık milliyetçilik hakkında yazmak çok zor."
–Michael Walzer, Institute for Advanced Study, Princeton

"Çok kapsamlı, bilgi dolu ve aydınlatıcı bir çalışma."
–John Gray, *New York Review of Books*

"Adeta ansiklopedik bir eser... Greenfeld'in ortaya koyduğu emek sadece etkileyici değil, aynı zamanda kahramanca."
–Walter Laqueur, *The Washington Post Book World*



ALFA
www.alfakitap.com /alfakitap /alfakitap /alfakitap

ALFA ARAŞTIRMA
ISBN 978-605-171-468-4

