Ernst Cassirer

DEVLET EFSANESİ

Platon'un Devlet Kuramı - Ortaçağda Siyasal Düşünceler - Hukuk Devleti Anlayışı - Makyavelli - Modern Laik Devlet - Devletin Soyutlanması ve Tehlikeleri - Makyavelli'de Ahlak ve Siyasetin Tekniği - Doğal Hukuk Kuramları - Aydınlanma Felsefesi - Carlyle - Gobineau - Hegel'in Devlet Kuramı - Modern Siyasal Söylencelerin Tekniği.

Remzi Kitabevi

BÜYÜK FİKİR KİTAPLARI DİZİSİ : 57
Birinci Basım: 1984

REMZİ KİTABEVİ Yayınları

Dizgi, baskı, cilt kapak ve kitap düzeni:
Evrim Matbaacılık Limited Şirketi, Cağaloğlu - Istanbul 1984

Ernst Cassirer

DEVLET EFSANESİ

Çeviren
Necla ARAT

Remzi Kitabevi
Ankara Caddesi, No. 93 — Istanbul

Yapıtın özgün adı *The Myth of the State*'dir. Bu çeviri, Oxford University Press tarafından 1946 yılında gerçekleştirilmiş olan ikinci baskıdan yapılmıştır.

İÇİNDEKİLER

Önsunu (Necla Arat) . . 7- 9
Önsöz (Charles W. Hendel) 11- 16

I. Bölüm

SÖYLENCE NEDİR?

I. Söylencebilimsel Düşüncenin Yapısı . . 19- 30
II. Söylence ve Dil 31- 36
III. Söylence ve Duygular Ruhbilimi 37- 48
IV. Söylencenin İnsanın Toplumsal Yaşamındaki İşlevi 49- 59

II. Bölüm

SİYASAL KURAM TARİHİNDE
SÖYLENCEYE KARŞI VERİLEN SAVAŞIM

V. Grek Felsefesinin Başlangıçlarında «Söz» ve «Söylence» . 65- 71
VI. Platon'un Devleti 72- 86
VII. Ortaçağ Devlet Kuramının Dinsel ve Metafiziksel Art-alanı 87-103
VIII. Ortaçağ Felsefesinde Hukuk Devleti Kuramı . . 104-112
IX. Ortaçağ Felsefesinde Doğa ve Tanrısal Kayra . . 113-121
X. Makyavelli'nin Yeni Siyasal Bilimi 122-133
XI. Makyavelizmin Yengisi ve Sonuçları . 134-143
XII. Yeni Devlet Kuramının Sonuçları 144-164
XIII. Stoacılığın Yeniden Doğuşu ve Devlete İlişkin «Doğal Hukuk» Kuramları 165-176
XIV. Aydınlanma Felsefesi ve Romantik Eleştirmenleri 177-186

III. Bölüm

YİRMİNCİ YÜZYILIN SÖYLENCESİ

XV.	Hazırlık: Carlyle	199-229
XVI.	Kahramana Tapınmadan Irka Tapınmaya Geçiş .	230-251
XVII.	Hegel	252-278
XVIII.	Modern Siyasal Söylencelerin Tekniği . .	279-297
Sonuç	. . . . .	298-299
Dizin	. . . . .	309-311

ÖNSUNU

1980'de Ernst Cassirer'in *İnsan Üstüne Bir Deneme*'sini *(An Essay on Man)* Türkçeye çevirdiğim zaman, bu çeviriyi *Devlet Efsanesi*'nin *(The Myth of the State)* izlemesi gerektiğini biliyordum. Çünkü, Cassirer'in aşağı yukarı yarım yüzyılı bulan kültür felsefesi çalışmalarını özetleyen bu iki önemli yapıt, birlikte okunmaları gereken kitaplardı.

Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme*'de «insanın kendini özgürleştirmesinin», tam anlamında insansallaşmasının olanaklarını araştırıyor; insan kültürünü insanın gittikçe gelişen *kendini özgürleştirme süreci* olarak betimliyordu. Söylence, din, dil, sanat, tarih, bilim bu süreç içindeki evrelerdi. Cassirer'e göre, dil, sanat ve bilim, söylence ve ilkel dini yendiği ölçüde, insan özgürleşebilirdi. Ama, söylence yenilmesi, ortadan kaldırılması o kadar kolay olan bir şey değildi. İşte Cassirer, *Devlet Efsanesi*'nde içinde insanın bilim ve sanat aracılığıyla söylence ve ilkel dine egemen olacağı bir düzenin oluşturulup oluşturulamayacağını irdeliyor. *Devlet Efsanesi*, aslında siyaset ve devletin özyapısını derinlemesine işleyen bir yapıt.

Cassirer bilindiği gibi, yüzyılımızın en büyük düşünürlerinden biri. O, içinde yaşadığımız dönemin bunalımlarını gözlemlemiş, Birinci ve İkinci Dünya Savaşlarını yaşamış bir felsefeci olarak söylence ve ilkel dinin, ilkel düşünce ve eylemlerin aşılması gerekimine inanıyor. Ama, gerek ilkel din, gerekse söylence, insanın uzun tarihi boyunca yerleşmiş ve onu derinden etkilemiş temel yaşantı biçimleri. Bu güçlü biçimleri sarsmak, yıkmak ne ölçüde olası?

Cassirer bu noktada felsefeye düşen görevin ne olduğunu açık seçik bir şekilde belirliyor. Söylenceler, özellikle de kitabın konusunu oluşturan siyasal söylenceler, usdışı güçler oldukları için, onları us yolu ile irdeleyip yadsıyamayız. Ama yaşadığımız bunalım ve yıkımların büyük ölçüde nedeni olan bu söylenceleri felsefe aracılığıyla yakından tanıyabilir; köken, özyapı ve yöntemlerini öğrenip gerekli önlemleri alabiliriz. Bir toplumda bilim, ahlak ve sanat güçsüz düştüğü zaman, meydan söylencelere kalır. Söylenceler ise, toplumsal-siyasal kargaşa yaratırlar. Bu bunalımları çözümlemek, kargaşayı ortadan kaldırmak için olağan çareler tükendiğinde ortaya bu

kez siyasal söylenceler çıkar. Çağımızda siyasal söylenceler ilkel toplumlarda büyü ve söylencebilimin oynadığı rolü oynamaktadırlar. Çünkü, insanlar umutsuz durumlarda çıkış yolları bulmak için, her zaman umutsuz araçlara başvurabilirler.

İşte çağımızın siyasal söylenceleri Cassirer'e göre, bu anlamda umutsuz araçlar olmuşlardır. Bunalımsız barış dönemlerinde, göreli olarak dengeli ve güvenli dönemlerde, toplumda ussal düzen egemendir. Ama bunun tersi olan bunalım ve kargaşa dönemlerinde ussal olan yerini kolayca usdışı olana bırakabilir. Usdışı olana bağlanma ise, toplumun ilkelliği oranında artar. Bu gibi durumlarda tüm sorunların çözümü genellikle çok güçlü olduğu düşlenen bir lidere bırakılıp artık alışılmış ve olağan yollardan kurtulma umudu kalmadığı için, tüm gözler sorunların üstesinden geleceğine inanılan bu kişiye çevrilir. Daha önceki toplumsal bağlar, yasalar ve anayasa değer taşımadıkları gerekçesiyle ortadan kaldırılır. Sonunda da umutların bağlandığı liderin mistik gücü ve yetkesi olabildiğince yüceltilip istenci saltık yasa olur.

Ama uygar toplumlar sorunlarını ilkel toplumlar gibi çözemezler. Uygar toplumlarda yaşayan insanlar kendilerine sunulanlara inanmak için bu inançlarına geçerli nedenler bulmak, kanılarını haklı çıkarmak için kuramlar geliştirmek zorundadırlar. Felsefi etkinlikler, bütünleştirici özyapılarıyla bu geçerli nedenleri ve kuramları sergileyip bilim, sanat ve ahlakı savunarak söz konusu kargaşayı (kaos) yenmeye ve bir düzene (kozmos) dönüştürmeye katkıda bulunurlar.

Okuyucunun *Devlet Efsanesi*'nde toplumumuz açısından da önem taşıyan pek çok yan bulacağına ve çağımızın bu önemli siyasal felsefe yapıtının yazılışından aşağı yukarı kırk yıl sonra da olsa bizler için yaşamsal bildiriler taşıdığına inanmaktayım. Bu nedenle, bu çeviriyi yaparken hem büyük bir haz hem de ödevini yerine getiren birinin o doyulmaz mutluluğunu duydum.

Kitabın özgün adı *The Myth of the State.* Cassirer'in İngilizce olarak kaleme aldığı iki üç yapıttan en sonuncusu. İngilizcedeki *myth, mythos* sözcüğünü *İnsan Üstüne Bir Deneme*'de *söylence* terimiyle karşılamıştım. Bu sözcük gerek öğrencilerim gerekse büyük bir okuyucu kitlesi tarafından kolayca benimsendi. Bu nedenle, başlangıçta kitabın Türkçe adının *Devlet Söylencesi* olmasını düşünüyordum. Ancak kitabın yayımcısı kendince haklı bazı nedenlerle metin içeriğinde *myth* ya da *mythos* sözcüğünün *söylence* olarak karşılanmasını ama kapaktaki adın *Devlet Efsanesi* olmasını rica edince, kapakta *söylence* yerine *efsane*yi kullanmakta bir sakınca görmedim. Önemli olan bu kitabın büyük bir okuyucu kitlesine ulaştırılmasıydı.

Çevirinin genelinde «arı Türkçe ile felsefe yapılabilir» savına olabildiğince güç katacak bir terimler dizgesi kullanmaya çalıştım.

Türkçemizin zenginliği, ulaşmış olduğumuz noktada, artık bu konuda bir sorunumuz olmadığını kanıtlıyor. Dilimiz en karmaşık ve anlaşılması güç terimleri bile başka dillerin sözcüklerine gerek kalmadan açıklayabilecek zenginlikte.

Ben bu çeviride hep yeğlediğim ve yeğleyeceğim öztürkçe terimlerin yanına zaman zaman metnin yazılmış olduğu dilde o terime karşılık olan sözcüğü de verme yolunu seçtim. Metinde geçen Latince, Almanca, Fransızca sözcük, tümce ya da özdeyişlerin Türkçe karşılıklarını dip notlarında gösterdim.

Genellikle bir yazarı tanıtmak için yapıtının başına yaşam öyküsü, yapıtları, düşünce dizgesine ilişkin ayrıntılı bilgi ve yorumlar eklenir. Ben Cassirer konusunda bunu yapmaya gerek görmedim. Çünkü hem okuyucunun uzun önsözleri okumayı sevmediğini biliyor hem de bir yazarın en iyi şekilde ancak kendi yapıtından, doğrudan kendi söyledikleriyle tanınabileceğine inanıyorum. Esasen Charles W. Hendel kitap için yazdığı önsözde bu işi ustaca yapmakta olduğu için, aynı şeyleri yinelemekten kaçındım.

Devlet Efsane'sinin Türkçe çevirisinde özellikle bazı Latince, Almanca ve Fransızca tümce ve terimlerin çevirisinde bana yardımcı olan tüm felsefeci arkadaşlarıma ve kitabın titizlikle basımını gerçekleştiren Remzi Kitabevi'ne burada teşekkürü bir borç bilmekteyim.

Ekim, 1983 Yeşilyurt *Necla ARAT*

ÖNSÖZ

Bu kitap, Profesör Ernst Cassirer'in yazmış olduğu son kitaptır. Kendisinin 13 Nisan 1945'teki beklenmedik ve erken ölümünden birkaç gün önce bitmiş ve elyazmalarından daktilo edilmiştir.

Bu kitabın ne yazarını ne de felsefesini tanıtmaya aslında pek gerek yok. Çünkü Profesör Cassirer'in adı ve çalışmaları çok iyi bilinmekte. Cassirer'in, bu ülkede geçirdiği dört yıl boyunca Amerikan felsefesinde edindiği yerin tanığı, şu anda yapıtlarının çevirileri için duyulmakta olan yaygın istektir. Bizim şanslı olan yanımız ise, bu çevirilerin ardarda birbirini izlemeleri[1]. Ayrıca, pek çok bilim adamının katkıda bulunduğu, editörlüğünü Northwestern Üniversitesinden Paul A. Schilpp'in yaptığı Cassirer'e ilişkin bir armağan kitap da bugünlerde çıkmak üzere. Kitabı Yaşayan Felsefeciler Kitaplığı (Library of Living Philosophers) yayımlayacak ve bu kitapta Cassirer'in ayrıntılı bir özyaşam öyküsü de bulunacak. Bu nedenle, Cassirer'in yaşamı ve düşünce dünyasındaki yaygın başarıları konusunda başka kaynaklardan da bilgi edinmek gibi zengin olanaklarımız var.

Cassirer'in bu son kitabı için her ne kadar bir giriş gerekli değil ise de bir önsöz yazmak uygun olacaktır. Locke'un *İnsanın Anlama Yetisi Üstüne Bir Deneme*'sini okumuş olanlar, yazarın bu kitabı arkadaşlarıyla yaptığı tartışmalarda paylaşılan düşünceleri dünyaya sunması için kendisini zorlayan dostlarının isteği üzerine yazmış olduğunu anlattığı yere gelince ne denli canlı bir kişisel ilgi duyduğunu anımsayacaklardır. Elinizdeki kitap için de anlatılması gereken bu türden aydınlatıcı bazı ayrıntılar var.

Profesör Cassirer, bu ülkeye 1941 baharında İsveç'in Göteborg kentinden geldi. O sıralar mesleğinin doruğuna ulaşmış bir bilim adamı ve seçkin bir felsefeci idi. Bilgi sorununu[2] Batı Düşüncesinin hemen hemen tümü içinde ele alan ve başyapıt diyebileceğimiz bir

1. Son zamanlarda şu çeviriler yayımlanmıştır: *Rousseau, Kant, Goethe,* çev. James Gutmann, Paul O. Kristeller ve John Randall, jr. (Princeton Uni. Press 1945); *Myth and Language,* (Söylence ve Dil) Çev. Suzanne K. Langer (Harper and Brothers, 1946).
2. Das Erkenntnisproblem (Berlin, B. Cassirer, 1906, 1907, 1920) 3 cilt.

çalışma yayımlamıştı. Burada «hemen hemen» nitelemesini şunun için eklemiş bulunuyorum: Konuyu Hegel'in ölümünden günümüze —«günümüz» sözcüğü, 1932 yılına karşılık oluyor— değin işleyen dördüncü bir cilt, Cassirer Amerika'ya doğru yola çıktığında henüz elyazması şeklindeydi ve geride kalmıştı[3]. Onu ilk kez Yale Üniversitesinde konuk öğretim üyesi olarak ağırladığımız zaman, ne yayımlanmamış olan bu kitabına ne de hazırda bizi bekleyen daha pek çok yapıtına ilişkin bir bilgimiz vardı. Yayımlanmış olanlar ve bildiklerimiz, bize zaten yeterince büyük bir başarı olarak görünmekteydi. Kendisini çok önemli bir Kant felsefesi yorumcusu olarak tanıyorduk. Yeniden Doğuş (Rönesans)[4] ve onsekizinci yüzyıla[5] ilişkin incelemeleri, tartışma götürmeyen tarihsel bir ökenin (dehanın) kanıtıydılar. Cassirer'in bildiğimiz yapıtlarının çoğu geçmiş dönemlerin felsefe, bilim ve kültürünü işlemiş olduğu için, biz onu her şeyden önce çok iyi bir tarih bilimcisi olarak beğenme eğilimini gösterdik. Bunun bir başka nedeni daha vardı. Biz zaten günümüz felsefesinde bu türden bir bilgiyi çok fazla gereksinme duyulan bir şey olarak aramaktaydık. Bu yüzden, Onun tarihçi yanına daha çok önem verdik. Oysa, Profesör Cassirer bir meslektaşımız olarak aramızda çalışmaya başladıktan sonra, öteki yüksek tinsel niteliklerini ve başka konulardaki derin bilgisini de kısa bir sürede, öğrettiklerinden ve söyleşilerinden açık seçik bir şekilde algılayacaktık.

Profesör Cassirer, hangi konuyu işlerse işlesin, yalnız daha önceki filozofların bu konuda düşündüklerini derin bir kavrayışla gözden geçirmekle kalmıyor, insansal yaşantının her yönünden —sanat, yazın, din, bilim, tarih— bu konu ile bağlantılı olan her ne varsa hepsini alıp yeni ve özgün bir biçimde bir araya getiriyordu. Ele aldığı her şeyde, insan bilgisinin ve kültürünün değişik biçimlerinin birbirleriyle olan bağlantılarını sürekli olarak betimlemekteydi. O, bu nedenle, tarihsel imgelem ve bilgi kadar, bir felsefi bireşim ökesine de sahipti. İşte tüm bunlar, meslektaşlarının ve kendisini seven pek çok öğrencisinin, Yale ve Columbia Üniversitelerinde ardarda yaptığı o eşsiz ders ve seminerlerde onun çok değer verdikleri yönleriydi.

Hiç kuşku yok ki kendisinin gerçek bir felsefeciden beklediğimiz özgün ve dizgesel düşüncenin kanıtı olan yayınları da vardır. Yıllarca önce iki bilim adamı, Profesör Cassirer'in *Töz ve İşlev ve Einstein'ın*

3. Bilgi sorununa ilişkin bu dördüncü cilt, İngilizceye çevrilmekte olup Yale Uni. Press tarafından yayımlanacaktır.
4. Örneğin, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, (Teubner, Leipzig, Berlin, 1927).
5. *Die Philosophie der Aufklärung*, (Tübingen, J.C.B. Mohr, 1932) ve *Goethe und die Geschichtliche Welt*, (Berlin, B. Cassirer, 1952).

Görelilik Kuramı[6] (Substance and Function and Einstein's Theory of Relativity) adlı kitabını İngilizceye çevirme girişiminde bulunmuşlardı. Aynı yıl Almanya'da «Simgesel Biçimler» konusunu işleyen üç ciltlik yapıtının ilki çıkmıştı[7] Bu, onun düşünce dünyasındaki kendi serüveniydi. *Simgesel Biçimler Felsefesi,* bir anlamda, Profesör Cassirer'in yaratıcı bir düşünür olma tutkusunu gerçekleştiren kitaptı. Bu kitap, insansal yaşantı dünyasının insana özgü çeşitli simgeleştirici etkinlik biçimleri aracılığıyla dile getirildiği yolları inceden inceye araştırmaktaydı. Bu görüş, doğa dünyamızı oluşturmada belli görü biçimlerinin ve mantıksal kategorilerin rolünü araştıran Kantçı anlayışı daha bir geliştirmekteydi. İnsanın gerçekten duyumsadığı ve bildiği dünyayı oluşturmada şimdi artık, başka biçimlerin de benzer bir işlevleri olduğu öne sürülmekteydi. Dil, söylence, sanat, din, tarih, bilim gibi tüm kültürel anlatım biçimleri, insanın hem kendisine hem de çevresine ilişkin bilgi içine girmekteydiler. Profesör Cassirer'in kendi insan ve varlık felsefesi işte bu noktada odaklanıyordu.

Ama sözü edilen bu simgesel biçimler felsefesi, Profesör Cassirer, Amerikan üniversitelerinde çalışmaya geldiğinde pek az bilinmekteydi. Almanca yazılmış olan bu üç ciltlik yapıt, Amerikalı felsefe öğrencilerinin kolayca bulup okuyabilecekleri bir kitap değildi. Bunun dışında, kuramının betimlenmesi, çeşitli kültür biçimleri ile ilgili geniş çapta kanıtların ayrıntılı bir şekilde incelenmesini gerektirmekteydi. Okuyucularının çoğu, ne bu örneklerle daha önce karşılaşmışlar ne de Onun öne sürdüğü savı tam anlamıyla kavrayabilecek kadar geniş bir bilgi ile donatılmışlardı. İşte bu yüzden, Onun taktığı adla, bu «felsefi insanbilimin» kısa ve basitleştirilmiş bir başka örneğinc, felsefesini öğrenmek isteyen ve sayıları durmadan artan dost ve öğrenci çevresinin istekleri doğrultusunda çok fazla gereksinme duyulmaktaydı. O da öğrencilerini ve yeni dostlarını çok sevdiği ve kendi yönünden, onlar tarafından daha iyi anlaşılmayı istediği için, büyük bir alçak gönüllülükle ve kimseye sözünü bile etmeden, İngilizce olarak kısa bir deneme yazmaya koyuldu. *İnsan Üstüne Bir Deneme*[8] (An Essay on Man) böylece ortaya çıktı.

Ama, Cassirer bu *Deneme*'yi yazmakla aynı zamanda o andaki dost ve öğrenci çevresini aşmış, çağının evrensel gereksinmelerinden birini kavramış oluyordu. Yaşanılmakta olan o savaş günlerinde «İnsan ne-

6. William Curtis Swabey ve Marie Collins Swabey (Chicago, Open Court Publishing Co., 1923).
7. *Die Philosophie der Symbolischen Formen,* Berlin, B. Cassirer, 1923-29. Bkz. aynı zamanda *Naturalistische und Humanistische Begründung der Kulturphilosophie,* (Göteborg, Flanders Boktryckerei Aktiebolag, 1939).
8. Yale University Press, 1944.

dir?» sorusunun hiç kimsenin karşı duramayacağı etkili bir gücü vardı. Locke'un, Kant'ın ya da Profesör Cassirer'in öylesine sevdiği onsekizinci yüzyıl düşünürlerinden çoğunun bu alanda gerçekleştirmiş olduklarından daha fazlasını yapmak gerektiği apaçık bir şekilde görülmekteydi. İnsanın anlama yetisi, ya da usun yanısıra başka yönlerin de hesaba katılması gerekiyordu. Profesör Cassirer, yeni kitabı *İnsan Üstüne Bir Deneme*'de Sokratesçe dile getirilmiş ve henüz yerine getirilmemiş olan bilgelik buyruğunu anımsadı: *Kendini bil!*

Deneme, insanın kendini bilme konusundaki arayışının tarihsel gelişimini göstermekte ve insanın bugünkü durumunu daha iyi kavramamızı sağlamaktadır. Böylece, dostların bir gereksinmesini gidermekle kalmamış, daha geniş ve genel bir amaca da hizmet etmiştir. Cassirer simgesel biçimler felsefesini anlatırken günümüzün insana ilişkin bilgilerine de büyük ölçüde katkıda bulunmuştur.

Ama bu kitap yine de Profesör Cassirer'in içinde yaşamakta olduğumuz karanlık ve güç günler için duyduğu kaygının tümünü dile getirmiyordu. Çoğu kişi, dünya tarihinin bunalımlı bir döneminden geçmekte olduğumuz gerçeği üstünde kolaylıkla konuşmaktaydı. Kamuoyunda tarih felsefesi ya da uygarlığımızın doğasına ilişkin bir düşünceler kargaşası bulmak doğaldı. Bu gibi koşullarda bazı ideolojilerin ya da onları dile getiren kişilerin siyasal çıkarlarının esinlediği, her türden sözde felsefelerin ortaya çıkma olasılığı vardı. Bu kez, Cassirer'in dostları Ona, çağımızın durumunu tarih ve felsefe gibi iki büyük görüş açısıyla yorumlayabileceği için, en doğru yargıyı verebilecek kişi olarak baktılar. Yakınlarından bazıları şu soruyu sorma cesaretini gösterdiler: «Geçmişin ,tarih, bilim ve kültürüne ilişkin şeyler yazacak yerde, bugün olanların anlamını açıklamayacak mısınız? Çok fazla bilgi ve de bilgeliğiniz var. —Sizinle çalışmakta olan bizler bunu çok iyi biliyoruz— Ama, başkalarına da bundan yararlanma fırsatını vermelisiniz.» Cassirer, bunun üzerine 1943-44 kışında «devlet söylencesi» temasını işleyen bir kitap yazma hazırlığına girişti. *Fortune* dergisi, 1944 Haziranında o zamana kadar yazdıklarının bir özetini yayımladı. Daha sonra, 1944-45 yılları sırasında tamamlanan elinizdeki bu kitap, onun yakın dostlarının isteğine yanıt vermek için planladığı ve yazmaya başladığı yapıtın tümüdür.

Profesör Cassirer, benden hem *İnsan Üstüne Bir Deneme*'nin hem de bu kitabın eleştirmenliğini ve editörlüğünü üstlenmemi rica etmişti. Şu andaki sorumluluğum şimdi her zamankinden daha fazla. Çünkü, bu kitap onun ölümünden sonra çıkıyor. Arkadaşça üstlendiğim bu görevin hesabını verirken burada açıklamayı istediğim bir nokta var: Bu kitap, pratikte Profesör Cassirer tarafından yazılmış olduğu şekilde sunulmuştur. Bunu rahatça yapabildik; çünkü, Onun pek çok

olan şaşırtıcı yeteneklerinden biri de, İngilizceyi yardımsız, açık-seçik, akıcı bir şekilde ve dilin anlamına ilişkin güçlü bir sezgi ile yazabilmesiydi.

Daha önceki yapıtı *İnsan Üstüne Bir Deneme*'de yazar, kitabın ilk taslağını eleştirilmek üzere sunmak yolunu seçmişti. O her zaman, felsefi görüşlerinin olduğu kadar dili kullanış biçiminin de eleştirilmesini ister, önerilen düzeltme ya da geliştirmeleri büyük bir sevinçle kabul ederdi. Her gözlem ve soruyu büyük bir incelikle tartıp değerlendirirdi. Dost bir eleştirmen, sorunu Onun sunmuş olduğu şekille apaçık ve mantıksal bir biçim içinde göremediği zaman, Cassirer suçun kendisinde bulunması gerektiğini kesin bir hakikat olarak kabul ederdi. Bu yaklaşım Onun, okuyucunun anlama yetisine özdeş türden bir saygı duyan David Hume'la benzeşen yanıydı. Aslında, yapılan önerilerin büyük çoğunluğu, yalınlaştırma ve kısaltmalarla ilgiliydi. Örneğin, çok cömert tuttuğu alıntılarını sınırlamak gerekiyordu. Çünkü O, alıntı yaptığı bir yazarın kendisini her zaman tam anlamıyla dile getirmesine izin verilmesini istiyordu. Oysa bu, yalnız kitabın boyutunu boş yere büyültmekle kalmıyor, kendi söyleyeceklerini de büyük ölçüde sınırlıyordu. Bunların dışında eleştirilecek ve değiştirilecek yalnız ufak tefek noktalar vardı. O, bunların tümünü her zaman büyük bir incelikle kabul ederdi.

Elinizdeki kitap, tıpkı *İnsan Üstüne Bir Deneme*'nin yayıma hazırlandığı biçimde hazırlanmıştır. Yalnız iki kitap arasında bir noktada küçük bir ayrım var. Yazarın kendisi, kitabın III. Bölümünü burada sunulduğu son şekliyle hiç görmedi. I. ve II. Bölümlerde gerekli görülen değişikliklerin tümünü pratikte incelemişti. Yani bu değişiklikleri Onunla karşılıklı tartışma olanağını bulmuştuk. III. ve son bölümü Onun bizi rahatlatıp güven veren son gözden geçirmesi olmaksızın basıma hazırlarken kendi yönünden önem taşıyabilecek herhangi bir şeyi değiştirmemiş olduğumu umarım. Bu konudaki güvenim, —çok uzun bir süre olmasa da— birbirimizi yıllar boyu çok iyi anlamış olmamızdan kaynaklanıyor.

1945 Temmuzunda, kitabı yayıma hazırlama işini bitiremeden, İngiltere'deki A.B.D. ordusunda görev yapmak ve bir kara kuvvetleri üniversitesinde felsefe öğretmek üzere İngiltere'ye gönderildim. Hegel'e ilişkin XVII. Bölümün yayıma hazırlanma işi, yola çıktığım sırada, doyurucu bir şekilde tamamlanmamıştı. Burada, Yale Üniversitesi öğretim üyelerinden meslektaşım Profesör Brand Blanshard'a nazik yardımları için teşekkür etmek istiyorum. Çünkü bu bölümün el yazmalarını yeniden gözden geçirip basımından önceki son düzeltmeleri yapan O oldu.

New Haven Üniversitesi eski öğretim üyelerinden Dr. Friedrich

W. Lenz'e de güvenilir ve ciddi çalışmaları için teşekkür borçluyum. Kendisi, tüm alıntı ve kaynakları karşılaştırarak doğruladı; ayrıca, bir yayımcının dikkat etmesini ve karar vermesini gerektiren, kullanıma ilişkin pek çok soru ortaya attı. İşte bu yardımlar yüzündendir ki Profesör Ernst Cassirer adı altında yayımlanmış olan bir kitabın ayrıntılarında da bilimsel özyapı bakımından Ona layık bir kitap olduğuna güvenebiliyoruz.

Burada, eğer Profesör Cassirer'in dostları ve ailesi adına, Yale Üniversitesi yayınları yayımcısı Bay Eugene A. Davidson'a göstermiş olduğu candan ilgi için teşekkür fırsatını kaçırırsam, bu, benim yönümden büyük bir kusur olur. Bay Davidson'ın bu kitapla olan ilişkisi yalnızca bir iş ilişkisi olarak kalmamış, daha çok, yakın ve candan bir beğenceye dönüşmüştür. Yazar, bunun dile getirilmesini isterdi. Çünkü, kendi Amerika deneyiminde bu türden bir ilgi, her zaman büyük bir gönül borcu duyduğu şeylerden biriydi.

New Haven, Connecticut

13 Nisan, 1946 *Charles W. HENDEL*

I. BÖLÜM

SÖYLENCE NEDİR?

I

SÖYLENCEBİLİMSEL DÜŞÜNCENİN YAPISI

Birinci ve İkinci Dünya Savaşları arasındaki son otuz yıllık dönemde yalnızca siyasal ve toplumsal yaşam yönünden ciddi bir bunalımdan geçmekle kalmadık aynı zamanda çok yeni kuramsal sorunlarla da karşı karşıya geldik. Siyasal düşünce biçimlerinde köktenci bir değişikliği yaşadık. Yeni sorular ortaya atıldı ve bunlara yeni yanıtlar verildi. Onsekiz ve ondokuzuncu yüzyıl siyasal düşünürlerince bilinmeyen sorunlar ansızın ön-alana çıktı. Modern siyasal düşüncenin bu gelişimi içindeki en önemli ve en korkutucu özellik, belki de yeni bir gücün, söylencebilimsel düşünce gücünün ortaya çıkmasıdır. Söylencebilimsel düşüncenin modern siyasal dizgelerimizin bazılarında, ussal düşünceye egemen olduğu apaçık bir şekilde görülmektedir. Söylencebilimsel düşünce, kısa ve zorlu bir savaşımdan sonra açık ve kesin bir yengi kazanmış gibi görünmektedir. Bu yengi, nasıl gerçekleşebilmiştir? Siyasal ufkumuzda ansızın beliren ve bir anlamda, düşünsel ve toplumsal yaşamımızın özyapısına ilişkin tüm önceki görüşlerimizi altüst eden bu yeni olayı nasıl açıklayabileceğiz?

Eğer kültürel yaşamımızın şu andaki durumuna bakarsak, iki ayrı alan arasında derin bir uçurum olduğunu hemen sezeriz. İnsanın, siyasal eylem söz konusu olduğu zaman, salt kuramsal etkinliklerinin hepsi için kabul edilmiş olan kurallardan çok değişik kuralları izlediği görülmektedir. Hiç kimse doğabilime ilişkin bir sorunu ya da teknik bir sorunu, siyasal sorunların çözümü için önerilen ve uygulanan yöntemlerle çözmeyi düşünmez. Birinci durumda, ussal yöntemlerden başka bir şey kullanmaya hiçbir zaman yönelmeyiz. Burası ussal düşüncenin alanıdır ve ussal düşünce bu alanı sürekli olarak zenginleştirir görünmektedir. Bilimsel bilgi ve teknik ustalık, doğaya karşı her gün yeni ve daha önce eşi görülmemiş başarılar kazanmaktadır. Ama, ussal düşüncenin insanın kılgısal ve toplumsal yaşamındaki yenilgisi, tam ve değiştirilemez bir yenilgi olarak görünüyor. Modern insanın, bu alanda, düşünsel yaşamının gelişimi içinde öğrenmiş olduğu her şeyi unuttuğu varsayılmaktadır. Ona, insansal kültürün ilk temel basamaklarına geri gitmesi öğütlenmektedir. Burada, ussal ve

bilimsel düşünce, açık bir şekilde, yıkılışını itiraf etmekte ve en tehlikeli düşmanına teslim olmaktadır.

İlk bakışta, tüm düşüncelerimizin düzenini bozar ve tüm mantıksal ölçütlerimize meydan okur gibi görünen bu olayın bir açıklamasını yapmak için, işi başlangıcından ele almamız gerekiyor. Hiç kimse, ilkin hazırlık kabilinden bir soruyu yanıtlamaksızın, modern siyasal söylencelerimizin etki, köken ve özyapılarını anlamayı bekleyemez. Söylencenin nasıl iş gördüğünü açıklayabilmemiz için, önce onun ne olduğunu bilmemiz gerekir. Onun özel etkilerinin hesabını, ancak genel doğasına ilişkin açık-seçik bir görüşe eriştiğimiz zaman verebiliriz.

Söylence ne demektir? İnsanın kültürel yaşamındaki işlevi nedir? Bu soruyu sorduğumuz anda, çatışan görüşler arasındaki büyük bir savaşın içine dalmış oluruz. Bu durumda en şaşırtıcı özellik, deneysel verilerimizin eksikliği değil, bolluğudur. Soruna her açıdan yaklaşılmıştır. Söylencebilimsel düşüncenin hem tarihsel gelişimi hem de ruhbilimsel temelleri, özenle incelenmiştir. Bu çalışmalarda filozofların, budunbilimcilerin, insanbilimcilerin, ruhbilimci ve toplumbilimcilerin özel payları vardır. Şimdi tüm olgulara sahip gibi görünüyoruz. Dünyanın her tarafını kapsayan ve bizi en temel biçimlerden, çok fazla gelişmiş ve yapaylaşmış kavramlara götüren karşılaştırmalı bir söylencebilimimiz var. *Verilerimize* ilişkin zincir ise tamamlanmış görünmektedir. Gerekli olan hiçbir halka eksik değildir. Ama, söylence kuramı, henüz büyük ölçüde tartışma götüren bir kuramdır. Her okul bize değişik bir yanıt vermekte ve bu yanıtlardan bazıları birbirleriyle çok açık bir şekilde çelişmektedir. Bu noktada, felsefi bir söylence kuramının başlaması gerekmektedir.

İnsanbilimcilerden çoğu, söylencenin —kendisi için karmaşık ruhbilimsel ya da felsefi açıklamalara hiç de gerek bulunmayan— çok basit bir olay olduğunu öne sürmüşlerdir. O, basitliğin kendisidir; çünkü, insan ırkının *sancta simplicitas**'ından başka bir şey değildir. Yansıtım ya da düşünce ürünü olmadığı gibi, insan imgeleminin bir ürünü olarak betimlenmesi de yeterli değildir. İmgelem tek başına, söylencenin tüm saçmalıklarının, düşlemsel ve garip öğelerinin yanıtını veremez. Bu saçmalık ve çelişkilerden sorumlu olan, daha çok insanın *Urdummheit***'ıdır. «Temeldeki bu eski budalalık» olmasaydı, hiçbir söylence olamazdı.

Böyle bir yanıt, ilk bakışta usa çok uygun gibi görünebilir. Ama, söylencebilimsel düşüncenin insanın tarihindeki gelişimini incelemeye başlar başlamaz, önemli bir güçlükle karşılaşırız. Büyük kültürlerin

* Sancta simplicitas: Kutsal yalınlık.
** Urdummheit: Kökendeki budalalık.

hepsi, tarihsel bakımdan söylencebilimsel öğelerin egemenliği altına girmiş ve onlarla dolup taşmış kültürlerdir. Öyleyse tüm bu kültürlerin —Babil, Mısır, Çin, Hint, Grek kültürlerinin— «insanın temeldeki eski budalalığının» çeşitli maske ve gizlenmelerinden başka bir şey olmadıklarını; temelde herhangi bir olumlu değer ve anlam taşımadıklarını mı söyleyeceğiz?

Uygarlık tarihçileri bu görüşü hiçbir zaman kabul edemezlerdi. Daha uygun ve daha iyi bir açıklama aramaları gerekmekteydi. Ama, onların yanıtları da çok kez bilimsel ilgileri kadar değişik oldu. Tutumlarını belki de en iyi şekilde, bir benzetme ile gösterebiliriz. Goethe'nin *Faust*'unda Faust'u cadının mutfağında otururken gördüğümüz bir sahne vardır. Faust, cadının hazırlamakta olduğu ve içtiği zaman kendisine yeniden gençliğini kazandıracak olan içkiyi beklemektedir. Büyülü bir aynanın karşısında dururken ansızın harikulade bir hayal görür. Aynada doğaüstü güzelliğe sahip bir kadın imgesi belirir. Faust, kendinden geçer ve büyülenir. Ama yanında duran Mefisto, onun bu coşkunluğu ile alay eder. Çünkü o, Faust'un gördüğü şeyin gerçek bir kadının biçimi olmayıp yalnızca anlığında yarattığı bir şey olduğunu bilmektedir.

Ondokuzuncu yüzyılda söylencenin gizini açıklamak için birbirleriyle yarışan çeşitli kuramları incelerken bu sahneyi anımsayabiliriz. Söylencenin büyülü kabından ilk kez içenler, romantik filozoflar ve ozanlar olmuştur. Onlar tazelendiklerini ve gençleştiklerini hissetmişler; o andan itibaren tüm nesneleri yeni ve değişik bir ışık altında görmüşlerdir. Bu yüzden, sıradan dünyaya, *profanum vulgus**'un dünyasına geri dönememişlerdir. Gerçek bir romantik için, tıpkı şiirle doğruluk (hakikat) arasında herhangi bir ayrım olmadığı gibi, söylence ile gerçeklik arasında da kesin bir ayrım olamazdı. Şiir ve doğruluk; söylence ve gerçeklik tümüyle birbirlerinin içine girmiş, birbirine uyan şeylerdi. Novalis «*Şiir, saltık bir biçimde ve hakikaten gerçek olan şeydir. Felsefemin temel düşüncesi budur. Bir şey ne denli şiirsel olursa o denli doğrudur*»[1] demiştir.

Bu romantik felsefenin sonuçları, ilkin Schelling tarafından, Onun *System of Transcendental İdealism* (Aşkın Ülkücülük Dizgesi) adlı yapıtında daha sonra da *Lectures on the Philosophy of Mythology and Revelation* (Söylencebilim ve Vahiy Felsefesi Üstüne Dersler) adlı kitabında çıkarıldı. Bu derslerde dile getirilen görüşlerle aydınlanma filozoflarının yargıları arasında çok büyük bir karşıtlık vardır. Bu derslerde tüm önceki değerlerin baştan aşağıya değiştiklerini görmekteyiz. Daha önceki yeri çok aşağı düzeyde olan söylence, ansızın en

* Profanum vulgus: Bayağı halk.

yüksek onura sahip olmaktadır. Schelling'in dizgesi, bir «özdeşlik» dizgesi idi. Böyle bir dizgede «öznel» ve «nesnel» dünya arasında hiçbir kesin ayrım yapılamazdı. Evren, tinsel bir evrendi ve bu tinsel evren, sürekli ve kopmayan bir bütün oluşturmaktaydı. «Düşünsel» (ideal) olanı «gerçek» (real) olandan ayırmaya yol açmış olan şey, yanlış bir düşünce eğilimi ve yalnızca bir soyutlama idi. Düşünsel olanla gerçek olan birbirlerine karşıt değildiler. Onlar, birbirlerine uymaktaydılar. İşte bu düşüncelerle yola çıkan Schelling, derslerinde söylencenin rolüne ilişkin tümüyle yeni bir görüş geliştirmiştir. Bu görüş, daha önce eşine hiç rastlanmamış olan bir felsefe, tarih, söylence ve şiir bireşimidir.

Sonraki kuşaklar, söylencenin özyapısına ilişkin, çok daha usa uygun bir görüşten yana oldular. Onlar artık söylencenin metafiziği ile ilgilenmiyorlardı. Soruna deneysel yönünden yaklaştılar ve onu deneysel yöntemlerle çözmeye çalıştılar. Ama, eski büyü, hiçbir zaman tam anlamıyla bozulamadı. Her düşünür, söylencede hâlâ kendisine en yakın olan şeyleri bulmaktaydı. Çeşitli okullar, temelde, söylencenin büyülü aynasında yalnızca kendi yüzlerini gördüler. Dilbilimci onda bir sözcükler ve adlar dünyası; felsefeci ilkel bir felsefe; ruh hekimi ise, çok karmaşık ve ilginç bir nevrotik olay buldu.

Bilim adamlarına göre, soruyu dile getirmenin iki ayrı yolu vardı. Söylencebilimsel dünya, kuramsal dünyanın yani bilim adamının dünyasının ilkelerine göre açıklanabilirdi. Ya da ağırlık bunun karşıtı olan yana verilebilirdi. Bu iki dünya arasında herhangi bir benzerlik aranacak yerde, oransızlıkları, köktenci ve uzlaştırılamaz ayrılıkları üstünde durulabilirdi. Çeşitli okullar arasındaki bu savaşım konusunda salt mantıksal ölçütlerle karar vermek olanağı yoktu. Kant, *Critique of Pure Reason* (Salt Usun Eleştirisi) adlı kitabının önemli bir bölümünde, bilimsel yorum yöntemindeki bir temel karşıtlıkla uğraşmaktadır. Ona göre, iki gurup düşünür ve bilim adamı vardır. Birinci gruptakiler «türdeşlik» (homogeneity); ikinciler ise, «özgülleştirme» (specification) ilkesini izlemektedirler. Türdeşlik ilkesi, en ayrı olayları ortak bir advericiye indirgemeye çalışmakta; ikinci ilke ise, bu sözde birlik ya da benzerliği kabul etmemektedir. Özgülleştirme ilkesi, ortak özellikleri vurgulayacak yerde, her zaman ayrımları aramaktadır. Kantçı felsefenin kendi ilkelerine göre, bu iki tutum birbiriyle gerçekten çatışmamaktadır. Çünkü onlar, hiçbir temel *ontolojik* ayrımı, «kendinde nesnelerin» doğa ve özlerindeki bir ayrımı dile getirmezler. Daha çok, insan usunun iki yönlü ilgisini temsil ederler. İnsan bilgisi ereğine ancak her iki yolu izler ve her iki ilgiyi doyurursa erişebilir. O, iki ayrı «düzenlevici ilkeye» —benzerlik ve benzemezlik, homojenlik ve heterojenlik ilkelerine— göre eylemde bulunmalıdır. İnsan usunun iş görebilmesi için, her iki koşul da eşit ölçü-

de zorunludur. Özdeşliğin bir başka ilke, yani türlere ilişkin ilke ile dengelendiğini dile getiren, cinslere ilişkin mantıksal ilke, nesnelerde çeşitliliği ve değişikliği gerektirir ve anlama yetisine bunlardan hiçbirine ötekisinden daha az özen göstermemesini öğütler. Kant,

> Bu ayrım, doğa inceleyicileri arasındaki değişik tutumda kendini gösterir. Bazıları heterojenliğe hemen hemen düşman olup cinslerin birliği konusunda çok duyarlıdır... Oysa başkaları doğayı sürekli olarak büyük bir çeşitliliğe ayırmaya çalışırlar. O kadar ki ‚insan nerdeyse doğa olaylarını genel ilkelere göre düzenleme konusundaki tüm umutlarını yitirebilir[2], der.

Kant'ın doğa olaylarının incelenmesine ilişkin bu sözleri, kültürel olayların incelenmesi için de aynı ölçüde geçerlidir. Ondokuz ve yirminci yüzyıl düşünürlerinin söylencebilimsel düşünceye ilişkin yorumlarını gözden geçirirsek, bu her iki tutumun çarpıcı örnekleri ile karşılaşırız. Söylencebilimsel ve bilimsel düşünce arasında herhangi bir kesin ayrım bulunduğunu yadsımaya hazır olan tanınmış düşünürler her zaman vardı. Yalnızca bilinen olgular çeşitliliği ve deneysel kanıtlar çokluğu söz konusu oldukta, ilkel insanın anlığı, hiç kuşku yok ki bilimsel anlıktan çok daha aşağı düzeydedir. Ama, bu olguların yorumu söz konusu olduğunda, ilkel insanın anlığı, bizim düşünme ve usavurma yöntemlerimizle tam bir uyuşum içindedir. Bu görüş, ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında gelişmeye başlayan yeni bir bilimin, deneysel insanbiliminin temsilcisi olan bir yapıtta en iyi şekilde dile getirilmiştir.

Sir James Frazer'in *The Golden Bough* (Altın Dal) adlı yapıtı, her türden insanbilimsel araştırmanın altın madeni haline gelmiştir. Bu onbeş ciltlik yapıtta dünyanın her bölümünden ve en değişik kaynaklardan alınmış şaşırtıcı öğeler bulunmaktadır. Ama Frazer, söylencebilimsel düşünceye ilişkin olayları toplayıp genel başlıklar altına koymakla yetinmemiştir. Onları anlamaya çalışmış ama söylence, insan düşüncesinin ayrı bir alanı olarak kabul edildiği sürece, bu işin gerçekleştirilemeyeceğine inanmıştı. Ona göre, her şeyden önce, bu söylenceyi ayrı-koma işine bir son vermemiz gerekmektedir. İnsan düşüncesi, hiçbir köktenci ayrıma yer vermez. O, başından sonuna, ilk hazırlık adımlarından, eriştiği en yüksek noktaya değin hep aynı kalır. İnsan düşüncesi türdeş (homogenous) ve tekbiçimlidir. Frazer, bu başta gelen ilkeyi, kitabının ilk iki cildinde, büyünün çözümlenmesine uygulamıştır. Bu kurama göre, büyü yapmakta olan biri, ilkece, laboratuvarında bir fizik ya da kimya deneyi yapmakta olan bir bilim adamından farklı değildir. Büyücü, ilkel klanların hekimi ve modern bilim adamı, aynı ilkelere göre düşünüp eylemde bulunurlar. Frazer diyor ki:

Büyü, salt ve katışıksız bir biçimde ortaya çıktığı her yerde, doğada bir olayı bir başka olayın zorunlu ve değişmez bir şekilde ve herhangi bir tinsel ya da kişisel müdahale olmaksızın izlediğini varsayar. Böylece, onun temel anlayışı, modern biliminki ile özdeştir. Tüm dizgenin temelini oluşturan, doğanın düzen ve tekbiçimliliğine duyulan ve dile getirilmeden anlaşılan; ama gerçek ve kesin olan bir inançtır. Büyücü, aynı nedenler her zaman aynı etkileri doğuracağından, tören uygun ve yapılan büyü yerinde ise, bunu istenilen sonuçların zorunlu olarak izleyeceğinden kuşku duymaz. Bundan ötürü, dünyaya ilişkin büyüsel ve bilimsel kavrayışlar arasındaki benzerlik, yakın bir benzerliktir. Her ikisinde de olaylar, birbirlerini çok düzenli ve kesin bir şekilde izler; işleyişleri önceden görülebilen ve kesinlikle hesaplanabilen değişmez yasalarla belirlenir. Doğanın akışı içinde geçici istek öğelerine, şans ve rastlantıya yer yoktur. Büyünün büyük kusuru, yasa tarafından belirlenmiş olayların birbirlerini izledikleri varsayımında değil, onun bu olaylar dizisini yöneten özel yasaların doğasına ilişkin topyekûn yanlış anlayışındadır... Büyüsel törenlerin hepsi, iki temel düşünce yasasından ya birinin ya da ötekinin yanlış uygulamalarıdır. Bu temel yasalar, düşünlerin benzerlik ve zaman ve uzay da bitişiklik aracılığıyla çağrışımı yasalarıdır... Çağrışım ilkeleri kendi başlarına yetkin ilkeler olup gerçekte insan anlığının çalışması için kesinlikle gereklidirler. Onlar, yasaya uygun olarak uygulandıklarında, bilime; yasaya uygun olmayan bir şekilde uygulandıklarında bilimin piç kızkardeşi olan büyüye boyun eğerler[3].

Bu görüşü savunmada Frazer yalnız değildi. O, ondokuzuncu yüzyılda, bilimsel insanbilimin başlangıcına geri giden bir geleneği sürdürmekteydi. Sir E.B. Tylor, *Primitive Culture* (İlkel Kültür) adlı kitabını 1871'de yayımlamıştı. Ama, ilkel kültürden sözettiği halde «ilkel anlık» diye adlandırılan düşünü onaylamayı yadsımıştı. Tylor'a göre, yabanılın anlığı ile uygarlaşmış insanın anlığı arasında hiçbir temel ayrım yoktur. Yabanılın düşünceleri ilk bakışta garip gibi görünebilir, ama hiçbir şekilde yanlış ya da çelişkili değildir. Yabanılın mantığı bir anlamda kusursuz bir mantıktır. Onun dünya yorumu ile bizim dünya görüşlerimiz arasındaki büyük ayrıma neden olan şey, düşünce biçimleri, tartışma ve usavurma kuralları olmayıp *özdek* (material) yani, bu kuralların uygulandığı verilerdir. Bu verilerin özyapısını bir kez anladıktan sonra, artık kendimizi yabanılın yerine koyup onun gibi düşünebilir, onun duygu dünyasına girebiliriz.

Tylor'a göre, aşağı ırkların dizgesel bir şekilde incelenmeleri için ilk zorunlu koşul, dinin temel sayılabilecek bir tanımını yapmaktır.

Saltık bir tanrılığa, ölümden sonraki yargılanmaya, putlara tapınmaya ya da kurbanlar kesmeye duyulan inancı, bu tanımın içine sokamayız. Budunbilimsel verilerin daha yakından incelenmesi, tüm bu özelliklerin zorunlu önkoşullar olmadıkları konusunda bize güvence verir. Bu özellikler, dinsel yaşamın evrensel bir yönünü değil, yalnızca özel bir görünümünü verirler.

> Böylesi dar bir tanımın, dini, temelini oluşturan daha derindeki bir dürtü ile değil de, özel gelişmeleriyle özdeş tutan bir yanlışı vardır. Bu temel kaynağa hemen geri dönmek ve dinin ilk tanımı olarak, Tinsel varlıklara duyulan inancı savlamak, en iyi çare gibi görünüyor.

Tylor'ın kitabının amacı, Ruhçuluk (Animism) adı altında, derinlerde yatan Tinsel Varlıklar öğretisini araştırmaktı. Bu öğreti, Özdekçi felsefeye karşıt olan Tinci felsefenin asıl özünü dile getirmekteydi[4].

Burada Tylor'ın ünlü ruhçuluk kuramının ayrıntılarına girmemize gerek yok. Bizi onun vardığı sonuçlardan çok, kullandığı yöntem ilgilendiriyor. *Critique of Pure Reason*'da (Salt Usun Eleştirisi) «türdeşlik ilkesi» (Principle of homogeneity) diye adlandırılmış olan yöntembilimsel ilkeyi, Tylor en son sınırına değin kullanmıştır. Kitabında ilkel anlıkla uygar insanın anlığı arasındaki ayrım hemen hemen ortadan kalkmıştır. Ona göre, ilkel insan, gerçek bir filozof gibi eylemde bulunur ve düşünür. Duyusal yaşantılarının verilerini birleştirip uyumlu ve dizgesel bir düzen içine sokmaya çalışır. Eğer Tylor'ın betimlemesini benimsersek, Ruhçuluğun en kaba biçimleri ile en gelişmiş ve karmaşık felsefi ya da tanrıbilimsel dizgeler arasında yalnızca bir derece ayrımı bulunduğunu söylememiz gerekecektir. Onların ortak bir başlangıç noktaları vardır ve aynı merkez çevresinde hareket ederler. Ölüm olayı, (ister yabanıl ister felsefeci olsun) insan için, her zaman bir tansık (mucize) ve korku olayı olmuştur. Ruhçuluk ve metafizik, ölüm olgusuyla uzlaşmak, onu ussal ve anlaşılabilir bir şekilde yorumlamak için yalnızca değişik girişimlerdir. İkisinin yöntemleri birbirinden çok farklıdır ama yöneldikleri erek, her zaman özdeştir.

> İlkin, canlı bir bedenle ölü bir beden arasındaki ayrımı yapan nedir? Uyanmaya, uyumaya, kendinden geçmeye, hastalığa, ölüme ne neden oluyor? İkinci olarak, düşlerde ve hayallerde görünen insan şekilleri nedir? Eski yabanıl filozoflar, büyük bir olasılıkla bu iki gurup olaya bakarak her insanın kendisine ait olan iki yanı, bir canlı bir de hayalet yanı bulunduğu çıkarımına doğru ilk adımlarını attılar. Bu iki yan, apaçık bir şekilde, bedenle yakından bağlantılıydı. Canlı yan, bedenin duymasını, düşünme-

sini ve eylemde bulunmasını sağlıyor; hayalet yan ise, onun imgesi ya da ikinci «ben»i oluyordu. Bunların her ikisi de bedenden ayrılabilen şeyler olarak algılanıyorlardı. Yaşam, bedenden uzaklaşıp onu duygusuz ya da ölü bırakabiliyor, hayalet ise kendisinden uzakta olan kimselere görünebiliyordu. Uygar insanların onu bozmayı ne kadar zor bulduklarını gördükten sonra, ikinci adım da yabanılların kolayca atabilecekleri bir adım gibi görünebilir. Bu ikinci adım, yaşam ile hayaleti birleştirmekten ibaretti. Bunların ikisi de bedene ilişkin olduklarına göre, neden birbirlerine de ilişkin olmasınlar ve neden özdeş bir ruhun dışlaşmaları sayılmasınlar? Öyleyse onları birleşmiş olarak ele alalım. Bunun sonucu, o görüntü-ruh ya da hayalet-ruh diye betimlenebilen ünlü tasarımdır... Bu yaygın kanıların keyfi ya da uzlaşımsal ürünler olmaları bir yana, ayrı ayrı ırklar arasında aynı şekilde ortaya çıkmalarının belli türden bir bildirişimi kanıtladığını düşünmek de haklı çıkarılması güç bir görüştür. Onlar, oldukça tutarlı ve ilkel bir felsefe aracılığıyla yorumlandıklarında, insanların duyularının açık kanıtlarına en güçlü şekilde yanıt veren öğretilerdir[5].

Bu görüşün tam karşıtını Lèvy Bruhl'ün ünlü «ilkel anlayışı» (primitive mentality) betimlemesinde bulmaktayız. Lèvy Bruhl'e göre, önceki kuramların üstlerine almış oldukları ödev, yerine getirilmesi olanaksız bir ödevdi. Çünkü, terimlerde bir çelişkiyi dile getiriyordu. İlkel anlayışı ile kendi anlayışımız arasında ortak bir ölçüt aramaya kalkışmak boştur. Bu ikisi aynı türe ait olmayıp birbirlerine köktenci bir şekilde karşıttır. Uygar insana tartışılamaz ve bozulamaz gibi görünen kurallar, ilkel düşüncede tümüyle bilinmeyen ve sürekli olarak bu düşünceye karşı olan kurallardır. Yabanılın anlığı, Frazer'in ya da Tylor'ın kuramlarında anlığa yüklenilmiş olan tüm tartışma ve us yürütme süreçlerine yetenekli değildir. Bu anlık, mantıksal değil ama «mantık-öncesi» ya da gizemci (mystic) bir anlıktır. Bu gizemci anlık, bizim mantığımızın en temel ilkelerine bile açıkça karşı koyar. Yabanıl, kendine özgü bir dünyada yaşar. Bu dünya, bizim düşünce biçimlerimizin içine giremediği, deneyimlerimizin kavrayamadığı bir dünyadır[6].

Bu anlaşmazlık konusunda nasıl karara varacağız? Eğer Kant haklı olsaydı, bize bu kararda yol gösterecek olan hiçbir kesin nesnel ölçüt yoktur dememiz gerekecekti. Çünkü soru, ontolojik ya da olgusal bir soru olmayıp yöntembilimsel bir sorudur. «Türdeşlik» ilkesi de «özgülleştirme» ilkesi de yalnızca bilimsel düşüncenin değişik eğilimlerini ve insan usunun ilgilerini betimler. Kant bu konuda şunları söylemiştir:

Düzenleyici ilkeler, kurucu ilkeler yerine kullanıldıklarında nesnel ilkeler olarak çelişkili hale gelebilirler. Ama, eğer yalnızca *maksimler* (kurallar) olarak ele alınırlarsa o zaman gerçek bir çelişki yoktur. Değişik düşünce biçimlerine neden olan, yalnızca usun değişik ilgileridir. Gerçekte usun tek bir ilgisi vardır. Usun kurallarının çatışması, aracılıklarıyla bu ilginin doyurulacağı yöntemlerin ayrımından ve karşılıklı sınırlamalarından doğar. Bu yolla bir filozof, (özgülleştirme ilkesine göre) çeşitlilik ilgisiyle daha çok etkilendiği halde, bir başkası (çokluk ilkesine göre) birlik ilgisiyle daha çok etkilenir. Her biri yargısına, objesini kavramış olması sonucu varmış olduğuna inanır. Buna karşın, o yargıyı nesnel temellere değil de yalnızca usun bir ilgisine dayanan, bu nedenle de ilkeden çok, maksim adıyla adlandırılması gereken iki ilkeden birine az ya da çok bağlılıkla dayandırır... Bu usun ikili ilgisinden başka bir şey değildir. Bazıları birini, bazıları ise ötekini tutar... Ama, nesnel bilgi yerine konduklarında yalnız tartışmalara neden olmakla kalmayıp gerçekte hakikatin gelişmesini de engelleyen doğadaki çokluk ya da birliğe ilişkin bu iki maksim arasındaki ayrım, kolayca düzeltilebilir. Bu ise, çelişik ilgileri uzlaştıracak bir araç bulunup usa böylece bir doyum sağlandığında gerçekleşir[7].

Aslında, bir yandan Frazer ve Tylor, öte yandan ise Lèvy-Bruhl tarafından temsil edilmiş olan görünüşte karşıt iki düşünce eğilimini birleştirmeksizin söylencebilimsel düşüncenin özyapısına ilişkin açık bir görüşe varmak olanaksızdır. Tylor'ın yapıtında yabanıl, bir metafizik ya da tanrıbilim dizgesi geliştiren «ilkel bir filozof» olarak betimlenmişti. Ruhçuluğun (animism) ise yabanıllardan uygar insana kadar uzanan bir din felsefesinin temeli olduğu dile getirilmişti. «Her ne kadar o ilk bakışta yalın ve yavan bir din tanımından başka bir şey veremiyor gibi görünüyorsa da pratikte bu yeterlidir. Çünkü kök nerede ise genellikle dallar da oradan fışkıracaktır.» Ruhçuluk, gerçekten «kuramı inanç; eylemi tapınma olan dünya çapında bir felsefedir»[8]. O, «eski yabanıl filozoflarda» ve metafiziksel düşüncenin en incelmiş ve en yapaylaşmış kavramlarında ortaktır.

Söylencebilimsel düşüncenin bu betimlemede ana özelliklerinden birini yitirmiş olduğu apaçıktır. O, baştan aşağıya düşünselleştirilmiştir. Eğer öncüllerini kabul edersek tüm sonuçlarını da kabul etmemiz gerekecektir. Çünkü bu sonuçlar, hepsi doğal ve gerçekten kaçınılmaz bir biçimde özgün olan verilerden çıkar. Bu görüş aracılığıyla söylence, sanki tüm ünlü usavurma kurallarını izleyen bir usavurma zinciriymiş gibi görünür. Bu kuramda tümüyle gözden kaçırılan nokta ise, söylencedeki «usdışı» öğe, yani onun içinden kaynaklandığı ve

kendisine dayanarak ayakta durduğu ya da yıkıldığı duygusal art -alandır.

Öte yandan, Lèvy-Bruhl'ün kuramının da karşıt yönden, başarısızlığa uğradığını görmek kolaydır. Eğer bu kuram doğru olsaydı, söylencebilimsel düşünceye ilişkin hiçbir çözümleme yapılamazdı. Çünkü böyle bir çözümleme, söylenceyi anlama girişiminden yani onu bilinen bazı ruhbilimsel olgu ya da mantıksal ilkelere indirgemekten başka nedir?

Eğer bu olgular ya da ilkeler yoksa; kendi anlığımız ve mantık -öncesi ya da gizemci mantık arasında hiçbir birleşme noktası bulunmuyorsa, o zaman söylencebilimsel dünyaya yaklaşma konusundaki tüm umutlardan vazgeçmemiz gerekecektir. Bu dünya, bizim için sonsuza değin, kapalı bir kitap olarak kalacaktır. Ama Lèvy-Bruhl'ün kendi kuramı, bu kitabı okumak, söylencenin hiyerogliflerini çözmek için bir girişim değil miydi? Gerçekte, kendi mantıksal düşünce biçimlerimizle söylencebilimsel düşünce biçimleri arasında tam bir uygunluk bekleyemeyiz. Ama, aralarında hiçbir bağlantı olmasaydı, eğer onlar tümüyle değişik düzlemlerde hareket ediyor olsalardı, söylenceyi anlama konusundaki her girişim, başarısızlığa yargılı olacaktı.

Lèvy-Bruhl'ün yapıtlarındaki ilkel anlık betimlemesinin bir temel noktada yetersiz ve sonuç vermeyen bir betimleme olarak kaldığına bizi inandıran daha başka nedenlerimiz de var[9]. Lèvy-Bruhl, söylence ile dil arasında yakın bir ilişki bulunduğunu onaylayıp, bunu vurguluyor. Yapıtının özel bir bölümü dilbilimsel sorunlarla, yabanıl boyların konuştukları dillerle uğraşıyor. O, bu dillerde kendisinin ilkel anlayışa yüklemiş olduğu tüm özyapısal özellikleri buluyor. Ona göre, bu diller, bizim düşünce biçimlerimize tümüyle karşıt olan öğelerle doludur. Ama bu yargı, bizim dilbilimsel deneyimimizle uygunluk içinde değildir. Bu alandaki en iyi uzmanlar, yaşamlarını yabanıl boyların dillerini araştırmaya adamış olan kişiler, karşıt sonuca varmışlardır. Modern dilbilimde ilkel dil terim ve kavramı, büyük ölçüde tartışılan bir kavram haline gelmiştir. Dünyadaki diller üstüne bir kitap yazmış olan A. Meillet, bilinen hiçbir deyimin bize ilkel bir dilin nasıl olabileceğine ilişkin en ufak bir fikir veremeyeceğini söylemiştir. Dil, her zaman hem ses hem de biçimbilimsel (morfolojik) dizge yönünden belirli ve yetkin bir mantıksal yapıyı gösterir. Mantık-öncesi bir dile, yani Lèvy-Bruhl'ün kuramına göre, mantık-öncesi ruhsal duruma karşılık olan biricik dile ilişkin hiçbir kanıtımız yok. Kuşkusuz, burada mantık terimini çok dar bir anlamda anlamalıyız. Amerika'daki verli boyların dillerinde Aristoteles'in düşünce kategorilerini ya da dilin bölümlerine ilişkin dizgemizin öğelerini, Grek ve Latin sözdiziminin kurallarını bulmayı bekleyemeyiz. Bu türden beklentiler sonuçsuz kalmaya yargılıdır. Ama bu, hiç de söz konusu dillerin «man-

tıksız» ya da bizimkinden daha az mantıklı diller olduklarını kanıtlamaz. Onlar, bize temel ve zorunlu gibi görünen bazı ayrımları dile getiremezler. Ama, çok kez, kendi dillerimizde bulamadığımız ve hiç de önemsiz olmayan bir ayrımlar çeşitliliği ve inceliği ile bizi şaşırtırlar. İki yıl önce ölen büyük dil ve insanbilimci Franz Boas, son yayımladığı denemelerinden biri olan «Dil ve Kültür»de büyük bir incelikle, eğer dilimiz bizi kızılderili deyimi *kwakiutl*daki gibi, bir haberin kişisel yaşantıya mı, çıkarıma mı yoksa söylentilere ya da haberi veren kişinin onu düşlemiş olup olmamasına mı dayandığını söylemeye zorlasaydı gazetelerimizi çok daha büyük bir hazla okuyabilecektik diyordu[16].

İlkel diller için gerekli olan şey, ilkel düşünce için de geçerlidir. İlkel düşüncenin yapısı bize garip ve çatışkılı gibi görünebilir. Ama, o hiçbir zaman belirli bir mantıksal yapıdan yoksun değildir. Uygarlaşmamış olan insan bile dünyayı anlamak için sürekli bir çaba harcamaksızın yaşayamaz. O, bazı genel düşünce biçimlerini ya da kategorilerini bu amaçla geliştirmek ve kullanmak zorundadır. Hiç kuşku yok ki Tylor'ın, sonuçlarına salt betimsel bir şekilde erişen «yabanıl filozofa» ilişkin betimlemesini kabul edemeyiz. Yabanıl, ne çıkarımlar yapan bir düşünür ne de bir diyalektikçidir. Yine de biz onda Platon'a göre diyalektik sanatını oluşturup belirleyen aynı çözümleme ve bireşim, aynı usyürütme ve birleştirme gücünü, gelişmemiş ve örtük bir durumda bulmaktayız. Dinsel ve söylencebilimsel düşüncenin çok ilkel bazı biçimlerini (örneğin, totemci toplumların dinini) incelerken ilkel anlığının çevresindeki öğeleri algılama ve bölme, düzenleme ve sınıflama konusunda ne denli yüksek bir istek ve gereksinme duyduğunu görerek şaşırıyoruz. Onun sınıflandırma konusunda duyduğu sürekli zorlamadan kurtulabilen hemen hemen hiçbir şey yok gibidir. Yalnız insan toplumu değişik işlev, âdet ve toplumsal ödevleri olan ayrı ayrı sınıflara, kabilelere ve klanlara ayrılmakla kalmamakta; aynı bölümleme, doğada da her tarafta görülmektedir. Fiziksel dünya bu bakımdan toplumsal doğanın tam bir eşlemi ve bütünleyicisidir. Bitkiler, hayvanlar, organik varlıklar ve inorganik doğa objeleri, tözler ve nitelikler bu sınıflandırmadan eşit ölçüde etkilenirler. Pusulanın dört noktası, Kuzey, Doğu, Güney, Batı; değişik renkler, gök cisimleri, bunların hepsi özel bir sınıfa aittirler. Tüm erkek ve kadınların içinde ya kanguru ya da yılan klanına ait oldukları bazı Avustralya kabilelerinde, bulutların kanguru klanına, güneşin ise yılan klanına ait olduğu söylenir. Bütün bunlar, bize tümüyle keyfi ve düşlemsel görünebilir. Ama, her bölümlemenin bir *fundamentum divisionis*'i* önceden varsaydığını unutmamamız gerekir. Bu öncü ilke,

* *Fundamentum divisionis:* Bölümleme ilkesi.

bize kendinde nesnelerin doğası tarafından verilmemiştir. O, kuramsal ve pratik ilgilerimize dayanır. Kuşkusuz bu ilgiler, ilk ilkel dünya bölümlemesinde bilimsel sınıflandırmalarımızın özdeşi değildiler. Ama, söz konusu olan nokta bu değildir. Burada önemli olan, sınıflandırmanın içeriği değil, biçimidir. Bu biçim ise, tümüyle mantıksaldır. Burada bulduğumuz, kesinlikle bir düzen yokluğu olmayıp daha çok, belli türden bir büyüme (hypertrophy), «sınıflandırıcı içgüdünün»[11] coşkunluğu ve egemenliğidir. Duyu dünyasını çözümleyip dizgeleştirmek için yapılan bu ilk dizgeleştirmelerin sonuçları, bizimkilerden çok değişiktir. Ama, süreçlerin kendileri oldukça benzeşmektedir. Onlar, insan doğasının gerçeklikle uzlaşmak, düzenlenmiş bir evrende yaşamak ve içinde nesnelerle düşüncelerin henüz belirli bir biçim ve yapıya kavuşmamış olduğu kargaşa durumunu yenmek gibi özdeş bir isteğini dile getirirler.

II

SÖYLENCE VE DİL

Tylor'ın *İlkel Kültür* (Primitive Culture) adlı yapıtı, genel dirimbilimsel ilkeler üstünde temellenen insanbilimsel bir kuram ortaya koydu. O, Darwin'in ilkelerini kültür dünyasına ilk uygulayanlardan biriydi. *Natura non facit saltus** kuralı, hiçbir ayralı olmayan bir kuraldır. Bu kural organik dünya için olduğu kadar insanın uygarlık dünyası için de geçerlidir. Uygar insan da uygarlaşmamış insan da aynı türe, yani *homo sapiens* türüne girer. Bu türün temel özyapısal nitelikleri her değişkeninde özdeştir. Eğer evrim kuramı doğru ise, insan uygarlığının aşağı ve yukarı basamakları arasında hiçbir kopukluk kabul edemeyiz. Birinden ötekilere çok yavaş ve hemen hemen algılanamaz geçişler olduğunu ve sürekliliğin hiçbir zaman bozulmadığını görürüz.

Darwin'in *Türlerin Kökeni* (The Origin of Species) adlı kitabı çıkmadan üç yıl kadar önce, 1856'da yayınlanmış olan bir denemede, insansal uygarlık sürecine ilişkin bir görüş geliştirildi. F. Max Müller, *Karşılaştırmalı Söylencebilim*[1] (Comparative Mythologie) adlı yapıtında söylenceyi, yalıtlanmış bir olay olarak düşündüğümüz sürece anlamamıza olanak bulunmadığı ilkesinden işe başladı. Ama, öte yandan hiçbir doğal olay, hiçbir dirimbilimsel ilke, araştırmamızda bize yol gösteremezdi. Doğal ve kültürel olaylar arasında hiçbir gerçek benzerlik yoktu. İnsan kültürü özgül yöntem ve ilkelere göre incelenmeliydi. Böyle bir inceleme için, insanın içinde yaşadığı, devindiği ve kendi varlığına sahip olduğu bir öğe olan insan dilinden daha iyi bir yol göstericiyi nerede bulabilirdik? Bir dilbilimci ve filolog olan Müller, söylencenin incelenmesi için biricik bilimsel yaklaşımın dilbilimsel bir yaklaşım olduğuna inanmıştı. Ama, dilbilimin kendisi kendi yolunu buluncaya ve dilbilgisi ile kökenbilim (etymology) kesin bilimsel temeller üstünde kuruluncaya değin bu ereğe erişilemezdi. Bu büyük adım, ondokuzuncu yüzyılın ilk yarısına kadar atılamadı. Dil ile söy-

* Natura non Facit saltus: Doğa sıçrama yapmaz.

lence arasında yalnız yakın bir ilişki değil, aynı zamanda gerçek bir dayanışma da vardır. Eğer bu dayanışmanın özünü kavrarsak, söylencebilimsel dünyanın anahtarını bulmuş oluruz.

Sanskrit dil ve yazının bulgulanması, tarih bilincimizin gelişmesinde ve tüm kültürel bilimlerin evriminde önemli bir olaydı. Bu olay, önem ve etkisi bakımından doğa bilimleri alanında Kopernik dizgesinin neden olduğu düşünsel devrimle karşılaştırılabilir. Kopernikçi varsayım evrensel düzen anlayışını altüst etti. Yeryüzü artık evrenin merkezi değildi. O, «yıldızlar arasında bir yıldız» haline gelmişti. Fiziksel dünyaya ilişkin merkezde olma görüşü bir yana atılmıştı. İşte aynı şekilde, Sanskrit yazını ile yakınlık kurmak da insan kültürünü ve bu kültürün gerçek ve biricik merkezini klasik antikitede gören anlayışa bir son verdi. Bundan böyle Greko-Romen dünyası, insansal kültür evreninin ancak küçük bir bölümü, alanlarından biri olarak kabul edilebilecekti. Tarih felsefesinin yeni ve daha geniş bir temel üstünde kurulması gerekmekteydi. Hegel, Grek ve Sanskrit'in ortak kökeninin bulgulanmasını, yeni bir dünyanın bulgulanması olarak adlandırdı. Ondokuzuncu yüzyılın karşılaştırmalı dilbilgisi araştırıcıları kendi çalışmalarını aynı ışık altında gördüler. Onlar, insansal uygarlık tarihini anlamamızı tek başına sağlayacak olan büyülü sözcüğü bulmuş olduklarına inandırılmışlardı. Max Müller, karşılaştırmalı filolojinin, insanlığın şimdiye değin karanlıkta gizlenmiş olan söylencebilimsel ve söylencebilimsel-şiirsel çağını, bilimsel araştırmanın parlak ışığı altına ve belgesel tarihin sınırları içine sokmuş olduğunu öne sürdü. Ona göre, karşılaştırmalı filoloji, elimize öyle güçlü bir teleskop vermiştir ki önceleri ancak bulanık bulutlar görebildiğimiz yerlerde şimdi açık seçik biçimler ve şekiller bulgulamaktayız. O, bundan başka bize, çağdaş kanıt diyebileceğimiz bir dönemin düşünce, dil, din ve uygarlık durumunu göstermiştir. Bu dönem, içinde, Sanskritçenin henüz Sanskritçe, Grekçenin henüz Grekçe olmadığı ama her ikisinin birlikte Latince, Almanca öteki Hint-Avrupa dilleriyle bölünmemiş tek bir dil olarak bulunduğu bir dönemdir. Söylencebilimin sisleri yavaş yavaş açılacak ve bizim, değişen bulutların arkasında düşünce ve dilin aydınlığını, söylencebilimin çok uzun bir süre gizlemiş olduğu o gerçek doğayı bulgulamamızı sağlayacaktır[2].

Öte yandan, eski bilmecenin açık ve kesin çözümünü vaat eden dil ve söylence arasındaki bağlantı, büyük bir güçlük içermekteydi. Kuşkusuz, dil ve söylencenin ortak bir kökleri vardır. Ama onlar, yapıları yönünden kesinlikle özdeş değildir. Dil, bize her zaman katı, mantıksal bir özyapıyı gösterir. Söylence ise, tüm mantıksal kurallara meydan okur gibi görünür. O, tutarsız, değişken ve usdışıdır. Bu iki karşıt öğeyi nasıl bir araya getirebiliriz?

Bu soruyu yanıtlamak için, Max Müller ve karşılaştırmalı söylen-

cebilim okuluna bağlı öteki araştırıcılar çok ustaca bir plan düzenlediler. Onlar, söylencenin gerçekte dilin bir aşamasından başka bir şey olmadığını öne sürdüler. Ancak söylence, dilin olumlu olmaktan çok, olumsuz bir aşamasıydı. O, dilin erdemlerinde değil, kusurlarında ortaya çıkmaktaydı. Kuşkusuz dil, mantıksal ve ussaldır ama aynı zamanda bir yanılsama ve yanılgılar kaynağıdır da. Dilin en büyük başarısı, bir eksiklik kaynağı olmasıdır. Dil, *genel* adlardan oluşur, ama, genellik her zaman belirsizlik anlamına gelir. Sözcüklerin çok anlamlılıkları ve eş anlamlılıkları dilin rastlantısal bir özelliği olmayıp onun asıl doğasından çıkar. Nesnelerin çoğunun, birden fazla yüklemi olduğundan ve değişik görünüşler altında, şu ya da bu yüklem, adlandırma eylemine daha uygun görünebildiğinden, bunların insan dilinin ilk dönemi boyunca, birden fazla adı olması bir zorunluluk olarak ortaya çıkmıştır. Bir dil ne kadar eski ise, eşanlamlı sözcükler bakımından o kadar zengindir. Öte yandan, bu eşanlamlılar eğer sürekli kullanılırlarsa doğal olarak çok sayıda eşseslinin ortaya çıkmasına neden olmaları gerekir. Örneğin, güneşi, değişik niteliklerini dile getiren elli adla adlandırabiliyorsak, bu adlardan bazıları, aynı niteliklere sahip olan başka nesnelere de uygulanabilecektir. O zaman, bu değişik nesneler, aynı adla adlandırılacak, yani eşsesli (homonym)* olacaklardır. İşte bu, dildeki incinebilecek nokta ve aynı zamanda, söylencenin tarihsel kökenidir. Max Müller, insan anlığının tanrıların, kahramanların, Gorgon** ve canavarların yani, hiçbir insan gözünün şimdiye değin görmemiş olduğu ve sağlıklı olan hiçbir insan anlığının hiçbir zaman algılayamayacağı şeylerin alışılmamış öykülerini doğurmuş olan bir evresinin değerlendirmesini nasıl yapabileceğimizi soruyor. İnsan anlığının yüzyıllar boyunca ve çeşitli ülkelerde düzenli ve tutarlı bir şekilde geliştiğine duyduğumuz inançtan, bu soru yanıtlanıncaya değin, yanlış bir kuram olarak vazgeçmemiz gerekecektir. Ama, karşılaştırmalı dilbilimin bulgulanmasından sonra, artık bu kuşkuculuktan sakınabilecek ve bu sürçme taşını ortadan kaldırabilecek durumdayız. İnsansal uygarlığın en büyük olgularından bir tanesi olan dilin gelişmesinin kaçınılmaz bir şekilde, bir başka olaya, söylence olayına yol açmış olduğunu görüyoruz. Aynı nesne için iki *adın* bulunduğu bir yerde, bu iki addan çok doğal ve gerçekten kaçınılamaz bir şekilde, iki *kişi* ortaya çıkabilecek, her biri için özdeş öyküler anlatılabilecek, onlar kız ya da erkek kardeşler ya da ana-baba ve çocuk olarak dile getirilebileceklerdir[3].

Eğer bu kuramı benimsersek, güçlük ortadan kalkar. İnsan dili

* Homonym: Anlamları ayrı olmakla birlikte söylenişleri aynı olan sözcükler, eşsesliler.
** Gorgon: Grek söylencebiliminde kendisine her bakanın taş kesildiği yılan saçlı üç kadından biri.

gibi ussal bir etkinliğin, söylencenin usdışılıklarına ve kavranamazlıklarına nasıl yol açmış olduğunu çok iyi açıklayabiliriz. İnsan anlığı, her zaman ussal bir biçimde eylemde bulunur. İlkel anlığı bile sağlıklı ve normal bir anlıktı. Eğer bu deneyimsiz anlık, sürekli olarak büyük bir günaha —sözcüklerin yanıltma ve çokanlamlılıklarına— itilmişse, onun bu itkiye yenilmesi şaşılacak bir şey değildir. İşte, söylencebilimsel düşüncenin gerçek kaynağı budur. Dil, yalnızca bir bilgelik okulu olmayıp aynı zamanda bir budalalık okuludur da. Söylence bize bu ikinci yönü açar. O, insansal düşünce dünyasına atılmış karanlık bir gölgeden başka bir şey değildir.

Bu yüzden, söylencebilim hem kökeni hem de özü bakımından patolojik olan bir şey olarak dile getirilmiştir. O, dil alanında başlayan ve tehlikeli bir bulaşıcılıkla insansal uygarlığın tümüne yayılan bir hastalıktır. Ama, bir çılgınlık olduğu halde bir yöntemi vardır. Örneğin Grek söylencebiliminde, öteki söylencebilimlerin çoğunda olduğu gibi, insan ırkını yok eden büyük bir tufan öyküsü ile karşılaşıyoruz. Zeus'un Hellas üstüne gönderdiği tufandan yalnızca bir çift, Deucalion ve karısı Pyrrha kurtuluyor. Onlar Parnassus dağında karaya ayak basıyorlar ve burada bir bilici kendilerine «sırtlarına annelerinin kemiklerini toplamaları» öğüdünü veriyor. Deucalion bilicinin söylediklerinin doğru yorumunu yapıyor; tarladan yerdeki taşları alıp sırtında topluyor. Orada, bu taşlardan erkek ve kadınlardan oluşan yeni bir ırk doğuyor. Max Müller, insan ırkının yaradılışına ilişkin bu söylencebilimsel değerlendirmeden daha gülünç ne olabilir diye sormakta. Buna karşın, bu değerlendirme, karşılaştırmalı kökenbilim dalının bize vermiş olduğu anahtarla kolaylıkla anlaşılabilir bir hale gelmektedir. Tüm öykünün yalnızca bir sözcük oyunu —iki eşsesli terimin— *λαός* ve *λᾶας*'ın birbirine karıştırılması olduğu ortaya çıkmaktadır[4]. Bu görüşe göre, söylencebilimin tüm gizi budur.

Eğer bu kuramı çözümleyecek olursak, onun usçuluk ve romantizmin garip bir karışımı olduğunu görürüz. Romantik öğe apaçıktır ve egemen olduğu görülmektedir. Bir anlamda Max Müller, Novalis ya da Schleiermacher'ın bir öğrencisi olarak konuşmakta, dinin kökeninin ruhçuluk ya da büyük doğal güçlere tapınmada aranması gerektiğine ilişkin kuramı yadsımaktadır. Gerçekten, ateşe, güneşe, aya ve parlak gökyüzüne tapınma anlamında doğal ya da fiziksel bir din vardır. Ama, bu fiziksel din, yalnızca bir tek görünüş ve çıkarımsal bir olaydır. Bize bütünü vermediği gibi, bizi ilk ve ana kaynağa da götürmez. Dinin gerçek kökeninin düşünce ve duygunun daha derin tabakalarında aranması gerekir. İnsanları ilk büyüleyen şeyler, çevrelerindeki nesneler olmamıştır. İlkel anlığı bile, bir bütün olarak ele alındığında doğanın görkemli görünümünden çok fazla etkilenmiştir. Onun için doğa, bilinenden ayrılmış olan bilinmeyen, sınırlıdan ayrıl-

mış olan sınırsızdır. Dinsel düşünce ve dilin itici gücünü en erken dönemlerden beri bu duygu sağlamıştır. *Sınırsız olanın* doğrudan *algısı*, işin başından beri tüm sınırlı bilgi için bir öğe ve zorunlu bir tamamlayıcı oluşturmuştur. Daha sonraki söylencebilimsel, dinsel ve felsefi anlatımların ilk başlangıçları, sınırsız olanın duyularımız üstündeki ilk izleniminde önceden hazırdı. İşte tüm dinsel inançların kaynağı ve gerçek kökeni bu izlenimdir[5]. Max Müller, yaşam dolu, eğlenceli, renkli bir dilleri olan eski insanlara; onlar modern düşüncemizin karamsar çizgileri yerine insansal güçlerle, hatta tıpkı güneş ışığının insan gözünün ışığından daha parlak, fırtınaların kükreyişinin insan sesinin haykırışından daha yüksek oluşu gibi, insansal olandan daha fazlası ile dolu o canlı doğa biçimlerini yaydıkları için neden şaşmalıyız diye sormaktadır[6]. Bu soru çok romantik gibi görünmektedir. Ama, Max Müller'in resim gibi ve romantik biçeminin bizi aldatmasına izin vermememiz gerekir. Onun kuramı, bir bütün olarak ele alındığında, yine de kesinlikle usçu ve anlıkçı bir kuramdır.

Max Müller'in söylence anlayışı, temelde onsekizinci yüzyılınkinden, aydınlanma düşünürlerinin söylence anlayışlarından pek farklı değildir[7]. Kuşkusuz, O, söylence ve dinde artık salt keyfi bir buluşu, keşişliğin ustaca bir oyununu görmemektedir. Ama, söylencenin yine de büyük bir yanılsamadan başka bir şey olmadığını kabul etmektedir. Bu yanılsama, bilinçli değil, bilinçsiz bir aldatma; insan anlığının ve her şeyden önce insansal konuşmanın doğaları gereği ortaya çıkan bir yanılsamadır. Söylence her zaman patolojik bir durum olarak kalır. Ama, biz şimdi söylencenin patolojisini insan anlığının doğadan gelen bir eksikliği varsayımına başvurmaksızın anlayabilecek durumdayız. Eğer dil, söylencenin kaynağı olarak kabul edilirse, o zaman söylencebilimsel düşüncenin çelişkileri ve giderek saçmalıkları, evrensel, nesnel, bundan ötürü de tümüyle ussal bir güce indirgenir. Bu öğretinin ilk kez «bireşimsel bir felsefe» yaratma girişiminde bulunan bir filozof tarafından ufak tefek bazı eleştirilerle kabul edilmesi, etkisine çok büyük katkıda bulunmuştur. «Bireşimsel Felsefe» kesin deneysel ilkeler ve genel evrim kuramı üstünde temellenen insan anlığının tüm etkinliklerinin tutarlı ve kuşatıcı bir incelenmesiydi. Herbert Spencer, tüm dinlerin ilk ve temel kaynağını atalara tapınmada buldu. O, ilk kültün doğal güçler kültü olmayıp ölüler kültü olduğunu dile getirdi[8]. Ama, atalara tapınmadan, kişisel tanrılara tapınmaya geçişi anlayabilmek için yeni bir varsayım bulmamız gerekmekteydi. Spencer'e göre, bu adımı olanaklı, giderek zorunlu kılan, dilin sürekli etkisi ve gücü oldu. İnsan dili, asıl özünde mecazîdir. Teşbih ve benzetmelerle doludur. İlkel anlığının bu teşbihleri yalnızca mecazi bir anlamda anlama gücü yoktur. O, onları birer gerçeklik olarak ele alır ve bu ilkeye göre düşünüp eylemde bulunur. İşte bizi atalara ta-

pınmanın başlangıçtaki ilk biçimlerinden, insanlara tapınmadan bitki ve hayvanlara ve sonunda doğadaki büyük güçlere tapınmaya mecazi adların, bu sözcüğü sözcüğüne yorumu götürmüştür. İlkel toplumda yeni doğan bir çocuğu bitkilerin, hayvanların, yıldızların ya da öteki doğal nesnelerin adları ile adlandırmak, ortak ve yaygın bir alışkanlıktır. Erkek çocuk, «Kaplan» ya da «Aslan», «Kuzgun» ya da «Kurt»; kız çocuk ise, «Ay» ya da «Yıldız» diye adlandırılır. Tüm bu adlar kökenlerinde, insanlara yüklenmiş bazı kişisel nitelikleri dile getiren *epitheta ornantia*'*lardan başka bir şey değildiler. İlkel anlığın, tüm terimleri sözcüğü sözcüğüne anlama eğilimi yüzünden, bu tamamlayıcı adların ve mecazi ünvanların yanlış yorumlanması kaçınılmazdı. İşte, doğaya tapınmanın gerçek kaynağı budur. Örneğin, «Şafak» sözcüğü birisi için geçerli bir ad olarak bir kez kullanıldığında, bu şekilde dikkati çekmiş olan kişi ile ilgili gelenekler, yabanılın eleştirici olmayan anlığında şafakla özdeşleştirilecek ve onun serüvenleri, şafak olayına en uygun bir biçim içinde yorumlanacaktır. Ayrıca, bu adın ya yakın kabilelerin üyeleri ya da aynı kabilelerin değişik zamanlarda yaşamış olan üyeleri tarafından taşınmış olduğu bölgelerde, şafağa ilişkin aykırı birtakım soy ilişkileri ve çelişkili bazı serüvenler anlatılacaktır[9].

Söylence olayı burada yine çok tanrıcılığın tapınağı ve yalnızca bir hastalık olarak açıklanmaktadır. Kişiselleştirilmiş şeyler olarak kavranan önemli nesnelere tapınma, dilbilimsel yanılmalardan doğar. Böyle bir kuramın karşılaşabileceği ciddi tepkiler ortadadır. Söylence, insan uygarlığında en eski ve en büyük güçlerden biridir. O, tüm öteki insansal etkinliklerle yakından bağlantılıdır. Dilden, şiir, sanat ve ilk tarihsel düşünceden ayrılamaz. Bilim bile, mantıksal çağına erişmeden önce bir söylence çağından geçmek zorundaydı. Nitekim Kimyadan önce Simya, Gökbilimden önce Yıldızbilim vardı. Eğer Max Müller ve Herbert Spencer'in kuramları doğru olsaydı, insansal uygarlık tarihinin basit bir yanlış yorumlamanın eseri olduğu sonucuna varmak zorunda kalacaktık. İnsan kültürünü salt bir yanılsama ürünü, sözcüklerle hokkabazlık yapma ve adlarla çocukça oynama olarak düşünme, çok inandırıcı ve usa sığar bir varsayım değildir.

* *Epitheta ornantia:* Süs lakapları.

III

SÖYLENCE VE DUYGULAR RUHBİLİMİ

Buraya kadar incelemiş olduğumuz söylence kuramları, aralarındaki pek çok ayrıma karşın, ortak bir özellik taşıyorlar. Tylor ve Frazer'in, Max Müller ve Herbert Spencer'in yorumlarının hepsi, söylencenin her şeyden önce bir «düşünler», tasarımlar, kuramsal inanç ve ve yargılar kitlesi olduğu önvarsayımı ile işe başlarlar. Bu inançlar duyusal deneyimlerimizle açık bir şekilde çeliştikleri ve söylencebilimsel tasarımlara karşılık olan hiçbir fiziksel nesne bulunmadığı için, buradan söylencenin yalnızca bir düşlemler dizisi olduğu sonucu çıkar. Bu düşünürler acaba neden nesnelerin gerçekliğine aracısız yaklaşıp onunla yüzyüze gelmiyorlar? Niçin bir yanılsama, sanrı ve düş dünyasında yaşamayı yeğliyorlar?

Modern insanbilim ve ruhbilimdeki gelişmeler, bize bu soruyu yanıtlamak için yeni bir yol göstermiştir. Onlar birbirlerini açıklayıp tamamladıkları için, bizim bu her iki yönü de birlikte incelememiz gerekir. İnsanbilimsel araştırma ,uygun bir söylence anlayışına varabilmek için, incelemelerimize değişik bir noktadan başlamamız gerektiği sonucuna varmıştır. Söylencebilimsel tasarımların arkasında ve altında daha önceleri gözden yitirilmiş ya da en azından tüm önemi kavranmamış daha derin bir tabaka bulunmuştur. Grekçe *söylence* (mythos) teriminin kökenbilimi Grek yazın ve diniyle ilgilenenleri oldukça etkilemiştir. Onlar, söylencede tanrıların yaptıklarına ya da kahraman atalarının serüvenlerine ilişkin olarak anlatılanları, yani bir öykü ya da öyküler dizgesini görmüşlerdir. Bu, bilim adamları büyük ölçüde yazınsal kaynakların incelenme ve yorumu ile ilgilendikleri ve ilgileri Babil ,Hint, Mısır ve de Grek dinleri ,yani uygarlığın fazlasıyla ilerlemiş evreleri üstünde yoğunlaştığı sürece yeterli görünmüştür. Daha sonraları bu halkayı genişletmek zorunlu hale gelmiştir. Gelişmiş bir söylencebilimleri, tanrıların yaptıklarına ilişkin öyküleri ve tanrı soyları bulunmayan pek çok ilkel kabile vardır; ama yine de bu kabileler, söylencebilimsel dürtüler tarafından tümüyle belirlenmiş ve derinden etkilenmiş bir yaşam biçiminin bütün özyapısal çizgilerini taşırlar. Ancak bu dürtüler, anlatımlarını belirli düşünce ya

da düşünlerde, eylemlerde olduğu kadar güçlü bir şekilde bulamazlar. Eylemsel etmen, açık bir şekilde, kuramsal etmene egemendir. Söylenceyi anlayabilmek için, işe dinsel törenleri incelemekle başlamak gerekir kuralı, şimdi budunbilimci ve insanbilimciler arasında genellikle kabul edilmiş gibi görünmektedir. Yabanıl, bu yeni yöntemin ışığında artık «ilkel filozof» olarak ortaya çıkmamaktadır. İnsan, dinsel bir tören ya da ayin yaptığı zaman, yalnızca düşünsel ya da seyirsel bir ruh hali içinde değildir. Anlığı doğal olayların soğukkanlı bir çözümlemesi ile uğraşmamaktadır. O, düşünce değil duygularıyla yaşar. Dinsel törenin insanın dinsel yaşamında söylenceden daha derin ve çok daha sürekli bir öğe olduğu açıkça ortaya çıkmıştır. Fransız bilgini E. Doutté, «inanışlar değiştiği halde dinsel tören, jeolojik dönemlere bir tarih vermemize yardımcı olan o soyu tükenmiş yumuşakça fosilleri gibi sürekliliğini sürdürür»[1] demiştir.

Daha yüksek dinlerin incelenmesi bu görüşü pekiştirmiştir.

W. Robertson-Smith, *The Religion of the Semites*[2] (Samilerin Dini) adlı yapıtında dinsel *tasarımları* incelemenin doğru yolunun işe dinsel *eylemleri* inceleyerek başlamak olduğunu dile getiren yöntembilimsel ilkeden büyük ölçüde yararlanmıştır. Bu üstünlük sağlayan durum göz önüne alındıkta, Grek dini bile yeni ve daha parlak bir ışık altında görünmekteydi. Miss Jane Ellen Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion* (Grek Dinini İncelemeye Giriş) adlı kitabının Giriş'inde şöyle yazmaktaydı:

> Grek dini popüler el kitaplarında ve giderek daha tutkulu denemelerde dile getirildiği gibi, büyük ölçüde bir söylencebilim, dahası yazın aracılığıyla görünen biçimiyle bir söylencebilim olayıdır... Grek dinsel törenlerini incelemek için hiçbir ciddi girişimde bulunulmamıştır. Oysa dinsel törenin olguları, belirli bir biçimde araştırılması daha kolay, daha kalıcı ve en azından eşit ölçüde önem taşıyan olgulardır. Bir halkın tanrılarına ilişkin olarak *yaptıkları*, her zaman o halkın ne *düşündüğüne* ilişkin bir ipucu, hem de en güvenilir ipucu sayılmalıdır. Grek dinini bilimsel olarak anlamayı sağlamada ilk ön hazırlık, bu dindeki törenlerin dikkatli bir şekilde incelenmesidir[3].

Ama bu ilkenin uygulanımı büyük engellerle karşılaşmıştır. İlkel dinsel törenlerin duygusal özyapısı açıktır. Buna karşın, ondokuzuncu yüzyılın ruhbilimi geleneksel durumunda kaldığı sürece, bu özyapıyı çözümlemek ve betimlemek çok güçtü. Filozoflar ve ruhbilimciler eski çağlardan beri genel bir duyular kuramı vermeye çaba göstermişlerdir. Ama tüm bu çabalar, biricik olası yaklaşımın, salt düşünsel bir yaklaşım olarak görünmesi yüzünden engellenmiş ve

başarılı olamamıştır. Duyguların «düşünler» aracılığı ile tanımlanmaları gerektiği görüşü genellikle kabul edilmiş ve bu duygu diye adlandırdığımız olguyu usa uygun bir şekilde değerlendirmenin biricik yolu olarak görünmüştür. Stoacı ahlak felsefesi, tutkuların patolojik olgular oldukları ilkesi üstünde temellendirilmiştir. Onyedinci yüzyılın usçu ruhbilimi bu kadar ileri gitmemiştir. Tutkular artık «anormal» sayılmamakta, beden ile ruh arasındaki bağlantının doğal ve zorunlu etkileri oldukları dile getirilmektedir. Descartes ve Spinoza'nın kuramlarına göre, insansal duygulanımların kökeni, bulanık ve yetersiz düşünlerdedir. İngiliz deneycilerinin ruhbilimi bile bu genel anlıkçı (intellectualistic) görüşü değiştirememiştir. Çünkü ruhbilimin ilgi odağı burada da, mantıksal düşünler değil, duyusal izlenimlerin eşlemleri olarak kavranan «düşünler» idi. Almanya'da Herbart ve okulu, düzeneksel (mechanistic) bir duygu kuramı ortaya koymuştu. Bu kurama göre duygular, algı, tasarım ve düşünler arasındaki belli bağlantılara indirgenmekteydiler.

Th. Ribot yeni bir kuram geliştirinceye değin sorunlar böylece kaldı. Ribot bu yeni kuramı, eski *anlıkçı* savla karşıtlık içinde olan *fizyolojik* bir sav olarak betimledi. O, duygular ruhbilimine ilişkin kitabının önsözünde, ruhbilimsel araştırmanın öteki bölümleri ile karşılaştırıldığında, duygusal durumlara ilişkin ruhbilimin henüz yanıltıcı ve geri olduğunu dile getirdi. Algı, bellek ve imgelemle ilgili incelemelere her zaman öncelik verilmişti. Ribot'ya göre, duygusal durumları anlıksal durumlar içinde eriten, onları benzer ya da giderek anlıksal durumlara bağımlı sayan egemen önyargı, insanı ancak yanlış yola götürür? Duygu durumları yalnızca ikinci dereceden ve çıkarımsanmış durumlar olmadıkları gibi, bilgisel durumların nitelik, kip ve işlevleri de değildir. Onlar, bunun tersine, ilkel, özerk, usa indirgenemeyen, onun dışında ve onsuz da varolabilen şeylerdir. Bu öğreti, genel dirimbilimsel ilkeler üstünde temellendirilmişti. Ribot, tüm duygu durumlarını dirimbilimsel koşullarla birleştirmeye ve bitkisel yaşamın dolaysız ve doğrudan anlatımları olarak kabul etmeye çalıştı.

> Bu görüş açısından ele alındıkta duygu ve heyecanlar yüzeysel birer dışlaşma, basit birer dışavurma değildirler. Onlar bireyin derinliklerine doğru inerler. Kökleri gereksinme ve içgüdülerde yani devinimlerdedir... Duygusal durumları açık ve belirli düşünlere indirgemeyi istemek ya da bu süreç aracılığıyla sabitleştirebileceğimizi düşlemek, onları tümüyle yanlış anlayıp kendimizi önceden başarısızlığa yargılamak demektir[4].

Aynı görüş, William James ve Danimarkalı ruhbilimci C. Lange[5] tarafından da savunulmuştu. Bu düşünürlerin her ikisi de bağımsız

düşüncelere dayanarak aynı sonuçlara varmışlardı. Onlar, fizyolojik etmenlerin duygular için taşıdığı büyük önemi vurguladılar. Duyguların gerçek özyapılarını anlamak, dirimbilimsel işlevleriyle değerlerini ayırdetmek için, fiziksel belirtilerin betimlemesi ile işe başlamamız gerektiğini dile getirdiler. Bu belirtiler kaslardaki güç değişmelerinden ve kan damarlarının genişliğini düzenleyen sinir dizgesindeki değişmelerden oluşurlar. Lange'ye göre, sonrakiler başta gelen değişmelerdir. Çünkü dolaşımdaki en küçük bir değişiklik bile beynin ve omuriliğin işlevlerini derinden etkiler. Bedenden ayrılmış bir duygu, varolmayan bir duygu yalnızca soyut bir şeydir. Organik ve devindirici (motor) dışlaşmalar, yardımcı şeyler değildir. Onları araştırmak, duyguları incelemenin bir bölümü ve parçasıdır. Korku gibi bir duyguyu çözümlediğimizde ne buluruz? Her şeyden önce, kan dolaşımında değişmelerle karşılaşırız. Kan damarları büzülür. Kalp daha şiddetle çarpar. Nefes alma derinleşip hızlanır. Korku duygusu, bu bedensel tepkilerden önce gelmez. Onları izler. O, bu fizyolojik durumların oluştukları andaki ve oluştuktan sonraki bilinçliliğidir. Eğer korku duygusundan bir tür ansal deneyim aracılığıyla tüm bedensel belirtileri —nabzın atışını, cildin ürpermesini, kasların titremesini— alıp götürmeye çalışacak olursak, geride korkuya ilişkin hiçbir şey kalmaz. William James'in sözcükleriyle dile getirdiğimizde «kendisinden duygunun oluşturulabileceği ayrı ve bağımsız hiçbir *anlıksal-özdek* yoktur.» Bu nedenle, bizim şimdiye değin sağduyu ve bilimsel ruhbilimce kabul edilmiş olan düzeni tersine çevirmemiz gerekir.

> Sağduyu, servetimizi yitirdiğimiz zaman üzülüp ağladığımızı, bir ayı ile karşılaştığımızda korkup kaçtığımızı, bir düşmanımız bize hakaret ettiğinde kızıp ona vurduğumuzu söyler. Bizim burada savunacağımız varsayım, bu sıra düzeninin yanlış olduğunu, bir ansal (mental) durumun doğrudan doğruya öteki tarafından çağrıştırılmadığını, ansal durumlar arasına ilkin bedensel dışlaşmaların girmesi gerektiğini; ağladığımız için üzüldüğümüzü, vurduğumuz için kızgın olduğumuzu, titrediğimiz için korktuğumuzu dile getirmenin daha ussal olacağını öne sürer. Çünkü biz, üzgün, kızgın ve korkmuş olduğumuz için ağlamaz, vurmaz ya da titremeyiz. Algıyı izleyen bedensel durumlar olmasaydı algı, biçim bakımından salt bilgisel, soluk, renksiz ve duygusal sıcaklıktan yoksun olacaktı. O zaman, ayıyı görebilecek ve kaçmanın en iyi şey olduğu yargısına varacak; hakarete uğradığımız için vurmamızın haklı olduğunu sanacak, ama gerçekten korktuğumuzu ya da kızdığımızı hissedemeyecektik[9].

Dirimbilimsel açıdan konuşuldukta, duygunun bilgiye ilişkin tüm öteki ruhsal durumlardan hem çok daha genel hem de daha önceki

ve daha temel bir tabakaya ait bir olgu olduğu gerçekten apaçıktır. Bu nedenle, duygusal halleri bilgiye ilişkin terimlerle açıklamak bir anlamda bir *hysteron proteron**'dur. Duygu olayında devinim durumları ya da itkiler temeldir. Duygusal dışlaşmalar ikinci dereceden önem taşır. Ribot'nun gösterdiği gibi, duygusal yaşamın temeli ve kökü, haz ya da acı bilincinde değil, devinimin kuvvetlendirilmesinde ve itkilerde aranmalıdır. «Haz ve acı yalnızca içgüdüler bölgesinde gizlenmiş olan nedenleri arayıp belirlemede bize yol göstermeleri gereken etkilerdir». Tek başına «bilinçlilik kanıtına» güvenmek, «bir olayın bilinçli bölümünün onun temel bölümü olduğuna inanmak» ve bu yüzden «tüm duygusal durumlara katılan bedensel olayların savsaklanabilir, dışsal, ruhbilime yabancı ve onun ilgi alanına girmeyen etmenler olduklarını» varsaymak köktenci bir yanlıştı[7].

Bu yeni yaklaşımın gelişmesi ile daha önce ruhbilim ve insanbilim arasında yer almış olan uçurum kapatılmış oldu. İnsanbilim, tüm önemi ruhsal olayların düşünsel yönüne vermiş olan geleneksel ruhbilimde söylencelerden çok dinsel törenlere duyduğu yeni ilgi konusunda kendisine yardımcı olabilecek pek az şey bulabilirdi. Dinsel törenler gerçekten ruhsal yaşamın devimsel dışlaşmalarıdır. Dışa vurdukları ise, yalnız «tasarımlar» ya da «düşünler» olmayıp bazı temel eğilimler, iştihalar, gereksinmeler, isteklerdir. Bu eğilimler önemli ritmik devinimlere, yabanıl danslara, düzenli ve kurala uygun törensel eylemlere ya da yeğin orgiastik patlamalara dönüştürülür. Söylence, ilkel dinsel yaşamdaki *epik*, dinsel tören ise, *dramatik* öğedir. Birincisini anlamak için ikincisini inceleyerek işe başlamamız gerekir. Tanrıların ya da kahramanların söylencebilimsel öyküleri kendi başlarına ele alındıklarında bize dinin gizini açıklayamazlar. Çünkü onlar, dinsel törenlerin yorumlarından başka bir şey değildirler. Dinsel törenlerde olan, doğrudan doğruya görülen ve yapılan şeylerin bir değerlendirmesini yapmaya çalışırlar. Onlar, dinsel yaşamın etkin yönüne «kuramsal» görüşü eklerler. Bu iki yönden hangisinin «ilk», hangisinin «ikinci» olduğu sorusunu kolay kolay soramayız. Çünkü birbirlerinden ayrı olarak varolmazlar. Karşılıklı ilişki içinde ve birbirlerine bağımlı olup birbirlerini destekler ve açıklarlar.

Bu yönde daha ileri bir adım, *psikanalitik söylence kuramında* atılmıştır. Sigmund Freud, *Totem ve Tabu*[8] üstüne denemelerini 1913' de yayınlamaya başladığında, söylence sorunu tehlikeli bir noktaya ulaşmıştı. Dilbilimciler, insanbilimciler, budunbilimciler çeşitli söylence kuramları ortaya atmışlardı. Tüm bu kuramlar, sorunun belli bir yönünü aydınlatmak için yararlıydılar ama alanın tümünü kuşat-

* *Hysteron proteron:* İster başta, ister sonda yapılması gereken bir şey.

mıyorlardı. Frazer, büyüde bir tür ilkel bilim görmüş; Tylor söylenceyi yabanıl felsefe olarak betimlemişti. Max Müller ve Spencer ise, söylencede dil hastalıklarından birini görmüşlerdi. Tüm bu görüşler ciddi eleştirilere açıktı. Karşıtları, bu kuramların saldırılacak noktalarını ortaya koymakta hiçbir güçlükle karşılaşmadılar. Sorunun kuramsal ya da deneysel bir çözümü henüz yapılamamıştır. Ama, Freud'çu kuramın ortaya çıkışı bu durumu değiştirdi. Artık yeni bir ufuk açıp daha iyi bir inceleme vaadeden bir kuram vardı. Söylence bundan böyle yalıtlanmış bir olgu olarak görünmüyordu. O, bilimsel bir yöntemle incelenebilen ve deneysel doğrulanma gücü olan, iyi bilinen olaylarla bağlantılıydı. Böylece söylence, tümüyle mantıksal, giderek fazlasıyla mantıksal bir şey oldu. O artık en garip ve inanılmaz şeylerin bir kargaşası değildi; bir dizge olmuştu. Çok yalın birkaç öğeye indirgenebilmekteydi. Kuşkusuz, söylence yine de «patolojik» bir olay olarak kaldı. Ama, bu arada psikopatoloji büyük bir gelişme gösterdi. Patologlar artık ansal ya da nevrotik hastalıkları sanki onlar «devlet içinde birer devletmiş» gibi ele almıyorlardı. Bu hastalıkları normal yaşam süreçleri için geçerli olan aynı genel kurallar içine sokmayı öğrenmişlerdi. Ruhbilimci, bir alandan ötekine geçerken görüş açısını değiştirmek zorunda değildi. O, aynı gözlem yöntemlerini kullanabilir ve aynı bilimsel ilkeler üstünde tartışabilirdi. Artık «normal» ve «anormal» ruhsal yaşam arasında aşılmaz bir uçurum yoktu.

Bu ilke söylenceye uygulandığı zaman, önemli sonuçlara ve vaatlere gebeydi. Söylence artık bir giz içine sarılı değildi. Bilimsel araştırmanın açık ve keskin ışığı altına yerleştirilebilirdi. Freud, söylencenin hasta yatağı başında, tıpkı sıradan bir hastasının başucunda takındığı tutum ve duygularla durdu. O, burada şaşırtıcı ya da huzur bozucu şeylerle karşılaşmadı. Yaptığı uzun gözlemler sonucunda artık yakından tanıdığı aynı ünlü belirtileri buldu. Freud'un ilk denemelerini okuduğumuzda bize en çok çarpıcı gelen yan, kendilerine dayanarak görüşlerini geliştirdiği düşünlerin açıklık ve yalınlığıdır. Burada, daha sonraları yandaş ve öğrencileri tarafından Freud'un yetkesine dayandırılarak sunulan o çok karmaşık kuramlarla karşılaşmadığımız gibi, daha sonraki psikanalitik yazıların çoğuna özgü olan dogmatik kendine güveni de bulmuyoruz. Freud, uzun süredir karşımızda duran o eski bilmeceyi çözmüş olduğu aldatmacasına kalkışmıyor. O, yalnızca nevrotiklerle yabanılların ruhsal yaşamları arasında bir koşutluk kurmayı istiyor. Bu koşutluk, belki de, aksi takdirde karanlık ve anlaşılamaz kalacak olan bazı olguları aydınlatabilecektir. O, bu düşüncesini şöyle dile getiriyor:

> Okuyucunun psikanalizin din gibi çok karmaşık bir olayı bir tek kaynaktan çıkarmaya kalkışacağından korkmasına gerek yok.

> Eğer psikanaliz ödevi gereği, zorunlu olarak bu kurumun kaynaklarından biri konusunda bilgi kazanmaya çalışıyorsa, kesinlikle bu kaynağın başkalarını dışladığını ya da giderek başka etmenler arasında ilk sırayı aldığını öne sürmemektedir. Tartışmakta olduğumuz düzeneğe dinin oluşumunda görece ne kadar önem yüklenebileceğini yalnızca çeşitli araştırma alanlarının bir bireşimi kararlaştırabilecektir. Ama böyle bir ödev, psikanalizin amaçlarını olduğu kadar araçlarını da aşmaktadır[9].

Gerçekte Freud tutarlı bir söylence kuramı kurmak için, bir ruhbilimci olarak, kendisinden önce gelenlerin çoğundan daha iyi bir durumdaydı. O, bizi söylencebilimsel dünyaya götürecek biricik ipucunun insanın *duygusal* yaşamında aranması gerektiğine kesinlikle inanmıştı. Ama, öte yandan duygulara ilişkin yeni ve özgün bir kuram geliştirmişti. Önceki kuramlar, «ruhsuz bir ruhbilim» görüşünden yana olmuşlardı. Ribot, tüm duygularda temel olan ruhsal durumlar değil, devimsel (motor) dışlaşmalar, yani devinimlere dönüştürülmüş olan eğilim ve isteklerdir, diyordu. Bizim bu durumları açıklamak için, «çekici ya da itici eğilimlerle donatılmış 'belirsiz' bir ruha» gereksinmemiz yoktu. Ruhbilimimizi tüm insanbiçimsel öğelerden temizlememiz ve kesinlikle nesnel bir temel, yani kimyasal ve fizyolojik olgular üstünde kurmamız gerekmekteydi. «Ruh» diye adlandırılan etmen ortadan kaldırılmalıydı. Ama bu yapıldıktan sonra bile «fizyolojik eğilim, yani en aşağı düzeyden en yükseğine kadar hiçbir zaman eksik olmayan devimsel öğe, yine yerinde kalmaktaydı[10].

Freud'un tutkusu kesinlikle, «ruha» ilişkin tüm görüşleri ortadan kaldırmak değildi. O da tam anlamında düzeneksel bir görüşü savunmaktaydı ama insanın duygusal yaşamını yalnızca kimyasal ya da fizyolojik nedenlere indirgemenin olanaklı olduğunu düşünmedi. Duyguların düzeneğinden «ruhsal» bir düzenek olarak sözetmeyi sürdürebiliriz. Gerçekte bu gereklidir de. Ancak, ruhsal yaşam, bilinçli yaşamla karıştırılmamalıdır. Bilinçlilik, ruhsal yaşamın tümü değil, küçük ve yokolan bir parçasıdır. O, ruhsal yaşamın özünü ortaya koymaktan çok, maskeleyip gizler.

«Bilinçdışına» yapılan bu başvuru, hiç kuşku yok ki sorunumuz açısından önemli bir adımdı. Sorunun yeniden dile getirilmesini istemekteydi. Söylence, önceki kuramların çoğunda, eninde sonunda çok sığ bir şey olarak görünmekteydi. Onun yalnızca bir *quid pro quo:* genel çağrışım yasalarının yanlış kullanımından ya da terimler ve özel adların yanlış yorumlanmasından doğan bir şey olduğu dile getirilmişti. Bu oldukça saf varsayımların, tümü Freudçu kuram tarafından silinip süpürüldü. Söylence, insan doğasının derinliklerinden kaynaklanmaktaydı. O, doğası ve özyapısı henüz belirlenmemiş olan temel

ve karşı konulamaz bir içgüdüye dayanıyordu. Ama bu soru, yalnızca *deneysel* bir yanıta açık değildi. Freud ilk çözümlemelerinde bir doktor ve deneyci bir düşünür olarak konuşuyordu. Çok karmaşık ve hayli ilginç nevrotik olaylar içine tümüyle dalmış gibi görünmesine karşın bu ilk çalışmalarında bile yalnızca olguları toplamakla yetinmemişti. Yöntemi, tümevarımcı olmaktan çok, tümdengelimci idi. O, kendisinden olguların çıkarılabileceği evrensel bir ilke aramaktaydı ve gerçekten görülmemiş ölçüde keskin bir gözlemci olduğu yadsınamazdı. Freud, daha önceleri hekimin ilgisini uyandıramamış olan olayları bulgulayıp bu olayların yorumu için yeni bir ruhbilimsel teknik geliştirmeye başladı. Ama, onun bu ilk çalışmalarında bile göze görünenden çok daha fazlası vardır. Yaptıkları hiçbir zaman yalnızca deneysel genellemeler anlamına gelmiyordu. Onun ortaya çıkarmak istediği, gözlenebilen olguların art-alanında yatan gizli *güç* idi. Bu amaçla, tüm yöntemini ansızın değiştirmek zorunda kaldı. Konuşmasını bir doktor ve ruh hekimi olarak sürdürürken, kararlı bir metafizikçi olarak düşündü.

Eğer Freud'un metafiziğini anlamayı istersek onu geriye, tarihsel kaynağına doğru izlememiz gerekir. Freud ondokuzuncu yüzyıl Alman felsefesi atmosferi içinde yaşamaktaydı. Orada bulduğu, birbirine tümüyle karşıt iki ayrı insan doğası ve kültür anlayışı idi. Bunlardan biri Hegel, öteki ise, Schopenhauer tarafından temsil ediliyordu. Hegel, tarihsel süreci, temelde ussal ve bilinçli bir süreç olarak betimlemişti. *Lectures on the Philosophy of History* (Tarih Felsefesi Üstüne Dersler) adlı kitabının girişinde:

> Dünya tarihinin bize sunduğu etkin usun o zengin ürününü anlamak zamanı, sonunda gelmelidir... Araştırdığımız olayın —Evrensel Tarih'in— tin alanına ait olduğu başlangıçta gözlenmelidir... Tin, kendisini, gözlemekte olduğumuz sahnede —yani, Evrensel Tarihte— en somut gerçekliği içinde sergiler[11], demişti.

Schopenhauer, bu Hegelci görüşe karşı çıkmış ve onunla alay etmişti. Böylesine usçu bir insan doğası ve tarih görüşü ona yalnız saçma değil, aynı zamanda kötü de görünmüştü. Dünya, usun bir ürünü değildi. Tersine, kör bir istencin sonucu olduğu için, asıl özünde ve ilkece usdışı idi. Anlık da bu kör istencin kendi amaçlarına hizmet ettirmek için yaratmış olduğu bir sonuçtan başka bir şey değildi. Ama biz deneysel dünyamızda istenci nerede buluyoruz? Duyusal yaşantı dünyasında mı? «Kendi başına bir varlık» olarak istenç, insansal yaşantının ulaşamayacağı bir yerdedir. O tümüyle erişilemeyecek bir şey olarak görünür. Ama bir tek olay vardır ki burada istencin doğasının bilincine doğrudan doğruya varabiliriz. İstencin gücü, —dünyanın bu

gerçek ilkesi— apaçık ve yanlış anlaşılmasına olanak bulunamayan bir biçimde *cinsel içgüdümüzde* ortaya çıkar. Başka hiçbir açıklamaya gereksinmemiz yoktur. Burada gördüğümüz kolayca ve aracısız kavranılır; çünkü o, her an tam ve dayanılmaz gücü ile duyulur. Us' tan Hegel'in yaptığı gibi, «büyük güç», —Dünyanın Egemeni— olarak sözetmek, gülünçtür. Gerçek egemen, —doğa ve insan yaşamının çevresinde döndüğü odak— cinsel içgüdüdür. Schopenhauer'ın dile getirdiği gibi, bu içgüdü, bireyi ereklerine yardım etmesi için bir araç kılan türlerin genel özelliğidir. Tüm bu düşünceler, Schopenhauer'ın *World as Will and Idea*[12] (İstenç ve Düşün Olarak Dünya) adlı kitabının bize Freud kuramının genel metafiziksel art-alanını ve bir anlamda özünü veren ünlü bir bölümünde geliştirilmişlerdir.

Bizi burada yalnızca, bu görüşün söylencebilimsel kuramın incelenmesi için verdiği sonuçlar ilgilendiriyor. Psikanalitik yöntemin bu alana aktarılması salt deneysel görüş açısından büyük güçlüklerle karşılaşmıştır. Açıkçası sorun, doğrudan gözleme elverişli değildi. Freud tarafından kullanılmış olan tüm kanıtlar, büyük ölçüde koşullu ve kurgusal kanıtlar olarak kalmışlardı. Onun incelediği olayların —tabu buyruklarına ve totemci dizgeye ilişkin olayların— tarihsel kökeni bilinmemekteydi. Freud, bu boşluğu doldurmak için, geriye kendi genel duygu kuramına dönmek zorunda kaldı. Totemci dizgenin biricik kaynağının, yabanılın yakınları ile cinsel ilişki kurmaktan duyduğu korku olduğunu öne sürdü. Dışardan evlenmeye (exogamy) yol açan işte bu dürtü idi. Aynı totemden gelen herkes akraba, yani bir tek ailedir. Bu ailede en uzak yakınlık dereceleri bile cinsel birleşme için saltık birer engel olarak kabul edilir. Ama, sorunu büyük bir dikkatle incelemiş olan bazı insanbilimciler, çok değişik sonuçlara varmışlardır. Bu konuda dört ciltlik bir yapıt vermiş olan Frazer, totemcilik ve dışardan evlenme kurumlarının çok kez birleştirilmelerine karşın, gerçekte ayrı ve bağımsız kurumlar olduklarını dile getirmiştir[13]. Örneğin, Aruntalarda tüm dinsel ve toplumsal yaşam, totemci dizgeleri aracılığıyla belirlenmekteydi. Ama, bu dizgenin evlilik ve kalıt (miras) konusunda hiçbir etkisi yoktu. Gelenek kalıtı giderek geriyi, erkeğin her zaman kendi toteminden bir kadınla evlendiği bir dönemi göstermekteydi[14]. Yıllarca süren bir incelemeden sonra Frazer'in söyleyebildiği en iyi şey, dışardan evlenmenin kesin kaynağının ve onunla birlikte yakınlarla cinsel ilişkide bulunmama yasasının her zamanki kadar karanlık bir sorun olarak kaldığıydı[15].

Freud, sonuçlarına ulaşabilmek için, bu dikkatli ve eleştirel tutumu bozmak zorundaydı. Ona en çarpıcı gelen yan, totemciliğin —totem olan hayvanı öldürmemek ve aynı totemden olan bir kadını cinsel amaçlar için kullanmamak konusundaki— iki buyruğunun hem babasını öldürüp annesiyle evlenen Oedipus'un iki suçuna; hem de ço-

cuktaki yetersiz bastırılmaları ya da yeniden uyandırılmaları belki de tüm nevrozların özünü oluşturan başlıca iki isteğe içerik yönünden uymalarıydı[16]. Bu yüzden, Baba-Kompleksi ve Oedipus-Kompleksi, söylence dünyası için, «Açıl susam, açıl» formülü olarak öne sürüldüler. Bu formül, her şey için geçerli göründü. Psikanalitik «yerdeğiştirme» (displacement) ilkesine göre, tüm birleşimler olanaklı hale geldi. Freud'un kendisi, çok kez bu ilkenin verimliliğine ne kadar şaştığını dile getirmiştir. O bize çocuğun ilk isteklerinin, hemen hemen tüm dinlerde olduğu gibi, çok kez inanılmaz kılıklarda ve tersine çevrilerek ortaya çıktığını anlatmaktadır[17].

Burada sormak zorunda olduğumuz ilk soru, bir olgu sorusu olmayıp bir yöntem sorusudur. Bir an için, psikanalitik kuramın kendilerine dayandığı tüm olguların kesinlikle belirlenmiş olduklarını varsayalım. Yabanıllarla nevrotiklerin ruhsal yaşamları arasında yalnızca bir benzerlik ya da benzeşim değil ama temelli bir özdeşlik bulunduğunu ve Freud'un söylencebilimsel düşüncenin tüm dürtülerinin belli nevroz biçimlerinde karşılaştıklarımızın özdeşi olduklarını dile getiren düşüncesini kabul edelim. (Söz konusu nevroz biçimleri, bilindiği gibi baskı nevrozu, *délire de toucher*, hayvan korkusu, saplantılı yasaklamalar v.b.g. şeylerdir.) Ne var ki sorun, bu durumda bile çözümlenmiş olmayacak; ancak yeni bir biçim altında ortaya çıkartılmış bulunacaktır. Çünkü, söylencenin yalnızca *konusunu* bilmek, onun özyapı ve doğasını anlamak için yeterli değildir.

İlk bakışta, Freud'un yöntemi tümüyle özgün gibi görünmektedir. Ondan önce hiçkimse soruna bu açıdan bakmamıştır. Buna karşın, Freud'un söylence anlayışını kendisinden öncekilerle birleştiren ortak bir özellik vardır. Onların çoğu gibi, Freud da söylencenin *anlamını* kavramada en güvenilir ve biricik yolun, onun *objelerini* betimleyip listelemek, düzenleyip sınıflandırmak olduğuna inanmıştı. Ama, söylencenin sözünü etmekte olduğu tüm şeyleri bildiğimizi ve anladığımızı varsaysaydık bile, bu söylencenin *dilini* anlamamız için bize yardımcı olacak mıydı? Söylence, şiir ve sanat gibi, «simgesel bir biçimdir». Tüm simgesel biçimlerin ortak özyapısal nitelikleri ise, ne olursa olsun her objeye uygulanabilmeleridir. Onlar için girilemez ya da geçilemez olan hiçbir şey yoktur. Bir nesnenin özel özyapısı onların etkinliğini etkilemez. Konuşmanın, sanatsal yaratının ve bilimsel araştırmanın olası konuları olan tüm objeleri numaralamakla işe başlayan bir dil felsefesi, bir sanat felsefesi ya da bilim hakkında ne düşünürdük? Burada belirli bir sınır bulmayı hiçbir zaman bekleyemeyiz, giderek bu sınırı arayamayız bile. Her şeyin bir «adı» vardır. Her şey bir sanat yapıtı için izdem (tema) olabilir. Bu, söylence için de böyledir. O, «üstümüzdeki gökte, yeryüzünde ya da yeraltındaki sularda» bulunan her şeyin bir benzerini yapabilir. Bu nedenle, söylencenin ko-

nusunun incelenmesi, çok ilginç olabileceği ve bilimsel merakımızı uyandırabileceği halde, kendi başına belirli bir yanıt veremez. Çünkü, bilmeyi istediğimiz şey, yalnızca söylencenin tözü olmayıp daha çok insanın toplumsal ve kültürel yaşamındaki yeridir.

Önceki kuramların çoğu, bu yönden yetersiz kalmışlardır. Çünkü onlar, gerçek sorunu görmekte başarısızlığa uğramışlardır. Değişik yönlere gitmişler ama bir anlamda hep aynı yolu izlemişlerdir. Karşılaştırmalı söylencebilime ilişkin daha eski yöntemleri psikanalizin yeni yöntemleri ile karşılaştırdığımız zaman, aralarında çarpıcı bir benzerlik bulmaktayız. Doğalcı söylence kuramları arasında —Max Müller'in temsilcisi olduğu ve daha sonra Frobenius'un yenilediği— güneşe ilişkin bir söylencebilim; Ehrenreich ya da Winckler'in temsilcileri olduğu, aya ilişkin bir söylencebilim Adalbert Kuhn'un temsilciliğini yaptığı bir rüzgâr ve hava söylencebilimi vardı. Her okul, kendi özel objesi için tutku ve inatla savaşmaktaydı. İlk bakışta Greklerin Selene ve Endymion, Eos ve Tithonus, Cephalus ve Procris, Daphne ve Apollo öyküleri arasında herhangi bir benzerlik ya da benzeşim bulma eğilimini duymuyoruz. Ama, Max Müller'e göre, bunların hepsi aynı şeyi dile getirmekte olup, hiç durmadan yinelenen bir ve aynı söylencebilimsel izdemin (temanın) çok sayıdaki çeşitlemeleridir. Bu izdem, güneşin doğuşu ve batışı ve aydınlıkla karanlık arasındaki savaştır. Her yeni söylence, aynı olayı yeni ve değişik bir açıdan betimlemektedir. Örneğin Endymion, Phoebus'un kutsal kişisinde güneş değil, ama erkenden şafağın rahminden doğan, kısa ve parlak bir yaşamdan sonra akşam batan, ölümlü yaşamına bir daha hiç dönmeyecek olan günlük gidişi içindeki güneş kavramıdır. Ve Apollon'un öldürdüğü Daphne, göklerde koşturup titreyen ve parlak güneşin ansızın yaklaşmasıyla soluveren şafaktan başka nedir ki? Aynı şey Herakles'in ölümüne ilişkin öykü için de geçerlidir. Deianira'nın güneş kahramanına göndermiş olduğu palto, sulardan yükselen ve güneşi siyah bir giysi gibi kuşatan bulutların bir anlatımıdır. Herakles onu yırtmaya çalışır ama kendi bedenini parça parça etmeksizin bunu yapamaz. Sonunda görkemli bedeni büyük bir yangında yokolur[18].

Modaları tümüyle geçen bu eski doğalcı yorumlardan modern psikanalitik kuramlarımıza gelinceye değin uzun bir yol aşılmıştır. Buna karşın, onlar işlemlerinde uyuşmazlık etmezler ama aynı genel düşünce eğilimini temsil ederler. Ben, birkaç on yıl sonra cinsel söylencelerin de güneşe ya da aya ilişkin söylencelerin yazgısını paylaşacaklarını söylemek cesaretini gösteriyorum. Çünkü onlar da aynı türden karşı-çıkışlara açıktırlar. İnsanlığın tüm yaşamı üstünde silinmez bir iz bırakmış olan bir olguyu, özel ve tek bir dürtüye indirgemek onu gerçekten doyurucu bir şekilde açıklamak değildir. İnsan'ın ruhsal ve kültürel yaşamı böylesine yalın ve türdeş bir öğeden yapılmamıştır.

Freud kendi görüşünü Max Müller'den ve 'Söylenceyi karşılaştırmalı inceleme derneğinin' tüm öteki üyelerinden daha iyi bir şekilde kanıtlamayı başaramamıştır. Her iki durumda da aynı dogmatizmle karşılaşmaktayız. Karşılaştırmalı söylencebilim öğrencileri, güneş, ay, rüzgâr ve bulutlardan sanki söylencebilimsel imgelemin biricik konuları onlarmış gibi sözetmişlerdir. Freud, söylencebilimsel öykülerin yalnızca görünümünü değiştirmiştir. Freud'a göre onlar doğadaki büyük oyunun tasarımları olmayıp bize anlattıkları daha çok, insanın cinsel yaşamına ilişkin öncesiz-sonrasız bir öyküdür. İnsan, tarihöncesi dönemlerden günümüze değin, her zaman özdeş iki temel istek tarafından tedirgin edilmiştir. Babayı öldürmek ve anne ile evlenmek isteği nasıl her çocuğun yaşamında en garip gizleme ve biçim değişiklikleri içinde ortaya çıkıyorsa insan ırkının başlangıç döneminde de aynı şekilde görünmektedir.

IV

SÖYLENCENİN İNSANIN TOPLUMSAL YAŞAMINDAKİ İŞLEVİ

Söylence, dünyadaki tüm şeylerin en anlamsızı ve tutarsızı olarak görünür. Görünüşü değerlendirildiğinde o, birbirine hiç uymayan ipliklerden dokunmuş şaşırtıcı bir örgü olarak ortaya çıkar. En barbarca dizeleri Homeros'un dünyası ile birleştiren herhangi bir bağ bulmayı umabilir miyiz? Yabanıl kabilelerin çılgın kültlerini, Asya şamanlarının büyü uygulamalarını, danseden dervişlerin kendinden geçmiş dönüşlerini, Upanişadlar dininin düşünsel derinliği ve dinginliği ile geriye, bir ve aynı kaynağa doğru izleyebilir miyiz? Böylesine değişik ve tümüyle uyuşmayan olayları bir adla betimlemek ve onları aynı kavram altında toplamak, çok keyfi bir iş olarak görünüyor.

Ne var ki sorun, ona değişik bir açıdan yaklaştığımızda değişik bir ışık altında görünmekte. Söylencenin ve dinsel törenlere ilişkin edimlerin konuları sınırsız çeşitlilikte. Onlar, hesaplanamayan ve anlaşılamayan şeyler. Ama, söylencebilimsel düşünce ve imgelemin dürtüleri, bir anlamda her zaman özdeş. Tüm insansal etkinliklerde ve insan kültürünün tüm biçimlerinde bir «çoklukta birliği» bulmaktayız. Sanat bize sezginin; bilim, düşüncenin; din ve söylence ise, duygunun birliğini verir. Sanat, önümüze «canlı biçimler» evrenini açar. Bilim bize yasalar ve ilkeler evrenini gösterir. Din ve söylence, yaşamın evrenselliğinin ve temel özdeşliğinin bilincine varılmasıyla başlar. Bu tüm-kuşatıcı yaşamın kişisel bir bütün içinde kavranılması zorunluluğu yoktur. Bize Kutsal Varlığın «kişisel-altı» ya da «kişisel-üstü» kavranışını gösteren dinler vardır. İçinde kişilik duyusunun henüz bulunmadığı «ruhçuluk-öncesi» (preanimistic) bir dinle karşılaşıyoruz[1]. Öte yandan içinde kişilik öğesinin gölgelendiği ve başka dürtüler tarafından tümüyle yokedildiği fazlasıyla gelişmiş dinler görüyoruz. Bu «kişisel-olmayan»a doğru sürükleniş, Doğunun Brahmacılık, Budacılık ve Konfuçyüsçülük gibi büyük dinlerinde ortaya çıkmakta[2]. Upanişadlar dininde kavranılan kimlik, metafiziksel bir kimliktir. O, Ben, (Ego) ile Evren'in, «Atman»la «Brahman»ın temel birliği anlamına gelir. İlkel inançta böylesine soyut bir kimliğe hiç yer verilmez. İlkel inançta çok değişik bir durumla karşılaşırız. Bireyler ken-

dilerini toplumun ve doğanın yaşamıyla özdeşleştirmek, bir tutmak için derin ve ateşli bir istek duyarlar. Bu istek, dinsel törenlerle yerine getirilir. Bu törenlerde bireyler tek bir biçim, ayırdedilemeyecek bir bütün içinde erirler. Eğer yabanıl bir kabilenin erkekleri savaş ya da tehlikeli bir girişimle uğraştıkları zaman, evde kalmış olan kadınlar, törensel danslarla onlara yardım etmeye çalışırlarsa, bu bizim deneysel düşünce ve «nedensel yasa» ölçütlerimize göre yargılandığında, saçma ve anlaşılması olanaksız bir iş olarak görünür. Ama bu edimi fiziksel deneyimimizden çok, toplumsal deneyimimiz aracılığıyla okuyup yorumlar yorumlamaz, tümüyle aydınlık ve kavranabilir hale geldiğini görüyoruz. Kadınlar, savaş danslarında kendilerini kocalarıyla özdeşleştirmekte, onların umut ve korkularını, risk ve tehlikelerini paylaşmaktadırlar. Bir «nedensellik» değil de bir «duygudaşlık» bağı olan bu bağı aralarındaki uzaklık zayıflatmadığı gibi, tersine güçlendirir. İki ayrı cins bölünemeyen bir canlı oluşturur. Bu canlının bir parçasında olanlar, öteki parçasını da zorunlu olarak etkiler. Olumlu ve olumsuz isteklerin, buyrukların ve yasakların büyük çoğunluğu, bu genel kuralın anlatım ve uygulanımından başka bir şey değildir. Kural yalnızca iki cins (kadın ve erkek) için değil, kabilenin tüm üyeleri için geçerlidir. Bir Dayak köyü ormanda avlanmaya çıktığı zaman, köyde kalanlar elleriyle ne yağa ne de suya dokunabilirler. Çünkü, eğer dokunurlarsa avcıların hepsinin «parmakları yağlanacak» ve av ellerinden kayacaktır[3]. Bu nedensel değil, duygusal bir bağdır. Burada önemli olan, nedenlerle etkiler arasındaki deneysel ilişkiler olmayıp insansal ilişkilerin kendisiyle duyulduğu derinlik ve yeğinliktir.

Bu yüzden, aynı özellik tüm öteki insansal yakınlık biçimlerinde de görülür. İlkel düşüncede kan bağı yalnız fizyolojik bir biçimde yorumlanmaz. İnsanın doğuşu fiziksel değil, söylencebilimsel bir edimdir. Cinsel oluşumun yasaları bilinmemektedir. Bu nedenle, doğum her zaman bir tür yeniden-doğuş olarak kabul edilmiştir. Avustralya'nın merkezindeki Aruntalar, kendi totemlerine bağlı olan ölülerin ruhlarının yeniden doğmak için belli yerlerde beklediklerini ve bu noktalardan geçen kadınların bedenlerine süzüldüklerini düşünürler[4]. Giderek çocuk ve babası arasındaki bağlantı bile salt fiziksel bir bağlantı olarak kabul edilmez. Burada da nedensellik, gerçek özdeşlikle yer değiştirmiştir. Totemci dizgelerdeki yaşayan kuşak, yalnız hayvan -atalardan gelmekle kalmaz; o, bu ataların simgesidir de. Aruntalar en önemli dinsel bayramlarını kutlar, «Intichiuma» törenlerini uygularken kendilerinden öncekilerin yaşamlarını, yaptıklarını ve serüvenlerini yalnızca temsil edip öykünmekle kalmazlar. Atalar, bu törenlerde yeniden ortaya çıkar. Onların varlığı ve iyi etkileri hemen görülüp duyulur. Bu sürekli etki olmasaydı, insan yaşamı duracaktı. Yağmur

yağmayacak, toprak ürün vermeyecek, tüm ülke bir çöle dönüşecekti. Bu ilk özdeşleştirme edimiyle insan, kendi insan ya da hayvan atalarıyla olan temel birliğini öne sürmekte; ikinci bir edimle ise kendi yaşamını doğanın yaşamı ile özdeşleştirmektedir. İşin doğrusu, bu iki alan arasında hiçbir kesin ayrım olamaz. Onlar aynı düzeydedir. Çünkü, ilkel anlığı için doğanın kendi, fiziksel yasalarla yönetilen fiziksel bir şey değildir. Bir ve aynı toplum, —yaşamın toplumu— tüm canlı ve cansız varlıkları içine alır ve kuşatır[5]. *Zuni*'lere göre, yalnız fiziksel değil, aynı zamanda yapay şeyler de yani, yalnız güneş, yeryüzü, deniz değil, insanlar tarafından yapılmış araçlar da bir büyük yaşam dizgesine aittir[6].

Eğer bu yaşamın korunması isteniyorsa o, sürekli olarak yenilenmelidir. Ama bu yenilenme salt dirimbilimsel terimler içinde algılanmaz. İnsan ırkının sürekliliği burada bile fizyolojik değil, toplumsal edimler üstüne dayanır. Bu genel kanının en açık anlatımı, tüm ilkel toplumlarda önemli ve zorunlu birer öğe olan, üyeliğe kabul törenlerinde görülebilir. Çocuk, belli bir yaşa, ergenlik çağına erişinceye değin yalnızca «doğal» bir varlık sayılıp bu şekilde işlem görür. O, tüm fiziksel gereksinmelerini gideren annesinin bakımı altındadır. Ama daha sonra bu fiziksel düzenin ansızın tersine çevrilmesi söz konusu olur. Çocuk, bir yetişkin, toplumun bir üyesi olmak zorundadır. Bu insanın yaşamında önemli bir nokta, en kuvvetli ve etkili dinsel ve törensel kutlamalarla ortaya koyulan bir olaydır. Bu nedenle, üyeliğe kabul edilecek olan genç erkeklerin en güç sınavlardan geçmeleri gerekmektedir. Aday, ailesinden ayrılmak zorundadır. O, bir süre, tam bir yalnızlık içinde yaşar. En büyük acı ve güçlüklere katlanması gerekir. Giderek bazen kendi gömülüş törenine yardımcı olmak zorunda kalır. Ama tüm bu sınamalara dayanabilirse, erkeklerin birliğine ve toplumun büyük gizine kabul edileceği o büyük an gelir. Bu kabul edilme, gerçek bir yeniden-doğuş, yeni ve daha yüksek bir yaşam biçiminin başlangıcıdır[7].

İnsansal toplumda ortaya çıkan ve onun asıl özünü oluşturan olaylar dizisi doğada da görülür. Mevsimlerin dönüşümü yalnızca fiziksel güçlerle olmaz. O, insan yaşamıyla ayrılamaz bir biçimde birleşmiştir. Doğanın yaşam ve ölümü, insanın ölüm ve yeniden-doğuşuna ilişkin büyük dramın bir bölümü ve parçasıdır. Bu açıdan hemen hemen tüm dinlerde rastladığımız büyüme törenleri, üyeliğe kabul edilme törenleriyle yakın bir benzerliği paylaşır. Doğa bile, sürekli bir yeniden-doğuş gereksinmesi içindedir. O, yaşayabilmek için, ölmek zorundadır. *Attis, Adonis, Osiris*'e ilişkin kültler, bu temel ve yokedilemez inanca tanıklık ederler[8].

Grek dini tüm bu ilkel anlayışlardan çok uzakta gibi görünmektedir. Homeros'un şiirlerinde artık büyüsel törenlere, hortlak ve ha-

yaletlere, ölülerden korkuya rastlamıyoruz. Bu Homerosçu dünyaya Winckelmann'ın ünlü tanımını uygulayabiliriz. Bu tanıma göre, Grek ökesinin (dehasının) ayırıcı özelliği, «soylu basitliği ve gösterişsiz görkemidir». Ama modern din tarihi, bu gösterişsiz görkemin hiçbir zaman düzeni bozulmaksızın kalmamış olduğunu bize öğretmiştir. Bayan Jane Ellen Harrison, yukarda adı geçen kitabının[9] girişinde:

> Homeros'un Olemplileri, kendisinin altılı dize düzeninden (hexameter) daha fazla ilkel değildir. Bu görkemli yüzeyin altında, Homeros tarafından görmezlikten gelinmiş ya da bastırılmış, ama daha sonraki ozanlarda ve özellikle de Aeschylus'ta yeniden ortaya çıkan bir dinsel kavramlar tabakası, kötülük, arınma, kefaret gibi düşünler yatar, demektedir.

Bundan sonra, Grek kültür ve Grek dinsel yaşamında tüm Homerosçu kavramların tam bir yıkımla tehdit edildikleri o büyük bunalım dönemi gelmiştir. Olimpos tanrılarının basitlik ve dinginliklerinin ansızın güçlerini yitirdikleri görülmüştür. Parlak gökyüzünün tanrısı olan Zeus'un ve güneş tanrısı Apollon'un Dionysus kültünde ortaya çıkan şeytanca güçlere direnmek ve onları kovmak için hiçbir güçleri kalmamıştır. Homeros'ta Dionysus'un Olimpos tanrıları arasında hiçbir yeri yoktur. O Grek dinine sonradan gelen bir yabancı, Kuzeyden gelen göçmen bir tanrı olarak girmiştir. Kökeninin Trakya'da ve büyük bir olasılıkla Asya kültleri arasında aranması gerekir. Ondan sonra, Grek dininde iki karşıt güç arasında sürekli bir savaşıma tanık olmaktayız. Bu savaşımın klasik anlatımı, Euripides'in Bacchae'ında yapılmıştır. Euripides'in dizelerini okuyacak olursak, bu yeni dinsel duygunun yeğinlik, şiddet ve dayanılmaz gücüne ilişkin başka hiçbir kanıta gereksinme duymayız.

Dionysiosçu kültde Grek ökesinin özgül niteliklerine pek ender rastlıyoruz. Burada ortaya çıkan, temel bir insanlık duygusu, en ilkel törenlerde ve en yüce tinselleşmiş gizemli (mystic) dinlerde ortak olan bir duygudur. O, bireyin, bireyselliğinin zincirlerinden kurtulma, evrensel yaşam ırmağına dalma, kimliğini yitirme ve doğanın tümü içinde eriyip gitme konusundaki derin bir isteğidir. Bu, ozan Mevlâna Celâleddin Rumî'nin dizelerinde dile getirmiş olduğu istektir: «Dansın gücünü bilen kimse, Tanrı ile birleşir». Gizemci (mystic) için dansın gücü, Tanrıya giden doğru yol oluşundadır. Kendi sınırlı «Ben»imiz, dansın çılgın dönüşlerinde ve çılgınca eğlenilen dinsel törenlerde yokolur. «Ben», Rumî'nin adlandırdığı şekliyle, o «karanlık zorba» ölür; Tanrı doğar.

Ama Grek dini bu ilkel duygulara tümüyle geri dönememiştir. Bu duygular güçlerini yitirmemişlerse de özyapılarını değiştirmişlerdir.

Grek anlığı tam anlamında mantıksal bir anlıktır. Onun mantık istemi evrenseldir. Bu nedenle, Dionysusçu kültün en usdışı öğeleri bile bir tür kuramsal açıklama ve neden göstermeksizin kabul edilemezdi. Bu nedeni gösterenler Orpheusçu tanrıbilimciler oldu. Başlangıçta yalnızca en kaba ve yabanıl ilkel dinsel törenlerin bir birikimi olan Orpheusçuluk, bir «dizgeye» dönüştü[10]. Orpheusçu tanrıbilim, Dionysus Zagreus'un öyküsünü yarattı. O, Zeus ve Semele'nin oğlu ,babası tarafından sevilen ve kabul edilen ama Hera'nın kıskançlık ve nefreti tarafından öldürülen biri olarak betimlendi. Hera, Titan'ları Dionysus'u bebekken öldürmeleri için zorladı. Dionysus şeklini durmadan değiştirerek Titanlardan kaçmaya çalıştı. Ama sonunda bir boğa biçimindeyken yakalandı. Bedeni parça parça edilip düşmanları tarafından yutuldu. Titanlar işledikleri suçun cezası olarak Zeus'un yıldırımlarına çarptırıldılar ve yokedildiler. Küllerinden ise, insan ırkı doğdu. Bu ırkta, Dionysus Zagreus'taki iyi ile Titancı öğenin şeytanlığı ve kötülüğü kökenine uyan bir biçimde birbirine karışmıştır.

Dionysus Zagreus öyküsü, söylencebilimsel öykülerin köken ve anlamlarına ilişkin tipik bir örnektir. Burada anlatılan, ne fiziksel ne de tarihsel bir olay, ne doğanın bir olgusu ne de kahraman bir atanın yapıp ettikleriyle çektiği acıları anımsatan bir şeydir. Yine de bu öykü, yalnızca bir masal değildir. Onun için *fundamentum in re**'i vardır. Belli bir «gerçekliği» göstermektedir. Ama bu gerçeklik, fiziksel ya da tarihsel bir gerçeklik değil, *törensel* gerçekliktir. Dionysusçu kültte *görülen* şey, *söylencede* açıklanmıştır. Dionysusçu kültler bir «*theophany*»** ile sonuçlanırlardı. *Maenad****'ların yabanıl coşkunluğu doruk noktasına ulaştığında, onlar tanrıya seslenir, kendisine tapanlar arasında görünmesi için şöyle yalvarırlardı:

> En Dionysus kendini göster.
> Seyredeceğimiz bir boğa olarak ortaya çık,
> Ya da bir ejder, çok başlı bir canavar,
> Ya da bacaklarının çevresinde görkemli alevler yuvarlanan
> bir arslan olarak görün[11].

Ve Tanrı duayı kabul edip isteği yerine getirirdi. Kendisini gösterip kült içinde kendi de yer alırdı. Tapınıcılarının kutsal coşkunluğunu paylaşır, kendisine kurban olarak seçilmiş bulunan hayvana saldırır, kanlı etlerini yakalar ve çiğ çiğ yerdi.

Tüm bunlar, yabanıl, düşlemsel, çok abartılmış ve kavranılması

* Fundamentum in re: Nesnedeki temel.
** Theophany: Tanrının görünmesi.
*** Maenad: Şarap tanrısının buyruğundaki periler.

olanaksız şeylerdi. Ama bu orgiastik (aşırı yeme içme ile ilgili eğlence) kültlere yeni bir biçim vermek, söylencenin işlevi idi. Orpheusçu tanrıbilimde kendinden geçme, artık yalnızca bir delilik olarak anlaşılmıyordu. O, bir «hieromania», ruhun bedeni terkedip Tanrı ile birleşmek üzere kanatlandığı kutsal bir çılgınlık olmuştu[12]. Biricik kutsal varlık, kötü güçler tarafından, Titanların Zeus'a başkaldırması sonucu, bu dünyadaki nesneler ve insanlar çokluğu içine dağıtılmıştı. Ama yitip gitmemişti. O, özgün durumuna kavuşturulabilirdi. Bu ancak, eğer insan bireyselliğinden özveride bulunur, kendisi ve yaşamın öncesiz-sonrasız birliği arasında uzanan her engeli yıkarsa olanak kazanabilirdi.

Burada söylencenin en temel öğelerinden birini kavramaktayız. Söylence yalnızca düşünsel süreçlerden doğmaz. O, derin insansal duygulardan filizlenir. Ama, öte yandan, yalnızca duygusal öğeyi vurgulayan tüm kuramlar da önemli bir noktayı görmekte başarısızlığa uğrarlar. Söylence, duygunun anlatımı olduğu için, yalın duygu olarak betimlenemez. Duygunun anlatımı duygunun kendisi değil, bir imgeye dönüştürülmüş şeklidir. İşte bu olgu, köktenci bir değişmeyi dile getirmektedir. Şimdiye değin bulanık bir şekilde ve belli belirsiz duyulmuş olan şey, belirli bir biçim almakta; edilgin bir durum etkin bir süreç haline gelmektedir.

Bu dönüşümü anlamak için, iki anlatım tipi yani fiziksel ve simgesel anlatımlar arasında kesin bir ayrım yapmak gerekir. Darwin, insan ve hayvanlardaki duyguların anlatımına ilişkin klasik bir kitap yazmıştır. Bu kitaptan anlatım olgusunun çok geniş bir dirimbilimsel temeli olduğunu öğrenmekteyiz. Anlatım, kesinlikle, insana özgü bir ayrıcalık olmayıp tüm hayvan dünyası için geçerlidir. Hayvansal yaşamın daha yüksek evrelerine doğru yükseldikçe sürekli olarak güç ve çeşitlilik kazanır. R.M. Yerkes, insansal duygu anlatımlarının başta gelen kategorilerinin hepsinin olmasa bile çoğunun şempanzelerin davranışlarında da bulunduklarını söylemektedir. Şempanzelerin duygusal anlatımları hem büyüleyici hem de karmaşıklık ve çeşitlilikleri yüzünden şaşırtıcıdır[13]. Daha aşağı olan hayvanların duygularının ve bunlara karşılık olan anlatımların da çok çeşitli olduklarını görmekteyiz. Örneğin, kızarma ve rengin solması türünden genellikle yalnız insanlara özgü imiş gibi kabul edilen olaylar bile hayvan dünyasında araştırılabilir[14]. Gerçekten en aşağı canlıların da belli uyarılar arasında bir ayrım yapma ve onlara değişik tepkide bulunma konusunda bazı araçlara sahip olmaları gerektiği apaçıktır. Eğer onlar, davranışlarında yararlı ile yararsız; faydalı ile zararlı arasında bir ayrım yapabilme gücüne sahip olmasalardı yaşamlarını sürdüremeyeceklerdi. Her canlı belli şeyleri «arar» ve belli şeylerden «sakınır». Bir hayvan avını arar ve düşmanlarından kaçar. Tüm bunlar, herhangi bir bi-

linçli etkinlik gerektirmeyen karmaşık bir içgüdüler ve devimsel itilimler ağınca düzenlenir. Ribot'nun gösterdiği gibi, organik yaşamda ilk dönem, canlı, bilinç-öncesi bir protoplazınik duyarlılık dönemidir. Organizmanın kendi «belleği» vardır. O, belli izlenimleri; belli normal ya da hastalıklı değişiklikleri saklar. «Aynı şekilde, organik duyarlılık diye adlandırabileceğimiz, üstün, bilinçli duygusal yaşamın hazırlığı ve şeması olan aşağı bir bilinçdışı biçim vardır. Organik bellek ,sözcüğün sıradan anlamında bellek için ne ise, canlı duyarlılık da bilinçli duygu için odur»[15]. Eğer yüksek hayvanlarda bilinçlilik işe karışır ve üstün bir rol oynamaya başlarsa, onu algı ya da «düşünler» aracılığıyla insanbiçimsel bir biçimde betimleyemeyiz. Hayvanın davranışı daha çok, duygusal bazı nitelikler tarafından belirlenir gibi görünmektedir. Bu duygusal nitelikler onda yaklaşmasına ya da uzaklaşmasına neden olan bir yakınlık ya da korku uyandırırlar. W. Köhler, şempanzelerin ruhbilimine ilişkin bir araştırmasında «nesnelerin belli şekillerinin ve ana çizgilerinin kendi başlarına, tekin olmama ve korkutuculuk niteliğini taşıdıkları kabul edilebilir bir varsayım değil midir?» diye sorduktan sonra şöyle diyor:

> Bu, içimizdeki özel bir düzeneğin nesnelere korku ve benzeri gibi duyguları üretme gücünü vermesinden değil ,ama bazı biçimlerin kaçınılmaz bir şekilde korkulacak bir özyapıya; bazılarının ise, incelik ya da kabalığa, güç ya da kararlılığa sahip olmalarındandır[16].

Bu değişik duygusal niteliklerin bilinçliliği ne bir düşünme edimini önceden varsayar ne de hayvanın bireysel deneyimi olarak değerlendirilebilir. Küçük kuşlar, çaylak ya da yılanlardan korktuklarını doğumlarından hemen sonra gösterirler. Ama bu korku, henüz pek ayırdına varılmamış bir korkudur. Küçük civcivler yalnız bir avcı kuşun varlığı sözkonusu olduğunda değil, üstlerinde uçan herhangi bir büyük nesne yüzünden de korkuyla yere çökerler. Bu içgüdüsel duyguların hiçbir özgül yanları olmadığı gibi, tehlikeli özyapıdaki özel bir nesneler sınıfı ile de hiçbir bağlantıları yoktur.

İnsanın gelişmesi ile yeni bir adım atılmıştır. Her şeyden önce duygular çok daha belirli bir hale gelmiştir. Onlar artık bulanık ve belirsiz olmayıp nesnelerin özel sınıflarını gösterirler. Hiç kuşku yok ki hâlâ ilkece hayvansal tepkilerden değişik olmayan sayısız insansal tepki vardır. Ama, bir başka özellik daha var ki onu insan dünyasından başka bir yerde bulamıyoruz. Eğer bir insan bir hareketi kaşlarını çatarak ya da yumruğunu sıkarak yanıtlarsa o tıpkı bir hayvanın düşmanı karşısında dişlerini gösterdiği zamanki gibi hareket etmektedir. Ama, genel olarak konuşuldukta insansal *yanıtlar* çok de-

ğişik bir sınıfa girerler. Onları hayvansal tepkilerden ayırdeden şey, *simgesel* özyapılarıdır[17]. Bu temel anlam değişmesini insan kültürünün doğuşu ve gelişmesinde adım adım izleyebiliriz. İnsan, yeni bir anlatım biçimini, simgesel anlatımı bulgulamıştır. Bu, onun tüm kültürel etkinliklerindeki, söylence ve şiir, dil, sanat, din ve bilimdeki ortak özelliktir.

Birbirlerinden büyük ölçüde değişik olan bu etkinliklerin hepsi, bir ve aynı ödevi, yani *nesnelleştirme* (objectification) ödevini yerine getirirler. Biz dilde, duyusal-algılarımızı nesnelleştiririz. Algılarımız dilbilimsel anlatım ediminde yeni bir biçim kazanır. Onlar artık yalıtlanmış veriler değildirler. Bireysel özyapılarını terkedip genel «adlarla» gösterilen sınıf kavramları altına girerler. «Adlandırma» edimi, hazır bir şeye, daha önceden bilinen bir nesneye yalnızca uzlaşımsal bir gösterge eklemez. O daha çok, nesnelerin kavranılmasının, nesnel-deneysel gerçeklik düşününün önkoşuludur[18].

Söylence bu deneysel gerçeklikten yalnız çok uzak olmakla kalmaz. Aynı zamanda onunla, bir anlamda, çok açık bir çelişki içindedir de. O, tümüyle düşlemsel bir dünya kurar gibi görünür. Ama yine de belli bir «nesnel» yanı ve belirli bir nesnel işlevi vardır. Dilbilimsel simgeleştirme, duyusal izlenimlerin nesnelleştirilmesine; söylencebilimsel simgeleştirme ise, duyguların nesnelleştirilmesine yol açar. İnsan, yaptığı büyüsel ve dinsel törenlerde güçlü bireysel isteklerin ve yeğin toplumsal itkilerin baskısı altında edimde bulunur. O, bu eylemleri, dürtülerini bilmeksizin yapar. Dürtüler tümüyle bilinçdışıdır. İnsan artık belli şeyleri yapmakla doyum bulmaz. Bu yaptıklarının «ne anlama geldikleri» sorusunu ortaya atar. Niçin ve nasıl olduklarını araştırır; nereden geldiklerini ve hangi ereğe yöneldiklerini anlamaya çalışır. Onun tüm bu sorulara verdiği yanıt, anlamsız ve saçma gibi görünebilir. Ama burada asıl önemli olan, yanıt değil, sorunun kendisidir. İnsan, kendi eylemlerini merak etmeye başlar başlamaz, yeni ve kesin bir adım atmış; sonunda kendisini bilinçdışından ve içgüdüsel yaşamdan uzaklaştıracak olan yeni bir yola girmiştir.

Her duygu anlatımının yatıştırıcı bir etkisi olduğu çok iyi bilinen bir olgudur. Attığımız bir yumruk öfkemizi yatıştırabilir. Gözyaşları ile ağlamamız bizi acı ve üzüntüden kurtarabilir. Bu yatıştırıcı etki, fizyolojik ve ruhbilimsel nedenleriyle kolayca anlaşılabilir. Fizyolojik yönden değerlendirmesini Herbert Spencer'in «sinirsel boşalma yasası» dive adlandırdığı bir ilke aracılığıyla yapabiliriz. Bu «boşalma yasası» belli bir anlamda tüm *simgesel* anlatımlar için de geçerlidir. Ama biz burada tümüyle yeni bir olayla karşılaşırız. Fiziksel tepkilerimizde ani bir patlamayı bir dinginlik durumu izler ve duygu bir kez ortadan kalktıktan sonra, herhangi bir kalıcı iz bırakmadan sona ermiş olur. Ama, eğer duygularımızı *simgesel* edimlerle dile geti-

rirsek, durum çok değişir. Bu türden edimlerin sanki ikili bir gücü var gibidir: Bağlama ve çözme gücü. Duygular burada bile dışa dönüktürler ama, dağıtılacak yerde, tersine bir noktada odaklanırlar. Fiziksel tepkilerde belli duygulara karşılık olan bedensel devinimler giderek daha çok yaygınlaşır ve daha geniş bir alanı kapsarlar. Spencer'e göre, bu yayılma ve dağılma belirli bir kuralı izler. İlkin işitme organlarının duyarlı kasları ve yüzdeki küçük kaslar etkilenir. Duygu aşırı hale geldiğinde, sinirsel boşalım, dolaşım dizgesini etkiler[19]. Ama, simgesel anlatım, azaltma değil, güçlendirme anlamına gelir. Burada karşılaştığımız, yalnızca bir dışlaştırma olmayıp bir yoğunlaştırmadır da. Duygularımız dil, söylence, sanat ve dinde yalnız salt edimlere değil, «yapıtlara» dönüştürülür. Bu yapıtlar yokolmazlar; inatçı ve kalıcıdırlar. Fiziksel bir tepki bize yalnız çabuk ve geçici bir rahatlama sağlayabilir. Simgesel bir anlatım ise, bir *momentum aere perennius** haline gelebilir.

Bu nesnelleşme ve somutlaşma süreci, apaçık bir şekilde, özellikle şiir ve sanatta görülür. Goethe, bu beceriyi kendi şiirlerinin temel özelliği saymıştır. O, *Şiir ve Doğruluk* (Hakikat) (Dichtung und Wahrheit) adlı yapıtında gençliğinden söz ederken şunları söyler:

> ... ve böylece tüm yaşamım boyunca kendimi kurtaramadığım bir eğilim başladı. Bana haz ya da acı veren ya da beni bir başka şekilde meşgul eden bir şeyi bir imgeye, bir şiire dönüştürme ve bunun üstünde kendi kendimle belli bir anlaşmaya varma eğilimi... Bu şekilde, hem dış nesnelere ilişkin kavramlarımı düzeltecek hem de düşünsel yönden onlara güvenebilecektim. Bunu yapma yetisi herkesten çok bana gerekliydi. Çünkü, doğal yapım beni sürekli olarak ve hızla bir aşırılıktan ötekine, sürüklemekteydi. Ün kazanmış olan tüm yapıtlarım, bu nedenle, yalnızca bir büyük itirafın parçalarıdır[20].

Söylencebilimsel düşünce ve imgelemde bireysel itiraflarla karşılaşmayız. Söylence, insanın bireysel değil, toplumsal yaşantısının nesnelleşmesidir. Daha sonraki dönemlerde bireylerin yaratmış olduğu söylencelerle karşılaştığımız doğrudur. Örneğin, ünlü Platonik söylenceler gibi. Ama burada, gerçek söylencelerin en temel özelliklerinden biri eksiktir. Platon onları tümüyle özgür bir ruh içinde yaratmıştır. O, söylencelerinin etkisi altında kalmamış; onları kendi amaçları için, diyalektik ve etik düşünce amaçlarına göre yönlendirmiştir. Gerçek söylence ,bu felsefi özgürlüğe sahip değildir. Çünkü, onun içinde yaşamakta olduğu imgeler, imge olarak *bilinmezler*. Onlar simge ola-

* *Momentum aere perennius:* Tunçtan daha uzun ömürlü anıt.

rak kabul edilmeyip birer gerçeklik sayılırlar. Bu gerçeklik, yadsınamadığı gibi, eleştirilemez de. Onun edilgin bir biçimde kabul edilmesi gerekir. Ama bizi eninde sonunda yeni bir amaca götürecek olan yeni yol üstündeki ilk-hazırlık adımı atılmıştır. Çünkü, burada bile duygular yalnızca duyulmakla kalmaz, «sezilip imgelere dönüştürülürler». Bu imgeler, kaba, garip, düşlemseldir. Ama, onların uygarlaşmamış insan için anlaşılır olmalarının nedeni budur. Çünkü bu imgeler uygarlaşmamış insana kendi içsel yaşamının ve doğa yaşamının bir yorumunu verirler.

Çok kez, söylence ve dinin genelde salt korku ürünleri oldukları dile getirilmiştir. Ama insanın dinsel yaşamındaki en temelli yan, korku *olgusu* değil, korkunun *başkalaşmasıdır*. Korku, evrensel bir dirimbilimsel içgüdüdür. Hiçbir zaman tümüyle yenilip bastırılamaz; ama biçimi değiştirilebilir. Söylence, en yeğin duygular ve en korkutucu görüntülerle doludur. Ne var ki söylencede insan yeni ve garip bir sanatı, yani dile getirme sanatını öğrenmeye başlar. Bu da onun çok derinlerden kaynaklanan içgüdülerini, umut ve korkularını düzenlemesi anlamına gelir.

Bu düzenleme gücü kendisini en kuvvetli şekilde, insan en büyük sorunu olan ölümle karşılaştığında gösterir. Ölümün nedenlerini sormak, insanlığın ilk ve en önemli sorularından biriydi. En ilkel uygarlıklardan en yüksek uygarlıklara değin her yerde ölüm söylenceleri anlatılmıştır[21].

İnsanbilimciler, «dinin minimum tanımı» diye adlandırdıkları, dinsel yaşamın büyük ve önemli olgularını içine alacak bir tanım bulmak için büyük çaba harcamışlardır. Çeşitli okullar, bu olguların doğası söz konusu olduğunda, birbirleriyle uyuşamamışlardır. Tylor, yabanıllardan uygar insana değin din felsefesinin temelini ruhçulukta (animism) görmüştür. Daha sonraları, düşünürler, «Taboo-manna formulae» diye adlandırdıkları bir formülü dinin minimum tanımı olarak önermişlerdir[22]. Her iki görüş de pek çok karşı çıkışlara açıktı. Ama dinin daha başlangıçtan bir «yaşam ve ölüm» sorusu olduğu gerçeği karşı çıkılamaz bir olgu olarak görünmektedir. Malinowski, «İnsan ruhuyla, ölümden sonraki yaşamla, evrendeki tinsel öğelerle ilgili tüm inançların kaynağı nedir?» diye sormakta ve şunları eklemektedir:

> Öyle sanıyorum ki, ruhçuluk, atalara tapınma, ruhlara ya da hayaletlere inanma gibi terimlerle genel olarak betimlenen tüm olaylar, insanın ölüm karşısındaki bütünsel tutumundan kaynaklanırlar. Ölüm, insan anlığını her zaman şaşırtacak ve insanın duygusal yapısını temelden sarsacak bir olgudur... Ve burada dinsel vahiy işe karışmakta, ölümden sonra yaşamı, ruhun ölümsüzlüğünü, canlılarla ölülerin bir araya gelme olanaklarını dile

getirmektedir. Bu vahiy, yaşama anlam kazandırmakta ve insansal varoluşun yeryüzündeki geçici durumuyla bağlantılı çelişki ve anlaşmazlıkları çözümlemektedir[23].

Platon, *Phaidon* diyaloğunda filozofun bir tanımını yapmıştır. Bu tanıma göre filozof en büyük ve en güç sanatı öğrenmiş olan insan, nasıl öleceğini bilen kimsedir. Modern düşünürler bu düşünceyi Platon'dan almışlardır. Onlar insana bırakılan tek özgürlük yolunun kafasından ölüm korkusunu kovmak olduğunu dile getirmişlerdir. «Ölmeyi öğrenmiş olan kişi, köle olmanın nasıl olduğunu unutmuştur. Nasıl ölüneceğini bilmek, bizi tüm bağımlılık ve zorunluluklardan kurtarır»[24]. Söylence, ölüm sorununa ussal bir yanıt verememiştir ama felsefeden çok önce, insanlığın ilk öğretmeni ve insan ırkının çocukluk döneminde ölüm sorununu ilkel anlığının anlayabileceği bir dille tek başına sorup çözümleyebilen ilk pedagog olmuştur. Achilleus, Hadeste Odysseus'a «bana ölümü açıklamaya çalışma,» demektedir[25]. Ama, insanlık tarihinde söylencenin gerçekleştirmeye çalıştığı, işte bu güç görevdi. İlkel insan, ölüm olgusuyla uzlaştırılamazdı. Kişisel varoluşunun yıkılışını kaçınılamaz bir doğal olay olarak kabule kandırılamazdı. İşte söylence, bu gerçek olguyu yadsımakta ve «tevil etmekte» idi. Söylence, ölümün insanın yaşamını ortadan kaldırma anlamına gelmediğini, yalnızca yaşam biçimindeki bir değişikliği dile getirdiğini öğretmiştir. Yani, bir varoluş biçimi bir diğeriyle değiştirilmektedir. Yaşamla ölüm arasında hiçbir kesin ve belirli sınır yoktur. Onları ayıran sınır çizgisi, hem belirsiz hem de ayırdedilmesi güç bir çizgidir. Euripides, «Buradaki yaşamın gerçekten ölüm ve bunun yerine ölümün gerçekten yaşam olmadığını kim biliyor?» diye sormaktaydı. Ölümün gizi, söylencebilimsel düşüncede «bir imgeye dönüştürülmüştür». Ölüm bu dönüşümle güç ve katlanılmaz bir fiziksel olgu olmaktan çıkmakta, anlaşılır ve çekilir hale gelmektedir.

I. BÖLÜM : SÖYLENCE NEDİR?

I

SÖYLENCEBİLİMSEL DÜŞÜNCENİN YAPISI

1. Novalis, Fr. 31, «Schriften», ed. Jacob Minor (Jena, E. Diederichs, 1907), III, 11.
2. Kant, *Critique of Pure Reason.* İng. çev. F. Max Müller (London, Macmillan Co., 1881), II, 561.
3. Sir J.G. Frazer, *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion,* Böl. I: *The Magic Art and the Evolution of Kings* (3. Bas. New York, Macmillan Co., 1935), I, 220.
4. Sir Edward Burnett Tylor, *Primitive Culture.* (London, 1871; New York, Henry Holt Co., 1874) XI. Parça s. 417-502.
5. Tylor, a.g.y. I, 428.
6. Lucien Lèvy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures,* (Paris, F. Alcan, 1910), Giriş. İng. Çev. *How Natives Think,* (London and New York, George Allen Unwin, 1926).
7. Kant, *Kritik der reinen Vernunft,* «Werke», ed. E. Cassirer, III, 455. F. Max Müller çev. (Bkz. s. 7 n. 2), II, 571.
8. Tylor, a.g.y. s. 426.
9. Bkz. *La Mentalité primitive,* (Paris, 1922) ve *L'âme primitive,* (Paris, 1928).
10. Bkz. Roman Jakobson, «Franz 'Boas' Approach to Language», *International Journal of American Linguistics,* C. X no. 4 (Ekim, 1944).
11. Bu «ilkel» sınıflandırma yöntemlerinin somut örnekleri benim *Die Begriffsform im mythischen Denken* başlıklı denememde verilmiştir. «Studien der Bibliothek Warburg» (Leipzig, 1922), I. Ayrıca, Emile Durkheim ve Marcel Mauss'un «De quelques formes primitives de classification», başlıklı yazılarına da bakınız. *Année Sociologique,* VI (Paris, 1901-2).

II

SÖYLENCE VE DİL

1. İlkin *Oxford Essays*'de yayımlandı. (London, John W. Parker and Son, 1856), s. 1-87. Yeni baskısı *Selected Essays on Language, Mythology and Religion*'da yer aldı. (London, Longmans, Green and Co., 1881) s. 299-451.
2. Müller, *Comparative Mythology,* (Karşılaştırmalı Söylencebilim) s. II, 33, 86. *Selected Essays* (Seçilmiş Denemeler) I, 315, 358, 449.
3. Bkz. Müller, a.g.y. s. 44 *Selected Essays,* I, 378.
4. *Comparative Mythology,* s. 8 *Selected Essays,* I, 310.
5. Bkz. F. Max Müller, *Natural Religion* (Doğal Din), The Gifford Lectures, 1888 (London and New York, Longmans, Green and Co. 1889) Lect. V, «My Own Definition of Religion» (Benim Kendi Din Tanımım) s. 103-140; *Physical Religiin* (Fiziksel Din), The Gifford Lectures, 1890 (Longmans, Green and Co., 1891), Lec. VI «Physical Religion: The Natural and the Supernatural», (Fiziksel Din: Doğal ve Doğaüssü) s. 119.
6. «Comparative Mythology», s. 37. *Selected Essays,* I, 365.
7. Max Müller'in kuramının ilk ögelerinin büyük usçulardan birinin yazılarında bulunması dikkate değer bir olgudur. Boileau, *Sur l'équivoque* (Çift-anlamlılık Üstüne)

başlıklı yergisinde sözcüklerin anlam belirsizliklerinin, söylencebilimin gerçek kaynağı olduğu kuramını ortaya koymuştu.

8. Bkz. Herbert Spencer, *The Principles of Sociology* (Toplumbilimin İlkeleri) 1876, Böl. XX (New York, D. Appleton and Co., 1901), I, 285.
9. a.g.y. Böl. XXII-XXIV, I, 329-394.

III

SÖYLENCE VE DUYGULAR RUHBİLİMİ

1. E. Doutté, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord* (Alger, Typographie Adolphe Jourdan, 1909), s. 602 (Kuzey Afrika'da Büyü ve Din).
2. W. Robertson-Smith, *Lectures on the Religion of the Semites* (Edinburg, A. and C. Black, 1889).
3. Jane Ellen Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion* (Cambridge, University Press, 1903), s. VII.
4. Th. Ribot, *La Psychologie des Sentiments* (Duyguların Ruhbilimi) (Paris, 1896), İng. çev. *The Psychology of Emotions* (New York, Charles Scribner's Sons, 1912), Önsöz, s. VII.
5. C. Lange, *Über Gemütsbewegungen* Alm. çev. H. Kurella (Leipzig, 1887), İng. çev. *The Emotions*, «Psychology Classics», C. I (Baltimore, Williams and Wilkins Co., 1922).
6. James, *The Principles of Psychology*, (New York, Henry Holt Co., 1890), II, 449.
7. Ribot, a.g.y. s. 3.
8. İlk kez periodik bir dergi olan *İmago'da* yayımlandı. Yayımcısı Sigmund Freud, c. I.
9. Freud, *Totem und Tabu*, (Vienna, 1920, ilk bas. *İmago*'da, 1912-13), böl. V, İng. çev. A.A.A. Brill (New York, Moffat Yard and Co., 1918, s. 165.
10. Bkz. Ribot, a.g.y. s. 5.
11. Hegel, *Lectures on the Philosophy of History*, İng. çev. J. Sibree (London, Henry G. Bohn, 1857), s. 16.
12. «Über die Metaphysik der Geschlechtsliebe», *Die Welt als Wilde und Vorstellung*, Ergänzungen zum vierten Buch, Kap. 44.
13. Frazer, *Totemism and Exogamy*, (London, Macmillan and Co., 1910) I. XII 4. C.
14. Sir Baldwin Spencer and F.J. Gillen, *The Native Tribes of Central Australia*, (London and New York, Macmillan, 1899, yeni bas. 1938) s. 419.
15. Frazer, a.g.y. I, 165.
16. Freud, a.g.y. s. 236.
17. Freud, a.g.y. s. 241.
18. Bkz. F. Max Müller, «Comparative Mythology» *Oxford Essays, s.* 52 *(Selected Essays*, I, 395, 398) ve *Lectures on the Science of Language*, (London, Longmans, Green and Co., 1871), II, Lect. XI, «Myths of the Dawn», (Şafağa İlişkin Söylenceler) 506-571.

IV

SÖYLENCENİN İNSANIN TOPLUMSAL YAŞAMINDAKİ İŞLEVİ

1. Ruhçuluk-öncesi sorunu için R.R. Marett, «Pre-Animist Religion», (Ruhçuluk-öncesi Din), *The Threshold of Religion* (Dinin Eşiği)'a bkz. (London, Methuen and Co., 1909).
2. A.A. Bowman'ın *Studies in the Philosophy of Religion*'ı ile karşılaştırınız. (London, Macmillan and Co., 1938), I, s. 107.

3. *The Golden Bough,* Kıs. I: *The Magic Art* I, 120.
4. Bkz. Frazer, *Totemism and Exogamy,* IV, 59 ve Spencer and Gillen, a.g.y. Böl. XV.
5. Daha başka ayrıntılar için bkz. E. Cassirer, *An Essay on Man* (İnsan Üstüne Bir Deneme) (New Haven, Yale University Press, 1944) s. 82.
6. Bkz. Frank Hamilton Cushing, «Outlines of Zuni», *13th Annual Report of the Bureau of American Ethnology* (Washington, 1891-92), s. 9.
7. Ayrıntılı bilgi için Bkz. Spencer and Gillen a.g.y. Böl: VI ve A. van Gennep, *Les rites du passage,* (Paris, E. Nourry, 1909).
8. Bkz. Frazer, *The Golden Bough,* Kıs. IV, *Adonis, Attis, Osiris* (3. bas. New York, Macmillan, 1935) c. I ve II.
9. Bkz. s. 38 n. 3.
10. Orpheusçuluğun Grek dini ve kültürel yaşamındaki bu görevi ile ilgili olarak bkz. Harrison, a.g.y. Böl. IX ve X; Erwin Rohde, *Psyche,* Kıs. II Böl. X. İng. çev. W.B. Hillis, (New York, Harcourt, Brace and Co., 1925) s. 335. Dionysus Zagreus öyküsü için bkz. Rohde, a.g.y. s. 340.
11. Euripides, *Bacchae,* vv. 1017. İng. çev. Arthur S. Way (Loeb Classical Lib. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1930), III. 89.
12. Bkz. Rohde, a.g.y. s. 257.
13. Robert M. Yerkes *Chimpanzees. A Laboratory Colony,* (New Haven, Yale University Press, 1943) s. 29.
14. Bkz. Angelo Mosso, *Fear* (Korku) yetkili İngilizce çevirisi, E. Lough ve E. Kiesow tarafından yapılmıştır. (London and New York, Longmans, Green and Co., 1896), s. 10.
15. Ribot, a.g.y. s. 3.
16. Bkz. W. Köhler, «Zur Psychologie der Schimpansen», *Psychologische Forschung, I* (1921), 39. İng. çev. Ella Winter, *The Mentality of Apes (London, Kegan* Paul; New York, Harcourt, Brace and Co., 1925) s. 335.
17. Bu sorunun daha ayrıntılı bir tartışması için bkz. E. Cassirer, *An Essay on Man,* Bölüm III, s. 27.
18. Daha ayrıntılı bilgi için bkz. E. Cassirer, «Le langage et la construction du monde des objets,» *Journal de Psychologie normale et pathologique,* XXXe Année (1933), 18-44.
19. Ayrıntılı bilgi için bkz. Herbert Spencer, *Principles of Psychology,* (New York, D. Appleton and Co., 1873) cilt II, 495-502.
20. Goethe, *Dichtung und Wahrheit,* Kit. VII. İng. çev. John Oxenford, (London, G. Bell and Sons, 1897), I, 240.
21. Örneğin, Trobriand adalarındaki yerliler arasındaki ölüm söylencelerine bkz. B. Malinowski, *Myth in Primitive Psychology,* (London, Kegan Paul, 1926) s. 80.
22. Bkz. Marett, *The Threshold of Religion,* s. 37 no. I.
23. B. Malinowski, *The Foundation of Faith and Morals,* Riddell Memorial Lecture (London, Oxford University Press, 1936; s. 27).
24. Montaigne, *Essays,* I, 19, Bkz. «Works», çev. W. Hazlitt, gözden geçirilmiş baskısı O.W. Wight (New York, H.W. Derby, 1861), I, 130. Montaigne, *Essais,* texte établi et présenté par Jean Plattard, Liv. I, Chap. 20 (Paris, Fernand Roches, 1931), 117: «Qui a apris a mourir, il a desapris à servir. Le sçavoir mourir nous afranchit de toute subjection et contrainte».
25. Homer, *Odyssey,* Kit. XI. V. 488.

II. BÖLÜM

SİYASAL KURAM TARİHİNDE SÖYLENCEYE KARŞI VERİLEN SAVAŞIM

V

GREK FELSEFESİNİN BAŞLANGIÇLARINDA «SÖZ» (LOGOS) VE «SÖYLENCE» (MYTHOS)

Ussal bir devlet kuramı ilk kez Grek felsefesinde ortaya çıkmıştır. Grekler başka alanlarda olduğu gibi, bu alanda da ussal düşüncenin öncüleriydi. Söylencebilimsel tarih anlayışına ilk kez karşı çıkan Thucydides oldu. Onun önde gelen temel uğraşlarından biri, «uydurma şeylerin» tarihten çıkarılması idi.

> Tarihimde masalların yokluğu korkarım ki yazdıklarımın ilginçliğini biraz azaltacaktır. Ama, eğer bu tarih insansal olayları çarpıtmayıp aynen onlara benzeyeceği için tam bir geçmiş bilgisine sahip olmayı isteyen araştırıcılara yardımcı olur ve onlarca yararlı diye değerlendirilirse sevineceğim. Benim tarihim, geçici bir zamanın gösteri-parçası olarak değil, tüm dönemlerin malı olacak şekilde yazılmıştır[1].

Ama Grek tarih anlayışı, yalnızca yeni olgular ve öncekinden çok daha derin ve kuşatıcı bir ruhbilimsel anlayış üstünde temellendirilmemişti. Grekler aynı zamanda sorunu tümüyle yeni bir ışık altında görmelerini sağlayacak yeni bir yöntem de bulmuşlardı. Onlar, siyaseti incelemeden önce doğayı incelemişler, ilk büyük bulgularını bu alanda gerçekleştirmişlerdi. Eğer bu hazırlık adımı atılmamış olsaydı, söylencebilimsel düşüncenin gücüne meydan okuma olanağını kazanamayacaklardı. Yeni doğa anlayışı, insanın bireysel ve toplumsal yaşamına ilişkin yeni anlayış için, ortak bir temel oldu.

Ancak, bu alandaki yengi bir darbede kazanılamazdı. Nitekim burada da Grek anlığının en özyapısal niteliklerinden biri olan aynı yavaş ve yöntemli işlemle karşılaşmaktayız. Bu, sanki tek tek düşünürler, önceden düşünüp hakkında fikir edindikleri stratejik bir planı izliyorlarmış gibi yapılan bir işlemdir. Savlar birbiri ardından yokedilmiş, en sağlam düşünceler yıkılmış; sonunda söylencebilimsel düşüncenin kalesi temellerinden sarsılmıştır. Bu ortak çalışmada tüm büyük düşünürlerin ve değişik felsefe okullarının payı vardır. İlk Grek okulu olan Milet Okulu düşünürleri, Aristotelesçe «eski doğabilimci-

ler» diye betimlenmişlerdir. Onların ilgisini çeken biricik obje *doğa*dır (physis). Bu düşünürlerin doğaya yaklaşımları, doğal olayların söylencebilimsel yorumunun tam karşıtı olan bir yaklaşımdır. İlk Grek düşüncesinde, iki düşünce tipi arasındaki sınırların henüz kesin bir şekilde belirlenmediği, karanlık ve kuşkulu olduğu bir gerçektir. Thales, «Tüm şeylerin tanrılarla dolu»[2] ve demiri devindirme gücüne sahip olduğundan mıknatısın canlı olduğunu[3] söylemiştir. Empedocles, doğayı sevgi ve nefret gibi iki karşıt güç arasındaki büyük bir savaşım olarak betimlemektedir. Bazen tüm şeyler sevgi aracılığıyla bir tek şeyde birleşir; bazen bunların her biri nefretin kovmasıyla değişik yönlere taşınır[4]. Kuşkusuz, bunların hepsi söylencebilimsel düşüncelerdir. Gerçekten ünlü bir Grek felsefesi tarihçisi, içinde, Grek doğa felsefesinin ilkin bilimsel bir ruhtan çok gizemci (mystic) bir ruhla algılanmış olduğunu göstermeye çalıştığı bir kitap yazmıştır[5]. Ama, soruna ilişkin bu görüş, yanıltıcıdır. Söylencebilimsel öğelerin hemen yıkılamayacakları doğrudur. Ancak onlar, yavaş yavaş gelişip giderek artan bir önem kazanan bir düşünce eğilimi tarafından dengelenmişlerdir. Milet Okulunun düşünürleri olan Thales, Anaximander, Anaximenes, nesnelerin başlangıç ya da «kökenini» araştırmışlardır. Bu yeni bir düşünce akımı değildir. Burada gerçekten yeni olan yan, onların «başlangıç» (arche) terimine ilişkin tanımlarıdır. Evrenin yaradılışı ile ilgili tüm söylencebilimsel öykülerde *başlangıç*, «uzak, anımsanamayacak denli eski bir söylencebilimsel geçmişe ilişkin bir temel durum» anlamına gelir. O, gücünü yitirmiş ve yokolmuş; yeri başka şeyler tarafından alınıp başkasının malı haline gelmiştir. İlk Grek doğa filozofları başlangıcı hayli değişik bir anlamda anlayıp tanımlarlar. Onların aradığı, rastlantısal bir olgu değil, bir temel nedendir. Başlangıç yalnızca zamanda bir başlangıç olmayıp bir «ilk ilkedir». O, sıradizinsel (kronolojik) olmaktan çok, mantıksaldır. Thales'e göre, dünya yalnızca önceleri *su değildi*. Şimdi de *sudur*. Su, tüm nesnelerin dayanıklı ve sürekli öğesidir. Nesneler, su ya da hava öğesinden, Anaximander'ın «Apeiron»undan doğa-üstü güçlerin kapris ve esintilerine göre rastgele bir şekilde değil, ama belirli bir düzen içinde ve genel kurallara göre gelişmişlerdir. Böyle bir değişmez ve bozulamaz kurallar anlayışı, söylencebilimsel düşünceye tümüyle yabancıdır. Ama doğa, söylencebilimsel dünyanın odağı olmayıp yalnızca dış yüzeyidir. Saldırıyı bu odağa, yani söylencebilimsel tanrı anlayışlarına karşı yöneltmek, çok cüretli bir girişimdi ve çok daha büyük bir düşünsel yiğitliği gerektiriyordu. Grek felsefesini kurmuş olan iki karşıt güç, yani «varlık» ve «oluş» felsefeleri, bu saldırıda işbirliği yapmışlardı. Elealı düşünürler ve Herakleitos, Homeros'un Tanrılarına karşı aynı kanıtları kullanmışlardı. Herakleitos, Homeros'un kutsal olana yanlış anlam verdiği için kırbaçlanması ve listelerden atıl-

ması gerektiğini söylemekten çekinmemişti[6]. Filozoflar, ozanların ve söylence yapımcılarının imgelemlerinin tanrılığın doğası çevresine örmüş oldukları peçelerin ardında onun gerçek yüzünü bulgulamaya çalışmışlardır. Ozanlar ve söylence yapımcıları, insanların ortak günahına kapılmışlar, tanrılarını kendilerine benzer şekilde yapmışlardır. Xenophanes, zenciler kendi tanrılarını kara ve basık burunlu yaparlar; Trakyalılar ise onları mavi gözlü ve kızıl saçlı düşünürler demektedir. Ve eğer, öküzlerin, atların ya da aslanların elleri olsaydı ve elleriyle resim yapabilselerdi, atlar tanrı biçimlerini at olarak, öküzler ise öküz olarak resimlerlerdi[7]. Xenophanes bu söylencebilimsel betimlemeleri biri spekülatif, öteki dinsel olan iki nedenden ötürü yadsımıştır. O, spekülatif bir düşünür olarak, bir tanrılar çokluğunun kavranılmaz ve çelişkili olduğu görüşünde direlmektedir. Aristoteles'in *metafizik*'inin bir pasajında Xenophanes, «*Bir*'in ilk partizanı» olarak adlandırılmıştır[8]. Elea Okulunun temel dogmasına göre, «varlık» ve «Birlik» birbirleriyle değiştirilebilir terimlerdir: *ens et unum convertuntur**. Eğer tanrı gerçek varlığa sahipse yetkin bir birliğe de sahip olması gerekir. Birbirleriyle uğraşan, savaş ve kavgaları hiç bitmeyen bir sürü tanrıdan sözetmek, spekülatif açıdan saçma olduğu kadar, dinsel ve ahlaksal görüş açısından da küfür gibidir. Homeros ve Hesiodos, tanrılarına ölümlüler arasında ayıp ve yüz karası olan tüm şeyleri yüklemişlerdir: Hırsızlık, zina, birbirini aldatma gibi... Xenophanes bu yalancı tanrıların karşısına kendi yeni ve yüce dinsel ülküsünü koymaktadır. Bu, tüm söylencebilimsel ve insanbiçimsel düşünce sınırlamalarından bağımsız bir tanrı anlayışıdır. İnsanlar ve tanrılar arasında en büyük olan ve ne biçim ne de düşünce yönünden ölümlülere benzemeyen bir tanrı vardır. O, her şeyi görür, her şeyi düşünür ve ne olursa olsun her şeyi duyar. Bu tanrı, anlığının düşünme gücü aracılığıyla tüm şeylere zahmet çekmeksizin egemen olur[9].

Ama, Milet Okulunun sunmuş olduğu fiziksel doğaya ve Heraklei tos'la Elealı düşünürlerin sunmuş oldukları kutsal doğaya ilişkin yeni görüşler, yalnızca ilk ve hazırlık kabilinden adımlardı. En büyük ve en güç ödev, henüz yerine getirilmek üzere beklemekteydi. Grek düşüncesi, yeni bir «fizyoloji» ve yeni bir «tanrıbilim» yaratmıştı. O, doğanın yorumunu ve tanrı anlayışlarını temelden değiştirmişti. Ama, söylence en sağlam kalesine hâlâ tartışılmaz bir biçimde sahip olduğu için, ussal düşüncenin tüm bu başarıları güvenilmez ve kesin olmayan yengiler olarak kaldılar. Söylence insansal dünya üstünde tam bir egemenliğe sahip olduğu ve insan'ın kendi doğa ve yazgısına

* *ens et unum convertuntur:* Var olan ve tek olan, birbirinin yerine kullanılabilecek.

ilişkin düşünceleriyle duygularını yönettiği sürece gerçekten yenilmiş sayılamazdı.

Burada da Homeros'un tanrılarının eleştirisindeki aykırıkanı (paradoks) ile karşılaşmaktayız. Sorun ancak, iki tümüyle değişik ve taban tabana karşıt düşünsel gücü birleştiren birleşik ve yoğunlaşmış bir düşünce çabasıyla çözümlenebilirdi. Grek düşüncesinin birliği, öteki alanlarda olduğu gibi burada da, diyalektik bir birlik olarak karşımıza çıkmaktadır. Herakleitos'un sözcükleriyle dile getirecek olursak, bu birlik, tıpkı yay ve lyra'da olduğu gibi, karşıt gerilimlerin (Παλιντροπος αρμονιη) bir uyumudur[10]. Belki de Grek düşünsel kültürünün gelişmesinde sofistik ve Sokratik düşünceler arasındakinden daha güçlü bir gerginlik ve daha derin bir uyuşmazlık yoktur. Sofistler ve Sokrates, bu anlaşmazlığa karşın yine de bir temel noktada uyuşmaktaydılar. Onlar, her felsefi kuramın ilk gereksindiği, şeyin, insan doğasına ilişkin ussal bir kural olduğuna inanmışlardı. Sokrates -öncesi düşüncede ele alınmış olan tüm öteki sorunların ikinci dereceden ve küçük sorunlar olduklarını dile getirdiler. Bu andan itibaren insan artık yalnızca evrenin bir parçası olarak kabul edilmedi. Onun odağı oldu. Protagoras, «insan, her şeyin ölçüsüdür» dedi. Bu ilke bir anlamda hem sofistler hem de Sokrates için geçerliydi. Onların ortak amacı, felsefeyi *insansallaştırmak*, evrendoğum (kozmogoni) ve varlıkbilimini (ontoloji) insanbilime (antropoloji) dönüştürmekti. Ama onlar, ereğin kendisinde uyuştukları halde, bu ereğe ulaşmadaki araç ve yöntemler bakımından tümüyle uyuşmazlığa düştüler. «İnsan» terimi, onlarca iki ayrı ve giderek karşıt biçimde anlaşılıp yorumlandı. Sofistler için «insan» bireysel insan anlamına gelmekteydi. Evrensel insan diye adlandırılan filozofların insanı, onlara göre, yalnızca bir kurgu idi. İnsansal, özellikle de genel yaşamın durmadan değişen görünümleri sofistleri büyülemişti. Onların becerilerini gösterip rollerini oynayacakları alan, bu alandı. Karşılarında doğrudan, somut ve kılgısal ödevler vardı. Bütün bunlara genel spekülatif ya da etik (ahlaksal) bir insan kuramının hiçbir yararı olmazdı. Sofistler böyle bir kuramı gerçek bir yardım olmaktan çok, bir engel olarak gördüler. Onlar, insanın «doğasıyla» ilgilenmiyorlardı. Çünkü, insanın kılgısal ilgilerine dalmışlardı. İnsanın kültürel, toplumsal ve siyasal yaşamının çeşitlilik ve çokluğu ilkin bilimsel meraklarını uyandırdı. Sofistler, tüm bu çeşitli ve çok karmaşık etkinlikleri düzenleyip denetlemek, belli düşünce kanallarına yöneltmek ve onlar için doğru teknik kurallar bulmak zorundaydılar. Felsefelerinin ve düşünce yapıtlarının en özyapısal niteliği, şaşırtıcı çok yönlülükleriydi. Onlar, her görevi eşit saymışlar ve tüm sorunlarına geleneksel görüşlerin, ortak önyargıların ve toplumsal uzlaşımların engellerini yıkarak yeni bir ruhla yaklaşmışlardı.

Sokratik sorun ve Sokratik görünüm tümüyle değişiktir. Platon, *Theaetetus* diyaloğunun bir pasajında, Grek felsefesini, üstünde iki büyük ordunun karşılaşıp durmadan birbirleriyle savaştıkları bir savaş alanına benzetmektedir. Bir yanda «çok»un öte yanda isc, «Bir»in yandaşlarını bulmaktayız. Bir yanda, «oluşun yandaşları» öte yanda ise tüm şeyleri durallaştırıp tüm düşünceleri dengelemeye çalışanlar var[11]. Eğer bu doğru ise, Sokrates'in Grek düşünce ve kültür tarihindeki yerinden kuşku duyamayız. Onun ilk ve ana çabası, bir dengeleme, dinginleştirme çabasıydı. O da Xenophanes ve Elealı düşünürler gibi «Bir»in kararlı bir savunucusuydu.

Ama Sokrates hiç de yalnızca bir mantıkçı ya da diyalektikçi değildi. O, varlığın birliğiyle öncelikle ilgilenmediği gibi, düşüncenin dizgesel birliği ile de ilgilenmemekteydi. Aradığı şey, istencin birliği idi. Sofistler tüm becerilerine ve tüm çeşitli ilgilerine karşın —ya da belki bu çeşitli beceri ve ilgileri yüzünden— bu sorunu çözememişlerdi. Onlar, durmaksızın yüzeyde hareket ediyorlar ve hiçbir zaman insan doğa ve davranışlarının odağına inemiyorlardı. Giderek, böyle bir odağın bulunduğunu ve felsefi düşünceyle araştırılabileceğini bile anlayamamışlardı. İşte Sokratik soru bu noktada karşımıza çıkmaktadır. Sokrates'e göre, sofistler insan doğasının yalnızca *dağınık kalıntılarını* görmüşlerdir. Gerçekten, beşinci yüzyılın ünlü sofistlerinin yazılarında ele alınmamış olan hemen hemen hiçbir konu yoktur. Gorgias, Hippias, Prodicus, Antiphon en birbirine benzemeyen konularla uğraşmışlardır. Onlar, matematiksel ve bilimsel sorunlar, tarih, ekonomi, güzel söz sanatı, müzik, dilbilim, dilbilgisi ve kökenbilim üstüne denemeler yazmışlardır. Tüm bu ansiklopedik bilgi, Sokrates tarafından bir yana bırakılmış ve kaldırılmıştır. O, bu çeşitli bilgi dallarında tam bir bilgisizliği olduğunu itiraf etmektedir. Kendisi yalnızca bir sanatı bilir: Bir insanın ruhunu biçimlendirme, insana yaklaşıp onu, yaşamın ne olduğunu ve ne anlama geldiğini anlamadığına inandırma, onun gerçek ereği görmesini sağlayıp bu ereğe erişmesinde yardımcı olma sanatı.

Sokratik bilgisizliğin yalnızca olumsuz bir tutum olmadığı kesinlikle apaçıktır. Tersine, bu tutum çok özgün ve olumlu bir insansal bilgi ve eylem ülküsünü temsil eder. Sokratik kuşku diye adlandırabileceğimiz şey yalnızca, ardında Sokrates'in bilinen ironik yöntemini izleyerek ülküsünü sakladığı bir maskedir. Onun kuşkuculuğu, biricik önem taşıyan şeyi, insan'ın kendisine ilişkin bilgisini bulanıklaştırıp etkisiz kılan çok ve çeşitli bilgi şekillerini yoketmek amacını taşıyan bir kuşkuculuktur. Ahlaksal alanda olduğu kadar kuramsal alanda da Sokrates'in çabası, yalnızca bir aydınlatma çabası olmayıp bir güçlendirme ve pekiştirme çabasıydı da. Ona göre, «bilgelik» ya da «erdem»den —*sophia* ya da *arete*'den— çoğul bir şekilde söz etmek

büyük bir yanılgıdır. O, bir bilgi ya da erdemler çokluğunun varlığını vurgulayarak yadsımaktadır.

Sofistler çeşitli insan sınıfları kadar çok erdem bulunduğunu öne sürmüşlerdi. Onlara göre, erkekler, kadınlar, çocuklar, yetişkinler, özgür erkekler ve köleler için hep başka başka erdemler vardı. Tüm bunlar Sokrates tarafından yadsınmıştır. Ona göre, eğer bu sav doğru olsaydı, insan doğası kendisiyle karşıtlık içinde, çeşit çeşit, aykırı, birbirine benzemeyen bir doğa olacaktı. Böylesi birbirine benzemeyen ve uyumsuz bir şey, nasıl olur da gerçek bir birliğe dönüştürülebilirdi? Platon'un *Protagoras* diyaloğunda Sokrates,

> Fiziksel nesnelerin parçaları bulunduğu gibi, (örneğin: ağız, burun, gözler ve kulakların bir insan yüzünün parçalarını oluşturmaları gibi) erdemin de parçaları var mıdır; insan, tümüne sahip olmadan —yiğitlik, adalet, ölçülülük, dinlilik gibi— bir tek erdeme sahip olabilir mi?

diye sorar[12]. Bilgelik ve erdemin parçaları yoktur. Onları parçalara ayırmakla asıl özlerini yoketmiş oluruz. Bu nedenle, onları bölünmez bir bütün olarak kavrayıp tanımlamamız gerekir.

Sofistlerle Sokrates arasındaki temel ayrım, söylencebilimsel düşünce karşısındaki tutumlarında da kendini gösterir. Eğer olayları görünüşlerine göre değerlendirirsek sonunda burada Sokratik düşünceyi sofistik düşünceye bağlayan bir bağ bulmuş olduğumuz görülür. Ne denli birbirlerine karşı olurlarsa olsunlar, bu düşüncelerin her ikisi de ortak bir neden için savaşmaktaydılar. Onlar popüler Grek dininin geleneksel görüşlerini eleştirmek ve arıtmak zorundaydılar. Ama bu savaşta da stratejileri birbirinden çok ayrıydı. Sofistler söylencebilimsel öykülerin «ussal» açıklamasını vaad eden yeni bir yöntem bulmuşlardı. Onlar, kafalarının çok yönlülük ve uyarlanabilirliğini bu alanda da bir kez daha kanıtladılar. Yeni bir yerinel (allegorik) yorum sanatının virtüözü oldular. Ne denli garip ve gülünç olursa olsun bu sanat aracılığıyla her söylence, ansızın bir «hakikate» —fiziksel ya da ahlaksal bir hakikate— dönüştürülebilmekteydi;[13] ama Sokrates bu kaçamağı yadsıyıp onunla alay etti. Onun sorunu, değişik ve çok daha önemli bir sorundu. Platon'un *Phaedreus* diyaloğunun başında bize Sokrates'le Phaedreus'un bir yürüyüş sırasında nasıl Ilissus nehrindeki güzel bir yere yöneldikleri anlatılır. Phaedreus, Sokrates'e buranın, eski bir öyküye göre, *Boreas*'ın *Oreithyia*'yı kapıp kaçırdığı yer olup olmadığını ve kendisinin bu öykünün doğruluğuna inanıp inanmadığını sorar. Sokrates,

> Eğer bilgiciler (sofistler) gibi inanmasaydım, utanmayacaktım. Kolaylıkla usa çok uygun bir açıklama yapabilecek ve *Boreas*'ın yani kuzey rüzgârının sert bir esişinin arkadaşlarıyla oynayan

Oreithyia'yı (dağ perisini) kayalardan aşağıya uçurduğunu ve o bu şekilde ölmüş olduğu halde, *Boreas* tarafından kaçırıldığının söylendiğini söyleyecektim. Ama, ben Phaedreus, bu türden açıklamaların genelde çok güzel olduklarını düşünüyorum. Ancak onlar, çok akıllı ve çalışkan, ama tümüyle istenir olmayan bir insanın buluşlarıdır. Bunun nedeni de bu açıklamalardan sonra, böyle birinin *Centaur**'ların, *Chimaera***'nın ve başına yığılıp kalan tüm bu türden yaratıklar kalabalığının, Gorgon***'ların ve Pega****'ların, garip, inanılamaz ve şaşırtıcı bir doğalar çokluğunun biçimlerine ilişkin bir açıklama yapmak zorunda kalmasıdır. Her kim bunlara inanmaz ve basit türden bir bilgelikle her birini olasılıkla uyum içinde açıklama işini üstlenirse, çok büyük ölçüde boş zamana gereksinmesi olacaktır. Ama benim onlara ayıracak hiç boş zamanım yok. Bunun nedeni de dostum, henüz Delphoi'daki yazıda dile getirilen «*kendimi bilme*» ödevimi gerçekleştirememiş olmam. Bu yüzden, ben daha henüz kendimi bilmezken kalkıp da yersiz şeyleri araştırmak bana gülünç görünüyor. İşte bu nedenle, bu soruları bir yana bırakıyorum ve onlara ilişkin alışılmış inancı benimseyerek şimdi söylemiş olduğum gibi, onları değil de kendimi, *Typhon*****dan daha korkunç ve daha karmaşık olan bir canavar mı yoksa kendisine doğa tarafından kutsal ve dingin bir yer verilmiş olan daha nazik ve daha basit bir yaratık mı olduğumu araştırıyorum[14].

Onun en büyük öğrencisi tarafından anlaşıldığı ve yorumlandığı şekliyle gerçek Sokratik yöntem buydu. Söylenceyi keyfî bir dönüştürme ya da Tanrılar ve kahramanların yaptıklarına ilişkin eski öyküleri yeniden-yorumlama aracılığıyla «ussallaştırmayı» bekleyemeyiz. Bu boş ve yararsız bir iş olarak kalır. Söylencenin gücünü yenebilmek için, *kendinizi-bilme*'ye ilişkin yeni, olumlu gücü bulmamız ve geliştirmemiz gerekir. Biz insan doğasının tümünü söylencebilimsel olmaktan çok, ahlaksal (etik) bir ışık altında görmeyi öğrenmek zorundayız. Söylence insana pek çok şey öğretebilir. Ama onun Sokrates'e göre gerçekten önemli olan biricik soruya, yani *iyi* ve *kötü* sorusuna verecek hiçbir yanıtı yoktur. Bu temel ve önemli sorunun çözümünü yalnızca Sokratik «logos», yani Sokrates tarafından tanıtılmış olan kendini-araştırma yöntemi sağlayabilir.

* Centaur: Grek söylencebiliminde insan başlı at.

** Chimaera: Grek söylencebiliminde bir canavarın adı.

*** Gorgon: Grek söylencebiliminde kendisine her bakanın taş kesildiği yılan saçlı üç kadından biri.

**** Pega: Grek söylencebiliminde kanatlı at.

***** Typhon: Grek söylencebiliminde yanardağ tanrısı (Titanlar gökten kovulduktan sonra *Gaia* ile *Tartaros*'un birleşmesinden doğmuştur.)

VI

PLATON'UN DEVLETİ

Grek kültürünü biçimlendirmiş olan tüm büyük düşünsel eğilimler, Platon'un öğretisinde toplanmışlardır. Ama bunlardan hiçbiri kendi özgün biçimini koruyamamıştır. Hepsi Platon'un ökesi aracılığıyla yeni bir biçime sokulmuştur. Platon, kendi varlık kuramında Elealı düşünürleri izlemiş «Baba Parmenides»ten her zaman en büyük saygı ve hayranlıkla sözetmiştir. Ama bu Onun, Elea mantığının temel ilkelerini çok kesin ve anlayışlı bir tutumla eleştirmesini engellememiştir. Platon, bundan başka, insan ruhuna ilişkin kuramında Pythagoras ve Orpheusçuların görüşlerine geri dönmüştür. Ama burada da Platon'un yalnızca «daha önceki tanrıbilimcileri izlemekte olduğunu» ve kendi ölümsüzlük öğretisinin gerçekte bu kaynaklara dayandığını söyleyen Erwin Rohde ile uyuşamayız[1]. O, kendi İdealar öğretisi üstünde temellenen ölümsüzlük kuramını geliştirdiğinde Pythagorasçıların ruh tanımını düzeltmek zorunda kalmıştı[2]. Aynı düşünsel bağımsızlık, Platon'un Sokrates'e karşı tutumunda da görülür. O, Sokrates'in en güvenilir ve kendisini Ona en çok adamış olan öğrencisiydi. Hocasının hem yöntemini hem de temel ahlaksal görüşlerini benimsemişti. Buna karşın, Platon'un «Sokratik Diyaloglar» diye adlandırılan ilk döneminde bile Sokrates'in düşüncesine yabancı olan bir öğe vardır. Sokrates, Platon'u felsefenin insan sorunu ile başlaması gerektiğine inandırmıştı. Ama Platon'a göre, araştırma alanımızı genişletmeden bu felsefi soruyu yanıtlayamayız. Kendimizi insanın bireysel yaşamının sınırları içine kapadığımız sürece, insanın uygun bir tanımını bulamayız. İnsan doğası, bu dar açı içinde kendisini göstermez. İnsan ruhunda «küçük harflerle» yazılmış olan ve bu nedenle, hemen hemen okunamayan şey, eğer onu insanın siyasal ve toplumsal yaşamında daha büyük harflerle okursak, açık ve anlaşılabilir bir hale girer. Platon'un *Devlet*'inin başlangıç noktası bu ilkedir[3]. Bu andan itibaren tüm insan sorunu değişmiştir: Politika, ruhbilimin ipucu olarak ilan edilmiştir. Bu, doğayı ele geçirme girişimi ile işe başlamış ve ahlaksal yaşam için ussal kural ve ölçütler arayarak devam etmiş olan Grek düşüncesinin zorunlu gelişmesindeki son ve kesin adımdır.

Bu düşünce, yeni bir ussal devlet kuramı ile doruk noktasına ulaşmıştır.

Platon'un kendi düşünsel gelişimi tüm bu değişik evreleri yansıtır. Son zamanlardaki yayınlarda Platon felsefesinin gerçek özyapısına ilişkin çok değişik görüşler öne sürülmüştür. Düşünürlerden bir bölümü, Platon'un her şeyden önce, bir metafizikçi ve diyalektikçi olduğuna inanmaktadır. Onlar, Platon'un mantığını odak noktası, Platonik dizgenin çekirdeği saymaktadırlar. Başka bazı düşünürlerse bunun karşıtı olan görüşe ağırlık vermişlerdir. Onlar bize Platon'un politika ve eğitime duyduğu ilginin daha çok başlangıçtan, felsefesinin asıl dürtüsü ve büyük biçimlendirici gücü olduğunu söylemektedirler[4]. Werner Jaeger, *Paideia*'sında ilk görüşü ağır bir şekilde eleştirir. Jaeger'e göre, Platon'un çalışmalarında ne mantık ne de bilgi kuramı değil, ama *politeia* ve *paideia* iki odak noktası olarak kabul edilmelidir. Jaeger, *Paideia*'nın yalnızca bir düşünce dizgesini birlikli tutan bir dış bağ olarak kalmadığını, onun gerçek içsel birliğini de oluşturduğunu söylemektedir. Bu bakımdan, Rousseau *Devlet*'in adının bize düşündürtebileceği gibi, bir siyasal dizge değil, ama eğitim üstüne yazılmış ilk deneme olduğunu söylediğinde bu konuda ondokuzuncu yüzyıl olgucularının sahip olduklarından daha doğru bir görüşü dile getirmiştir[5].

Bizim burada bu kadar çok tartışılmış bir sorunun ayrıntılarına girmemize gerek yok. Doğru yanıtı bulmak için, Platon'un kişisel ve felsefi ilgileri arasında bir ayrım yapmamız gerekiyor. Platon, Atina'nın siyasal yaşamında önemli bir rol oynamış olan aristokrat bir ailenin üyesi idi. Kendisi gençlik yıllarında Atina devletinin önderlerinden biri olma umudunu beslemiş olabilir. Ama Sokrates'le ilk tanışmasında bu umudundan vazgeçmiştir. O, böylece, bir diyalektik öğrencisi olmuş ve bu yeni işine öylesine dalmıştır ki bir zaman gelmiş tüm siyasal sorunları unutup tüm tutkularından arınmıştır. Ama Onu yeniden politikaya döndüren yine diyalektik olmuştur. Platon, Sokratik *kendini-bilme* isteminin, insanın ana soru konusunda kör kaldığı ve siyasal yaşamın amaç ve özyapısı konusunda gerçek bir görüşten yoksun olduğu sürece, yerine getirilemeyeceğini kavramaya başlamıştır. Bireyin ruhu toplumsal doğa ile bağlıdır. Birini ötekinden ayıramayız. Özel ve genel yaşam birbirleriyle bağlantılıdır. Eğer genel yaşam kötü ve yozlaşmışsa, özel yaşam gelişip ereğine ulaşamaz. Platon, *Devlet*'inde bireyin adaletsiz ve yozlaşmış bir devlette karşılaşacağı tüm tehlikelerin çok etkileyici bir betimlemesini yapmıştır. «Corruptio optimi pessima» en iyi ve en soylu ruhlar, bu tehlikelerle özellikle karşı karşıyadırlar.

> Biz ister bitki ister hayvan olsun, herhangi bir tohum ya da büyüyen şeyin yeterli besin, iklim ya da toprak bulamadığında, ne denli güçlü olursa, kendisinde bulunması gereken niteliklerden o denli yoksun kalacağını biliyoruz. Kötülük, iyilere değersizlere olduğundan daha büyük bir düşmandır. Bu yüzden, kötü beslenme koşullarının en iyi doğaya özellikle uygun olmayacağı ve onun bu koşullar altında daha aşağı bir düzendeki doğalardan daha çok zarar göreceği doğaldır... Bu, bizim filozof için düşündüğümüz yaradılış için de geçerlidir: Kendisine yeterli eğitim verildiğinde en yüksek yetkinliğe ulaşacak şekilde gelişmesi gerekir. Ama eğer bitki yanlış toprağa dikilmiş ve orada büyütülmüşse bir tansık (mucize) tarafından kurtarılmadığı sürece her türlü aykırı eksikliği gösterecektir[6].

Platon'u diyalektikteki ilk araştırmalarından siyasal araştırmalarına geri döndüren temel görüş buydu. Eğer devlette yenilik yapmakla işe başlamazsak, felsefede yenilik yapmayı umamayız. İnsanların ahlaksal yaşamlarını değiştirmeyi istiyorsak tek yol budur. Doğru siyasal düzeni bulmak, ilk ve en önemli sorundur.

Ama ben, Jaeger'in Platon'un devleti «filozofun gerçek yuvası» olarak gördüğüne ilişkin savını kabul edemem[7]. Eğer devlet «yeryüzü devleti» anlamına geliyorsa bu yargı zaten Platon'un kendisi tarafından yadsınmaktadır. Augustinus gibi Platon'a göre de filozofun yuvası, *civitas terrena* olmayıp *civitas divina*'dır. Ama Platon bu dinsel eğilimin kendi siyasal yargısını etkilemesine izin vermemiştir. Eğilimi yüzünden değil, ama ödev uğruna bir siyasal düşünür ve devlet adamı olmuş ve bu ödevi kendi filozoflarının kafalarına sokmuştur. Eğer filozofları kendi yollarını çizecek şekilde bırakacak olursak spekülatif yaşamı siyasal yaşama yeğliyeceklerdir; ama onlar, yeryüzüne geri çağrılmalı ve gerektiğinde devlet yaşamında rol almaya zorlanmalıdır. Filozof, yani göksel düzenle yakınlığını sürekli olarak koruyan kişi, siyasal arenaya geri dönmeye kolay kolay tenezzül etmeyecektir.

> Düşünceleri hakiki gerçeklik üstünde duran birinin aşağıya, insanların sorunlarına bakmak, tartışmalarına katılmak, onların kıskançlık ve nefretleri türünden bir hastalığa yakalanmak için hiç boş zamanı yoktur. O, değişmeyen, uyumlu bir düzenin dünyasını seyretmektedir. Bu dünyayı us yönetmekte ve orada hiçbir şey yanlış ya da üzücü olamamaktadır... Bu dünyanın göksel düzeni ile sürekli bir yakınlık içinde bulunan filozof, bu düzeni kendi ruhunda da yeniden kuracak ve insanın olabileceği ölçüde tanrılaşacaktır... Şimdi onun kendisininkinden başka özyapıları da biçimlendirmeye zorlandığını, genel ve özel yaşamın şema-

sını kendi ideal görüşüyle uygunluk içinde biçimlendirdiğini düşünelim. O, ölçülülüğü, adaleti ve sıradan insanda varolabilecek tüm erdemleri, kendisindeki erdemlerin eşlemleri (kopyaları) olarak üretme becerisini gösterecektir[8].

Platon'un düşüncesindeki, biri Onu empirik dünyanın tüm sınırlarını aşmaya, öteki ise düzenlemek ve ussal kurallara uydurmak için bu dünyaya geri dönmeye iten bu iki eğilim arasındaki çatışma, hiçbir zaman çözümlenmemiştir. Onun yaşamı içinde bu iki güçten birinin öteki üstünde kesin yengi kazandığı hiçbir dönem yoktur. Onlar birbirlerini bütünleyerek ve birbirleriyle savaşarak her zaman vardırlar. Platon, *Devlet*'ini yazdıktan ve siyasal bir reformcu olduktan sonra bile, bir metafizikçi ve ahlak düşünürü olarak kendisini bu yeryüzü devleti içinde hiçbir zaman tam anlamında yuvasında hissetmez. Bu insansal düzenin tüm zorunlu kötülüklerini ve doğasındaki eksiklikleri görür. O, *Theaetetus* diyaloğunda, «her zaman iyinin karşıtı olan bir şeyin bulunması gerektiği için, kötünün ortadan kaldırılması olanaksızdır,» der. Öte yandan, kötülük kendisine tanrılar arasında bir yer bulamaz. Ama o, kaçınılmaz bir şekilde ölümlü doğaların çevresinde ve bu yeryüzünde dolaşıp durmaktadır. «Bu nedenle, bizim buradan yapabileceğimiz kadar çabuk, tanrıların oturduğu yere kaçmaya çalışmamız gerekir. Kaçmak, olabildiği ölçüde tanrılaşmaktır. Tanrılaşmak ise, adaletli, kutsal ve bilge olmaktır»[9]. Ama, *unio mystica*, yani insan ruhu ve tanrı arasında tam bir birleşme için duyduğu özleme karşın, Platon hiçbir zaman Plotinus'un ve öteki Yeni-Platoncu okul düşünürlerinin oldukları anlamda bir gizemci (mystic) olamazdı. Onda gizemci düşünce ve duygunun gücünü her zaman dengeleyecek olan bir başka güç daha vardır[10]. Platon, insan ruhunun, aracılığıyla hemen tanrı ile birleşebildiği hiçbir gizemci coşu (ekstaz) kabul etmez. En büyük ereğe, iyi düşününün (ideasının) bilgisine bu şekilde erişilemez. Bunu başarmak için dikkatli bir hazırlığa ve yavaş, yöntemli bir yükselişe gerek vardır. Ereğe bir sıçrayışta erişilemez. İyi düşünü (ideası), insan anlığının ansızın kendinden geçişi sırasında yetkin güzelliğiyle görülemez. Filozof, onu görüp kavrayabilmek için, «daha uzun olan yolu»[11] seçmelidir. Bu yol, kendisini aritmetikten geometriye, geometriden astronomiye, matematikten diyalektiğe götürür.[12]. Bu ara basamaklardan hiçbiri atlanamaz. Platon'daki gizemci yan, Onun hem mantıksal hem de siyasal yanıyla denetlenmiştir. Mantığı Ona belirli bir düzen, yani belirli bir yükseliş ve iniş öğütlemiştir. Ahlak felsefesi (etiği) ve siyaseti (politika) ise, Ona her zaman «Gökyüzü Devletinden» aşağıya, insansal ve yeryüzü devletine bakmasını ve onun istemlerini yerine getirip gereksinmeleri için özen göstermesini buyurmuştur.

Bu «kesin buyruk», düzen ve ölçü için duyulan bu istem, Platon' un söylencebilimsel düşünceye karşı tutumunu belirler. Bu temel eğilimin en açık anlatımına Onun *Gorgias* diyaloğunda rastlarız. Platon' un işaret ettiği gibi, *Logos, Nomos, Taxis* —Us, Yasalılık, Düzen— üçlüsü, hem fiziksel hem de ahlaksal dünyanın ilk ilkesidir. Güzellik, hakikat ve ahlaklılığı oluşturan bu üçlüdür. O, sanatta, bilimde, siyaset ve felsefede görülür. Eğer bir evde düzen ve uyum bulunursa o evin iyi ve güzel bir ev olduğunu söyleriz. Aynı şey, insan bedeninde ortaya çıktığında o zaman onu sağlık ya da kuvvet diye adlandırırız. İnsan ruhundaki görünümüne ise ölçülülük (sophrosyne) ya da adalet (doğruluk) deriz. İster bir aracın ister bir bedenin ya da ister bir ruhun veya herhangi bir canlı yaratığın olsun, her şeyin erdemi, bir rastlantıyla değil, bir doğruluk düzeni ya da her birine özgü sanat aracılığıyla erişilen bir şeydir.

> ... ve bilge kişiler bize gökyüzüyle yeryüzünün, tanrılarla insanların bir birlik ve dostluk, düzenlilik, ölçülülük ve doğruluk (adalet) aracılığıyla bir arada tutulduklarını anlatırlar. Bu dünyanın tümünü düzensizlik ya da ahlaksızlık diye değil de *düzen* (kosmos) adıyla adlandırmalarının nedeni budur».

Bu evrensel düzen ilkesi geometride açık ve çarpıcı bir şekilde görülür. Burada o, «geometrik eşitlik» kavramıyla geometrik bir cismi oluşturan öğeler arasındaki doğru orantı aracılığıyla dile getirilir[13]. Devletin gerçek yapısını bulup ortaya çıkarmak için yalnızca bu ilkeyi geometriden siyasete aktarmamız yeter. Platon, siyasal yaşamı hiçbir zaman ayrı bir alan, Varlığın yalıtlanmış bir parçası olarak düşünmemiştir. O, siyasal yaşamda da Bütünü yöneten aynı temel ilkeyi bulmaktadır. Siyasal düzen, evrensel düzenin yalnızca en özyapısal özellikteki bir simgesidir.

Bu, bizi hemen Platon'un söylencebilimsel düşünce eleştirisinin odağına götürür. Platon'un popüler Grek dinine ilişkin görüşleri ilk bakışta çok özgün görünmeyebilir. O, göksel doğanın temel özyapısının iyilik ve birlik olduğunu söylemekle yalnızca Xenophanes'in görüşlerini özetlemektedir[14]. Ama Platon buna yeni ve çok özgül bir nitelik ekler. İnsanın tanrılara ilişkin gerçek ve daha uygun bir görüş bulmadığı takdirde kendi insansal dünyasını düzenleyip yönetmeyi umamayacağını vurgular. Biz, tanrıları geleneksel biçimde birbirleriyle savaşır ya da birbirlerini aldatırken düşündüğümüz sürece, şehirler hiçbir zaman kötülüklerden kurtulamayacaklardır. Çünkü, insanın tanrılarda gördüğü salt kendi yaşamının bir izdüşümüdür. Biz, devletin doğasında insan ruhunun doğasını okuruz. Siyasal ülkülerimizi tanrılara ilişkin görüşlerimize uygun olarak biçimlendiririz. Bunlardan biri ötekini içerir ve koşullandırır. İşte bu yüzden, filozof yani

devletin yöneticisi için, işe bu noktadan başlamak, yaşamsal bir önem taşır. Atılması gereken ilk adım, söylencebilimsel tanrıların yerine Platon'un en yüksek bilgi diye betimlediği «İyi düşün»ünü koymaktır.

Bu, Platon'un *Devlet*'inin en aykırıkanısal özelliklerinden birini açıklamaktadır. Platon'un şiire saldırısı, eleştirmen ve yorumcuları için her zaman bir sürçme taşı olmuştur. Yalnızca bu olgu ve tutum değil, saldırının yöneltildiği yer de garip ve alışılmamış bir yerdir. Hiçbir modern düşünür, siyasetle uğraşan bir yapıta şiir ve sanata karşı beslediği olumsuz düşünceleri eklemeyi kesinlikle düşünmezdi. Biz bu iki sorun arasında bir bağlantı görmeyiz. Ama, eğer birleştirici halka olan söylence sorununu usumuzdan çıkarmazsak, bu bağlantı açık seçik bir şekilde görünür. Platon'u bir şiir düşmanı olarak düşünemeyeceğimiz ortadadır. O, felsefe tarihindeki en büyük ozandır. Diyaloglarından çoğu, —*Phaedo, Symposium, Gorgias, Phaedrus*— sanatsal değer bakımından büyük Grek sanat yapıtlarından aşağı kalmazlar. Platon, giderek *Devlet*'te bile Homeros şiirleri için duyduğu sevgi ve derin hayranlığı açıkça bildirmekten çekinmemiştir. Ama, burada O artık bir birey olarak konuşmamakta ve kişisel eğilimlerinin kendisini etkilemesine izin vermemektedir. Daha çok sanatın toplumsal ve eğitsel yönlerini değerlendirip yargılayan bir yasa koyucu olarak konuşup düşünmektedir. Adeimantos'a seslenen Sokrates,

> «Sen ve ben şu anda birer ozan değil, ama bir devletin kurucularıyız. Devlet adamı olarak, öyküler bulmak bizim işimiz değildir. Biz ancak, ozanların öykülerini yazarlarken izleyecekleri ana çizgileri ve ötesine geçmelerine izin verilmemesi gereken sınırları belirleriz»[15],

demektedir. Ne epik, ne lirik ne de trajik hiçbir ozanın aşmasına izin olmayan bu sınırlar nelerdir? Platon'un karşı durup yadsıdığı, şiirin kendisi olmayıp söylence yapma işlevidir. Ona ve tüm Greklere göre, bu ikisi birbirinden ayrılamayan şeylerdi. Ozanlar, çok eski çağlardan beri gerçek söylence yapımcıları olmuşlardır. Herodot'un dile getirdiği gibi, Homeros ve Hesiodos, Tanrılar soyunu[16] yaratmışlar, Tanrıların biçimlerini çizmişler ödev ve güçlerini ayırdetmişlerdir. Platon'un Devlet'i için gerçek tehlike buradaydı. Şiiri kabul etmek, söylenceyi kabul etmek anlamına gelmekteydi. Ama, tüm felsefi çabaları boşa çıkarmadan ve Platon'un devletinin asıl temellerini el altından yıkmaya çalışmadan söylence kabul edilemezdi. Filozofun devleti, yıkıcı düşman güçlerin saldırılarına karşı ancak ozanların ülkü (ideal) devletten kovulmalarıyla korunabilirdi. Platon, söylencebilimsel öyküleri tümüyle yasaklamadı. Giderek onların küçük bir çocuğun eğitimi için zorunlu olduklarını da kabul etti. Ama onlar sıkı bir disiplin

altına sokulmalı bu andan itibaren artık daha yüksek bir ölçüt olan «iyi» düşünü aracılığıyla değerlendirilmeliydiler. Eğer, göksel doğanın özü ve gerçek nüvesi bu düşün ise, Tanrının kötülüklerin yaratıcısı olduğuna ilişkin görüş, saçma bir görüş olur. Böyle bir görüş artık dile getirilmeyecek, şarkılarda söylenmeyecek, ne nazım ne de düz yazıda işitilmeyecektir. Onun tanrılara karşı saygısız, kendi kendisiyle çelişik ve devlet için yıkıma neden olucu bir görüş olduğu dile getirilmiştir[17].

Ama tüm bunlar, Platon'un savının yalnızca olumsuz yanını vermektedir. Grek yaşam ve kültürünün biçimini şimdiye değin belirlemiş olan en yüksek ve en soylu güç neyle karşılaştırılabilirdi? Platon, Homeros, Hesiodos, Pindaros ve Aeschylus'un yapıtları yerine ne koyabilirdi? Yitirilen şey, gerçekten yerine başkası konulamayacak bir yitik olarak görünmekteydi. *İliad* ve *Odyssey* ve büyük Grek tragedyaları ile yarışmak, başarısızlığa yargılanmış bir girişim gibi görünüyordu. Ama Platon, bu girişiminden yine de vazgeçmedi. Çünkü Onun tüm önceki Grek ülkülerinden çok daha üstün olduğunu düşündüğü yeni bir görüşü vardı.

Platon'dan çok önceleri de devlette reform yapma istenci ile esinlenmiş ve derin bir siyasal bilgeliğe sahip Grek düşünür ve devlet adamları çıkmıştı. Bu anlamda, Solon, «Atina siyasal kültürünün yaratıcısı» olarak adlandırılabilir[18]. Ama, Platon'u siyasal düşüncenin bu ilk öncülerinden ayıran nokta, vermiş olduğu yanıttan çok, sorduğu sorudur. Yanıta gelince, bu yanıtı çok sert bir şekilde eleştirebiliriz. Platon'un kendisinin Platoncu öğretide öncesiz-sonrasız ve evrensel olarak düşündüğü pek çok şey, şimdi kolayca ilineksel (accidental) şeyler olarak kabul edilebilir. Çünkü onlar Grek toplumsal yaşamının özel koşullarına dayanmaktaydılar. Platon'un insan ruhunu üç ayrı bölümde ele alan bölümlemesiyle buna karşılık olan toplumsal sınıflar bölümlemesi, mülkiyet ortaklığına ya da kadın ve çocukların ortaklığına ilişkin görüşleri hep ağır karşı çıkışlara açıktır. Ama tüm bu karşı-çıkışlar, Onun siyasal yapıtının temel değerinden bir şey eksiltemez. Bu yapıtın büyüklüğü, Platon tarafından tanıtılan yeni görüşe dayanmaktadır. Bu görüş, unutulamayacak bir görüştü ve siyasal düşüncenin gelecekteki tüm gelişimine damgasını vurmuştu.

Platon kendi toplumsal düzen araştırmasına adalet (doğruluk) kavramının tanımı ve çözümlemesiyle başladı. Ona göre, devletin adaletin yöneticisi olmanın dışında ve bundan daha yüksek bir ereği yoktur. Ama, Platon'un dilinde adalet terimi, günlük dildeki anlamına gelmez. Onun çok daha derin ve kuşatıcı bir anlamı vardır. Adalet, insanın öteki erdemleriyle aynı düzeyde değildir. O, yiğitlik ya da ölçülülük gibi özel bir nitelik ya da özellik olmayıp genel bir düzen, belirlilik, birlik ve yasalılık ilkesidir. Bu yasalılık, bireysel yaşam içinde, insan

ruhunun tüm ayrı güçlerinin uyumunda görünür. Devlet içinde ise, değişik sınıflar arasındaki «geometrik orantı» da ortaya çıkar. Toplumsal birliğin her öğesi hakkını bu geometrik orantıya göre alır ve genel düzeni sağlamada işbirliği yapar. Bu görüşüyle Platon, Yasal Devlet (ya da Hukuk Devleti) düşününün kurucusu ve ilk savunucusu olmuştur.

Platon, çok sayıda ve çeşitli olguların bir bilgisi olarak değil ama uyumlu bir düşünce dizgesi olarak, ilk kez bir devlet kuramı sunan bir düşünürdür. Beşinci yüzyılda siyasal sorunlar, düşünsel ilginin odağıydılar. «Bilgelik» (wisdom) giderek daha çok, siyasal bilgelik olma eğilimini göstermekteydi. Tüm ünlü bilgiciler (sofistler), kendi öğretilerini en iyi öğreti ve gerçekte siyasal yaşama zorunlu bir giriş olarak kabul etmekteydiler. Protagoras, kendi adını taşıyan Platonik diyalogda «Beni dinleyecek olan kişi, kendi evini yönetmeyi öğrenecek ve devlet işlerine ilişkin konularda konuşup eylemde bulunmaya en çok gücü yeten kişi olacaktır»[19], demektedir. «En iyi devlet» sorusu, Platon'dan çok önce ve büyük bir istekle tartışılmıştı. Ama Platon, bu soruyla ilgilenmemektedir. Onun aradığı en iyi olan değil, «ülkü» (ideal) devlettir. Burada temelli bir ayrım vardır. Platon'un bilgi kuramının ilk ilkelerinden biri, deneysel (empirical) ve ülkü (ideal) hakikat arasındaki köktenci ayrımı vurgulamaktır. Deney bize en fazla, nesnelere ilişkin bir kanı (opinion) verir. Bu doğru kanı, gerçek bilgi değildir. Bu iki tür bilgi, yani *doxa* ve *episteme* arasındaki ayrım, ortadan kaldırılamayacak bir ayrımdır. Olgular, değişken ve rastlantısaldır. Oysa hakikat, zorunlu olup değişmez. İnsan, siyasal şeylere ilişkin doğru bir kanı biçimlendirdiği ve Platon'un dilinde, «tanrıların bir armağanı» (Θεια μοιρα) olarak betimlenen doğal bir yeteneği bulunduğu için devlet adamı olabilir. Ama bu yine de ona kesin bir yargı verme gücü sağlamaz. Çünkü, böyle birisi, «nedeni anlama gücüne»[20] sahip değildir.

Platon, devlette reform yapmaya ilişkin tüm salt kılgısal girişimleri bu ilkeye göre, yadsımak zorundaydı. Çünkü, yüklendiği ödev çok değişik bir ödevdi. O, devleti *anlamak* zorundaydı. İstediği ve aradığı şey, insanın siyasal ve toplumsal yaşamının ayrı tutulmuş ve rasgele olgularının yalnızca bir birikimi ya da deneysel araştırılması değil, tüm bu olguları anlayacak ve dizgesel bir birlik içinde toplayacak bir düşündü. O, böyle bir birleştirici düşünce ilkesi olmadığı takdirde, tüm kılgısal girişimlerimizin başarısızlığa yargılı olduklarına inanmıştı. Deneylere dayanan buyrukların alışılan şekilde iş görmeleri yetmezdi. Siyasetin bir «kuramı» olmalıydı[21]. Platon, diyalektiksiz, yani kavramsal temeli olmayan tüm salt deneyi, boş ve yararsız bir şey olarak kabul etti[22]. İnsan hiç kendi ilk ilkesini bilmediği ve vardığı sonuçlar bu bilmediği şeyden kurulduğu zaman, böyle bir uzlaşım

dokusunun bir bilim olabileceğini düşünebilir mi?[23] Platon'un *Gorgias*'ta söylediği gibi, gerçek siyaset, sıradan siyasal uygulama ve alışkanlıktan tıpkı ahçılığın tıptan ayrı olduğu gibi ayrılır. Tıp sağaltımını yapmakta olduğu kişinin doğasını, organlarının nasıl çalışmakta olduklarını araştırdığı ve bu tek tek organların her birinin bir değerlendirmesini yapabildiği halde, ahçılık bütünüyle kuramsal-olmayan (ατεχνως) bir biçimde iş görür[24].

Bu «nedenler» (aitiai) ve «ilk ilkeler» için duyulan yeğin istek, Platon'un köktenci bir yeniliğiydi. Kişi olarak ve uygulamada Ondan köktenci biri (radical) diye sözedemeyiz. Onu tutucu olarak betimleyebilir; giderek tepkici biri (reactionary) olmakla suçlayabiliriz. Ama, kesin soru bu değildir. Platon'un yaptığı devrim, siyasal değil, düşünsel bir devrimdi. O, özel bir siyasal anayasanın eleştirisi ile işe başlamadı. Nitekim *Devlet*'inde bize tüm değişik yönetim biçimlerinin ve bu biçimlere karşılık olan «ruhların» ansal tutumlarının dizgesel bir incelemesini verir. Tutkulu, oligarşik, demokratik ve zorba doğalar vardır. Bunlardan herbiri özel bir anayasaya —timokrasi, plutokrasi, oklokrasi ve tiranlığa— yanıt verir[25]. Tüm bunlar kesin kurallarla belirlenmiştir. Her anayasanın kendine özgü bir erdemi ve kusuru, yararlı ve zararlı yanları, bir yapıcı ilkesi ve doğasında bulunup yozlaşmasına ya da yokolmasına neden olan bir eksikliği vardır. Platon bu anayasaların yükseliş ve çöküş dönemlerine ilişkin kuramında siyasal olayların keskin bir gözlemcisi olarak konuşur. Betimlemesi çok «gerçekçidir». Kendi kişisel seçimlerini ya da antipatilerini saklamaz; ancak, tüm bunlar yargısını etkileyip belirsizleştirmez. Onun kesin bir şekilde yadsıyıp mahkûm ettiği yalnız bir tek şey vardır: Zorba ruh ve zorba devlet. Platon'a göre, zorba ruh ve zorba devlet, yozlaşma ve bozulmanın en kötü biçimleridir. Ötekilere gelince, Platon onlar için de tümüyle aydınlık bir kafası olduğunu gösteren çok dikkatli ve etkili bir çözümleme yapar. Atina demokrasisinin tüm eksiklikleri üstünde ısrarla durur. Ama öte yandan, Lakedaimonia devletini gerçek bir örnek olarak kabul etmez. Onun aramakta olduğu örnek, deneysel ve tarihsel dünyanın çok ötesindedir. Ülkü devlet örneği için hiçbir tarihsel olay elverişli değildir. Çünkü Onun *Phaedo*'da dile getirdiği gibi ,olaylar varlığa yönelirler ama ulaşamazlar ve ilkörnekleri (arche types) gibi olmaya güçleri yetmez[26]. Platon verilen deneysel bir olgu ile kendi Yasal Devlet —Hukuk Devleti— düşününü aynı düzeye koymayı bir an için bile düşünemezdi. Çünkü böyle bir şey Platonculuğun temel ilkesini yadsımak anlamına gelecekti. Platon, *Yasalar*'ının bir pasajında Isparta'nın yiğitlik ülküsünü öven Tyrtaeus'un şiirlerinin yeniden yazılmaları gerektiğini söyleyip askerliğe ilişkin yiğitliği abartmaktan vazgeçip onun yerine daha yüksek ve daha soylu şeyler konulması gerektiğini dile getirir[27]. Jaeger, «Platon'un Is-

parta için duyduğu tüm saygıya ve oradan ödünç aldıklarına karşın, kendi eğitici devleti gerçekte Isparta'nın ülküsü için duyduğu hayranlığın doruğu olmayıp bu ülkünün o zamana değin yediği en sert darbedir» diyor[28].

Tüm bunlar, eğer Platon'un öteki siyasal reformcularınkinden çok değişik bir sorunu çözmek zorunda olduğunu aklımızdan çıkarmazsak, daha rahat anlaşılabilir. Platon, bir siyasal dizge ya da yönetim biçimi yerine daha iyi olan bir başkasını kolayca koyamazdı. Siyasal düşünceye yeni bir yöntem ve görüş tanıtması gerekmekteydi. Ussal devlet kuramını yaratabilmek için baltayı ağaca vurması, söylencenin gücünü yıkması zorunluydu. Ama Platon burada çok büyük güçlüklerle karşılaştı. O, sorunu belli bir anlamda kendisini aşmaksızın ve kendi sınırlarının ötesine geçmeksizin çözemezdi. Söylencenin tüm çekiciliğini hissetmekteydi. Kendisine insanlık tarihindeki en büyük söylence yapıcılardan birisi olmasını sağlayan çok güçlü bir imgelem bağışlanmıştı. Zaten biz, Platoncu felsefeyi, Platoncu söylenceleri düşünmeksizin düşünemeyiz. Bu söylencelerde —«en büyük kutsal yer», mağaradaki tutuklular, ruhun gelecekteki yazgısını seçmesi, ölümden sonraki yargılama v.b.g.— Platon, en derin metafiziksel düşünce ve sezgilerini dile getirmiştir. Sonunda da kendi doğa felsefesini tümüyle söylencebilimsel bir biçimde vermiş; *Timaeus*'ta *Demiurgos* kavramlarını, dünya ruhunun iyi ve kötü yanını, dünyanın ikili yaratılmasını dile getirmiştir.

Metafiziğinde ve doğa felsefesinde söylencebilimsel kavramları ve dili seve seve kabul etmiş olan bir düşünürün, siyasal kuramlarını geliştirirken tümüyle değişik bir tutuma girmesi nasıl açıklanabilecektir? Platon, siyasal kuram alanında, söylencenin, bunu açıkça dile getiren bir düşmanı olmuştur. O, eğer siyasal dizgelerimizde söylenceye hoşgörü gösterirsek siyasal ve toplumsal yaşamımızı yeniden kurma ve iyileştirme için beslediğimiz tüm umutlar suya düşer demektedir. Ona göre bir tek seçeneğimiz vardır. Seçimimizi söylencebilimsel ve ahlaksal devlet anlayışları arasında yapmak zorundayız. Yasal devlette adalet devletinde söylencebilimin kavramlarına, Homeros ve Hesiodos'un tanrılarına yer yoktur.

> Çocuklarımızın herhangi birinin uydurduğu masalları dinlemelerine ve büyüdükleri zaman sahip olmaları gerektiğini düşündüğümüz düşüncelerin çok kez tam karşıtını kafalarına yerleştirmelerine kolayca izin verecek miyiz? Hayır. Buna kesinlikle izin vermeyeceğiz. Öyleyse ilk işimiz, masal ve öykülerin yapımını denetlemek, doyurucu olmayanların tümünü yadsımak olacaktır. Dadıları ve anneleri çocuklara yalnızca onaylamış olduğumuz öyküleri anlatmaya ve nasıl şimdi çocukları güçlü ve biçimli olsun

> diye kol ve bacaklarını ovuyorlarsa bu öykülerle de daha çok onların ruhlarını biçimlendirmeye yönelteceğiz. Eğer göklerdeki savaşlardan, tanrıların birbirleriyle uğraşmaları ve birbirlerine kurdukları tuzaklardan, devlerin savaşlarından ve tanrılarla kahramanların arkadaş ve akrabalarıyla olan tüm anlaşmazlıklarından sözetmeyi sürdürecek olursak kendi insansal dünyamızda düzen, uyum ve birliği hiçbir zaman bulamayacağız[29].

Bu görüş beraberinde zorunlu olarak bir başka önemli sonucu da getirmektedir. Eğer söylencebilimsel tanrıları terkedersek dayandığımız temeli ansızın yitirmiş gibi görünürüz. Artık toplumsal yaşamın en önemli öğesi gibi görünen atmosfer içinde, yani geleneğin atmosferinde yaşamayız. Tüm ilkel toplumlarda gelenek, en yüksek ve çiğnenemeyen yasadır. Söylencebilimsel düşünce, ondan başka ya da daha yüksek bir yetkeyi kabul etmez[30]. Bu gibi toplumlarda en çok değer taşıyan şey, Schiller'in *Wallenstein*'ının sözcükleriyle dile getirirsek «öncesiz-sonrasız dün»dür. «Geçmişte değerli olan ne varsa, her zaman geleceğe de değerli olarak geçer. Çünkü o, bugün de değerlidir»[31].

Platon'un siyasal kuramının ilk ve ana ödevlerinden biri, «öncesiz-sonrasız dün»ün gücünü yıkmak oldu. Ama o burada çok kuvvetli bir direnişi yenmek zorundaydı. Adet ve alışkanlığın siyasal yaşamın asıl kurucuları ve zorunlu koşulları oldukları bize çok kez modern felsefede bile ve giderek usçuluğun en büyük savunucuları tarafından da söylenmektedir. Hegel, doğal hukuku ele alan bilimsel yöntemlerle ilgili denemesinde

> İnsanın kendine özgü bir ahlaklılık için uğraşması boş ve doğası gereği erişilmesi olanaksız bir şeydir. Ahlaklılıkla igili olarak söylenenler arasında biricik doğru olanı antik çağın en bilge kişilerinin özdeyişidir: Ahlaklı olmak demek, insanın yaşadığı ülkenin ahlaksal gelenekleriyle uyum içinde yaşaması demektir[32], diyordu.

Eğer bu görüş doğru olsaydı, Platon'u antik çağın en bilge kişileri arasında sayamayacaktık. Çünkü O, bu görüşü yalnız sürekli olarak yadsımakla kalmamış aynı zamanda onunla savaşmıştır da. Ahlaksal yaşamımızı gelenek üstüne kurmamızın onu kayan kumlar üstüne kurmak anlamına geldiğini öne süren Platon, *Phaedrus*'ta salt geleneğin gücüne güvenip yalnızca uygulama ve alışılmış yollar aracılığıyla ilerleyen kim olursa olsun, tıpkı yolunu el yordamı ile bulmak zorunda olan bir kör gibi eylemde bulunur demektedir. Buna karşın, bilim yönteminde (techne) herhangi bir inceleme yapan birinin de kör ya da sağır bir insanla karşılaştırılamayacağı kuşkusuzdur. Böyle biri, bir kutup yıldızına, düşünce ve eylemlerini yönlen-

direcek yol gösterici bir ilkeye sahip olmalıdır[33]. Gelenek, kendisi kör olduğu için, bu rolü oynayamaz. O, anlayamadığı ve haklı çıkaramadığı kuralları izlemektedir. Geleneğe duyulan kesin inanç, hiçbir zaman, gerçek bir ahlaksal yaşamın ölçütü olamaz. Platon, *Phaedo* diyaloğunda yalnızca ahlaklılığın tüm uzlaşımsal kurallarını kabul edip tüm yazılı yasaları çok titiz bir şekilde izlemekle doğru ve adil olduklarını düşünen belli tip insanlardan alay ve küçümseme ile sözediyor. Bunlar yumuşak ve zararsız yaratıklardır; ama daha yüksek ve gerçekten bilinçli bir ahlaklılık açısından ele alındıkta çok az değer taşırlar diyor. Eğer ruhların göçüne ilişkin Orpheusçu ve Pythagorasçı öğretiyi kabul eder ve insanın ölümünden sonra, ruhunun önceki yaşamındaki uygulamalarına uygun düşen yaratıklarda hapsedileceğini düşünürsek o zaman, adaletsizlik, zorbalık ve soygunculuğu seçmiş olanların ruhlarının kurt, atmaca, ve çaylakların bedenlerine geçeceğini söylememiz gerekir. Ama uzlaşımsal ahlakın kurallarına uymuş, doğa ve alışkanlıkları yüzünden toplumsal ve yurttaşlık erdemlerini uygulamış olanların ruhları yeniden arı, eşek arısı ya da karıncalar gibi toplumsal ve ılımlı türlere geçecektir[34].

Ama, Platon'un kendi Yasal Devlet kuramını kurmadan önce ortadan kaldırılması gereken bir başka engel ve yenilmesi gereken bir başka düşman daha vardır. O, yalnız geleneğin gücüyle değil, aynı zamanda çok karşıt bir güçle de, tüm uzlaşımsal ve geleneksel ölçütleri yadsımış, siyasal ve toplumsal dünyayı tümüyle yeni bir temel üstünde kurmaya çalışmış olan bir kuramla da savaşmak zorundaydı. Güç Devlet'i görüşü tüm bilgici (sofistik) kuramlarda egemen olmuştu. Bu görüş her zaman açıkça kabul edilip savunulmamaktaydı ama «en iyi devlete» ilişkin tüm boş ve yüzeysel tartışmalara son verebilecek biricik görüş olduğu konusunda genel bir duygu ve sözle dile getirilmeyen bir onaylama vardı. «Kuvvet haktır» savı, en basit, en usa uygun ve köktenci formüldü. Bu formül yalnızca «bilge kişilere» ya da bilgicilere (sofistlere) değil, aynı zamanda uygulayıcılara, Atinalı siyaset liderlerine de çekici gelmekteydi. İşte Platon'un kuramının ana kaygısı bu atasözüne (kuvvet haktır) saldırmak ve onu yoketmekti.

İlk saldırı *Gorgias*'ta Sokrates'le Kalikles arasındaki konuşmada; ikincisi, *Devlet*'in birinci kitabında Sokrates'le Thrasymakhos arasındaki tartışmada yapılmıştı. Platon, hiçbir zaman karşıtlarının savını zayıflatmak girişiminde bulunmadı. Tersine bu sava en kuvvetli ve en inandırıcı gücü verdi. Ama bu en yüksek noktaya konma ve dorukta varsayılma yüzünden sav sonunda kesinlikle kendi kendisini çürütmekteydi. Platon'un yönteminin bir tür ruhbilimsel *reductio ad absurdum** olduğu söylenebilir. O, 'her istek ve tutkunun doğası ve ere-

* *Reductio ad absurdum:* Saçmaya indirgeme.

ği nedir?' diye sormaktadır. Açıkçası biz istemek uğruna istemeyiz. Belli bir ereği amaçlar ve bu ereğe ulaşmaya çalışırız. Ama güç isteği, herhangi bir ereğe erişme olanağını kabul etmez. Tüketilemez olmak, güç istencinin asıl özyapısı ve özüdür. O hiçbir zaman durup dinlenmez. Tıpkı dindirilemeyen bir susuzluk gibidir. Yaşamlarını bu tutkuyla harcayanlar Danaid'lerle karşılaştırılabilirler. Onlar, delik bir fıçıya su doldurmaya uğraşmaktadırlar. Güç için duyulan istek, Platon'un dilinde «*pleonexia*» —yani hep daha fazlası için duyulan açlık— diye betimlenen o temel kötülüğün en açık örneğidir. Bu hep daha fazlası için istek duyma, tüm ölçüleri aşar ve yokeder. Oysa, ölçü, doğru orantı ve «geometrik eşitlik» Platon tarafından hem özel hem de genel yaşamın sağlıklı ölçütü olarak dile getirilmişlerdir .Buradan güç istencinin eğer tüm öteki itilimlere egemen olursa, zorunlu olarak yozlaşma ve yıkıma götüreceği sonucu çıkmaktadır. Platon'un ahlaksal ve siyasal felsefesinde «adalet» ve «güç istenci», karşıt kutuplardır. Adalet ruhun tüm öteki büyük ve soylu niteliklerini içine alan baş erdemdir. Güç tutkusu ise, tüm temel bozuklukları içerir. Güç, hiçbir zaman kendi başına bir erek olamaz. Çünkü, ancak tam bir doyuma, birlik ve uyuma yol açan bir şey, *iyi* diye adlandırılabilir. Güç Devlet'inin ne olduğunu ve ne anlama geldiğini hiçbir düşünür bu kadar açık bir şekilde görmemiş ve hiçbir yazar onun gerçek doğa ve özyapı betimlemesini Platon'un[35] *Gorgias*'ta yaptığı kadar açık, etkileyici ve sarsıcı bir şekilde yapamamıştır.

Platon'un felsefesi iki ayrı kaynaktan doğar ama bu iki kaynak güçlü bir düşünce ırmağı oluşturacak şekilde birleşip akar. O, işe Sokrates'in öğrencisi olarak başlamıştır. «Mutluluğun» her insan ruhunun en yüksek ereği olduğuna ilişkin Sokratesçi savı benimsemiştir. Öte yandan Sokrates'le birlikte, mutluluğu elde etmeye çalışmanın, hazzı elde etmeye çalışmak olmadığını vurgulamıştır. Mutluluk ve haz, birbirlerine tümüyle karşıttır. Mutluluk için kullanılan Grekçe terim «eudaimonia»dır ve *eudaimonia* «iyi bir daimon'a» sahip olmak anlamına gelir. Bu Sokratik tanıma Platon yeni bir nitelik eklemiştir. *Devlet*'in sonunda ruhun gelecekteki yaşamını seçmesine ilişkin ünlü betimlemesini yapmaktadır. Burada da söylencebilimsel bir dürtü, tam karşıtı olan bir şeye dönüştürülmektedir. Söylencebilimsel düşüncede insanın sahibi, iyi ya da kötü bir daimondur. Platon'un kuramında ise, insan kendi daimon'unu kendisi *seçmektedir*. Bu seçim, onun yaşamını ve gelecekteki yazgısını belirlemektedir. İnsan, insanüstü, göksel ya da daimonca bir gücün demir pençesi altından çıkmaktadır. O, artık tam bir sorumluluk yüklenmek zorunda olan özgür bir varlıktır. «Suç, seçen kişinindir. Gökyüzü suçsuzdur»[36]. Platon için mutluluk, *eudaimonia*, içsel özgürlük anlamına gelir. Bu özgürlük ne rastlantısaldır ne de dış koşullara dayanır. O, insanın kendi

varlığındaki uyum ve «doğru orantıya» dayanan bir özgürlüktür. «Us» *(phronesis)*, dinginlik ve ölçülülüğün (sophrosyne) koşuludur. İnsan'ın kişiliğine ve tüm eylemlerine doğru kıvamı yalnızca bu ölçülülük verir[37].

Tüm bunlar, kesinlikle Sokratik düşüncelerdir. Ama, aynı zamanda Sokrates'in ahlak görüşünü çok aşmaktadırlar. Sokratik ülkü, Platon tarafından yeni bir alana, siyasal yaşam alanına aktarılmıştır. Platon, bireysel ruhla devletin ruhu arasında bir koşutluk kurduğu için, devletin de aynı yükümlülük altında olduğu apaçıktır. O yazgısını kabul edecek yerde yaratmak zorundadır. Başkalarını yönetebilmek için ilkin kendini yönetmeyi öğrenmelidir. Ama bu, salt fiziksel güç uygulamasıyla erişilemeyecek bir ahlaksal erektir. Atinalı siyasal liderlerin köktenci yanılgıları bu noktayı görmekte tümüyle başarısız olmalarının sonucuydu. Onlar devletin mutluluğunu fiziksel refahı ile özdeşleştirmişlerdi. Giderek Miltiades ve Perikles gibi en büyük ve en soylu kişiler bile, bu yanılgıya düşmüşlerdi. Onlar gerçek devlet yönetimi ve siyasal liderlik ödevleri konusunda eşit davranmadıkları için amaca ulaşamadılar. Çünkü «vatandaşların ruhlarını daha iyi kılma»[38] işinde hiçbir zaman başarılı olmadılar. Oysa, yalnız birey olarak insan değil, devlet de daimonunu seçmek zorundadır. Platon'un *Devlet*'inin büyük ve devrimci ilkesi budur. Bir devlet ancak «iyi bir daimon» seçerek eudaimoniasını yani gerçek mutluluğunu güvence altına alır. Bu en yüksek ereğe ulaşma işini yalnızca şansa bırakamayız. Onu talihin bir cilvesi sonucunda bulmayı da ümit edemeyiz. Ussal düşünce (phronesis) bireysel yaşamda olduğu gibi, toplumsal yaşamda da yol gösterici rolünü oynamalıdır. O bize yol göstermeli ve bu yolu ilk adımdan son adıma değin aydınlatmalıdır. Bir devletin mutluluğu, fiziksel gücünün artışında değildir. «Durmadan daha fazlasına» sahip olma isteği, tıpkı bireyin yaşamındaki gibi devletin yaşamında da yıkıma neden olur. Eğer devlet bu isteğe boyun eğerse, bu, onun için sonun başlangıcıdır. Topraklarının genişlemesi, komşuları üstündeki üstünlüğü, askersel ya da ekonomik gücünün büyümesi, tüm bunlar, devletin yıkımını engelleyemediği gibi, daha da hızlandırır. Devletin kendini koruması özdeksel başarıyla güvence altına alınamadığı gibi, belli anayasal kuralların korunmasıyla da garantilenemez. Yazılı anayasalar ya da yasal buyrultular eğer vatandaşların kafalarında yazılmış olan bir anayasanın anlatımı değilseler hiçbir bağlayıcı güçleri olamaz. Bu ahlak destek olmazsa, bir devletin asıl gücü, onun doğasındaki tehlike haline gelir.

Bunların hepsi bize Platon'un düşüncesindeki sürekli birliği bir kez daha göstermektedir. Onun felsefi öğretisinde daha sonraki düşünürlerce ortaya konmuş olan uzmanlaşmaya rastlamıyoruz. Görüşünün bütünü aynı temelden kaynaklanmaktadır. Diyalektik, bilgi kuramı,

ruhbilim, ahlak felsefesi, siyaset gibi konuların hepsi uyumlu ve bölünmez bir bütün içinde, birarada eritilmişlerdir. Bu durum Platon'un felsefi öke (deha) ve kişiliğinin damgasını taşımaktadır. Aynı şey Onun söylencebilimsel düşünce karşısındaki tutumu için de geçerlidir. Platon'un söylenceye karşı savaşımı diyalektik görüşünün ve tanımının bir sonucudur. O, *Philebus* diyaloğunda ne olurlarsa olsunlar tüm şeylerin iki ayrı ve karşıt öğeden oluştuklarına değinir. Bu iki öğeden biri «sınırlı» *(peras)*, öteki ise «sınırsız» ya da «belirsiz» *(apeiria)* öğedir. İşte bu iki karşıt kutup arasındaki boşluğu doldurmak, belirsiz olanı belirlemek, sınırsız olanı belli ölçülere indirgemek, sınırsıza sınırlar koymak, diyalektiğin işidir[39]. Eğer felsefe ve diyalektiğin bu tanımını kabul edersek Platon'un *Devlet*'inden, yani eğitim dizgesinden söylenceyi niçin çıkartmak zorunda olduğu açıklık kazanır. Dünyadaki tüm şeyler içinde söylence en gem vurulmayanı ve en ölçüsüz olanıdır. O bütün sınırları aşar ve bütün sınırlara meydan okur. Asıl doğası ve özü gereği çok abartılmış ve aşırıdır. *Devlet*'in ana amaçlarından biri, bu bozukahlaklı gücü insansal ve siyasal dünyanın dışına çıkarmaktı. Platon'un mantığı ve diyalektiği bize kavram ve düşüncelerimizi nasıl sınıflandırıp dizgeleştireceğimizi, bölüm ve alt-bölümlemeleri nasıl doğru bir şekilde yapacağımızı öğretir. Platon, «Diyalektik, şeyleri sınıflar aracılığıyla doğal bağlantılarına göre bölme ve hiçbir parçayı kötü bir oymacının tutumuyla kırmama sanatıdır,» der[40]. Ahlak felsefesi (etik) bize duygulara nasıl egemen olacağımızı, onları us ve ölçülülük aracılığıyla nasıl ılımlı kılacağımızı öğretir. Siyaset, insansal eylemleri birleştirip örgütleme ve ortak bir ereğe doğru yönlendirme sanatıdır. Bu yüzden, Platon'un bireysel ruhla devlet ruhu arasında bulmuş olduğu koşutluk, kesinlikle bir söz sanatı ya da basit bir benzetme değildir. O, Platon'un çeşitliliği birleştirme; ruhlarımızın, istek ve tutkularımızın, siyasal ve toplumsal yaşamımızın *kaos*'unu (kargaşasını) bir *kozmos*'a, yani düzen ve uyuma kavuşturma konusundaki temel eğiliminin anlatımıdır.

VII

ORTAÇAĞ DEVLET KURAMININ DİNSEL VE METAFİZİKSEL ART-ALANI

Platon'un Yasal Devlet kuramı, öncesiz-sonrasız bir biçimde insan kültürünün malı oldu. Bu kuram belirli tarihsel koşullara ya da belirli bir kültürel art-alana bağlı olmadığı için, büyük ölçüde derin ve sürekli bir etki gösterebildi. Grek yaşam ve siyaseti yıkıldığı halde o ayakta kaldı. Bu nedenle, yedi yüzyıl sonra Augustinus, sorunu Platon'un bıraktığı biçimiyle üstlenebildi. Augustinus'un yapıtının başlığı bile Platon'dan alınmadır. Platon, *Devlet*'te:

> Göklerde onu görmeyi isteyen için kurulmuş olan bir örnek vardır. Bu örneği gören böyle bir şeyi kendisi için de kurmayı ister. Ama böyle bir örneğin herhangi bir yerde varolup olmadığı, ya da hiç varolup olmayacağı önemli değildir. Çünkü, onun siyasetinde rol oynayabileceği biricik devlet şekli odur[1], diyordu.

Ama Ortaçağ kültürü, Grek düşüncesinin doğrudan bir sonucu değildi. Hıristiyanlığın doğuşu ile bundan sonra tüm insansal, kuramsal ve kılgısal ilgileri kendine çekecek olan daha büyük bir güç ortaya çıkmış oldu. Platon'un ülkü devleti uzay ve zamanın ötesindeydi. Onun bir «yeri» ve «zamanı» yoktu. O, bir *paradeigma* (örnek), yani insan eylemleri için bir ölçüt ve örnekti. Ama, belirli hiçbir ontolojik durumu ve gerçeklik içinde yeri yoktu. Augustinus bu çözümü kabul edemezdi. Çünkü, Hıristiyan düşüncesindeki «ülkü» ve «gerçek» dünyalar birbirleriyle Grek düşüncesindeki ilişkiyi paylaşmazlar. Akıp giden ve değişen olayların duyusal yaşantı dünyası, kavranabilen dünyayı yalnız dile getirmek ya da öykünmekle kalmaz; aynı zamanda bu dünyanın bir sonucu ve açılmasıdır da. Hıristiyan dininde Platoncu «katılma» *(methexis)* kategorisi, yaradılış, göksel ve insansal doğaların İsa'da birleşmesi dogmasına dönüştürülmüştür. Platoncu düşünler (idealar), Augustinus'un öğretisinde Tanrı düşünceleri haline gelmişlerdir. İşte Antik felsefenin tüm kavramlarının bu dönüşüme uygun olarak, köktenci bir değişiklik geçirmesi gerekmekteydi. Augusti-

nus, *Tanrı Devleti* (City of God) adlı yapıtında Yeni-Platoncu filozoflara şöyle sesleniyordu:

> Neye erişmek için çabalamanız gerektiğini sanki bir tülün ardından görmektesiniz. Aracılığıyla kurtuluşa ve inandığımız şeylere erişmemizi sağlayacak olan Tanrı'nın Oğlunun kendisinde göksel ve insansal doğaları birleştirdiğini kabul etmek istemiyorsunuz. Gerçekte içinde oturmamız gereken ülkeyi bulanık gözlerle de olsa, (bir şekilde) görüyorsunuz ama ona giden yolu bilmiyorsunuz. Bu hakikati kabul etmeniz için gerekli olan şey, alçakgönüllülüktür. Ama sizi buna uydurmak çok zor. Alçakgönüllü olamamak gururlu kimselerin kusurudur. Bilgili kimseler için, Platon'un okulundan, Kutsal Ruhu aracılığıyla bir balıkçıya 'Başlangıçta *söz* (logos) vardı ve söz Tanrı ile birlikteydi ve söz, Tanrı idi' tümcesini düşünmeyi ve söylemeyi öğretmiş olan İsa'nın öğrenciliğine geçmek bir küçülmedir[2].

Hıristiyan düşüncesinin oluşturduğu büyük başkalaşım buydu. Yani, Grek «logos»undan Hıristiyan «logos»una geçiş. Augustinus Grek düşünsel kültür dünyasının çok ötesindeki bir başka dünyanın özlemini çekmektedir. O, Platon'un betimlemiş olduğu ülkü devlette bile dingin bir kutup, kendisine dayanılacak bir nokta bulamamaktadır. Devlet, giderek en yetkin devlet bile, isteklerimizi yerine getiremez. İnsan için biricik gerçek dayanak, Tanrı'ya duyduğu güvendir. Augustinus *İtiraflar*'ında (Confessions) «Sen bize kendi örneğine göre biçim verdin ve kalplerimiz yine sende dinleninceye değin hiç rahat edemeyecektir» demektedir. *(Fecisti nos ad te domine et inquiteum est cor nostrum, donec requiescat in te.)* Yeryüzü ve gökyüzündeki tüm şeyleri bilen ama seni bilmeyen insan mutsuzdur. Oysa bunları bilmese de seni bilen insan mutludur[3].

Platon'un kuramında, insanın *iyi* düşününe erişebilmesi ve onun doğasını anlayabilmesi için, «uzun yolu» seçmesi gerekmekteydi. Yani, aritmetikten geometriye, geometriden gökbilimine, uyum bilgisinden diyalektiğe giden yolu[4]... Augustinus, bu daha uzun ve dolambaçlı yolu yadsımaktadır. İsa'nın kayrası (vahiy) ona daha iyi ve güvenilir bir yol öğretmiştir. O,

> Ruh için aranması gereken iyi, yargı vererek elden kaçırılan üstümüzdeki bir şey değil, ama kendisine sevgi ile bağlanılması gereken bir şeydir. Bu ise, Tanrı'dan başka ne olabilir? Ne iyi bir ruh, ne iyi bir melek, ne iyi bir cennet ama iyi 'iyi', yani iyi'nin kendisi[5],

demektedir. Ona göre, bilim ya da bilgeliklerin sayısı çok fazla değildir. İçinde düşünsel hazinelerin ve onun yarattığı görünebilir nes-

nelerin tüm görünmeyen ve değişmeyen nedenlerinin bulunduğu yalnız bir tek bilgelik vardır[6].

Augustinus'u Platon'dan ayıran nokta, bu nedenle, felsefi bir anlayış değil, bir yaşam görüşüydü. O, filozof olarak Platon'un yapıtlarına büyük bir hayranlık duymaktaydı. Nitekim, «Platon, Sokrates'in öğrencileri arasında hepsini çok aşan bir parıltıyla parlayan ve yanında diğerlerinin haklı olarak çok sönük kaldığı bir öğrencidir»[7], demiştir. Buna karşın kendisi hiçbir zaman bir «Platoncu» olamamıştır. Augustinus'un Platon'un yapıtlarına ilişkin bilgisi çok kısıtlıydı. Hiç Grekçe bilmiyor ve diyalogları özgün metinlerinden okuyamıyordu. Platoncu öğretiyi bir tür yansıtıcı, yani Çiçeron ve Yeni-Platoncu yazarlar aracılığıyla görmüştü[8]. Ama, Platon'un tüm yapıtlarını tanımış ve onları ayrıntılı bir biçimde incelemiş olsaydı bile yargısını değiştirmeyecekti, O, bizi ana amaç olan Tanrı'nın bilgisine götürmedikleri sürece tüm bilgi ve felsefi spekülasyonların geçersiz ve değersiz olduklarını öne sürdü. «Tanrı ve ruh. Bilmeyi istediğim şey bu. Başka hiçbir şeyi, kesinlikle hiçbir şeyi bilmek istemiyorum»[9], dedi.

Bu sözcükler bir anlamda, tüm Ortaçağ felsefesine ipucu olmaktadır. Felsefe, bilgelik sevgisidir. Ama, Ortaçağ dizgesinde iki tür sevgiye, yani bilgelik ve Tanrı sevgisine yer yoktu. Bunlardan biri ötekine dayanmaktaydı. «Tanrı korkusu, bilgeliğin başlangıcıdır». Platon, adalet (doğruluk) ülküsünü tanımlamaya ve belirlemeye çalıştığında ondan geometrik terimler aracılığıyla söz etmişti. Adaleti «geometrik eşitlik» olarak betimlemişti. Ona göre geometri, *öncesiz-sonrasız* ve *değişmeyen* bir şey anlamına gelmektedir. Geometri, belli bir zaman içinde şu ya da bu olup ondan sonra yokolan bir şeyin bilgisi değil, öncesiz-sonrasız varolan bir şeyin bilgisidir[10]. Eğer etik (ahlak felsefesi) ile geometri arasındaki bu benzetme geçerli ise, ahlaksal yasaların «kökeninden» sözedemeyiz. Onların bir kökeni yoktur. Bu yasalar şimdi nasılsalar hep öyle olmuşlardır ve her zaman özdeş kalacaklardır. Bu noktada Platon, Grek düşünce ve kültürünün genel eğilimi ile tam bir uyum içindedir. O, büyük Grek tragedya ozanları Aeschylus ve Sophocles'in düşüncelerini kendi felsefi kavramlarıyla dile getirmektedir. «Yazılı olmayan yasaların», adalet yasalarının zamanda bir başlangıcı yoktur. Onlar hiçbir insansal ya da göksel güç tarafından yaratılmamışlardır: «Onlar ne bugünün ne de dünündür; yaşadıkları tüm zamanlar boyunca özdeştirler ve nereden geldiklerini hiç kimse bilmez»[11].

Yasaya ilişkin bu öncesiz-sonrasız ve kişisel-olmayan Grek görüşü, Ortaçağ Hıristiyan düşünürlerince kabul edilemez, kavranılamaz bir görüştü. Hıristiyan düşünürleri öncelikle spekülatif sorunların çözümüyle ilgilenmemekteydiler. Kuramsal anlamda Grek düşüncesinin kalıtçılarıydılar ve öyle kaldılar. Ama, gerçek esinlenmelerini bu-

rada bulamadılar. Felsefi görüş ve dinsel ülkülerinin en derin ve en önemli kaynağı, Yahudi tektanrıcılığı idi. Grek düşünürlerinin felsefi tektanrıcılıkları ile Yahudi peygamberlerinin dinsel tektanrıcılıkları arasında pek çok bağlantı noktası bulabiliriz. Hıristiyan düşünürleri, bu ikisinin tam uyumu konusunu çok kez vurgulamışlardır. Marsilius Ficinus, Platon'dan «Attikalı Musa» diye söz etmiştir.

Ama Platoncu ve Musacı hukuk anlayışlarını aynı düzeye koymak olanaksızdır. Bu görüşler yalnız büyük ölçüde değişik olmakla kalmazlar aynı zamanda karşıttırlar da. Musacı hukuk, bir yasa koyucuyu önceden varsayar. Yasayı açıklayan, doğruluğunu, geçerliğini ve yetkesini güvence altına alan bu yasa koyucu olmazsa yasa anlamsızlaşır. Bu, Grek felsefesinde bulduğumuzdan çok değişik bir görüştür. Sokrates, Demokritos, Platon, Aristoteles, Stoalılar ve Epikurosçular gibi Grek düşünürleri tarafından geliştirilen ahlaksal (etik) dizgelerin ortak bir özellikleri vardır. Bunların hepsi de Grek düşüncesinin bir ve aynı temel *anlıkçılığının* (intellectualism) anlatımlarıdır. Biz ahlaksal eylemin ölçütlerini ussal düşünce aracılığıyla bulabiliriz. Onlara yetkelerini ise yalnız ve yalnız us verebilir. Peygamber dini ise, bu Grek anlıkçılığının tersine, derin ve güçlü istençciliği (voluntarism) ile belirlenir. Tanrı, bir 'kişidir' ve bu onun bir istenç olduğu anlamına gelir. Salt mantıksal tartışma ve usavurma yöntemlerinden hiçbiri, bizim bu istenci anlamamızı sağlayamaz. Tanrı, kendisini bize açmalı; bizimle konuşmalı; buyruklarını bildirmelidir. Peygamberler, Tanrı ile başka türden olan tüm birleşmeleri yadsırlar. İnsan, kutsal olanla fiziksel edimlerde bulunarak, dinsel ayin ya da törenler aracılığıyla ilişki kuramaz. Tanrı'yı bilmenin tek yolu, Onun isteklerini yerine getirmektir. Onunla birleşmenin biricik yolu, dualar ya da kurbanlar olmayıp istencine boyun eğmektir. Jeremiah, «İsrail toplumu ile yapacağım sözleşme bu olacaktır. Yasamı onların içlerine kazıyıp gönüllerine yazacağım»[12], demektedir. Micah ise, «Ey insan, O sana neyin iyi olduğunu göstermiştir. Tanrı'ının senden istediği, hakça davranman, merhameti sevmen ve alçakgönüllülükle Tanrınla birlikte yürümendir»[13], demektedir. Burada Tanrı, Grek düşüncesindeki gibi düşünsel dünyanın doruğu, en yüksek bilgi objesi, iyi'nin bilgisi olarak betimlenmez. İnsan, iyi'yi ve kötü'yü diyalektikten değil, Tanrı'nın kendisinden, Tanrı istencinin esinlemesinden öğrenmek zorundadır.

Bu iki eğilim arasındaki çatışma, skolastik felsefenin tümüne yayılır; ve bu felsefenin akışını Augustinus'tan Aquino'lu Thomas'ya değin geçen yüzyıllar boyunca belirler. Tanrıbilimcilerle diyalektikçiler arasındaki bitip tükenmeyen çekişme, eğer o geriye tarihsel kökenine, Grek düşüncesinden ödünç alınmak zorunda kalınan spekülatif öğelerle Yahudi-Hıristiyan esinlemesinin ahlaksal ve dinsel anlamı arasındaki gerilime doğru izlenirse, daha açık ve kavranabilir hale

gelir. Kuramsal açıdan konuşuldukta, Hıristiyan düşüncesinin gerçek bir özgürlüğü yoktur. Kilise Baba'larından hiçbiri bir filozof olarak konuşmadığı gibi, hiçbiri de yeni bir felsefi ilke ortaya atma amacını gütmemiştir. Ama, Hıristiyan dogmasının asıl formülü ve Kilise Babalarınca yapılan yorumlar, Grek düşüncesinin çok derin etkisini göstermektedir[14]. Hellenizm her zaman Ortaçağ felsefesinin en kuvvetli öğelerinden biri olarak kalmıştır. Ama, Hellenizmin bu sürekli etkisine karşın, Ortaçağ kültürü Grek kültüründen köktenci bir şekilde ayrıdır. Giderek korunmuş gibi görünen öğeler bile, Ortaçağ dizgesine uydurulmadan önce, büyük bir anlam değişikliğine uğramak zorunda kalmışlardır. Bu değişiklik yalnızca dinsel ve ahlaksal yaşam alanında ortaya çıkmaz. Tüm kuramsal anlayışlar için aynı ölçüde görülür. Skolastik düşünürler ayrı ve bağımsız bir bilgi kuramı geliştirmemişlerdir. Onlar bu konuda tümüyle Grek geleneğine dayanmak zorundaydılar. Nitekim bu konuya ilişkin düşünceleri bir tür seçmecilikten (eclecticism) - Platoncu, Aristotelesçi ve Stoacı görüşlerin bir karışımından başka bir şey gibi görünmemektedir. Burada bile basit bir öykünme ya da yeniden üretimden sözedemeyiz. Çünkü, tümüyle yeni olan hiçbir özellik eklenmemiştir ama yeni bir görüş açısından görülüp yeni bir odağa yöneltildiği için her şey yeni bir biçim kazanmıştır. Bu yeni odak ise dinsel yaşamdır.

Bu yeni düşünce sürecinin ilk ve klasik tanığı Augustinus'tur. Onun bilgi kuramı Platoncu öğelerle doludur. Platon'un anımsama *(anamnesis)* kuramı, Augustinus'un öğretisi üstünde izini bırakmıştır. O, Platon'un *Menon* diyaloğundaki kendi çaba ve salt ussal düşünce süreçleri aracılığıyla bazı temel geometrik doğrulukları bulgulama başarısını gösteren genç köle örneğini alıntılamaktan hoşlanır. Ona göre de öğrenmek, anımsamak demektir: *«nec aliud quidquam esse id quod dicitur discere quam reminisci et recordari»*[15]. İnsan ruhunun dış nesnelerden bir şey öğrenmesi olanaksızdır. O bildiği ve öğrendiği her şeyi kendi başına ve içindeki kaynaklardan edinir. Kendini-bilme, ilk ve zorunlu adımdır. Yalnızca dış gerçekliğe ilişkin bilginin değil, Tanrı'ya ilişkin bilginin de önkoşuludur. Augustinus *«Noli foras ire, in te ipsum redi; in interiore homine habitat veritas,»* demektedir[16]. Bu söylenenler tümüyle Grek klasik geleneğinin Sokrates, Platon ve Stoacılığın ruhuna uygundur. Ama bundan sonra kesin ayrımı gösteren sözcükler gelmektedir. Hakikat, insanın içindedir. Ancak, insanın burada bulduğu, yalnızca değişen ve tutarsız bir hakikattır. İnsan, değişmeyen, saltık bir hakikat bulmak için, kendi bilinçliliğinin ve varoluşunun sınırlarını aşmak zorundadır. O, kendi kendisini aşmalıdır. *«Si tuam naturam mutabilem inveneris, transcende et te ipsum... illuc tende unde ipsum lumen rationis accenditur»*[17]. Bu aşma aracılığıyla tüm diyalektik yöntem, yani Sokratesçi ve Platoncu

yöntem baştan aşağıya değiştirilmektedir. Us, bağımsızlık ve özerkliğinden vazgeçmekte; artık kendine özgü bir ışığı olmamakta; yalnızca ödünç alınmış, yansıtılmış bir ışıkla parlamaktadır. Eğer bu ışık zayıflarsa insan usu etkisiz ve güçsüz hale gelmektedir.

Grek klasik düşüncesinin geçirdiği bu temel biçim değişikliğinin en açık anlatımı Augustinus'un denemesi *De magistro*'da bulunabilir[18]. Augustinus burada salt insansal bir bilgelik ülküsüne ve bir insan öğretmen kavramına karşı çıkar. Hıristiyan görüş açısına göre, insanın yalnız eylemlerinin değil aynı zamanda düşüncelerinin de biricik efendisi, Tanrı'dır. Biz yalnız ve yalnız Onda gerçek bir *magisterium** bulmaktayız. Her ne olursa olsun tüm bilgi, matematiksel ya da diyalektik bilginin olduğu kadar, duyulur dünyanın bilgisi de bu öncesiz -sonrasız ışık kaynağının aydınlatmasına dayanır. Her ussal düşünce ya da tartışma süreci, böylesi bir aydınlanma ve bu yüzden de bir göksel kayra (divine grace) edimidir. Tanrı, «*Pater veritatis, pater sapientiae... pater intelligibilis lucis*»dir. «*Pater evigilationis atque illuminationis nostrae*»: «Kavranabilir ışığın ve bizim aydınlanmamızın babasıdır»[19].

Bilgi kuramındaki bu köktenci değişme için salt mantıksal yolla bir açıklama yapmak olanaksızdır. Mantıksal açıdan ele alındıkta, Augustinusçu aydınlanma kuramı, her zaman büyük bir aykırıkanı (paradoks) olarak kalmıştır. Skolastik düşünürlerin çoğu, öğretinin bu aykırıkanısal özyapısının pekâlâ bilincindeydiler. Onlar Augustinusçuluğun ilkesini değiştirmeye çalıştılar ve sonunda bu ilkeler yıkılıp yerlerine Aquino'lu Thomas'nın önerdiği, Aristoteles'in yetkesine dayanan yeni bir insansal bilgi anlayışı kondu. Ama, eğer Augustinus'un kuramına, salt mantıksal ya da spekülatif nedenlerini sorarak değil de, tarihsel kökeni aracılığıyla yaklaşacak olursak bu kuram çok açık seçik bir kuram olur. Augustinus, Platoncu öğretinin ülkü dünyaya ilişkin tüm önvarsayımlarını kabul edebilirdi. Onun *Retractationes*'ında işaret etmekte olduğu gibi, Platon, hakikate ve kavranabilir dünyanın gerçekliğine ilişkin temel anlayışında haklıydı. Karşı çıkılabilecek olan bu Platoncu anlayış değil ama, Platon'un içinde düşüncelerini dile getirdiği *terimlerdir*. Çünkü bu terimler ne Hıristiyanlığa ne de Kilise diline uygundurlar[20]. Augustinus mantık ya da geometriden söz ettiğinde, düşünleri (ideaları) şeylerin öncesiz-sonrasız ilk-örnekleri olarak gördüğünü söylediğinde; en yüksek tinsel iyi'yi fiziksel dünyayı aydınlatan güneşin ışığı ile karşılaştırdığında; tüm şeylerin içinde yer aldığı ve güzelliklerini kendisine borçlu oldukları sayı ve biçimin gücünü övdüğünde[21] çok kez Platon'u dinliyor gibi oluruz. Ama arada yine büyük ve silinemez bir ayrım vardır. Augustinus'un tüm sözcük-

* Magisterium: Başkanlık.

leri dinsel yaşantısı açısından ele alınmalı ve yorumlanmalıdır. Onun tüm kavramlarına bütünüyle yeni bir anlam olmasa bile yeni bir renk katan bu yanıdır.

İtinerarium mentis in Deum'un[22], yani Ortaçağ spekülatif düşünürleri tarafından betimlendiği şekilde insan ruhunun Tanrı'ya gidişinin yolu, ruhun düşünsel dünyaya yükselişine ilişkin Platoncu betimlemeden büyük ölçüde değişiktir. Platon insan bilgisinin ilk öğeleriyle işe başlar. Onun yolu, insanı sürekli bir gelişme içinde aritmetikten geometriye, buradan stereometri ve gökbilimine, matematik ve gökbilimden diyalektiğe ve sonunda en yüksek bilgiye, yani iyi'nin bilgisine götürür. Duyulur olandan, düşünsel dünyaya götüren yolun bütününü aşma gücüne yalnız diyalektikçi, yani filozof sahiptir. İyi düşünü (ideası) ona bile tüm doğa ve tam anlamını göstermez. Sokrates, *Devlet*'de iyi'ye ilişkin olarak konuşmaya başladığında dikkatle ve duraksayarak konuşur. İyi'nin özünü tanımlayacağına söz veremez ancak etkilerini gösterebilir. Glaucon, «İyinin de adalet, ölçülülük ve öteki erdemler gibi bir değerlendirmesini yapman bizi çok memnun edecektir» der. Sokrates,

> Ben de bunu ister hatta böyle bir şeyi yapabilseydim mutlu olurdum. Ama, korkarım ki buna gücüm yetmiyor. Böyle bir işe kalkışırsam dünyadaki en iyi niyete de sahip olsam yalnızca kendimi küçültür ve herkesi kendime güldürürüm. Hayır, şimdilik iyinin gerçek anlamı sorusunu bırakalım. Benim iyiye ilişkin olarak, her ne pahasına olursa olsun inandığım görüşe erişebilmek bizimkisi gibi bir araştırma için çok tutkulu bir çaba olacaktır. Ama size neyi iyinin ürünü ve ona en çok benzeyen şey saydığımı anlatacağım[23].

yanıtını verir. Platon'un betimlemesine göre, temel biçim (form) ya da saltık iyi kavranabilecek son şeydir. Bu kavrayış da ancak büyük güçlüklerle sağlanabilir[24]. Tüm bu duraksamalar ve çekimserlik, Augustinus'un kafasından ve yapıtlarından tümüyle silinmiştir. Onun aydınlanma kuramı kendisine yeni bir yol göstermiştir. Platoncu iyi, Tanrı ile özdeşleştirilmiştir. Peygamberlerin ve Hıristiyan esinlemesinin Tanrısı olan bu Tanrı, bizden uzak ya da bizim erişemeyeceğimiz bir varlık değildir. O, hem başlangıç hem de sondur. Onda yaşar ve devinir; varlığımıza onda sahip oluruz.

Bu görüş, Augustinus'un tüm felsefesini kapsar ve ona özgül özyapısını kazandırır. Augustinus kendi özel dinsel deneyimini düşünsel dünyanın tümünün odağı yaparak Ortaçağ felsefesinin kurucusu olmuştur. Peygamberler ahlaksal yasa ile ilgili şeyler söylemişler; kişisel bir yasa koyucu olmadığı zaman bu yasanın anlamsız ve kavranılamaz olduğunu öne sürmüşlerdi. Augustinus bu görüşü ahlaksal alan-

dan kuramsal alanın tümüne aktarıyor. Tanrı, bilgeliğin bütünüdür: Biz her şeyi Onun aracılığıyla biliriz. O, olmaksızın hiçbir şey bilemeyiz. «*Deus sapientia, in quo et a quo et per quem sapiunt quae sapiunt omnia... Deus intelligibilis lux, in quo et a quo et per quem intelligibiliter lucent, quae intelligibiliter lucent omnia*»[25].* Augustinus diyor ki:

> Eğer bunu yapabiliyorsan (ey ruh) bak ve gör! Tanrı, hakikattir... Neyin hakikat olduğunu sorma. Çünkü özdeksel imgeler ve düşlem bulutları hemen araya girecekler ve ben hakikat dediğim zaman ilk parıltıda seni aydınlatmış olan o dinginliği bozacaklardır. Eğer yapabilirsen, sanki bir şimşekmiş gibi seni şaşırtan ve hakikat olduğu söylenen o ilk parıltı içinde kalmaya çalış[26].

Augustinus'la öğrencilerinin ve filozofların dünyasal bilgeliğine karşı olan izleyicilerinin hakikati, «sevindirici haberleri» budur. Felsefi dizgelerin tüm çabaları, uyumsuzluk ve kuşku ile sona ermiştir. Augustinus'un denemesi *Contra academicos*'ta işaret ettiği gibi, Yeni Akademicilerin kuşkuculuğuna yol açan Platoncu bilgi kuramıydı. İsa'nın vahyinden önce, hiç kimse hakikat dünyasını hareket ettirecek Arşimedes noktasını bulamamıştı. Bilge insanların en bilgesi olan Sokrates, bilgisizliğini açıkça söylemek zorunda kalmıştı. Bu karşı-çıkış, yeni dinsel görüş açısından temelsiz değildi. Hıristiyan hayranları Sokrates'e her zaman en değerli yeri vermişlerdi. Onlar, giderek Sokrates'in temel ahlaksal ilkelerini, özel bir vahiy olmaksızın bulmasının olanaksızlığını bile düşünmüşlerdi. Yeniden-Doğuş'ta (Rönesans) da Sokrates'ten gerçek bir aziz olarak sözedildi. Erasmus, «Aziz Sokrates, bizim için dua et.» demekteydi. Ama Sokrates'in kendisi hiçbir zaman esinlenmiş bir öğretici olarak konuşmadı. O, kendini ve başkalarını araştırma işine Delphoi bilicisi tarafından başlatılmıştı. Ama, ne Apollon'un ne de başka bir Tanrı'nın sözcüsü olduğunu kabul ediyordu. Göksel ya da insansal hiçbir hakikat öğreticisi bulunmadığına, her bireyin kendi yolunu kendisinin bulması gerektiğine ve hakikate yalnız diyalektik sorgulama ve yanıtlama süreci aracılığıyla erişilebileceğine inanmaktaydı. Çünkü, Grek diyalektik anlayışı her tür esinlenmiş (vahyedilmiş) hakikatle apaçık bir şekilde çelişkilidir. Bizim bulmadığımız bir hakikat, hiç de hakikat değildir. Platon'a göre, «öğrenme» diye adlandırdığımız süreç, tümüyle yeni bir hakikat edindiğimiz anlamına gelmez. Biz yalnızca daha önceden sahip olmuş olduğumuz bir şeyi yeniden kazanırız. Yani, zaten kendimizin olan bir

* «Bilge Tanrı, Onun için, Onda ve Onun sayesinde her şeyi bilenler bilir... Anlıksal ışık Tanrı, Onun için, Onda ve Onun sayesinde anlaşılır bir biçimde parlayan her şey, anlaşılır bir biçimde parlar.»

bilgiyi yeniden ele geçiririz[27]. Augustinus, Grek felsefesinin tüm öncüllerini kabul etmekte ama sonucu yadsımaktadır. Ona göre, biricik anlamlı ve değerli sonuç, bilgelik öğretmeni olan bir insan aramanın boş olduğudur. Augustinus, Sokrates ya da Platon'un yetkesinden daha yüksek bir yetke olan Kutsal Sözcüğün yetkesine hazırlanır: «Yeryüzündeki hiçbir insanı baban olarak adlandırma. Çünkü baban göklerdekidir. İçinizden hiçbiri, giderek İsa bile, efendi olarak adlandırılmamalıdır. Çünkü efendiniz bir tanedir»[28]. «*Ille autem qui consulitur docet... id est incommutabilis Dei virtus atque sempiterna Sapientia*»[29].*

Ortaçağ kültürü çok kez ve haklı olarak, derin birlik ve türdeşliğinden ötürü beğeni kazanmıştır. Onda çağdaş uygarlığımızın belirtileri olan tüm çatışma, çelişki ve uyumsuzluklar yok gibi görünmektedir. Ortaçağlarda insansal yaşamın bütün biçimleri —bilim, din, ahlaksal ve siyasal yaşam— aynı ruhla doldurulmuş ve doyurulmuştu. Ama bunlar, bizim Ortaçağ yaşamının iki karşıt düşünsel ve ahlaksal gücün ürünü olduğunu unutmamızı sağlayamaz. Bu uçurumu doldurmak, düşünce ve duygu gibi karşıt öğeleri bir araya getirmek tüm büyük Skolastik düşünürlerin kahramanca çabasını gerektirdi. Sorun sonunda Aquino'lu Thomas'nın dizgesinde çözümlenmiş göründü. Buna karşın, Aquino'lu Thomas'nın Tanrısı olan İncil'in ve Hıristiyan esinlemesinin Tanrısı, kesinlikle Platon ya da Aristoteles'in Tanrısı ile özdeş değildir. Skolastik düşünürler bu temel ayrımı unutmaya eğilimliydiler. Çünkü klasik metinleri bizim çağdaş yöntemimizle okumamışlardı. Onlar tarihsel hakikate aldırış etmemekte yalnızca simgesel hakikati bilmekte ve kabul etmekteydiler. Eleştirel ya da dilbilimsel hiçbir yorum ölçütleri yoktu. Ortaçağın benzetmeci (allegorical) ve tinsel yorum yöntemini kullanmaktaydılar. Onlar klasik düşünürlerin *sensus moralis* (ahlak duyusu), *sensus anagogicus* (Kutsal Kitab'ın gizemsel anlamı) ve *sensus mysticum*'larını (gizemsel anlamlarını) bulup ortaya çıkarmaya çalışmışlardı.

Ortaçağlar boyunca biricik olmasa da temel Platonculuk kaynağı, *Timaeus* diyaloğu idi. Platon'un *Timaeus*'taki düşünce ve biçeminin bu türden bir simgesel yoruma çok uygun olduğu görüldü. Hıristiyan esinlenmesinin tüm öğelerini burada bulmak kolaydı. Platon, *Timaeus*'un başlangıcında görünür ve dokunulur ve de bir özdeğe sahip olan dünyanın yaratılmış olduğunu ve yaratılmış olan bir şeyin zorunlu olarak bir yaratıcısı bulunması gerektiğini söylememiş miydi? O, bu evrenin «babasını ve kurucusunu» bulmanın çok güç olduğunu ve onu

* «Kendisine başvurulan O şunu öğretiyor. Tanrı'nın erdemi değişmez ve bilgeliği sonsuzdur.»

bulsaydık bile başkalarına açıklamanın olanaksız olacağını da söylememiş miydi?[30] Göksel ve insansal doğaların İsa'da birleşeceğine ilişkin bunlardan daha üstün ve daha iyi peygamberce bir esinlenme olabilir miydi? Ortaçağ düşünürlerinin bir Platon metnini bu şekilde okumuş ve yorumlamış olmaları hem usa uygun hem kaçınılmazdı. Ama aynı görüşün Platon'un tüm yapıtlarına ilişkin tam bir bilgiye ve tüm çağdaş eleştirel ve tarihsel yorum yöntemlerine sahip çağdaş bilginlerce de hâlâ tutulup savunulması biraz şaşırtıcıdır. Onlar da Platoncu «Demiurgos» ile Tevrat'ın kişisel Tanrısı arasında temelde bir özdeşlik olmasa bile, tam bir uyum bulunduğuna bizi inandırmaya çalışmışlardı. Ama bu sav, kabul edilemez. Her şeyden önce, Platon'un *Timaeus*'unda tutarlı bir «tanrıbilim» geliştirmeyi kesinlikle düşünmediği ortadadır. Onun Tanrılığa ilişkin gerçek görüşlerini öğrenebilmemiz için, çoğu Ortaçağ düşünürlerince bilinmeyen öteki yapıtlarını da incelememiz gerekir. Platon'un *Timaeus*'ta bize vermiş olduğu şey, felsefi ya da tanrıbilimsel bir dizge değildir. O, sürekli olarak bizi böyle bir görüşe karşı uyarır ve yalnızca «olası kanıları» verebileceğini söyler. Platon,

> Varlık oluş karşısında ne ise, hakikat de inanç karşısında odur. Öyleyse, eğer tanrılar ve evrenin doğuşuna ilişkin pekçok kanıya karşın, birlikli, her bakımdan sağın ve birbirleriyle tutarlı bilgiler vermeye gücümüz yetmiyorsa şaşırmayın. Eğer bazı olasılıklar gösterebiliyorsak bu yeter. Çünkü, konuşmacı olan ben ve yargıçlar olan sizler yalnızca ölümlü kimseler olduğumuzu ve olası bir öyküyü daha fazla soruşturmadan kabul etmemiz gerektiğini unutmamalıyız[31]. demektedir.

Platon burada yeni bir dinin peygamberi gibi konuşmamaktadır. O, giderek, yaradılışa ilişkin öyküsünün «akıllıca ve ölçülü bir hoş vakit geçirme»[32] ya da eğlence ürününden başka bir şey olmadığını söyleyecek kadar ileri gitmektedir. Bir düşünür eğer, temel dinsel bir hakikati açıklamak amacını güdüyorsa ondan *bir eğlence* olarak sözetmez. Platon'un *demiurgos*'u ahlaksal ya da dinsel bir kavram olmayıp kozmolojik bir kavramdır. Bu nedenle, demiurgos'a tapınmaktan sözetmek, saçmalamak olacaktır.

Platon'un demiurgos söylencesi ile İncil'in tektanrıcılığı arasında herhangi bir koşutluk kurmamıza izin vermeyen daha önemli bazı nedenler de vardır. Platon'un demiurgos'u bir yaratıcı değil, bir «zanaatkardır». O, dünyayı yokluktan yaratmaz; yalnızca biçimsiz bir özdeği biçimle doldurur. Kurallılık ve düzen ortaya koyar. Gücü sınırsız olmayıp yaratıcı eylemini engelleyen ve karşı çıkan bir «zorunlulukla» sınırlandırılmıştır.

> Yaratı, zorunluluk ve Anlıktan yapılmış olduğu için karışıktır. Yaratıcı güç olan Anlık, zorunluluğu yaratılmış şeylerin büyük bölümlerini yetkinliğe ulaştırmak için kandırmıştır. Ve böylece... usun etkisi zorunluluğun iyi yanlarını sağladığında evren yaratılmıştır[33].

Platon'un din görüşünü gerçek anlamında kavramayı istiyorsak, *Timaeus*'ta verilen betimleme ile yetinemeyiz. Burada bulduğumuz yalnızca bir yan ürün olup bize Platon'un dinsel düşüncesinin odağını değil, yüzeysel yanını gösterir. Söz konusu edilen odak noktası *Devlet*'in altıncı kitabında, Platon'un iyi düşününü (ideasını) betimlemesinde bulunacaktır. İyi düşünü hem antik hem de modern dönemlerde çok kez Platon'un demiurgos'u ile özdeşleştirilmiştir[34]. Ama Platon'un metinlerini ve düşüncelerini daha yakından incelersek böyle bir özdeşleştirmenin olanaksız olduğunu görürüz. İyi düşünü ne mantıksal ne de metafiziksel yönden demiurgos ile aynı düzeyde değildir. Çünkü o, diyalektik bir anlayışın ürünü olduğu halde demiurgos, söylencebilimsel bir anlayışın ürünüdür. Demiurgos «olası kanılar», iyi düşünü ise hakikat alanına girer. İlki kişisel bir ajan olarak betimlenir. O, bir «zanaatkâr» ya da «sanatçıdır». İyi düşünü hiçbir zaman bu biçimde algılanamaz. Tüm öteki düşünler gibi onun da nesnel bir anlamı ve hakikati vardır. O, göksel sanatçının (Tanrı'nın) yapıtını kendisine göre biçimlendirdiği ilk örnek ya da modeldir. O, dünyayı iyi düşününe bakarak yaratır ve yapıtının öncesiz-sonrasız erdem örneğinin yetkinliğine olabildiğince yaklaşması için istek duyar. Platon'un demiurgos'u iyidir ama kesinlikle iyi'nin kendisi değil, yalnızca temsilcisi ve yöneticisidir. Platoncu dizgede bu, *Timaeus* diyaloğunda çok açık bir şekilde dile getirilmiş olan bir temel ayrım anlamına gelir.

> Eğer dünya gerçekten hakça (adil) ve sanatçısı iyi ise, Onun öncesiz-sonrasız olana bakmış olması gerektiği apaçıktır. Ama eğer küfür etmeden söylenemeyen bir şey doğru ise, sanatçının o zaman yaratılmış olan örneğe bakmış olması gerekir. Ancak, herkes onun öncesiz-sonrasız olana bakmış olduğunu anlayacaktır. Çünkü dünya, yaratılmış olanların en hakçası, yaratıcısı da nedenlerin en iyisidir[35].

İyi düşün'ü böylesi bir «neden» olarak betimlenemez. O, etkili bir neden değil, biçimsel ya da ereksel bir nedendir ve oluş alanına değil, varlık alanına girer. Bu iki alan arasında kesin bir ayrım, gerçek bir uçurum vardır. Birinden ötekine geçemeyiz. İyi düşün'ü tüm şeylerin «usu» olarak betimlenebilir ve gerçekten betimlenmelidir de. Ama bu us, kişisel ya da bireysel bir *istenç* değildir. Bir düşüne kişilik

yüklemek, terimlerde çelişkiye düşmek olacaktır. Platon, *Devlet*'teki ünlü benzetmede iyi düşününün düşünsel dünyadaki yerinin güneşin duyulur dünyadaki yeri gibi olduğunu anlatmaktadır. Güneşle görmek ve görülebilir şeyler arasındaki ilişki ne ise, İyi'nin kendisinin düşünce dünyasında us ve kavranabilir nesnelerle olan ilişkisi de odur. Güneş yalnızca gördüğümüz şeyleri görünür kılmakla kalmaz, onlara varoluşlarını kazandırıp gelişmelerini de sağlar. Bu, bilgi objeleri için de geçerlidir: Onlar, iyi'den yalnızca bilinme gücünü değil, aynı zamanda gerçek varoluş ve gerçekliklerini de alırlar[36]. Ama Platon'un dilinde gerçeklik, gerçek varlık hiçbir zaman deneysel gerçeklik anlamına gelmez. Platon'un dizgesinde iyi, ratio cognoscendi* olduğu kadar *ratio essendi***dir de. Ama o, *ratio fiendi**** değildir. Çünkü hiçbir düşün, sınırlı ve deneysel bir şeyi üretip doğuramaz. Eğer böyle bir yaratmadan sözedersek, bu ontolojik değil, ancak metafizik anlamda bir yaratma olur.

Aristoteles'in görüşü çok değişik gibi görünmektedir. O, görünüş ve düşünce dünyaları arasındaki Platoncu ayrımı yadsır. Aristoteles'in dizgesinde Tanrı, hem etkileyici hem de ereksel nedendir. O, aynı zamanda kendisi devindirilemeyen ilk devindiricidir. Bu Aristotelesçi Tanrı ile Hıristiyan Tanrı arasında bir koşutluk kurmak çok daha kolaydı. Gerçekten Aquino'lu Thomas, Aristoteles'in tanrıbilim ve metafiziğinin bütününü kabulde hiçbir güçlük çekmemiştir. Ama O bunu ancak Aristoteles'in öğretisini kendi anladığı anlamda yorumlayarak ve kendi kişisel dinsel duygularını Aristoteles'e yükleyerek yapabilmiştir. Aristoteles'in kendi yapıtını incelediğimizde çok farklı bir tablo ile karşılaşıyoruz. Onun Tanrısı, Grek anlıkçılığının en iyi ve klasik örneğidir. Aristoteles'in *Fizik* ve *Metafizik*'inde Tanrı sevgisini ilk devindirici ilke olarak betimlediği doğrudur. Tanrı dünyayı düzeneksel bir itki ile değil, tıpkı sevilen bir objenin sevgilisini devindirdiği anlamda tinsel bir çekimle devindirir. Ereksel neden, sevilmiş olmakla devinim üretir ve devindirdiği şey aracılığıyla tüm öteki şeyleri de devindirir. Övleyse ilk devindirici zorunlu olarak vardır ve zorunlu olduğu ölçüde iyi ve bu anlamda da bir ilk ilkedir. Ama bu ilk devindirici yalnız fiziksel değil, aynı zamanda ahlaksal anlamda da devindirilmemiştir. O, insan isteklerinin erişemeyeceği bir şeydir ve insansal tutkulara yer veremez. Bu gibi şeyler, ondan çok aşağıda olan şeylerdir. Tanrı, bir *actus purus*, yani salt etkinliktir. O, kendi düşüncesi içine çekilmiştir ve kendi düşüncesinden başka bir objesi yoktur.

* Ratio cognoscendi: Bilmenin ilkesi.
** Ratio essendi: Özün ilkesi.
*** Ratio fiendi: Oluşun ilkesi.

Aristoteles bu yüzden Tanrı'ya yaşam yükleyebilmiştir. Ama bu yaşam, yani düşünce yaşamı, kişisel bir yaşam değildir. O, salt kuramsal ve seyirsel (contemplative) bir yaşamdır.

> Öyleyse, gökler ve doğa dünyası böyle bir ilkeye dayanır. Ve o, haz duyduğumuz en iyi yaşamdır. Ama biz bu hazzı kısa bir süre için duyarız. (Çünkü o, her zaman bu durumdadır ama biz her zaman o durum içinde kalamayız.) ... Düşünce kendi kendisini düşünür çünkü objesinin doğasını paylaşır. Objeleri ile bağlantı kurup onları düşünmekle bir düşünce objesi haline geldiği için, düşünce ve düşünce objesi özdeştir. Ama o, objeye *sahip olduğunda etkindir*. Bu yüzden, düşüncenin içerir gibi göründüğü göksel öğe alıcılıktan çok sahip olmadır. Seyir (contemplation) edimi ise en iyi ve en hoş edimdir... Ve yaşam da Tanrı'ya aittir. Çünkü yaşam, düşüncenin gerçekliği, Tanrı da bu gerçekliktir. Tanrı'nın bağımsız gerçekliği en iyi ve öncesiz-sonrasız yaşamdır[37].

Aristoteles'in betimlediği bu öncesiz-sonrasız Tanrısal yaşam, peygamber dininde bulduğumuz tipten bir yaşam değildir. Peygamberlere göre, Tanrı obje olarak kendisine sahip olan bir düşünce değildir. O, kişisel bir yasa koyucu olup ahlaksal yasanın kaynağıdır. Tanrı'nın en yüksek ve bir anlamda *biricik* niteliği budur. Biz onu nesnelerin doğasından ödünç alınmış hiçbir nitelikle betimleyemeyiz. Eğer bir ad, böyle bir niteliğin belirlenmesi anlamına geliyorsa, o zaman Onun hiç adı yoktur. *Exodus*'ta Musa'nın Tanrı'ya adını nasıl sorduğu anlatılmaktadır:

> İşte, İsrailoğullarının yanına geldiğimde onlara diyeceğim ki beni babalarınızın Tanrısı size gönderdi. Ve onlar bana Onun adı nedir? diye soracaklar. Onlara ne söyleyeceğim? Ve Tanrı, Musa'ya dedi ki: 'Ben, Ben'im. Bu yüzden İsrailoğullarına onlara Ben'i göndermiş olanın yine Ben olduğumu söyleceksin[38].

Bu sözcükler tıpkı iki ırmağı birbirinden ayıran bir set gibi Grek ve Yahudi düşüncesini, yani Platon ve Aristoteles'in Tanrısı ile Yahudi tektanrıcılığının Tanrısını birbirinden ayırırlar. Tanrı, herhangi bir düşünce objesi ile karşılaştırılamayacağı gibi, özü de salt düşünce edimi ile betimlenemez. Mantıksal bir edim değil de ahlaksal bir edim olan böylesine kişisel bir vahiy, Grek düşüncesine çok yabancıdır. Ahlaksal yasa, insanüstü bir varlık tarafından «verilmemekte» ya da «açıklanmamaktadır». Biz onu ussal ve diyalektik düşünce aracılığıyla kendi kendimize bulup kanıtlamak zorundayız. İşte Grek ve Ya-

hudi dinsel düşünceleri arasındaki gerçek ayrım, bu noktadır. Bu ayrım ortadan kaldırılamaz ve silinemez. E. Gilson, Ortaçağ Felsefesinin Ruhuna ilişkin derslerinde «Grek düşüncesi, İncil'in *Audi Israel, Dominis Deus noster Dominis unus est*[39] (Dinle İsrail, bizim Tanrımız efendilerin içinde tek efendidir,) sözcükleriyle bir anda ve hiçbir kanıta gerek duyulmaksızın ortaya çıkan o temel hakikate erişememiştir» demektedir. Skolastik düşünürlerden hiçbiri, hatta Aquinolu Thomas bile Greklerin bu sorun için bulmuş oldukları çözümü koşulsuz kabul edemezlerdi. Onların hepsi, —Aziz Augustinus, Aziz Jerome, Aziz Bernard, Bonaventura, Duns Scotus— *Exodus*'taki şu sözcükleri alıntılamışlardı:

> «*Ego sum qui sum*», yani «Ben, Ben'imdir»[40]. Aquinolu Thomas, *Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura. Unde ... conveniens est ut hoc nomen > persona < de Deo dicatur ;non tamen eodem modo quo dicitur de creaturis, sed excellentiori modo*[41],* demektedir.

Ortaçağ düşüncesinin dizgesel gelişmesini anlayabilmemiz için onun Grek düşüncesi ve Yahudi peygamber dininden gelen bu ikili tarihsel kökenini unutmamamız gerekir. Skolastik felsefenin bütünü içinde hep «inanç» ve «us» ya da «tanrıbilimciler» ve «diyalektikçiler» arasındaki bu çekişme ile karşılaşırız. Bu iki aşırı uç arasında hiçbir anlaşma ya da uzlaşma olanağı yoktu. Ortaya her zaman usun tümüyle aradan çekilmesini isteyen inanç fanatikleri çıkmaktaydı. Onlar, tüm ussal etkinlikleri yadsıyıp suçlamaktaydılar. Onbirinci yüzyılda Tanrıbilimin bu atılgan savunucularından bir tanesi de Petrus Damiani idi. Belki de hiçbir Ortaçağ düşünürü ustan Onun kadar aşağılayıcı bir tutumla sözetmemiştir. Damiani, us dediği zaman yalnız felsefeyi değil, aynı zamanda tüm özgün sanatları ve laik bilgi alanını da dile getirmekteydi. Bir bilim «enflasyonundan»[42] söz eden Damiani yalnız diyalektiği değil aynı zamanda dilbilgisini de gerçek dinin en tehlikeli düşmanlarından biri olarak ilan etti. Petrus Damiani'ye göre, şeytan, dilbilgisinin bulucusu ve ilk dilbilginiydi. İlk dilbilgisi dersi aynı zamanda bir çoktanrıcılık dersi idi de. Çünkü, «Tanrılardan» ilk kez çoğul biçimde sözedenler, dilbilginleriydi[43]. Eğer us kabul edilecekse, körükörüne boyun eğmek zorundaydı, yani inancın buyruklarına boyun eğmesi gerekiyordu[44]. Çünkü, mantığımız tam ve kusursuz olsaydı bile onu kutsal şeylere değil, yalnızca insansal şeylere uygulayabilecek-

* Kişi, tüm doğada en yetkin olan şeyi ifade eder. Bu nedenle bu > kişi < isminin Tanrı tarafından verildiği usa uygundur. Bununla birlikte kişi, yaratıklarla ilgili olarak kullanılmaz; ama daha yetkin bir biçim için kullanılır.

tik. Tanrı'nın bilgisine usavurmalarla erişemeyiz. Tanrı, insansal mantığımızın aşağı düzeydeki kurallarına bağlı değildir. Usun yanılma ve tuzaklarından bizi yalnızca azizlere yakışan bir yalınlık, inancın yalınlığı kurtarabilir: «*In Deo igitur, qui vera est sapientia, quarendi et intelligendi finem constitue*»*. Petrus Damiani, insan güneşi görebilmek için mum yakmaz diyor[45].

Ortaçağların gizemcileri (mistikleri) daha yumuşak bir tonla konuşmaktadırlar ama usu suçlu çıkarma konusunda ötekilerden daha az kararlı ve uzlaşmaz değildirler. Clairvaux'lü Bernard, çağının diyalektikçilerine karşı güçlü bir saldırıya girişmiş ve Abélard'ın suçlanmasını başardığında amacına erişmiştir[46]. O da gerçek Hıristiyan yaşamı için en tehlikeli engellerden birini diyalektikte görmüştür. Tüm Hıristiyanlığa aykırı düşüncelerin kaynağı aynı temel kötülükten, insan usunun haddini bilmemesinden ve gururundan doğmaktadır. Us, hiçbir zaman yargıç ve efendi olamaz. Çünkü o, ana amacı, yani insan ruhunun Tanrı ile gizemli (mistik) birleşimini engeller. Clairwaux'lü Bernard, filozof ve diyalektikçilerden karmaşık ve yapaylaşmış sorunlara hoş görü gösterme örneği oldukları ve basit kimselerin inançlarıyla alay ettikleri için yakınmıştır[47].

Onbirinci yüzyıldaki diyalektik öncüleri, Canterbury'lü Anselm ve Abélard gibi «usçu» düşünürler, bu meydan okuyuşu üstlerine alındılar. Tanrıbilimci karşıtları onları Hıristiyan vahyinin yetkesini zayıflatmak ve inancın temellerini yıkmakla suçlamışlardı. Onlar, bu suçlamayı kendilerine saldıran düşmanlarına yönelttiler. Ussal düşüncenin değerini yadsıma ya da en aza indirgemenin, inancı en sağlam ana dayanaklarından birinden yoksun bırakmak anlamına geldiğini öne sürdüler. Us, bir tehlike ya da engel olması bir yana, gerçek dinin en güçlü silahı ve zorunlu öğelerinden biridir. Canterbury'lü Anselm Tanrı'nın varlığına ilişkin olarak verdiği ünlü ontolojik kanıtla yetinmemiştir. O, aynı yöntemi tüm Hıristiyan dogmatiğine yaygınlaştıracak kadar yiğit bir düşünürdü. Doyum kuramında, İsa'nın göksel ve tanrısal doğayı kendisinde taşıyışının yalnızca rastlantıya dayanan tarihsel bir olgu değil, ama zorunlu bir hakikat olduğunu da göstermeye çalıştı[48]. Tanrı'nın üçlü kişiliğine ilişkin öğretiyi de aynı şekilde ele aldı. Anselm'in yapıtında Hıristiyan dogması sanki usa geçit verir, gizem de gücünü yitirir gibi görünmektedir.

Ama iki gurubun aşırıları arasında, gerçek bir tartışmaya neden olmadan kalmış bir nokta vardı. Bir Ortaçağ «usçuluğundan» sözetmek, çok yanlış ve uygunsuz bir konuşma olur. Ortaçağ dizgesinde çağdaş

* Bundan dolayı, gerçek erdem Tanrı'da bulunur. Araştırmanın ve anlamanın sınırı olduğunu kabul et.

usçuluğumuza, yani Descartes, Spinoza, Leibniz ya da onsekizinci yüzyıl filozoflarında bulduğumuz türden bir düşünce eğilimine yer yoktu. Skolastik düşünürlerden hiçbiri, *vahyedilmiş* hakikatin saltık üstünlüğü konusunda ciddi bir kuşku duymamıştı. Diyalektikçi ve tanrıbilimciler, bu konuda aynı görüşteydiler. Abélard, Héloise'a yazdığı mektuplardan birinde *«Nolo sic esse philosophicus ut recalcitrem Paulo; non sic esse Aristoteles, ut secludat a Christo*[49]*, demekteydi. Usun «özerkliği» Ortaçağ düşüncesine çok yabancı bir ilkeydi. Us, kendi kendisinin ışığı olamazdı. Görevini yerine getirebilmesi için daha yüksek bir aydınlanma kaynağına gereksinmesi vardı. Bu bakımdan, Augustinusçu *magisterium Dei*** kuramı, Ortaçağ düşünürleri üstündeki etkisini hiçbir zaman yitirmedi. Ortaçağ düşüncesini burada da peygamber dinindeki tarihsel kökenine kadar izleyebiliriz. Augustinus, Isaiah'ın *«nisi credi diritis, non intelligetis»:* «Eğer inanmazsan anlayamayacaksın»[50] özdeyişini yinelemiştir. Bu özdeyiş, Ortaçağ bilgi kuramının dönüş noktası olmuştur. Us kendi başına bırakıldığında kör ve güçsüzdür ama inanç tarafından aydınlatılıp yönlendirildiğinde tüm gücünü kanıtlar. Eğer inanç edimiyle işe başlarsak, usun gücüne güvenebiliriz. Çünkü us bize kendisine özgü herhangi bir bağımsız yararı yüzünden değil, inanç tarafından öğretilmiş olanların anlaşılması ya da yorumu için verilmiştir. İnancın yetkesi her zaman usun yararından önce gelmelidir. — *«naturae quidem ordo ita se habet, ut cum aliquid discimus rationem praecedat auctoritas»****. Ama bu yetke, bir kez onaylanıp kesinlikle yerleştikten sonra yol açıktır. İki güç, birbirlerini tamamlayıp pekiştirebilirler. — *«ergo intellige ut credas, creda ut intelligas»*[51]*****.

Bu ilke, tüm klasik düşünürlerce benimsenmiş ve klasik anlatımını Canterbury'lü Anselm'in yapıtında bulmuştur. Anselm, «usçuluğuna» karşın, Hıristiyan dininin temel hakikatlerini hiçbir kanıt olmaksızın kabul etmemiz gerektiğini vurgulayarak işe başlar. Bu hakikatlere salt diyalektik aracılığıyla erişmeyi hiçbir zaman bekleyemeyiz. Ayrıca, ussal yöntemlerimizle onların kesinliklerine hiçbir şey ekleyemeyiz. Öğreti bu şekliyle karşı çıkılamayan, sarsılamayan ve çürütülemeyen bir öğreti olarak kalır[52]. Ama, dinsel hakikat her ne kadar us tarafından *kurulamazsa da* usa karşıt ya da usla uyumsuz değildir. Bu iki alan arasında gerçek bir uyum vardır. Bu uyumun kavranabilmesi için özel bir göksel kayra edimine gereksinme duyulduğu doğrudur. Anselm araştırmasına, neye inandığını kavrama konu-

* Paulus'u bir yana iterek filozof, İsa'dan ayrılarak Aristoteles olmayı istemem.
** Magisterium Dei. Tanrı katı (makamı).
*** Doğanın öyle bir düzeni vardır ki bir şeyi öğrendiğimizde yetke, us'tan önce gelir.
**** Öyleyse inanmak için anla, anlamak için inan.

sundaki girişiminde kendisine yardımcı olması için Tanrıya yakardığı bir dua ile başlar[53]. Biricik doğru yol şudur:

> Hıristiyan inancının derin gizlerine, haklı olan düzenin buyurduğu şekilde, onları tartışmaya cesaret göstermeden önce inanmamız gerekiyor. Ama inancımız bir kez yerleştikten sonra neye inandığımızı anlamaya çalışmak bana bir eksiklik gibi geliyor[54].

Bu hiç de ikilemden (dilemma) gerçek bir kaçış değildi. Burada çözümün kendisinden çok, bu çözüm için duyulan büyük istek vurgulanmaktaydı. Nitekim usla inanç arasındaki eski çatışma zaman zaman yine patlak verdi. Ama, *fides quaerens intellectum** formülü hiç olmazsa ortak bir platform, yani tüm daha ileri tartışmalar için bir temel sunmuş oldu. Anselm'den Thomas'ya değin tüm skolastik düşünce temsilcileri bu formülü kabul edebilirlerdi. Aquinolu Thomas'nın dizgesi kesin bir çözüm vaadediyor gibi görünmekteydi. Us, onun buluşu olan *ratio confortate fide*** aracılığıyla tüm hak ve değerlerine yeniden kavuşturulmuş, doğal ve insansal dünya üstünde tam bir egemenlik kurmuştu.

* Anlığı arayan inanç.
** İnançla güçlenen us.

VIII

ORTAÇAĞ FELSEFESİNDE HUKUK DEVLETİ KURAMI

En büyük hayranları bile Platon'un *Devlet*'ini her zaman siyasal bir *ütopya* olarak adlandırmışlardır. O, siyasal düşüncenin klasik örneği olarak kabul edilmiş ama gerçek siyasal yaşamla pek az ilgisi olduğu görülmüştür. Ancak, eğer Ortaçağın genel ve toplumsal yaşamına bakacak olursak bu yargıyı değiştirmemiz gerekir. Platoncu hukuk devleti düşünü burada etkin bir güç olduğunu kanıtlamıştır. Bu öylesine büyük bir güçtür ki yalnızca insanların düşüncelerini etkilemekle kalmamış, insansal eylemlerin güçlü bir dürtüsü haline de gelmiştir. Devletin ilk ve ana ödevinin adaleti (doğruluk) sağlamak olduğu savı, Ortaçağ siyasal kuramının asıl odağı olmuştur. Bu sav, tüm Ortaçağ düşünürlerince benimsenmiş ve Ortaçağ uygarlığının tüm biçimleri içinde kendine yer bulmuştur. İlk Kilise Babaları, tanrıbilimci ve filozoflar, Romalı yasa adamları ve siyasal düşünürler, medeni hukuk ve din kuralları öğrencileri, bu yön söz konusu oldukta hep aynı düşüncedeydiler[1]. Cicero, *Republic* (Cumhuriyet) adlı yapıtının Augustinus tarafından alıntılanmış olan bir pasajında, adaletin hukukun ve düzenli bir toplumun temeli olduğunu, adalet bulunmayan bir yerde devletten, gerçek bir *res publica*'dan hiçbir zaman sözedilemeyeceğini dile getirmişti[2].

Ama, bu noktada her ne kadar klasik antikite ve Ortaçağ kuramları arasında tam bir uyum varsa da yine bir ayrım söz konusudur. Bu ayrım, yalnız kuramsal ilgi yönünden bir ayrım olmayıp en önemli pratik sonuçları da içermektedir. Ortaçağ, kendi temel ilkelerine göre soyut ve kişisel-olmayan bir adaleti algılayamazdı. Tektanrıcı dinde yasanın her zaman geriye, özel kaynağına doğru izlenmesi gerekmekteydi. Yasa koyucu olmadan hiçbir yasa olamazdı. Eğer adalet rastlantısal bir şey, salt bir uzlaşım sorunu sayılmayacaksa bu yasa koyucu tüm insansal güçlerin üstünde olmak zorundaydı. Adalette kendisini gösteren şey ise, insanüstü bir istençti. Oysa Platon'un iyi düşün'ü böyle insanüstü bir yetkeye gereksinme duymamaktaydı. Platon'un düşünce ve dilinde her düşün, bir αγτο ΚαΘ αγτο, bir *ens per se*' dir. Kendi başına vardır ve yaşamını kendi başına sürdürmektedir;

nesnel ve saltık bir geçerliliği vardır. Augustinus bu ilkeyi kabul edemezdi. Platoncu düşüncelere kendi öğretisi içinde yer verebilmesi için, onları yeniden tanımlaması, ve Tanrı düşüncelerine dönüştürmesi gerekmekteydi. Bu yalnızca metafiziksel ya da varlıkbilimsel (ontolojik) bir ayrım değildi. Çok daha fazlasını dile getiriyordu. İyi, artık kendisini koruyup güvence altına alamamaktaydı. İyi'ye yalnızca diyalektik yöntemlerle erişmeyi umamaz ve onun gerçek anlamını bu yolla kavrayamazdık. İnsan anlığı, burada da daha yüksek bir güce boyun eğmeliydi. Bizler göksel yasa ile karşıtlık içindeki bir doğal yasadan söz edebiliriz. Ama Hıristiyan düşüncesinde doğanın bile ayrı ve bağımsız bir varlığı yoktu. Bu görüşe göre doğa, Tanrının yapıtı ve yaratıcısıdır. Tüm ahlaksal yasalar da bu anlamda, yaratılmış şeylerdir. Ahlaksal yasalar, kişisel bir istencin esinlemesidir. Kilise Babaları başlangıçtan beri bu görüşü öne sürmüşlerdir. Origen, *Celcus'a Karşı* (Against Celcus) başlıklı denemesinde, yasanın tüm şeylerin kralı olduğunu onaylamaktadır. Ama O, bu yasanın gerçek Hıristiyanlar için ayrı ve bağımsız bir şey olmadığını, Tanrı istenci ile uyuştuğunu eklemektedir[3].

Ancak, Ortaçağ doğal hukuk kuramının Platon ve Aristoteles'ten ayrıldığı bir başka ve daha önemli özellik daha vardı. Platon, adaleti «geometrik eşitlik» olarak tanımlamıştı. Ona göre, devlet yaşamında her bireyin bir payı vardır ama bu paylar kesinlikle özdeş değildir. Adalet, hak eşitliği ile aynı şey değildir. Platoncu devlet, herkese ve tüm toplumsal sınıflara ortak işten kendilerine düşeni verir. Ama kişilerin ve toplumsal sınıfların hak ve ödevleri birbirinden çok farklıdır. Bu, yalnızca Platon'un etiğinin değil, her şeyden önce ruhbiliminin özyapısından çıkan bir sonuçtur. Platon'un metafizikçi ruhbilimi, Onun insan ruhunu bölümlemesine dayandırılmıştır. İnsanın özyapısı insan ruhundaki üç öğe arasındaki orantı tarafından belirlenir. Platon, «Bir bölümle bilgi mi ediniyoruz? Ötekiyle öfke mi duyuyoruz ve üçüncüsü, yemenin, cinsellik v.s.'nin hazlarını mı istiyor?» diye sormaktadır. Ona göre, aynı varlığın aynı anda iki karşıt biçimde davranamayacağı ya da karşıt ruh hali içinde olamayacağı apaçıktır. Bu nedenle, eğer söz konusu öğeler arasında böyle çelişik eylem ya da ruhsal durumlara rastlarsak bu öğelerden birden fazlasının işe karışmış olması gerektiğini bileceğiz»[4].

Ruhun kendisiyle düşündüğü bölümünü ussal; açlık, susuzluk ya da herhangi bir başka duyusal istek duyduğu bölümünü iştihalara ilişkin bölüm diye adlandırabiliriz.

Ama bu iki öğe arasında Platon'un dilinde θυμοειδες ya da «yiğit» öğe diye betimlenen bir başka öğe daha vardır. Aynı ayrım, devletin ruhunda da görünür[5]. Platoncu devletin bölünmüş olduğu değişik sınıflar da aynı sayıda değişik ruhlara sahiptir. Onlar insansal özyapı-

nın değişik tiplerini temsil ederler. Bu tipler belirlenmiş ve değişmeyen tiplerdir. Onları değiştirmek, yöneticiler, gözcüler ya da sıradan insanlar arasındaki ayrımları gizlemek ya da yoketmek için yapılan her girişim, felaket getirecektir. Böyle bir girişim, toplumsal düzenin uymak zorunda olduğu, insan doğasının değişmez yasalarına karşı bir ayaklanma anlamına gelecektir. Filozofça ya da «yiğit» ruh, bir tüccarın ya da zanaatkârınki ile özdeş olmadığından, her biri belli ve değişmeyen birer yapıya sahip olduklarından, değişik sınıflara aynı işlevleri yükleyemeyiz. Onları aynı düzeye koyamayız. Platon, sözlerini şöyle sonuçlandırmaktadır:

> Ve böylece, fırtınalı bir geçitten sonra karaya ulaştık. Devlette ve bireysel ruhta özdeş üç öğenin benzer şekilde varoldukları konusunda anlaştık... Doğuştan kunduracı ya da marangoz olanların kendi işlerine sıkı sıkıya sarılmaları gerektiği ilkesi, adaletin bir bölgesi olarak ortaya çıkmaktadır... Adil insan, ruhundaki çeşitli öğelerin birbirlerinin işlevlerini gaspetmelerine izin vermez. O, gerçekte kendi kendisinin efendisi olarak, kendisi ile barış içinde olacak şekilde kendini sıkı düzene sokarak, yani ruhunun üç bölümünü bir müzik parçasındaki notalar arasındaki uyum gibi uyumlu kılarak evine düzen getiren kişidir[6].

Aristoteles bir başka yöntemle ilerler ama sonunda O da aynı sonuca varır. Onun yöntemi, metafiziksel ya da tümdengelimci bir yöntem olmayıp deneysel bir yöntemdir. *Politika* adlı yapıtında çeşitli anayasa biçimlerinin betimsel bir çözümlemesini yapmaya çalışır. Ama O, kesinlikle deneysel bir gözlemci olduğu için, insanlar arasındaki temel eşitsizliği yadsımanın olanaksızlığını anlar. İnsanlar hem doğal becerileri hem de özyapıları bakımından eşit değildir. Bundan köleliğin zorunlu olduğu sonucu çıkar. Kölelik yalnızca bir uzlaşım olmayıp doğadan kaynaklanmaktadır. Platon, «doğuştan marangoz ya da kunduracı olanlardan» söz etmekteydi. Aristoteles ise, doğuştan köle olanlardan sözetmektedir. Kendilerini yönetme gücünde olmayan çok sayıda insan vardır. Onlar devletin üyeleri olamazlar. Kendilerine özgü hak ya da sorumlulukları yoktur. Bu nedenle, kendilerinden üstün olanlar tarafından yönetilmeleri gerekir. Aristoteles'e göre, köleliğin ortadan kaldırılması, siyasal ya da ahlaksal bir ülkü olmayıp yalnızca bir yanılsama (illusion)dır. Aynı görüş, Greklerle barbarların ilişkileri için de geçerlidir. Platon, *Devlet*'inde Grek devletleri arasındaki karşılıklı ilişkiler için geçerli olan kuralların barbarlara uygulanamayacaklarına dikkati çekmiştir. Ona göre, Greklere savaş zamanlarında bile hep dost ya da en azından olası dostlar olarak işlem yapılmalıdır. Oysa barbarlar doğal düşmanlardır.

> Grekler doğal düşmanları olarak adlandırabilecekleri yabancılarla savaştıklarında savaştan söz edeceğiz. Ama Grekler, doğadan Greklerin dostudur. Onlar savaştıkları zaman bu, Hellas'ın iç savaş diye adlandırılması gereken bir kavga yüzünden belaya düştüğü anlamına gelir... Grekler bu savaşın sonsuza dek sürmeyeceğini ve bir gün yine dost olmaları gerektiğini hatırlamak zorundadırlar[7].

Aristoteles daha da ileriye gitmiştir. O, yargısını tüm barbar uluslarda bazı insanların köle olarak doğduklarını söyleyerek yaygınlaştırmaktadır. Greklerin doğuştan barbarların yöneticileri oldukları konusunda hiçbir kuşkusu yoktur. Euripides'i alıntılayarak «O yabancı kulların Hellenlere dayandıkları değil, Hellenlerin barbarları yönettikleri doğrudur. Onlar köledir. Biz ise, özgür doğmuş bir halkız»[8], demektedir.

Ama, özgür insanlarla köleler, Greklerle barbarlar arasındaki tüm bu ayrım gözetmelere Grek ahlaksal düşüncesinin gelişmesi ile karşı çıkılmış ve sonunda bu ayrımlar ortadan kaldırılmıştır. Nitekim Stoacılık dizgesinde yeni bir düşünsel ve ahlaksal güç doğmuştur. Salt kuramsal görüş açısından ele alındıkta Stoacılığın fazla bir özgünlüğü yoktur. Stoalılar fizik, mantık ve diyalektik alanındaki kuramlarının çoğunu başka kaynaklardan ödünç almışlardır. Felsefeleri yalnızca bir seçmecilik (eclecticism) olarak görünür. Öğretilerini Herakleitus, Platon ve Aristoteles'den seçerler. Ama insan ve evrendeki yerine ilişkin genel görüşleri ile gerçekten yeni bir çığır açmışlardır. Onların sundukları ilke, ahlaksal, siyasal ve dinsel düşüncede bir dönüm noktası olduğunu kanıtlayan bir ilkedir. Bu ilke ile Platoncu ve Aristotelesçi adalet ülküsüne tümüyle yeni bir görüş: *insanların temel eşitliği* görüşü eklenmiştir[9].

Stoalıların ana ahlaksal istekleri «doğa ile uyum içinde (ομολογουμενως τη φυσει ζην) yaşamaktı». Ama, başvurdukları doğa yasası fiziksel değil, ahlaksal bir yasaydı. Kuşkusuz, Stoalılar insanlar arasında fiziksel yönden sayısız ayrımlar bulunduğunu hiçbir zaman yadsımadılar. Bu ayrımlar, doğum, sınıf, yaradılış ve düşünsel yetenekler için söz konusuydu. Ama, tüm bu ayrımların ahlaksal görüş açısından hiçbir önem taşımadıkları öne sürüldü. Onlar, insansal yaşamın *biçimini* etkilemedikleri için, kayıtsızlıkla karşılanacak şeylerdi. Tek başına önem taşıyan, insanın kişiliğini belirleyen şey, nesnelerin kendileri değil, insanın bu nesnelere ilişkin *yargısı* idi. Bu yargılar hiçbir uzlaşımsal ölçüte bağlı değildiler. Çünkü kendisine özgü bir dünya yaratan özgün bir edime dayanmaktaydılar. Stoalılar, insan doğasında zorunlu olanla rastlantısal olan arasına kesin bir çizgi çizdiler. Onlara göre, yalnızca «özü» yani insanın ahlaksal değerini

göz önüne alan şeyler zorunludur. Dış koşullara, elimizde olmayan şeylere dayanan durumlar ise önemsiz oldukları için bir yana bırakılmalıdır.

İnsanlar arasındaki önemli ayrımları ortadan kaldırmak ya da azaltmak, ilk bakışta yalnızca ütopik bir düşünce, bir filozofun düşü olarak görünmektedir. Ama bu düşüncelerin yalnızca bir felsefeci değil, aynı zamanda antik çağın büyük devlet adamlarından biri ve Roma İmparatorluğunun yöneticisi olan Marcus Aurelius tarafından dile getirilmiş olduklarını unutmamamız gerekir. İçinde filozoflukla devlet adamlığı bağlantısının olanaklı olduğu bir dönemin varlığı, insansal uygarlık tarihinin en dikkate değer olgularından biridir.

Stoacılık, felsefe ile siyasal düşünce arasındaki o apaçık bağı kurmasaydı tarihsel ödevini yerine getirmemiş olacaktı. Roma kamu yaşamının Stoacı öğretilerce fethedilmesi çok erken zamanlarda başladı. Bu öğretilerin etkilerini Roma Cumhuriyetinin kuruluş döneminden itibaren izleyebiliriz. O zamanki büyük siyasal liderlerin çoğu, Stoacı düşünceleri benimsemişlerdi. Genç Scipio, Stoacı bir filozof olan Panaetius'un öğrencisi ve büyük bir Grek kültürü hayranıydı. Ama O, siyasal yaşama ilişkin eski Roma görüşlerini hiçbir zaman unutmadığı gibi, yadsımadı da. Scipio ve arkadaşları Roma Cumhuriyetinin büyümesi ve askeri alanda ün kazanması için çalışmaktaydılar; ama onlar aynı zamanda yalnızca ulusal değil, evrensel de olan yeni bir ülküyü biçimlendirip beslemeye başlamışlardı. Eğer Grek etiğinin klasik yapıtlarını, örneğin Aristoteles'in *Nikhomakhos'a Ahlak*'ını (Nichomachean Ethics) incelersek, orada cömertlik, ölçülülük, adalet, yiğitlik ve özgürlükçülük gibi değişik erdemlerin açık ve dizgesel bir çözümlemesini buluruz; ama «insancılık» *(humanitas)* diye adlandırılan genel erdemle karşılaşmayız. Giderek Grek dil ve yazınında bu terimin bulunmadığı görülür. *İnsancılık* ülküsü, ilk kez Roma'da biçimlendirilmiş ve özellikle genç Scipion'un aristokrat çevresi, bu terime Roma kültüründeki sağlam yerini kazandırmıştır. *İnsancılık* (humanitas), boş bir kavram değildi; belirli bir anlamı vardı ve Roma'nın özel ve genel yaşamında biçim verici bir güç haline gelmişti. Bu biçim verici güç, yalnız ahlaksal değil, aynı zamanda estetik bir ülkü anlamına da gelmekteydi. O, etkisini insan yaşamının tümünde, yani ahlaksal davranışında olduğu kadar dilinde, yazınsal biçeminde ve beğenisinde de kanıtlamak zorunda olan belli bir yaşam tipi için duyulan istekti. Bu insancılık ülküsü, daha sonraları Cicero ve Seneca gibi düşünürler aracılığıyla Roma felsefesine ve Latin yazınına sağlam bir şekilde yerleşmişti[10].

Siyasal ve felsefi düşünceler arasındaki bu birleşme, büyük önem taşıyan bir olguydu. Bu olgunun tüm toplumsal yaşam görüşlerini değiştireceği sanılmıştı. Stoacılık başlangıçta toplumsal sorunlarla

özellikle ilgilenmemişti. Stoalı düşünürlerin çoğu, kararlı bireycilerdi. Onlara göre, eğer bilge kişi kendisini tüm dış bağlardan özgür kılacaksa, işe tüm toplumsal uzlaşma ve yükümlülüklerden kurtulmakla başlamalıydı. Stoalı filozof, bu siyasal tutkular kargaşası ve siyasal savaşımlar arenası içinde düşünsel bağımsızlığını, kendine güvenini, kendi sağlam ve ölçülü yargısını nasıl koruyabilirdi? Ama Romalı düşünürler, örneğin Cicero, Seneca ya da Marcus Aurelius gibileri, Stoacı ülküyü bu tutum içinde anlayıp yorumlamadılar. Onlar bireysel ve siyasal alanlar arasında hiçbir ayrım kabul etmediler. Çünkü, bir bütün olarak ele alındığında gerçekliğin, ahlaksal yaşam gibi fiziksel gerçekliğin de büyük bir «devlet» (republic) olduğuna inanmışlardı. Bu devlet, tüm uluslar için özdeş olduğu gibi, Tanrılar ve insanlar için de özdeşti. Tüm ussal varlıklar aynı devletin üyeleriydiler. Cicero, «*Universus hic mundus, una civitas communis deorum atque hominum existimanda est*»[11] (Bu tüm evren, tanrıların ve insanların bir tek devleti olarak düşünülmelidir.) demiştir. Marcus Aurelius, «kendisiyle, 'daimon'u ile uyum içinde yaşayan kişi, evrenle de uyum içinde yaşar»[12] demektedir. Kişisel ve evrensel düzen, ortak bir belirleyici ilkenin dışlaşmalarından başka bir şey değildir.

Bu görüşün çok önemli pratik sonuçlarla yüklü olduğu kölelik sorununun işlenmesinde ortaya çıkmaktadır. Stoalı düşünürlerden hiç biri, Aristoteles'in doğadan köleler bulunduğuna ilişkin görüşünü kabul edemezdi. Onlara göre doğa, toplumsal kölelik değil, ahlaksal özgürlük anlamına gelmekteydi. İnsanı köle yapan doğa değil, şansıydı. Seneca,

> Köleliğin bir insanın tüm varlığını kapsadığını düşlemek yanlıştır. İnsanın daha iyi olan yanı ondan bağışıktır: Beden gerçekten efendinin kölesi olup onun gücü altındadır ama ruh (mind) öylesine bağımsız ve gerçekte öylesine özgün ve yabanıldır ki içine hapsedilmiş olduğu beden dediğimiz bu hapishanede bile sınırlandırılamaz, demektedir.

Ruh, özgür, bağımsız ve *sui juris** olarak kalır[13]. Stoacı düşünce tarihi bu kuralı pekiştirir ve açıklar. Büyük Stoacı düşünürlerden biri olan Marcus Aurelius bir imparator, bir başka büyük düşünür, Epictetus ise bir köle idi.

Bu Stoacı insan anlayışı, antik çağ düşüncesi ile Ortaçağ düşüncesi arasında en sağlam bağlardan biri haline gelmiş giderek klasik Grek felsefesinden de daha güçlü bir bağlantı olmuştur. Ortaçağın

* Sui juris: Tam yetkili, ergin.

başlangıçlarında Platon ve Aristoteles'e ilişkin pek az şey bilinmekteydi. Augustinus yalnızca Aristoteles'in *Organon*'unun Latince bir çevirisini bilmekteydi. Ama O, Cicceron'un *Hortensius*'unu incelemesinin kendisini ne denli etkilemiş olduğunu anlatmıştır. Augustinus Stoacı bilge ülküsünü ilk kez burada bulmuştur. Cicero ve Seneca Ortaçağın tümü boyunca ahlaksal düşüncenin en büyük yetkeleri olarak kalmışlardır. Hıristiyan düşünürler, bu Pagan düşünürlerde kendi dinsel görüşlerini bulduklarında çok şaşırmışlardı. İnsanların temelde eşit olduklarına ilişkin Stoacı kural, kolayca ve genellikle benimsenmiş ve Ortaçağ kuramının en önemli noktalarından biri haline gelmiştir. Bu kural yalnızca Kilise Babaları tarafından öğretilmemiş, Roma *yasa* ve *kurumlarını* savunan hukukçular tarafından da pekiştirilmiştir. Bu nokta söz konusu olduğunda Ortaçağın çeşitli düşünce akımları ve okulları arasında hiçbir uyuşmazlık yoktur. Hepsi ortak bir ödev uğruna birbirleriyle işbirliği yapabilmişlerdir. Tüm insanların doğaya ve nesnelerin özgün düzenine göre özgür ve eşit oldukları kuralı, Ortaçağ tanrıbilim ve hukukunun genel bir kuralı olmuştur. Büyük Gregory, «*Omnes namque homines natura aequales sumus*»*, Ulpian ise, «*Quod ad jus naturale attinet omnes homines aequales sunt*»**[14], demiştir.

Tüm insanların kendilerine aynı us bağışlanmış olduğu için özgür olduklarına ilişkin Stoacı görüş, tanrıbilimsel yorumunu ve haklı çıkarılmasını, sözü edilen bu usun Tanrı'nın imgesi olduğunu söyleyen yargıda bulmuştu. Mezmurlar kitabı, «*Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*»***, demektedir[15]. Augustinus, *Tanrı Devleti* (City of God) adlı kitabında Tanrı'nın insanı hayvanların efendisi kıldığını ama ona başka insanların ruhları üstünde hiçbir güç vermediğini öne sürmüştür. Böylesi bir güç kullanmak için yapılacak her girişim, katlanılmaz bir gurur olacaktır. Stoacı düşüncede olduğu gibi burada da her ruhun *sui juris* (tam yetkili ve ergin) olduğu dile getirilmiştir. O, başlangıçtaki özgürlüğünü yitiremeyeceği gibi, ondan vazgeçemez de[16].

Buradan hiçbir siyasal gücün yetkesinin saltık olamayacağı sonucu çıkar. Bu yetke her zaman adaletin yasalarına bağlıdır. Bu yasalar değiştirilemez ve bozulamaz. Çünkü, göksel düzenin kendisini, en

* *Omnes namque homines natura aequales sumus:* Çünkü biz, tüm insanlar doğadan eşit bulunuyoruz.

** Quod ad jus naturale attinet omnes homines aequales sunt: Doğal hukuk söz konusu olunca tüm insanlar eşittir.

*** Signatum est super nos lumen vultus toi, Dimine: Ey Tanrı! Bize senin yüzünün ışığı yansımıştır.

yüksek yasa koyucunun istencini dile getirirler. Roma yasasından, daha sonraları yapıldığı gibi, kralın tüm yasal bağlardan özgür olduğu sonucunun çıkarılabileceği doğrudur. Ama, Ortaçağ düşüncesinde kralların kutsal haklar ilkesi, her zaman belli temel sınırlamalara konu olmuştur. Hem tanrıbilimciler hem Roma hukukçuları *Princeps legibus solutus** kuralını prensin yasal zorlamadan özgür olduğu ama bu özgürlüğün onun ödev ve yükümlülüklerine son vermediği şeklinde yorumlamışlardır. Egemen olan kişi, yasalara boyun eğmek için herhangi bir dış baskının etkisi altında değildir; ama «doğal yasanın» güç ve yetkesi çiğnenmeden sürer. *Rex nihil potest nisi quod jure potest*** özdeyişi her zaman tüm gücünü korumuştur. Bu özdeyişten kuşku duyulduğuna ya da herhangi bir Ortaçağ düşünürünce ciddi bir şekilde saldırıya uğradığına ilişkin hiçbir kanıt görülmemektedir. Aquinolu Thomas, yasanın egemen kişiyi *quoad vim coactivam* değil de *quoad vim directivam**** bağlaması gerektiği ilkesinden yola çıkar[17]. O, bu ilkeyi *De regimine principum* başlıklı özel bir denemede açıklamıştır. Aquinolu Thomas bu denemesinde, bir Ortaçağ düşünürünün dizgesinde bize biraz şaşırtıcı gelen ve devrimci bir öğe içeren çok cesur sonuçlara varmıştır. Ortaçağ felsefesinde bir yöneticiye karşı açıktan açığa direnme hakkına izin verilemezdi. Eğer Prens yetkesini doğrudan doğruya Tanrı'dan alıyorsa ona karşı yapılan her direniş, Tanrı istencine karşı açık bir ayaklanma ve bu yüzden de öldürücü bir günah haline gelmekteydi. Adaletsiz bir yönetici bile Tanrı'nın temsilcisi olmaktan çıkmazdı. Bundan ötürü, ona boyun eğilmeliydi. Aquinolu Thomas bu düşünceyi yadsıyamayacağı gibi yıkamazdı da. Ama O, geçerli kanı olan *de jure'yi***** kabul etmekle birlikte, onu gerçek anlamını değiştiren bir biçimde yorumladı. İnsanların laik yetkelere boyun eğmek zorunda olduklarını ama boyun eğişlerini adalet yasalarının sınırlandırdığını, bu nedenle vatandaşların adaletsiz ya da zorba bir yetkeye boyun eğmek yükümlülüğü altında bulunmadıklarını dile getirdi. Başkaldırma, kutsal yasa tarafından gerçekten yasaklanmıştı. Ama adaletsiz ya da zorba bir yetkeye karşı direnmek, bir zorbaya (tyrant) boyun eğmemek, ayaklanma ya da başkaldırma değil, daha çok yasal bir edimdi[18]. Bütün bunlar Kilise ile devlet, yani tinsel ve laik düzenler arasındaki ardı arkası kesilmeyen çatışmalara karşın, her iki düzenin ortak bir ilkece birleştirildiklerini çok açık

* Princeps legibus solutus: Yasalardan bağımsız kural.

** Rex nihil potest nisi quod jure potest: Hukuken güçlü değilse kralın hiç erki yoktur.

*** Quoad vim coactivam: İtici güç söz konusu olunca. Quoad vim directivam: Yönlendirici güç söz konusu olunca.

**** De jure: Hukuk.

bir şekilde göstermektedir. Wyclif'in dile getirdiği gibi, kralın gücü bir «*potestas spiritualis et evangelica*»*dır[19]. Laik düzen yalnızca geçici bir düzen değildir. Onda gerçek bir öncesiz-sonrasızlık, hukukun öncesiz-sonrasızlığı vardır. Bundan ötürü o, kendine özgü bir tinsel değere sahiptir.

* Potestas spiritualis et evangelica: Tinsel ve İncil'den gelen güç.

IX

ORTAÇAĞ FELSEFESİNDE DOĞA VE TANRISAL KAYRA

Ortaçağ devlet kuramı iki önerme üstünde temellendirilmiş olan tutarlı bir dizge idi. Bu iki önermeden birincisi, Hıristiyan esinlenmesinin içerikleri; öteki ise, insanların doğal eşitliklerine ilişkin Stoacı görüştü. Bu önermelerden, tümüyle mantıksal bir düzen içinde sonuçlar çıkarılabilirdi. Ancak dizge yine de temel bir karşı-çıkışa açıktı. Biçimi doğru ve saldırılamaz bir biçimdi ama özdeksel anlamda tüm temellerden yoksun görünmekteydi. İnsanların eşit olduklarına ilişkin önerme tarihin ve insansal toplumun olgularınca sürekli olarak yadsınmaktaydı. Doğal özgürlük ve insanın doğal hakları kuramı her dönemde bu apaçık ve kötü çelişki ile yüzyüze gelmekteydi. Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*'nin (Social Contract) başlangıcında,

> İnsan, özgür doğmaktadır ama her yerde zincirlere bağlıdır, der. Pek çok kişi içinden biri, kendisinin ötekilerin efendisi olduğuna inanır. Oysa o, ötekilerden daha çok köledir. Bu değişiklik nasıl olmuştur? Bilmiyorum. Onu ne yasal kılabilir? Bu soruyu çözümleyebileceğime inanıyorum[1].

Rousseau, bu soruyu yanıtlayabilmek için, çok karmaşık bir kuram ortaya koymak zorundaydı. İlkin kendisini insansal topluma karşı duyduğu olumsuz tutumdan yeni, olumlu ve yapıcı bir ilkeye götüren uzun bir yolu aşmalıydı. Bir uçtan ötekine, ilk *Konuşma*'sından (Discourse) *Toplum Sözleşmesi*'ne (Contrat Social) geçmeliydi[2]. Böylesine bir tutum değişikliği bir Ortaçağ düşünürü için ne olanaklı ne de gerekliydi. Ona göre, Rousseau'nun sorusu, sorulabilecek hale gelmeden önce yanıtlanmıştı. Çünkü bir Ortaçağ düşünürünün Rousseau'nun yaptığı gibi, iki karşıt ilkeyi uzlaştırmasına hiç gerek yoktu. O, insansal toplumun apaçık kötülüklerinin, yozlaşma, zorbalık, kölelik gibi durumların insanın «özgün iyiliği» ile nasıl bağdaştırılabileceği sorununu çözümlemek zorunda değildi. Ortaçağ felsefesi, toplumsal düzenin doğasındaki tüm zorunlu eksiklikler için kolaylıkla hesap verebilirdi. Çünkü, devletin kendisi, büyük ahlaksal ödevine karşın, hiç-

bir zaman saltık iyi olarak kabul edilmemekteydi. Ortaçağ düşünürleri, Tanrı ve insanlar için özdeş olan bir büyük devlet bulunduğuna ilişkin Stoacı öğretiyi pekâlâ benimseyebilirlerdi. Onlar, tinsel ve laik düzenlerin ayrımlarına karşın, organik bir bütün oluşturduklarına inandırılmışlardı. İlk Kilise tek biçimli bir toplumsal felsefe geliştirmemişti. Kilise içindeki toplumsal yapı ile dışardaki toplumsal yapı büyük bir uçurumla birbirinden ayrılmaktaydı[3]. Ama, Ortaçağ düşüncesinin gelişmesi içinde bu uçurum kapatılmıştır. *Corpus Christianum** giderek daha çok, bölünmez bir bütün olarak algılanmıştır. *Corpus morale et politikum*** aynı zamanda bir *corpus mysticum**** idi. *Corpus Christianum*'un bölümleri arasındaki ayrım ve karşıtlıklara karşın, Aquinolu Thomas'nın deyişiyle bir *ordinatio ad unum*****u vardı. Burada değişik ve çelişkili güçler, ortak bir ereğe yönlendirilmişlerdi. Bu *principium unitatis****** hiçbir zaman unutulmadı. İnsanlığın tümü, Tanrı tarafından kurulmuş ve monarşik bir biçimde yönetilen tek bir devlet olarak göründü ve içindeki her ayrı birlik, ister kiliseye bağlı, isterse laik olsun, hakkını bu asıl birlikten aldı[4].

Bu anlayışa en açık ve en çarpıcı anlatımını kazandıran düşünür Dante olmuştu. Devlet, Onun *De Monarchia* adlı denemesinde en yüksek düzeye yükseltildi. Yalnız haklı çıkarılmakla kalmadı aynı zamanda yüceltildi ve övüldü de. Dünyanın güvenliği ve yararı için devletin zorunlu olduğu öne sürüldü[5]. Ama tüm bu savlar, Ortaçağ dizgesinin sınırları içinde bir anlamda geçersiz kaldılar. Tam anlamında gerçekleştirilemediler. Çünkü tümüyle ortadan kaldırılamayan bir temel engel her zaman için vardı. Devlet, amacı ve adaleti yönetmesi bakımından iyi; ancak, Hıristiyan dogmasına göre, kökeni bakımından kötü idi. İlk Hıristiyan düşünürlerinin hepsi, bu konuda uyuşmaktaydılar. İkinci yüzyılda İrenaeus'ta; beşinci yüzyılda Augustinus'ta; ve altıncı yüzyılda Büyük Gregory'de aynı anlayışla karşılanmaktayız. İrenaeus,

> Devlet gerekli kılındı çünkü insanlar Tanrı'dan ayrıldılar; türdeşlerinden nefret ettiler; her türden kargaşa ve düzensizliğe düştüler. Ve Tanrı bu yüzden, insanları birbirlerinin başına geçirdi. Onlara insanın korkusunu saldı. Böylece, bir ölçüde doğruluğa ve hakça iş görmeye zorlanabileceklerini düşündü[6], demektedir.

* *Corpus Christianum:* Hıristiyanlığın genel kuralları.
** *Corpus morale et Politikum:* Ahlak ve siyasetin genel kuralları.
*** *Corpus mystikum:* Gizemciliğin genel kuralları.
**** *Ordinatio ad unum:* Bire göre uyarlama.
***** *Principium unitatis:* Birlik ilkesi.

Kilise Babalarının bu öğretisi, Greklerin *polis* (Site) ülküsüne tümüyle karşıttı. Augustinus, Platon'un devlet kuramının felsefi açıdan doğru olduğunu kabul etmişti. Platon haklıydı ama, bir filozof, göksel esinlenmeye değil de usa dayanan biri olarak, asıl noktayı bilmezlikten gelmeye ve savsaklamaya yargılıydı. Tanrı, esinlemesi aracılığıyla bilge kişilerin bilgilerini yoketmiş, öngörülülerin anlama yetilerini hiçe indirgemişti. İnsan usu, baştan çıkmış bir us olduğu için, gerçek devleti yani Tanrı'nın devletini hiçbir zaman bulamayacaktı. Augustinus, «gerçek adalet ancak, kurucusu ve yöneticisi İsa olan o devlet (Tanrı devleti) içinde saltanat sürer», demekteydi.

Platon, kendi ülkü devletinin yalnızca iyiliğini övmekle kalmamış, güzelliğini de göklere yükseltmişti. Ona göre devlet, başka güzellikler arasındaki güzel şeylerden biri değil, bir anlamda güzelliğin kendisi idi. Yığının güzelliğe ilişkin olarak bildiği yalnızca bir aldatmacaydı. Giderek sanatçı ve ozanların bile, ona ilişkin ancak zayıf bir imgeleri vardı. Ülkü devlet tarafından temsil edilen güzellik örneğini, o gerçek *arketipi* bulgulamak filozoflara düşen bir işti. Çünkü, düzen, adalet ve doğru orantının güzelliğinden daha üstün bir güzellik olabilir miydi?

> Senin görüntü ve ses âşıkların, güzel tonlardan, renk ve biçimlerden ve bunların içine girdiği tüm sanat yapıtlarından hoşlanırlar. Ama onlarda güzelliğin kendisini görme ve doğasından hoşlanma konusundaki düşünce gücü yoktur. Bu güzelliğe yaklaşma ve onu olduğu gibi görme gücü, gerçekten enderdir. Şimdi, eğer bir insan güzelliğin kendisine değil, ama güzel nesnelerin varlığına inanıyorsa ve kendisini Güzel'in bilgisine götürecek olan bir yol göstericiyi izleyemiyorsa, onun bir düşte yaşadığını söyleyemez miyiz?[7]

Platon, ülkü devletinin şemasını çizip verdikten sonra gururla sesleniyor: «Herkese kendi payını vermiş ve böylece bütünü güzel kılmış bulunuyoruz».

İlk Hıristiyan düşüncesinde böyle bir devlet anlayışı kabul edilemezdi. Devlet, belli bir ölçüde haklı çıkarılabilirdi ama hiçbir zaman güzelleştirilemezdi. O, kökenindeki lekeyi her zaman taşıdığı için, salt ve kusursuz bir şey olarak algılanamazdı. Devletin üstüne ilk günahın damgası silinmez bir şekilde vurulmuştu. İşte klasik Grek ve ilk Hıristiyan düşüncesi arasındaki kesin ayrım buradadır. Bu noktada hiçbir uzlaşma olanağı yoktur. Yeni-Platonculuk (Neo-Platonism) Ortaçağ düşüncesinde ilk ve en temel yapıcı öğelerden biri oldu. Göksel ve Kilise hiyerarşisine ilişkin sözde-Dionysiosçu yazılar, Skolastik felsefenin tüm dizgelerini derinden ve sürekli bir şekilde etkilemişlerdi.

Dokuzuncu yüzyılda Scotus Erigena *De divisione naturae* adlı kitabını yazdı[8]. O, bu kitapta tüm Hıristiyan dogmasını Yeni-Platonculuk aracılığıyla açıklamaktaydı. Ama öte yandan Yeni-Platoncu dizgenin asıl kurucusu, Hıristiyan gnostiklere karşı yeğin bir saldırıya geçmişti. O, gnostikleri dünyanın güzelliğini görüp tanımakta başarılı olamadıkları için dinsizlikle suçluyordu. Plotinos, bu konuda şunları söylemekteydi:

> Yine, dünyayı ve Tanrılarla dünyanın içerdiği öteki güzel doğaları hor görmek, iyi insan olmak demek değildir... Çünkü, herhangi bir varlığı seven biri, sevgi objesi ile ilgisi olan her şeyden hoşlanır. Tıpkı, insanın babalarını sevdiği zaman, onun çocuklarını da sevmesi gibi... Çünkü, bu dünya ya da içindeki Tanrılar acaba kavranabilir dünyadan ayrılabilirler mi? Bu türden şeyleri araştırmak bilge kişinin değil ansal bakımdan kör, duyu ve düşüncenin her ikisinden de tümüyle yoksun birinin işidir. Böyle biri, kavranabilir dünyanın bilgisinden çok uzak olduğu için, duyulur evrene bakmaz. Çünkü, hangi müzisyen kavranabilir dünyadaki uyumu algılayıp duyulur seslerden doğan uyumu işittiğinde etkilenmez? Ya da hangi usta geometrici ve aritmetikçi gözünün önündeki ölçülebilir, benzeşen, düzenli şeyleri seyrettiğinde bu görünümden hoşlanmaz?.. Ama, duyulur dünyadaki tüm güzel objeleri, nesnelerdeki tüm bu simetri ve büyük düzeni ve de çok uzak olmalarına karşın, yıldızların biçimlerini gördüğünde, bu görünümden ansal olarak etkilenmeyen ve onlara çok daha güzel nedenlerin güzel ürünleri olarak saygı göstermeyen birinin, ansal yönden aşırı ölçüde duygusuz, tembel ve de başka herhangi bir şeye yöneltilmeye yeteneksiz biri olması gerekir[9].

Bu, eğer fiziksel dünya için geçerli ise, daha kuvvetli bir nedenden ötürü, yasa ve düzen dünyası için de geçerli olmalıdır. Ortaçağ düşünürleri antik düşünürlerin, özellikle de Aristoteles'in yapıtlarını ne kadar çok tanımışlarsa toplumsal düzene karşı yalnızca olumsuz olan tutumlarını o kadar az sürdürmüşlerdir. Onbirinci yüzyılla birlikte yavaş ve inatçı bir savaşım başlamıştır. Bu savaşım genel sorunumuz açısından aşırı ölçüde ilginç ve büyük önem taşıyan bir savaşımdır. Burada açıkça saldırılamayan belirli bir söylencebilimsel öğe vardı. Herhangi bir Ortaçağ düşünürünün *özgün* günah olgusundan kuşku duyması olanaksızdı. Öte yandan, *insanın düşüşü* dogması, tüm diyalektik düşünce çabalarına apaçık bir şekilde karşı koymuştu. Bu dogma, anlaşılmaz ve ussal açıklamaya karşı çıkan bir dogmaydı. Buna karşın, Skolastik düşünürler, us yönünden böylesi bir yenilgiyi ka-

bul edemezlerdi. İçlerinden hiçbiri, felsefeyi yalnızca bir *ancilla theologiae* (tanrıbilimin hizmetçisi) olarak düşünüp, felsefeden öyle sözetmedi. Onların felsefenin ödev ve onuruna ilişkin çok yüksek bir anlayışları vardı. Bu nedenle, sorunu yeniden dile getirmeye ve bu yeniden dile getiriş aracılığıyla çatışkının çözümünü bulup usa hak ve onurunu geri vermeye çalıştılar.

İnsanın düşüşü her zaman bir giz olarak kaldı. Ama gizin kendisi artık yeni bir ışık altında görülüyor ve anlaşılmaz sayılmaktan kurtuluyordu. Us, tümüyle ve onarılmaz bir şekilde bozulmamıştır. O, kendine özgü bir hak ve alanı korumuştur. İşte bu hakkı güvence altına alıp bu alanı tanımlamak felsefenin işiydi. Onbirinci yüzyıldan başlayarak tüm Skolastik dizgeler —Canterbury'lü Anselm'in, Abélard'ın, Büyük Albert'in ve Aquinolu Thomas'nın dizgeleri— düşüncelerini bu sorun üstünde yoğunlaştırmakta işbirliği yaptılar. Hatta fiziksel kuramlar da siyasal kuramlar kadar, bu genel düşünce eğiliminin etkisi altında kaldı. Ne var ki onbirinci yüzyılda pek çok düşünürün bu yeni eğilimi şiddetle eleştirip yadsıdığı da bir gerçektir. Bu gibiler, insansal toplumdan, insanın kötülük ve günahlarının bir sonucu olarak sözetmeyi sürdürdüler. Augustinus'un savı aşağı yukarı yediyüz yıl sonra bile VII. Gregory tarafından yinelenmekteydi. O, devletin bir günah ve şeytan işi olduğunu öne sürüyordu[10]. Öte yandan, bu köktenci kuram bile, yeryüzü devletine biraz hoşgörü göstermek, siyasal düzenin en azından koşullu bir değer taşıdığını kabul etmek zorundaydı. Bu düzen, kendi başına bir değer taşımadığı halde, kendi sınırları içinde olumlu ve zorunlu bir rolü yerine getirmektedir. Bizi hakiki ereğe götüremez ama, en büyük kötülükten - kargaşa kötülüğünden kurtarır. Devletin kötülüğü de insanın özgün günahı gibi derin ve sağaltılamayacak bir kötülük, ama yalnızca göreli bir kötülüktür. En yüksek, saltık, dinsel hakikatle karşılaştırıldığında, devletin çok aşağı bir düzeyde olduğu görülür. Ama eğer devlet olmasaydı bizi kargaşaya sürükleyecek olan kendi sıradan ölçütlerimizle karşılaştırıldığında o, yine de iyidir. Ayrıca, devlet kendi doğasındaki eksiklikleri düzeltme çaresini de içerir. O, insansal kötülük ve başarısızlıklar için bir ceza oluşuyla bu başarısızlıkların en yıkıcı etkilerini ortadan kaldıran göksel bir iyi etme türüdür. Yeryüzü devleti, yozlaşmış ve düzeni bozulmuş bir dünyada belli bir kararlılık, uyum ve denge sağlayabilecek biricik güçtür[11].

Toplumsal ve siyasal düzen değerlendirmesi Aquinolu Thomas'nın dizgesinde tümüyle değişmiştir. O, Hıristiyan Kilisesinin dogmalarından hiçbir zaman kuşkulanmamış; ama Kilisenin yanında yeni bir öğretmen, yeni bir yetke bulmuştu. Dante için olduğu gibi, Aquinolu Thomas için de Aristoteles, *il maestro di color che sanno* yani, bilenlerin ustası idi. Ve Aquinolu yalnızca inanmayı değil, aynı

zamanda bilmeyi de istiyordu. Ona göre, bu iki istek arasında hiçbir çelişki yoktu. Bu istekler yalnız uyuşmakla kalmıyor aynı zamanda birbirlerini tamamlıyorlardı da. Us ve vahiy, bir ve aynı hakikatin, yani Tanrı hakikatinin iki ayrı anlatımı oldukları için, aralarında bir uyuşmazlık söz konusu olamazdı. Eğer böyle bir uyuşmazlık ortaya çıkarsa o yalnızca öznel nedenlere dayanmalıydı. Bu nedenleri bulup ortadan kaldırmak ise felsefenin işiydi. Aquinolu'ya göre, us yanılabilir ama vahiy yanılmaz. Bu yüzden, eğer bu ikisi arasında herhangi bir uyuşmazlık ve karşıtlık görülürse, daha baştan yanlışın ustan geldiğine inanmamız ve bu yanlışı bulup düzeltmeye çalışmamız gerekir. Felsefe ile tanrıbilim arasındaki gerçek ilişki budur[12]. Tüm felsefi çabalarımızda bize her zaman vahyedilmiş olan hakikatin yol göstermesi ve bizi aydınlatması gerekir. Ama us, bu yol göstericiyi kabul ederken kendi öz güçlerine güvenebilir. Bu iki alan, böylece açık bir şekilde ayrılmış olur. Doğa alanı ile tanrısal kayra alanı birbirine karıştırılamaz. Herbirinin kendi objeleri ve kendine özgü hakları vardır: *İmpossibile est quod de eodem sit fides et scientia**[13].

Bu genel ilke, Aquinolu Thomas'nın hem doğal hem de toplumsal felsefesi üstünde silinmez bir iz bırakır. Fizik bağımsız hale gelir, kendi yolunu izleyebilir. O artık tanrıbilimsel düşüncenin denetimi altında değildir. Bu «bağımsızlık bildirisi», Aquinolu Thomas'nın hocası Büyük Albert'in yapıtında daha önceden dile getirilmiştir. Büyük Albert, fiziğe ilişkin herhangi bir soruyu yalnızca tanrıbilimsel yetkeye ya da yalnızca usavurmaların gücüne dayanarak yanıtlamayacağımız konusunda hiçbir kuşkuya yer bırakmamıştır. Özel doğal olaylarla ilgili tüm konularda deney, biricik yol göstericimiz olabilir. Herhangi özel bir olayı tanrıbilimsel savlara ve Tanrı istencine başvurarak değerlendirmek saçma olacaktır. Büyük Albert, bu kuralın gücüne dayanarak pek çok özgün yanı olan kendi doğa kuramını geliştirmiştir. O, bazı bakımlardan Galileo'nun dinamiğini hazırlamış olan yeni bir devinim kuramının öncülerinden biri olmuştur[14]. Aquinolu Thomas da aynı yöntemi izlemiştir. Tanrı, tüm şeylerin yaratıcısı olduğuna göre, onu her zaman ilk ve temel neden saymak zorunda oluşumuz doğaldır. Bu genel ilke hem Hıristiyan vahyi hem de Aristoteles'in yetkesince pekiştirilmiştir. Thomas, *Summa theologica* ve *summa contra gentiles*'inin ilk sayfalarına Aristoteles'in metafizik ya da «ilk felsefenin» konusunun nesnelerin ilk nedenlerinin araştırılması olduğuna ilişkin tanımıyla başlar[15]. Öte yandan, ilk nedeni biricik neden saymak büyük bir yanılgı olurdu. Eğer Tanrı eylemde bulunuyorsa; o yalnızca istencini göstermek için değil, ama düzenli bir bi-

* *İmpossibile est quod de eodem sit fides et scientia:* İnanç ve bilimin özdeş olması olanaksızdır.

çimde ve aracı nedenlerle eylemde bulunur. Bu aracı nedenleri araştırmak, fiziğin ödevidir. *Causae secundae** görülüp anlaşılamazsa fiziksel dünya kavranılamayacak, sürekli bir tansık (mucize) olacaktır. İkinci dereceden nedenleri yadsıyıp küçültmek, Tanrı'nın büyüklük ve görkemini övmek anlamına gelmez. Tersine, Onun görkeminden bir şeyler eksiltir. «*Detrahere rationes proprias rebus est divinae bonitati derogare*»**. Tüm sonlu, duyusal, deneysel şeyler, Tanrı'nın yaratısı ve yapıtıdırlar. Onlar, kesinlikle bu neden yüzünden Tanrı'nın yetkinliğinden pay alır ve kendilerine özgü bir düzen ve güzelliğe sahip olurlar. Bu düzen ve güzelliğin, payalma aracılığıyla sağlandığı için, hiçbir zaman özgün güzelliğin yetkinliğine erişemeyeceği doğrudur. O, yine de kendi yerini korur ve kendi sınırlandırılmaları içinde yetkindir. Bu nedenle, tüm şeyler için aynı olan bir özgün iyilik ve güzellik vardır. Bu özgün iyilik ve güzellik, sayısız özel iyiliklere yer bırakır. İkisi arasında hiçbir olası çelişki sözkonusu değildir[16].

Eğer genel bilgi kuramı tümüyle yeniden yönlendirilmeseydi, deneysel dünya ve bilimsel düşünceye ilişkin bu yeni değerlendirme olanak kazanamayacaktı. Platon ve Augustinus'un yetkesine dayanan tüm önceki Ortaçağ dizgeleri, düşünsel dünya ile duyusal yaşantı dünyası arasındaki keskin ayrımdan yola çıkmışlardı. Bu iki alan arasında büyük bir uçurum vardı. Biri varlığın, öteki ise, oluşun alanıydı. Biri bize hakikati, öteki ise yalnızca gölgeleri vermekteydi. Bilginin bu iki tipe ayrılmasının metafiziksel kökleri, bedenle ruh arasındaki köktenci ikiciliktedir. Beden ve ruh, aynı dünyaya ait değildirler. Ruh, doğası ve özü gereği bedene karşıttır. Eğer bedenin içinde yaşıyorsa, orada bir yabancı ve mahkûm gibi yaşamaktadır. Felsefenin en büyük ödevlerinden biri, bu zinciri koparmaktır. Ama, duyusal yaşantının karşıt bir etkisi vardır. Duyusal yaşantıda atılan her yeni adım, zincire yeni bir halka ekler. Bilginin en yüksek ereği, kendimizi bu baskıdan ve bedenin zincirlerinden kurtarmaktır. Platon, «Ruh ne zaman hakikate erişir?» diye sormaktadır.

> Çünkü o, herhangi bir şeyi bedenle birlikte göz önüne almaya çalışırsa beden tarafından apaçık bir şekilde aldatılır. Öyleyse ruh için gerçekliklerin bir bölümü düşüncede açıklık kazanır. Ama ruh, bu şeylerden hiçbiri, ne işitme ne görme onu rahatsız etmediği zaman, en iyi şekilde düşünür... O, olabildiği ölçüde kendi başına, yalnız olduğu ve bedenden ayrılıp bedenle tüm bağlantı ve ilişkisini kesebildiği sürece gerçekliğe doğru yönelir[17].

* *Causae secundae:* İkinci nedenler.

** *Detrahere rationes proprias rebus est divinae bonitati derogare:* Nesnelere özgü ilkeleri çıkarıp atmak, tanrısal iyiliği horgörmektir.

Aquinolu Thomas bu görüşü tersine çevirir. Ona göre beden, ruhun etkinliği için artık bir engel değildir. Tersine, insansal dünyada gerçek düşünce etkinliğini ortaya koyabilecek biricik araçtır. Aquinolu Thomas, kendi Aristotelesçi görüşünü izlerken beden ve ruh arasındaki birliği, Augustinus'un ve ilk Kilisenin öğretisine tümüyle karşıt olan bir biçimde açıklamak zorundaydı. İnsan, bir *mixtum compositum*,* iki değişik ve ayrı öğenin yalnızca bir bileşimi değildir. O, organik bir bütündür ve organik bir bütün olarak eylemde bulunur. Bu nedenle, ussal etkinliklerini algı ediminden ayıramayız. İnsan bilgisinin tüm biçimleri, yani daha yüksek ve daha aşağı olanlar, birbirine bağlı olup aynı ereğe yönelmişlerdir. Duyusal yaşantı, düşünsel bilgiye bir engel olması bir yana, onun başlangıcı ve zorunlu koşuludur: «*principium nostrae cognitionis est a sensu*»**[18].

Aquinolu Thomas'nın ahlaksal ve siyasal felsefesi de aynı düşünce çizgisini izler. Ahlaksal dünyanın yapısı, fiziksel dünyanınkiyle özdeştir. Tanrı yalnızca fiziksel evrenin yaratıcısı değil, ilkin ve her şeyden önce, bir yasa koyucu, yani ahlaksal yasanın kaynağıdır. Ama biz burada da ikinci nedenleri (causae secundae) görmezlikten gelmenin ya da etkilerini yadsımanın Tanrı'nın görkemini arttırmayacağı, tersine bu görkemden bir şeyler eksilteceği genel ilkesini usumuzdan çıkartmamalıyız. Bu «ikinci nedenlere» haklarını vermeliyiz. Tanrı, ilk neden ve son erektir. Ama ahlaksal düzen, ancak insanın özgür işbirliği ile oluşturulabilecek bir insansal düzendir. O, üstümüzdeki derin etkisini insanüstü bir güç aracılığıyla yaratmaz. Bizim özgür edimlerimize dayanır. Aquinolu Thomas, işte bu yüzden zamanının devletinin Tanrı tarafından yalnızca insansal günaha bir çare olarak görevlendirilmiş göksel bir kurum olduğuna ilişkin tanrıbilimsel öğretisini kabul edemezdi.

Bir Aristotelesçi olarak O, toplumsal düzeni aşkın bir ilkeden değil, deneysel bir ilkeden çıkarmak zorundaydı. Devletin kaynağı, insanın toplumsal içgüdüsündedir. Bizi ilkin aile yaşamına oradan da sürekli bir gelişme ile devletin tüm öteki ve daha yüksek biçimlerine götüren bu içgüdüdür. İşte bu yüzden devletin kökenini herhangi bir doğaüstü olayla birleştirmek ne gerekli ne de olanaklıdır. Toplumsal içgüdü, insanlarda ve hayvanlarda ortaktır. Ama o, insanda yeni bir biçim kazanır. Bu içgüdü özgür ve bilinçli bir etkinliğe dayanan, yalnızca doğal değil, aynı zamanda ussal da olan bir üründür. Kuşkusuz, Tanrı bir anlamda devletin nedeni olarak kalır. Ama Tanrı, fizik dün-

* *mixtum compositum:* Karmaca karışımı.

** *Principium nostrae cognitionis est a sensu:* Bilgimizin ilkesi duyudan başlar.

yada olduğu gibi burada da yalnız bir *causa remota** ya da bir *causa impulsiva*** olarak işgörür. Bu özgün itilim, insanı kendi temel yükümlülüğünden kurtarmaz. İnsan, kendi çabasıyla bir hak ve adalet düzeni kurmalıdır. O, ahlaksal dünyayı ve devleti böylece örgütleyerek kendi özgürlüğünü kanıtlar. Burada iki alan, yani doğa ve Tanrısal kayra alanları arasındaki uçurum bir köprüyle birleştirilmemiştir. Daha fazlası yapılmış, bu iki alan, yetkin bir birlik içinde eritilmiştir. Tanrısal kayranın gücü zayıflatılmamıştır.

Aquinolu Thomas, en yüksek iyi'ye, antik filozofların *summum bonum*'una tek başına usla erişilemeyeceğine inanmıştı. *Visio beatifica****, Tanrı'nın gizemli görünümü, saltık erek olarak kalır ve bu erek her zaman özgür bir göksel kayra bağışına dayanır[19]. Ama insan, kendisi çalışmaya başlamalı ve bu olayı hazırlamalıdır. Göksel hak, ustan kaynaklanan insansal hakkı ortadan kaldırmaz[20]. Göksel kayra, doğayı yoketmez, yetkinleştirir. (Gratia naturam non tollit, sed perficit)*****. Bu nedenle, Düşüş'e karşın insan, güçlerini doğru biçimde kullanma ve böylece kendi kurtuluşu için hazırlanma yetisini yitirmemiştir. O, büyük dinsel dram içinde edilgin bir rol oynamaz. Etkin katkısı istenir ve bu katkı gerçekten zorunludur[21]. Bu anlayış içinde insanın siyasal yaşamı yeni bir değer kazanmıştır. Yeryüzü Devleti ve Tanrı Sitesi artık karşıt kutuplar değil, birbirleriyle bağlantılı ve birbirlerini bütünleyen şeylerdir.

* *Causa remota:* Uzak neden.

** *Causa impulsiva:* İtkisel neden.

*** *Visio beatifica:* Mutlu kılan görünüş.

**** *Gratia naturam non tollit, sed perficit:* Göksel kayra doğayı ortadan kaldırmaz onu yetkinleştirir.

X

MAKYAVELLİ'NİN YENİ SİYASAL BİLİMİ

Makyavelli Söylencesi

Tüm yazın tarihinde «pro captu lectoris habent sua fata libelli»[1] özdeyişinin doğruluğuna en iyi tanık, Makyavelli'nin *Hükümdar (Principe)* adlı kitabının yazgısıdır. Bu kitap eşsiz ve daha önce hiç görülmemiş bir ün kazanmıştır. *Hükümdar*, yalnızca bilginler tarafından incelenecek ve siyaset felsefecilerince yorumlanacak skolastik bir deneme değildi. Düşünsel bir merakın giderilmesi için okunmamaktaydı. Bu kitap, ilk okuyucularının ellerinde hemen eyleme kondu. Modern dünyamızın büyük siyasal çatışmalarında güçlü ve tehlikeli bir silah olarak kullanıldı. Etkileri yanlış anlaşılmayacak kadar açıktı. Buna karşın, *anlamı* bir anlamda, bir giz olarak kaldı. Şimdi, yani kitaba her açıdan yaklaşıldıktan ve o, filozoflar, tarihçiler, siyaset adamları ve toplumbilimciler tarafından tartışıldıktan sonra bile bu giz henüz tümüyle açıklık kazanmış değildir. *Hükümdar*'a ilişkin olarak verilen yargılarda bir yüzyıldan ötekine, hemen hemen bir kuşaktan diğerine yalnızca bir değişme değil, aynı zamanda tam bir tersine dönüş de görmekteyiz. Aynı şey, kitabın yazarı için de geçerlidir. Parti sevgisi ve parti nefreti işleri karıştırdığı için, Makyavelli'nin portresi tarihte çeşitli şekillere girmiştir. Tüm bu çeşitlemelerin ardında Onun gerçek yüzünü ve kitabının izdemini (temasını) tanımak, aşırı ölçüde güçtür.

Ona karşı gösterilen ilk tepki, korku ve dehşet olmuştu. Macaulay, Makyavelli ile ilgili olarak yazmış olduğu denemesinin başında şöyle demekteydi:

> Yazın tarihinde herhangi bir adın, şu anda kişilik ve yazılarını incelemeyi düşündüğümüz kimseninki kadar genel nefret uyandırıp uyandırmadığı konusunda kuşku duymaktayız. Onu betimleyen terimler genellikle, kendisinin bir şeytan, bir kötülük ilkesi, tutku ve intikamın, yalan yere yeminin ilk bulucusu olduğunu dile getiren sözcüklerdir. Onun yazgıları etkileyen *Hükümdar* adlı kitabı yayımlanmadan önce hiçbir zaman ikiyüzlü, zorba ya

da hain biri bir erdem taklidi olarak ortaya çıkmadığı gibi, yararlı bir suçtan da söz edilmemişti. Makyavelli'nin soyadından hilekâra karşılık olan bir sıfat, ilk adından ise şeytanla anlamdaş olan bir ad çıkarılmıştır[2].

Bu yargı, daha sonraları tersine çevrilmiştir. Aşırı suçlama dönemini bu kez bir başka yargı dönemi izlemiştir. Onu günahı yüzünden yadsıma ve şiddetle ayıplama bir tür korku ile karışık hayranlığa ve tapınmaya dönüştürülmüştür. Zorbaların (tyrants) danışmanı olan Makyavelli bir özgürlük şehidi; somutlaşmış şeytan ise, bir kahraman ve hemen hemen bir aziz haline gelmiştir.

Bu her iki tutum da Makyavelli'ninki gibi durumlarda yetersiz ve yanlış yola yönelticidir. Onun kitabını ahlaksal bir görüş açısı ile okuyup yargılamamamız gerektiğini söylemek istemiyorum. Böylesine büyük ahlaksal etkileri olan bir yapıtın karşısında böyle bir yargı kaçınılmazdır ve gerçekte bir buyruktur. Ama bizim işe, suçlama, yadsıma ya da övgü; kusurları açıklama ya da alkışla *başlamamamız* gerekir. Spinoza'nın kuralını anımsamak, belki de başka hiçbir düşünüre olmadığı kadar Makyavelli için gereklidir: *Non ridere, non lugere neque detestari, sed intelligere**. Bu adam ve yapıtına ilişkin bir yargıya varmadan önce onu anlamaya çalışmamız gerekir. Ama bu düşünsel tutum, iki Makyavelli söylencesinin etkisiyle bozulmuştur. *Hükümdar*'ı incelerken bu söylencelere (yani nefret ve sevgi söylencelerine) karşı sürekli şekilde uyanık olmamız gerekir. Bunlardan ilki onyedinci yüzyıl boyunca İngiltere'de yaratılmıştı. Makyavelli söylencesinin yayılmasında yalnız siyaset adamlarının ya da filozofların değil, büyük İngiliz ozanlarının da payları vardı. Elizabeth döneminde Makyavelli'nin adından sözetmeyen ve Onun siyasal kuramına ilişkin bir yargıya varmayan hemen hemen hiçbir ünlü yazar yoktu. Eduard Meyer, *Machiavelli and the Elizabethan Drama*[3] adlı kitabında Elizabeth dönemi yazınında Makyavelli'ye ilişkin 395 civarında kaynağa dikkati çekmiştir. Ve Makyavelizm her yerde —Marlow'un oyunlarında, Ben Johnson, Baeumont ve Fletcher'de— hilekârlık, ikiyüzlülük, acımasızlık ve suç anlamına gelmektedir. Parçadaki kötü adam kendisini genellikle bir Makyavelci olarak betimlemektedir[4]. Bu genel duygunun en çarpıcı anlatımı belki de Shakespeare'in *King Henry the Sixth* adlı kitabının üçüncü bölümündeki Gloucester Dükü Richard'ın monoloğunda bulunabilecektir:

Pekâlâ gülümseyebilirim ve gülümserken cinayet işlerim,
Ve yüreğime acı veren şeye doya doya ağlar,

* *non ridere, non lugere neque detestari, sed intelligere:* Gülmemeli, kaçmamalı, horlamamalı ama anlamalı.

Yanaklarımı düzmece gözyaşları ile ıslatırım.
Ve yüzümü tüm durumlara uygun şekle sokarım.
Deniz kızının boğduğundan daha çok denizciyi boğacağım;
Şahmeran'dan daha çok sayıda dikbaşlı insanı kılıçtan geçireceğim;
Nestor kadar iyi hatip rolünü oynayacağım.
Ulysses'ten daha kurnazca aldatacağım;
Ve Sinon gibi, bir başka Truva alacağım.
Ben bukalemuna renkler ekleyebilirim.
Çıkarlarım için Proteus'la yer değiştirir,
Katil Makyavelli'yi okula başlatırım[5].

III. Richard'ın Makyavelli'den sözedebilmesi kuşkusuz bir tarih yanlışıydı. Ama bu tarihsel yanlışlık Shakespeare ve dinleyicilerince pek göz önüne alınmadı. Çünkü Shakespeare oyununu yazdığında Makyavelli adı tarihsel özelliğini hemen hemen yitirmişti. Yalnızca bir düşünce tipini betimlemek için kullanılmaktaydı. Makyavelli ya da Makyavelizm sözcüğü daha sonraları bile, her zaman şeytanca bir nefret ve tiksinti havasıyla kuşatıldı. Lessing'in *Emilia Galotti*'sinde hükümdarın danışmanı ve bakan olan Marinelli söylencebilimsel Makyavelli'nin pek çok özelliklerini canlandırmaktadır. Lessing'in trajedisinin sonunda hükümdar, «Sanki kralların insan olmaları yetmiyor mu? Bir de şeytanlar onların dostları kılığına mı girmeli?»[6] diye öfkeyle tepki göstermektedir.

Ama bu nefret ve tiksintiye karşın, Makyavelli'nin kuramı hiçbir zaman gözden düşmedi. O, hep genel ilginin odak noktasındaydı. Ne gariptir ki en kuvvetli ve amansız düşmanları, çok kez bu ilgiyi daha da arttırmak için katkıda bulundular. Tiksinti her zaman bir tür hayranlık ve büyülenme ile karışmaktaydı. Makyavelli'nin siyasal dizgesine tümüyle karşı olan kişiler, Onun siyasal ökesine (dehasına) saygı duymaktan kendilerini alamıyorlardı. Justus Lipsius, *Politika* adlı kitabında «*Unius tamen Machiavelli ingenium non contemno, acre subtile, igneum*»*[7] diye yazmıştı. Bu açıdan bakıldıkta, Makyavelli'nin yandaşlarıyla en ateşli düşmanları arasında pek az ayrım vardı. Bu garip yakınlık, Makyavelizmin çağdaş siyasal düşüncemizdeki kalıcı gücünün ana nedenlerinden biri oldu. Makyavelli ölmüştü ama kuramı her zaman yeniden canlanmaktaydı. Marlowe, *Malta Yahudisi* (Jew of Malta) adlı kitabının önsözünde Makyavelli'yi şöyle konuşturarak tanıtmaktadır:

* *Unius tamen Machiavelli ingenium non contemno, acre subtile, igneum:* Bununla birlikte, yalnızca Makyavelli'nin ökesini (dehasını) küçümsemiyorum. Onun keskin, ince, ateşli ökesini...

Gerçi dünya Makyavelli'nin öldüğünü düşünüyor ama
Onun ruhu Alplerin ötesine uçmuştu
Ve şimdi Guise öldüğü için Fransa'dan
Bu ülkeyi görmek ve dostlarıyla gülüp eğlenmek için geldi.
Adım belki bazıları için nefret vericidir,
Ama, beni sevdiğin kadar onların dillerinden de koru;
Ve bırak Makyavelli olduğumu bilsinler.
İnsanları ve bu nedenle de söylediklerini değerlendirme.
Ben, benden en çok nefret edenlerce beğenilmekteyim.
Bazıları her ne kadar kitaplarıma karşı açıkça konuşuyorlarsa da
Beni yine okuyacaklar ve bu şekilde
Peter'in düzeyine erişeceklerdir; ve beni bir yana attıklarında
Sayıları durmadan artan izleyicilerimce zehirleneceklerdir.

Bu söylencebilimsel Makyavelli tablosunu yıkmak uzun zaman aldı. Popüler yargıya ilk saldıranlar, onyedinci yüzyıl filozofları oldu. Bacon, Makyavelli'de kendisine benzer bir ruh buldu. Onda tüm skolastik yöntemleri yıkmış ve siyaseti deneysel yöntemlere göre incelemeye çalışmış bir filozof gördü. Nitekim kendisi, «Biz insanların ne yapmaları gerektiğini değil de ne yaptıklarını açıkça ve dürüst bir şekilde dile getiren ya da betimleyen Makyavelli'ye ve onun sınıfından öteki düşünürlere çok şeyler borçluyuz,» demektedir[8].

Buna karşın, büyük modern düşünürlerden hiçbiri, Makyavelli'ye ilişkin yargıyı yeniden gözden geçirmek ve adını kötülemelerden kurtarmak için, Spinoza kadar çok çalışmamıştır. Spinoza bu ereği izlerken garip bir görüşe yöneltilmiştir. O, özgürlük şampiyonu olarak kabul ettiği Makyavelli'nin zorbalığın en tehlikeli kurallarını içeren bir kitap yazabilmiş olmasının hesabını vermek zorundaydı. Bu durum, ancak *Hükümdar*'ın gizli bir anlamı bulunduğu varsayımına dayanılarak açıklanabilecekti. Spinoza, *Tractatus Politicus* adlı kitabında şöyle demektedir:

> Makyavelli, biricik dürtüsü hükmetme tutkusu olan bir hükümdarın, egemenliğini kurup sürdürmek için ne gibi araçlar kullanması gerektiğini de ayrıntılı bir şekilde dile getirmiştir. Ama bunu hangi amaçla yaptığı konusunda güvenle konuşmamız çok zordur. O, belki de özgür bir kitlenin mutluluğunu saltık bir şekilde, tek bir adama emanet ederken, bu tek adamın ne denli dikkatli olması gerektiğini göstermeyi istemiştir. Bu tek adam, her gün suikast korkusuyla yaşayan ve bu nedenle, kendi çıkarını büyük ölçüde kollamaya zorlanan; kitlenin iyiliğini düşünecek yerde ona karşı hileli önlemler alan biridir. Ve ben ileriyi çok iyi gören bu adamla ilgili görüşüme giderek daha çok sarılı-

yorum. Çünkü Onun özgürlükten yana olduğu ve ayrıca özgürlüğün korunması için de en sağlıklı öğüdü vermiş bulunduğu bilinmektedir[9].

Spinoza bu açıklamayı yalnızca deneme olarak dile getirmiş ve biraz duraksayarak konuşmuştur. O, kendi görüşüne çok fazla güvenmemektedir. Gerçekte de bir noktada yanılmakta, belli bir anlamda, halâ yoketmeye çalıştığı yanılsamanın etkisi altında kalmaktadır. Ona göre Makyavelli yalnız çok hünerli ve anlayışlı değil, aynı zamanda çok zeki bir yazardır da. Kendisi Makyavelli'ye bir kurnazlık ustası olarak bakmıştır. Ama bu yargı, tarihsel olgulara uygun değildir. Eğer Makyavelizm aldatma ya da iki yüzlülük anlamına geliyorsa, Makyavelli'nin kendisi, Makyavellici değildi. O, hiçbir zaman iki yüzlü biri olmamıştır. Arkadaşlarına yazdığı mektupları okuduğumuz zaman, Makyavelli'nin alışılmış tasarım ve önyargılarımızdan ne kadar farklı olduğunu görerek şaşırırız. Çünkü kendisi, içtenlikle, açık düşünceli bir şekilde ve belli bir ustalıkla konuşan biridir. İnsan olan yanı için geçerli olan bu özelliği, yazar olan yanı için de geçerlidir. Bu büyük siyasal hile ve aldatmaca ustası, belki de en içtenlikli siyasal yazarlardan biriydi. Talleyrand'ın «*La parole a été donnée à l'homme pour déguiser sa pensée,*»* özdeyişi çok kez diplomasi sanatının gerçek tanımı olarak övgü kazanmıştır. Eğer bu doğru ise, Makyavelli bir diplomattan başka bir şey değildir. O, hiçbir zaman kendini gizlememiş, usundakileri, düşünce ve yargılarını saklamadan, kesinlikle ve açıkça söylemiştir. Makyavelli'ye göre, en cüretli sözcük, her zaman en iyi sözcüktü. Düşünceleri ve biçemi hiçbir belirsizlik göstermezdi. Onlar açık, kesin ve yanılmaz düşüncelerdi.

Onsekizinci yüzyıl düşünürleri, yani Aydınlanma filozofları, Makyavelli'nin özyapısını daha Ondan yana olan bir ışık altında görmeye başladılar. Makyavelli bir anlamda onların doğal bağlaşığı (müttefiki) olarak göründü. Voltaire, Roma Kilisesine saldırıp, ünlü *Ecrasez l'infâme*** ını dile getirdiğinde Makyavelli'nin işini tamamlamakta olduğuna inanıyordu. Makyavelli İtalya'nın tüm yoksulluğunun baş sorumlusunun Kilise olduğunu söylememiş miydi? O, *Discorsi*'sinde «Biz İtalyanlar, Roma Kilisesine ve papazlarına ilkin onlar aracılığıyla kötü ve dinsiz bir hale gelmiş olduğumuz için borçluyuz. Onlara olan ikinci ve daha büyük borcumuz ise yıkılışımızın doğrudan nedenidir. Çünkü ülkemiz Kilise tarafından bölünmüştür,»[10] diyordu. Bu gibi sözcükler, Fransız filozoflarına yararlı olan ve onların da kullandıkları sözcüklerdi. Öte yandan, Onlar hiçbir zaman Makyavelli'nin ku-

* Konuşma yetisi insana düşüncesini saklaması için verildi.

** Ecrasez l'infâme: Alçaklığı ezin.

ramları ile uyuşamamışlardı. Voltaire, II. Frederick'in *Anti-Machiavelli*'sinin ilk baskısına yazdığı önsözde hâlâ «zehirleyici Makyavelli» den sözetmekteydi[11]. Prusya'nın genç veliaht prensi olarak bu denemeyi yazmış olan II. Frederick, Aydınlanma düşünürlerinin genel duygu ve yargılarını dile getirmekteydi. O, şöyle diyordu:

> İnsanlığı bu canavara, bu apaçık düşmanına karşı savunmak için, savaşıma girişmek cesaretini göstereceğim; kendimi safsatalara ve yasaya aykırı düşüncelere karşı, us ve adaletle silahlandıracağım... Öyle ki okuyucu, birinden aldığı zehirin panzehirini ötekinden hemen sağlayabilsin[12].

Bu sözcükler 1739'da yazılmışlardı. Ne var ki bir sonraki kuşakta bu konu ile ilgili hayli değişik bir hava ile karşılaşıyoruz. Makyavelli'ye ilişkin yargı tümüyle ve birdenbire değişiyor. Herder, *İnsanlığın İlerlemesi İçin Mektuplar* (Letters for the Advancement of Humanity) adlı kitabında Makyavelli'nin *Hükümdar*'ını siyasete ilişkin zararlı bir kitap ya da bir yergi; ya da bu ikisinin bir karışımı saymanın yanlış olduğunu öne sürmüştür. Herder'e göre, Makyavelli onurlu, dürüst bir insan, keskin bir gözlemci ve kendisini ülkesine adamış bir yurtseverdi. Kitabının her satırı, Onun insancılığın nedenine ihanet etmediğini kanıtlamaktadır. Kitabın yanlış anlaşılması hiç kimsenin onu doğru koşullar ve ortam içinde görmemesindendi. Bu kitap ne bir yergi çalışması ne de bir ahlak ders kitabı olmayıp Makyavelli'nin çağdaşları için yazılmış bir siyasal başyapıttır. Makyavelli hiçbir zaman genel bir siyaset kuramı sunmak niyetinde değildi. Yalnızca kendi döneminin adet, düşünce ve eylem biçimlerini betimlemişti[13].

Hegel bu değerlendirmeyi benimsedi ve çok daha kesin bir tonla konuşup Makyavelli'nin ilk övgücülerinden biri oldu. Bu olguyu anlayabilmek için, Hegel'in Makyavelli'nin siyasal kuramını hangi özel koşullar altında incelediğini unutmamamız gerekir. Bu, Napolyon savaşları sırasında - II. Francis Alman imparatorluğu tacını reddettikten sonra olmuştu. Almanya'nın siyasal çöküşü tamamlanmış bir olgu olarak görünmekteydi. Hegel, 1801 yılında *Almanya Anayasası*'na ilişkin olarak yazdığı yayımlanmamış bir denemeye şu sözcüklerle başlamaktaydı: «Almanya bir devlet olmaktan çıkmıştır.» Hegel, Makyavelli'nin *Hükümdar*'ını bu ruh hali ile tümüyle umutsuz görünen bir siyasal ortam içinde okudu. O, bu çok övülmüş ve çok yerilmiş kitabın izini, o zaman bulmuş görünmektedir. Hegel, ondokuzuncu yüzyıl Alman kamu yaşamı ile Makyavelli dönemindeki İtalyan ulusal yaşamı arasında tam bir koşutluk görmekteydi. Bu yüzden, içinde yeni bir ilgi ve yeni bir tutku doğmuştu. O, ikinci bir Makyavelli,

kendi döneminin Makyavellisi olmayı düşlemekteydi. Hegel şöyle diyordu:

> İtalya'nın kendi yıkımına doğru koştuğu ve yabancı prensler tarafından yürütülen savaşların savaş alanı; bu savaşların araçlarını sağlarken aynı zamanda ganimeti de olduğu; Alman, İspanyol, Fransız ve İsviçreliler tarafından soyulduğu ve yabancı hükümetlerin bu ulusun yazgısı üstünde karar verdikleri bir felâket döneminde, bu derin genel yoksulluk, düşmanlık, düzensizlik ve körlük duygusu içinde, bir İtalyan siyaset adamı, İtalya'nın birleştirilip bir devlet haline getirilmesi zorunluluğunu soğukkanlı bir ölçülülükle kavramıştı. İtalya'nın koşulları gözlemlenerek biçimlendirilmiş olan bir düşüncenin gelişmesini ahlaksal ve siyasal ilkelerin yan tutmayan bir özeti, tüm koşullara uygun olduğu için hiçbir koşula uymayan bir düşüncenin gelişmesi olarak ele almak çok aşırı bir tutumdur. *Hükümdar*, Makyavelli'den önceki yüzyılların tarihi ve çağdaş İtalyan tarihi göz önüne alınarak okunmalıdır. O zaman bu kitap yalnız haklı çıkarılmakla kalmayacak, en büyük ve en soylu ruhlardan birinin gerçek siyasal ökesinin çok görkemli ve doğru bir anlatımı olarak da görünecektir.

Bu gerçekten yeni bir adım, ondokuzuncu yüzyıl siyasal düşüncesinin gelişmesinde çok büyük önem taşıyan bir adımdı. Friedrich Meinecke bu konuda şöyle diyordu:

> Makyavelizmin şimdiye değin, yalnız ahlaksal dünyanın dışında varolmuş tüm ahlaksal değerleri kuşatıp desteklemeye çalışan idealist bir dizge haline sokulmaya çalışılması, yeni bir durum ve bir canavarlıktı. Burada olup biten hemen hemen bir piçin meşrulaştırılması ile karşılaştırılabilirdi[14].

Aynı eğilim, Fichte'nin siyasal felsefesinin gelişiminde de görülür. Fichte 1807'de Königsberg'te *Vesta* dergisinde Makyavelli üstüne bir deneme yayınladı[15]. Düşünceleri, kendisinin de dile getirdiği gibi, doğru bir adamın ününü kurtarmaya «Ehrenrettung eines brauen Mannes» katkıda bulunmaya yöneltilmişlerdi. Burada bulduğumuz Fichte, geleneksel görüşümüzden çok değişik bir Fichte'dir. Biz Onu en katı ahlaksal tutuculuğun bir savunucusu olarak düşünürüz. Ama, Makyavelli'ye ilişkin yargısında bu türden bir tutumla karşılaşmıyoruz. Fichte, Makyavelli'nin siyasal gerçekçiliğini övmekte ve Onu tüm ahlaksal suçlamalardan aklamaya çalışmaktadır. O, Makyavelli'nin kuvvetli bir putperestliği açıkça dile getirdiğini, yani Hıristiyan dininden kin ve nefretle sözetmiş olduğunu kabul etmiştir. Ama bu,

Onun ne yargısını değiştirmiş ne de Makyavelli'ye bir siyasal düşünür olarak duyduğu hayranlığı azaltmıştır.

Ondokuzuncu yüzyılda, Makyavelli'nin yapıtına ilişkin bir yorumlama egemen olmuştur. Ama ondokuzuncu yüzyıldan sonra roller değişmiştir. Daha önceleri bir sövgü sözcüğü olarak kullanılan Makyavelli adı, ansızın bir tür *epitheton ornans** haline gelmiştir. Bu sonucun doğmasına biri düşünsel öteki toplumsal iki büyük güç katkıda bulunmuştur. Ondokuzuncu yüzyıl kültürü içinde tarih, başrolü oynamaya başlamış ve kısa bir süre sonra tüm öteki düşünsel ilgilerin yerine geçip hemen hemen hepsini gölgede bırakmıştır. Makyavelli'nin *Hükümdar*'ına ilişkin önceki yargılar bu yeni görüş açısından ele alındıklarında kabul edilemezlerdi. Çünkü, kitabın tarihsel art-alanını görmekte tümüyle başarısızdılar. Öte yandan ise, ulusçuluk, ondokuzuncu yüzyılın başlangıcından beri siyasal ve toplumsal yaşamın en güçlü itilimi ve sürücü gücü olmuştu. İşte Makyavelli'nin kuramının değerinin tanınmasında bu iki akımın büyük etkileri oldu. Onyedinci yüzyıl yazınında Makyavelli, şeytanın somutlaşmışı olarak betimlenmişti. Ve sonra, görülmemiş bir abartma ile şeytan bazen bir Makyavellici olarak resmedilmiş ve Makyavellicilikle renklendirilmişti[16]. Ama bu yargı, iki yüzyıl sonra tümüyle tersine döndü. Makyavelli'nin şeytanlaştırılmasının yerini bir tür tanrılaştırma aldı. İtalyan yurtseverleri Makyavelli'nin *Hükümdar*'ının son bölümünü her zaman coşku ile selamladılar. Vittoria Alfieri, *Del Principe e delle lettere* adlı yapıtını yayımladığında, hiç duraksamadan «divino Machiavelli»**den sözetti. Kitabına Makyavelli'nin İtalya'yı barbarlardan kurtarma konusundaki ünlü öğütünün tam bir koşutu olma amacını taşıyan özel bir bölüm ekledi[17].

Ama ben bu durumda «tarihçiliğimiz» (historism) ve ulusçuluğumuzun (nationalism) yargımızı aydınlatmaktan çok belirsizleştirdiği kanısındayım. Bize Herder ve Hegel'in zamanından beri, Makyavelli'nin *Hükümdar*'ını dizgesel bir kitap, bir siyaset *kuramı* olarak kabul etmenin yanlış olacağı anlatılmıştır. Makyavelli'nin hiçbir zaman böyle bir kuram ortaya koymak istemediği söylenmiştir .Onun özel bir amaç ve küçük bir okuyucu çevresi için yazdığı vurgulanmıştır. L. Arthur Burd yayımcılığını yaptığı *Hükümdar*'a yazdığı Giriş'te şöyle demektedir:

> *Hükümdar*, hiçbir zaman İtalyanlardan, hem de belli bir dönemin İtalyanlarından başkası için düşünülmemiştir. Gerçekte daha da ileri gidebilir ve onun tüm İtalyanlar için yazılıp yazılmadığını bile sorabiliriz[18].

* *Epitheton ornans:* Süsleyici lakap.
** *Divino Machiavelli:* Kutsal Makyavelli.

Ama bu şimdiki kanının, Makyavelli'nin kendi görüşlerinin ve ana amacının doğru bir anlatımı olduğuna ilişkin herhangi bir kanıt var mıdır? Makyavelli'nin İtalya'nın sözcüsü olarak edimde bulunmanın dışında başka hiçbir ilgi ya da tutkusu yok muydu? Tüm öğütleri, İtalyan tarihinin özel bir dönemine mi özgüydü? O, bu görüşlerin gelecek kuşakların siyasal yaşam ve sorunlarına uygulanamayacaklarına mı inanmaktaydı?

Ben bu sav için tek bir kesin kanıt bile bulamıyorum. Bu şekilde yargı verdiğimiz zaman bir tür görsel yanılsamanın (illusion) etkisi altında olmayalım diye korkuyorum. Biz, «tarihçinin yanılgısı» diye adlandırılabilecek bir yanlışa eğilimliyiz. Tarih ve tarihsel yönteme ilişkin kendi görüşlerimizi, bu görüşleri kendisi için tümüyle yabancı bulacak ve güçlükle anlayabilecek olan bir düşünüre yüklüyoruz. Her şeyi kendi çevre ve koşulları içinde düşünmek bize çok doğal geliyor. Bu kuralı her sağlıklı insansal eylem ve kültür olayı yorumu için bir tür kesin buyruk olarak düşünüyoruz. Buna uygun olarak nesnelerin bireyselliği ve çok kez bizi aşırı duyarlı kılan yargıların göreliliğine ilişkin bir duygu geliştirmiş bulunuyoruz. Genel bir yargı vermeye güçlükle cesaret ediyoruz. Tüm açık-seçik formüllere güvensizlik duyuyoruz. Öncesiz-sonrasız doğrulukların ve evrensel değerlerin olanağı konusunda kuşkucuyuz. Ama bu tutum, Makyavelli' de de Yeniden Doğuş'ta da rastladığımız bir tutum değildi. Yeniden Doğuş sanatçıları, bilim adamı ve filozofları, bizim modern tarihsel göreciliğimizi bilmiyorlardı. Onlar hâlâ saltık güzelliğe ve saltık hakikate inanmaktaydılar.

Makyavelli olayına gelince, Onun siyasal kuramında modern yorumcular tarafından öne sürülmüş olan tüm sınırlamaları ortadan kaldıracak daha ileri ve özel bir neden vardı. O, büyük bir tarihçi idi. Ama, tarihin görevine ilişkin görüşü bizimkinden çok değişikti. Makyavelli tarihsel yaşamın dinamiği ile değil, statiği ile ilgilenmekteydi. Yani belli bir tarihsel dönemin tikel özellikleriyle ilgilenmemekte, tüm dönemlerde özdeş olan, yinelenen özellikleri aramaktaydı. Bizim tarihten sözediş biçimimiz bireycidir; Makyavelli'ninki evrenselci idi. Biz tarihin hiçbir zaman yinelenmediğini düşünürüz. O, tarihin her zaman kendisini yinelediğini düşünmekte ve bu konuda şöyle demektedir:

> Şimdiyi geçmişle karşılaştıran herkes, tüm site ve uluslarda her zaman aynı istek ve tutkuların egemen olmuş olduğunu hemen kavrayacaktır. Bu nedenle, geçmişteki olayları dikkatle inceleyen biri için, herhangi bir devlette olmak üzere olan şeyleri önceden görmek ve eskilerin, benzer durumlarda uygulamış oldukları önlemleri almak güç bir iş olmayacaktır. Ama bu derslerin oku-

yucuları tarafından savsaklanmış ya da anlaşılmamış olduğu; ya da okuyucularca anlaşıldığı halde yöneticilerce bilinmediği görülürse, buradan aynı düzensizliklerin tüm zamanlar için ortak olduğu sonucu çıkar[19].

Bu nedenle, gelecekte ne olacağını önceden kestirecek birinin her zaman, geçmişte ne olmuş olduğuna bakması gerekir. Çünkü ister şu anda isterse gelecekte olsun, tüm insansal olayların geçmişte birer eşlemi (kopyası) vardır. «Bu olaylar, tutkuları ve yapıları tüm çağlarda aynı kalan insanlarca oluşturulduklarından, doğal olarak aynı sonuçları yaratırlar»[20].

İnsan tarihine ilişkin bu statik görüşten tüm tarihsel olayların birbirinin yerini tuttukları sonucu çıkar. Fiziksel bakımdan tarihsel olayların uzay ve zaman içinde belirli birer yerleri vardır; ama anlam ve özyapıları değişmeden kalır. Şimdi, *Titus Livius*'a ilişkin bir yorumda kendi siyasal kural ve kuramlarını açıklayabilmiş olan bir düşünür, hiç kuşku yok ki modern tarihçilerimizin her dönemin kendi özel ölçütlerine göre değerlendirilmesi gerektiğini söyleyen görüşlerini paylaşmamaktadır. Ona göre, tüm insanlar ve çağlar aynı düzeydeydi. Makyavelli, Yunan ya da Roma tarihinden almış olduğu örneklerle çağdaş tarihten almış olduğu örnekler arasında en küçük bir ayrım gözetmemektedir. Büyük İskender'le Sezar Borjiya'dan, Anibal ile Lodovico il Moro'dan aynı tonla sözetmektedir. Yeniden Doğuş'un «yeni prenslik düzenlerini» ele aldığı aynı bölüm içinde Musa'dan, Cyrus, Romulus ve Theseus'tan sözetmektedir[21]. Makyavelli'nin çağdaşları olan büyük Yeniden Doğuş tarihçileri bile, Onun yöntemindeki bu kusuru görüp eleştirmişlerdir. Özellikle Guicciardini, bu noktaya ilişkin çok ilginç ve yerinde görüşler öne sürmüştür[22]. Eğer bu tipten bir düşünür, yeni, yapıcı bir kuram, gerçek bir siyaset bilimi geliştirmeyi üstüne almış olsaydı, hiç kuşku yok ki bu bilimi özel bazı durumlarla sınırlandırmayı düşünmezdi. Kulağa ne denli aykırı-kanısal gelirse gelsin, bu durumda modern tarihsel anlayışımızın bizi körleştirmiş ve apaçık bir tarihsel hakikati görmemizi engellemiş olduğunu söylemek zorundayız. Makyavelli İtalya için, giderek kendi yaşadığı dönem için değil, dünya için yazmıştır ve dünya Onu dinlemiştir. O, kendisini eleştiren düşünürlerin yargılarına hiçbir şekilde katılamazdı. Eleştirmenlerin Onda övgüye değer buldukları yan, kendisince bir kusur olarak kabul edilecekti. Makyavelli siyasal yapıtına Thucydides'in kendi tarihsel yapıtına bakmış olduğu gibi bakmış ve onda bir *Κτημα εςαει*, yani geçici bir şey değil de, öncesiz-sonrasız bir şey görmüştü. Gerçekte, tüm yargılarında kendine çok fazla güvenmekte, en cüretli genellemelerden çok hoşlanmaktaydı. Antik ya da modern tarihten alınmış birkaç örnekten hemen en geniş kapsamlı sonuçlara atlamaktay-

dı. Eğer Makyavelli'nin kuramının sonuçlarını anlamayı istiyorsak, Onun bu tümevarımcı düşünme ve tartışma biçimini her zaman göz önüne almamız gerekir. Makyavelli'nin amacı, kendi kişisel yaşamını betimlemek ya da özel bir gruba seslenmek değildi. Kuşkusuz O, kendi deneylerinden de yararlanıyordu. Nitekim *Discourses* (Konuşmalar) adlı kitabının önsunusunda dostları Znobi Buondelmonte ve Cosimo Ruccellai'ye, kendilerine sunmakta olduğu yapıtın uzun okumalar ve dünya sorunlarında uzun bir deneyimden biriktirmiş olduğu tüm siyasal bilgileri içerdiğini söyler. Ama, Makyavelli'nin dünya sorunlarına ilişkin oldukça kıt deneyimi, hiçbir zaman Ona *Hükümdar* kadar büyük ve önemli bir kitap yazma gücünü vermiş olamazdı. Bunun için çok değişik bazı düşünsel güçlere gereksinme vardı. Bunlar, gerçekten kuşatıcı bir anlama yetisinin mantıksal tümevarım ve çözümleme güçleriydi.

Modern düşünürlerin çoğunun Makyavelli'nin *Hükümdar*'ını kendi gerçek ışığı altında görmelerini engellemiş olan bir başka önyargı daha vardır. Bu düşünürlerin hepsi olmasa bile çoğu, işe Makyavelli'nin yaşamını incelemekle başlamış; Makyavelli'nin siyaset kuramının ipucunu burada bulmayı ummuşlardır. *İnsan* Makyavelli'yi tam olarak bilmenin, Onun yapıtının anlamına ilişkin tam bir kavrayış sağlayacağına kesin gözüyle bakılmıştır. Modern özyaşam araştırmalarının yardımıyla önceki dönemlerin Makyavellisi, Elizabeth dönemi dramasının «öldürücü» Makyavellisi tümüyle ortadan kalkmıştır. Biz Makyavelli'yi gerçekten olduğu gibi, onurlu ve dürüst bir insan, ateşli bir yurtsever, ülkesinin bilinçli bir hizmetkârı, sadık bir dost, karısına ve çocuklarına bağlı bir baba olarak görmekteyiz[23]. Ama, kitabını tüm bu kişisel niteliklerle yorumlamaya çalışırsak yanılır; yapıtın ana değerlerini ve kusurlarını görmekte başarısızlığa uğrarız. Çok kez yargımızı bulandırmış olan şey, yalnız tarihsel ilgimizin değil, aynı zamanda ruhbilimsel ilgimizin de aşırı ölçüde büyümesidir. Önceki kuşaklar bir kitabın kendisiyle ilgilenmekte ve içerdiklerini incelemekteydiler. Oysa biz, işe kitabın yazarının psikanalizini yapmakla başlıyoruz. Modern yorumcularımızın çoğu, Makyavelli'nin *düşüncelerini* çözümleyip eleştireceklerine yalnızca *dürtülerini* soruyorlar. Nitekim bu dürtülere açıklık kazandırmak için şaşırtıcı bir çaba harcanmıştır. Soru, bu konuya ilişkin yazının tümünde en çok tartışılan sorulardan biri haline gelmiştir.

Ben bu tartışmanın ayrıntılarına girmek niyetinde değilim. Dürtüler sorunu, her zaman güç ve kuşkulu bir sorun olmuştur. Ancak pek ender birkaç durumda ona saltık bir kesinlikle karar verilir. Ama bu sorunu açık ve doyurucu bir şekilde yanıtlamamız bile bize pek fazla yardımcı olmaz. Bir kitabın yazılma nedenleri ve uğruna yazılmış olduğu amaç, kitabın kendisi değildir. Onlar yalnızca ara sıra or-

taya çıkan nedenlerdir ve kitabın dizgesel anlamını kavramamızı sağlamazlar. Daha önceki dönemlerde özyaşamsal öğelere ilişkin bir eksiklik duyulmuştu. Biz belki de bunun tam karşıtı olan bir durumun acısını çekmekteyiz. Makyavelli'nin gizli mektuplarını okumuş, siyasal mesleğini tüm ayrıntıları ile incelemiş bulunuyoruz. Yalnız *Hükümdar*'ı değil, tüm öteki kitaplarını da okumuş bulunmaktayız. Ama sıra *Hükümdar*'ı hem dizgesel anlamı hem de tarihsel etkisi yönünden yargılamak gibi kesin bir noktaya geldiğinde ne yapacağımızı şaşırıyoruz. Makyavelli'yi inceleyen modern araştırıcıların çoğu kendilerini Onun bireysel yaşamına öylesine kaptırıyorlar ki bütünü kavrama gücünü yitirmeye başlıyorlar. Yani, ağaçlar yüzünden ormanı göremiyorlar. Yazarının ününü kurtarmak için, yapıtının önemini en aza indirgiyorlar. Makyavelli'nin özyaşamı ile ilgili olarak yazan modern eleştirmenlerden biri şöyle demektedir:

> *Hükümdar*'da böylesine heyecan ve tartışma yaratacak ne vardı? Bu sorunun yanıtı, gerçekte her zaman 'hiçbir şey yoktu' olmuştur. *Hükümdar*'da onu kendi eylem ve ülkülerine göre yorumlayıp anlamlandıran coşkun yandaşlarının övgülerine değer bir şey olmadığı gibi, neden olduğu kin, nefret, tiksinti ve dehşeti haklı çıkarabilecek bir yan da yoktur. Hükümdarın kendisi, izlenmesi öğütlenen iş görme yöntemi, göz önünde tutulması öğretilen amaçlar, bunların hepsi o çağın ürünleridir. Makyavelli'nin önerdiği önlem de deneyimlerinin kendisine o dönemde anlaşılıp sayılması olasılığı bulunan biricik ve en iyi önlem olarak öğrettiği önlemdir[24].

Eğer bu yargı doğru olsaydı, Makvavelli'nin ününün tümü bir yanlışlıktan doğmuş olacaktı. Makyavelli'nin ününü, kendisi değil, okuyucuları yaratmıştır. Okuyucular bu işi, Makyavelli'nin yapıtının anlamını tümüyle yanlış anlayarak gerçekleştirebilmişlerdir.

Böyle bir açıklama bana ikilemden kaçmak için çok zayıf bir yol olarak görünmektedir. İkilem gerçekte vardır. Makyavelli'nin siyasal öğretisiyle kişisel ve ahlaksal özyapısı arasında apaçık bir çelişki bulunduğu görülmektedir. Ama hiç kuşku yok ki bizim, Makyavelli'nin kuramının özgünlük ya da evrenselliğini tartışacak yerde, sorunun daha iyi bir açıklamasını aramamız gerekmektedir. Bu yorum doğru olsaydı bile biz Makyavelli'yi yine büyük bir siyasal düşünür, özel siyasal ve ulusal çıkarların sözcüsü ve propagandacısı olarak kabul edecektik. Ama Onu yeni bir siyaset biliminin kurucusu, görüş ve kuramları modern dünyada devrim yapmış, toplumsal düzeni temelinden sarsmış büyük ve yaratıcı bir düşünür olarak göremeyecektik.

XI

MAKYAVELİZMİN YENGİSİ VE SONUÇLARI

Makyavelli ve Yeniden Doğuş (Rönesans)

Makyavelli'nin yapıtına ve kişiliğine ilişkin çok değişik kanılar olmasına karşın, hiç olmazsa bir noktada tam bir uyum sağlanmaktadır. Tüm yazarlar, Makyavelli'nin «çağının çocuğu», yani Yeniden Doğuşun tipik bir tanığı olduğunu vurgularlar. Ama Yeniden Doğuşa ilişkin açık ve belirli bir görüşümüz olmadığı sürece bu anlatımın hiçbir yararı yoktur. Bu açıdan bakıldıkta, durum umutsuz şekilde karışık görülmektedir. Son onyıllarda Yeniden Doğuş incelemelerine karşı duyulan ilgi giderek artmıştır. Bizler şimdi şaşırtıcı ölçüde zengin malzeme ile siyasal tarihçiler, yazın, sanat, felsefe, bilim ve din tarihçileri tarafından toplanmış yeni olgularla donatılmış bulunmaktayız. Ama sıra temel soruya, yani Yeniden Doğuş'un «anlamı» sorusuna geldiğinde, bu konuyu henüz aydınlatamamış gibi görünmekteyiz. Hiçbir modern yazar, Jakob Burckhardt'ın Yeniden Doğuş (Rönesans) uygarlığını betimlemeye çalıştığı ünlü formülü yineleyemezdi. Öte yandan, Burckhardt'ın yapıtının eleştirmenlerince yapılmış olan tüm betimlemeler de karşı çıkışlara eşit ölçüde açıktır. *Gordion düğümü**'nü kesmeye karar vermiş olan pek çok bilgin ve kendi özel alanlarında büyük yetke olan düşünür vardır. Onlar bizi Yeniden Doğuş teriminin kullanımına karşı uyarmaktadırlar. Lynn Thorndike, son zamanlarda konuya ilişkin olarak yapılan bir tartışmada «Yeniden Doğuşu sorgulamanın yararı nedir? Şimdiye değin hiç kimse onun varlığını kanıtlayamamış, hiç kimse buna gerçekten çalışmamıştır»[1], demektedir.

Ama biz, yalnızca adları ve terimleri tartışmamalıyız. Yeniden Doğuş'un salt bir *flatus vocis*** olmadığı, bu terimin tarihsel bir ger-

* *Gordion Düğümü:* Söylenceye göre Tanrı sözcüsünün kim tarafından çözülürse onun Asya krallığını elde edeceğini söylemiş olduğu düğüm. Büyük İskender bu düğümü kılıcıyla kesivermiştir.

** *Flatus vocis:* Bir solukluk ses.

çekliğe karşılık olduğu yadsınamaz. Eğer bu gerçekliği kanıtlamak zorunda olsaydık, iki klasik tanığı çıkarmamız ve Galileo'nun *İki Yeni Bilimle İlgili Konuşmalar* (Dialogues Concerning Two New Sciences) adlı yapıtı ile Makyavelli'nin *Hükümdar* (Prince) adlı yapıtına işaret etmemiz yeterli olacaktı. Bu iki yapıt arasında bir bağlantı kurmak, ilk bakışta çok keyfi bir iş gibi görünebilir. Çünkü bunlar tümüyle değişik konuları ele alan, değişik yüzyıllara ilişkin kitaplardır. Bundan başka, kişilik, yetenek, bilimsel ilgi ve düşünce bakımından birbirinden çok farklı kimseler tarafından yazılmışlardır. Ama yine de ortak olan bir yanları vardır. Her iki kitapta da onları modern uygarlık tarihinin iki büyük ve önemli olayı olarak damgalayan belli bir düşünce eğilimini bulmaktayız. Yeni araştırmalar bize Makyavelli'nin de Galileo'nun da öncüleri bulunduğunu göstermiştir. Onların yapıtları yazarlarının kafalarından öylece çıkıvermiş, hazır ve tümüyle tamamlanmış yapıtlar değildi. Uzun ve dikkatli bir hazırlığı gerektirmişlerdi. Ama bu durum, bu kitapların özgünlüklerinden bir şey eksiltmemektedir. Galileo'nun *Konuşmalar*'ında ve Makyavelli'nin *Hükümdar*'ında sunduğu şeyler, gerçekten «yeni bilimlerdir». Galileo,

> Amacım, çok eski bir konu ile uğraşan yeni bir bilim ortaya koymaktır. Doğada belki de hiçbir şey, filozoflarca hakkında pek çok ve büyük kitaplar yazılmış olan devinimden daha eski değildir. Yine de ben, onun bilinmeye değer ve şimdiye değin gizlenip betimlenmemiş olan bazı özelliklerini deney aracılığıyla bulgulamış bulunuyorum[2], demiştir.

Makyavelli de kendi kitabından pekâlâ aynı şekilde sözedebilirdi. Tıpkı Galileo'nun Dinamiğinin modern doğa bilimimizin temeli haline gelmesi gibi, Makyavelli de siyasal bilim için yeni bir yolun ilk adımını atmıştır.

Bu iki yapıtın yeniliğini anlayabilmek için Ortaçağ düşüncesini çözümlemekle işe başlamamız gerekir. Yeniden Doğuşu (Rönesansı) salt kronolojik anlamda Ortaçağlardan ayıramayacağımız apaçıktır. Onbeşinci yüzyıl sayısız görünür ve görünmez bağlarla Skolastik düşünceye ve Ortaçağ kültürüne bağlıdır. Avrupa uygarlık tarihinde süreklilik hiçbir zaman kopmamıştır. Bu tarihte Ortaçağların «sona erip» modern dünyanın «başladığı» bir nokta aramak, tümüyle saçma bir iştir[3]. Ama bu, iki çağ arasında düşünsel bir sınır çizgisi arama zorunluluğunu ortadan kaldırmaz.

Ortaçağ düşünürleri çeşitli okullara ayrılmışlardı. Bu okullar, yani diyalektikçi ve gizemciler, gerçekçi ve adçılar arasında bitip tükenmeyen tartışmalar yapılmaktaydı. Buna karşın, yüzyıllar boyunca kesin ve değişmez olarak kalmış bulunan ortak bir düşünce merkezi

vardı. Ortaçağ düğüncesini kavramak için, *Göksel Hiyerarşi Üstüne* (On the Celestial Hierarchy) ve *Kilise Hiyerarşisi Üstüne* (On the Ecclesiastical Hierarchy) başlıklı iki kitabı incelemekten daha kolay bir yol belki de yoktur. Bu kitapların yazarı bilinmemektedir. Bu kitaplar Ortaçağlarda genellikle St. Paul'un öğrencisi olup Onun tarafından dine döndürülen ve vaftiz edilen Dionysius Aeropagita'ya atfedilmişlerdir. Ama bu yalnızca bir söylencedir. Kitaplar büyük bir olasılıkla Yeni-Platon'cu bir yazar, Proclus'un bir öğrencisi tarafından yazılmışlardır; Yeni-Platoncu okulun kurucusu Plotinus'un geliştirdiği *ışıma* (emanation) kuramını önceden varsaymaktadırlar. Bu kurama göre, biz bir şeyi anlayabilmek için her zaman geriye, onun ilk ilkesine gitmeli ve bu ilkeden ne şekilde çıkmış olduğunu göstermeliyiz. Tüm şeylerin ilk ilkesi, neden ve kaynağı, *Bir* yani, *saltık* olandır. Bu saltık Bir, nesneler çokluğu halinde gelişir. Ama burada söz konusu olan modern anlamında bir evrim süreci değil, daha çok bir düzeyini düşürme sürecidir. Bütün dünya, altın bir zincirle, Homeros'un İlliad'ın ünlü bir pasajında sözünü ettiği o *aurea catena** ile bir arada tutulmaktadır. Tinsel ya da özdeksel, ne olursa olsun her şey, başmelekler, melekler, kanatlı çocuk melekler ve tüm öteki göksel varlıklar, insan, organik doğa, özdek, bunların hepsi, Tanrının ayakları dibinde bu altın zincirle bağlıdırlar. İki değişik hiyerarşi vardır: Varoluş hiyerarşisi ve değer hiyerarşisi... Ama bunlar, birbirlerine karşıt olmayıp tam bir uyum içindedirler. Değerin düzeyi, varlığın düzeyine dayanır. Varoluş düzeyinde daha aşağıda olan bir şey, ahlaksal (etik) düzeyde de daha aşağıdadır. Bir şey, ilk ilkeden, her şeyin kaynağından ne denli uzaklaşırsa, yetkinlik düzeyi de o denli azalır.

Ortaçağlar boyunca, göksel ve kilise hiyerarşilerine ilişkin sözde -Dionysiosçu kitaplar büyük bir tutkuyla incelenmiş ve Skolastik felsefenin ana kaynakları olmuşlardır. Bu kitaplarda geliştirilmiş olan dizge, insanların yalnızca düşüncelerini etkilemekle kalmamış aynı zamanda en derin duygularıyla da bağlantı kurarak tüm ahlaksal, dinsel, bilimsel ve toplumsal düzende değişik biçimlerde dile getirilmiştir. Aristotelesçi evrenbilimde Tanrı, evrenin «kendisi devinmeyen devindiricisi» olarak betimlenmiştir. O, kendisi devinmeyen en büyük devinim kaynağıdır. Devindirici gücünü ilkin en yakınındaki şeylere, en yüksek göksel kürelere aktarır. Bu güç, buradan değişik derecelerle aşağıya, bizim kendi dünyamıza, yeryüzüne yani ayın altında bulunan bu dünyaya iner. Ama burada artık aynı yetkinliği bulamayız. Göksel cisimlerin dünyası olan yukarı dünya, yokolmayan ve bozulmayan bir tözden, eter ya da *quinta essentia***dan yapılmıştır ve bu

* *Aurea catena:* Altın zincir.

** *Quinta essentia:* Beşinci öz.

göksel cisimlerin devinimleri öncesiz-sonrasızdır. Bizim dünyamızda her şey kolayca bozulmaya ve çürümeye yatkındır. Her devinim de kısa bir süre sonra kendi ölü noktasına varır. Aşağı ve yukarı dünyalar arasında keskin bir ayrım vardır. Onlar aynı tözden oluşmadıkları gibi aynı devinim yasalarını da izlemezler. Aynı ilke, siyasal ve toplumsal dünyanın yapısı için de geçerlidir. Dinsel yaşamda da en üst nokta olarak papadan kardinallere, başpiskoposlara, piskopos ve rahipler sınıfının daha aşağı derecelerine doğru inen bir kilise hiyerarşisi ile karşılaşırız. Devlette ise en yüksek güç, bu gücü kendisinden daha aşağı olanlara, yani prens, dük ve tüm öteki uyruklara emanet eden İmparatorda toplanmıştır. Bu feodal dizge, genel hiyerarşik dizgenin tam bir imge ve eşlemidir. O, Tanrı tarafından kurulmuş, bu nedenle öncesiz-sonrasız ve değişmez olan evrensel kozmik düzenin bir simgesi ve anlatımıdır.

Bu dizge Ortaçağlar boyunca egemen olmuş ve gücünü insansal yaşamın tüm alanlarında kanıtlamıştır. Ama, Yeniden Doğuşun (Rönesans'ın) ilk yüzyıllarında yani onbeş ve onaltıncı yüzyıllarda biçimini değiştirmiştir. Bu değişiklik ansızın ortaya çıkmamıştır. Nitekim Ortaçağ düşüncesinin temel ilkelerinin tam bir çöküşü, ortadan kaldırılışı ya da açıkça yadsınması ile karşılaşmıyoruz. Ama, çok sağlam kurulmuş gibi görünen ve insanların düşünce ve duygularını yüzyıllarca yönetmiş olan hiyerarşik dizgede açılan gediklerin birbirini izlediğini görüyoruz. Dizge yokedilmemiş, ancak sönmeye ve önceleri tartışılmayan yetkesini yitirmeye başlamıştır.

Aristotelesçi kozmolojik dizge yerini Kopernikus'un astronomik dizgesine bırakmaktadır. Bu ikinci dizgede artık daha yüksek ve aşağı dizgeler arasında bir ayrımla karşılaşmıyoruz. Her ne olursa olsun tüm devinimler, örneğin yeryüzünün ve göksel cisimlerinin devinimleri aynı evrensel kurallara uymaktadır. Kopernikusçu dizgenin metafiziksel bir yorumunu yapan ilk düşünür olan Giordano Bruno'ya göre, dünya aynı sınırsız tanrısal tin tarafından doldurulmuş ve canlandırılmış sınırsız bir bütündür. Evrende ayrıcalıklı noktalar, «yukarı» ya da «aşağı»lar yoktur. Siyasal alanda da artık feodal düzen çözülmüş ve parçalanmaya başlamıştır. İtalya'da çok değişik tipte yani siyasal örgütler ortaya çıkmıştır. Orada tek tek kişiler, yani Yeniden Doğuş'un *condottieri** leri ya da Milano'daki Visconti ve Sforzalar; Floransa'daki Medici'ler ve Mantua'daki Gonzagalar gibi büyük ailelerce kurulmuş olan Yeniden Doğuş (Rönesans) tiranlıkları ile karşılaşıyoruz.

* *Condottieri:* Komutan.

Makyavelli'nin *Hükümdar*'ının genel siyasal ve düşünsel art-alanı bu görünümdeydi. Eğer Onun kitabına bu açıdan yaklaşırsak, anlamını ve Avrupa kültürünün gelişmesi içindeki doğru yerini belirlemede hiçbir güçlükle karşılaşmayız. Makyavelli kitabının planını tasarladığında siyasal dünyanın ağırlık merkezi çoktan değişmişti. Başa Ortaçağ dizgesine tümüyle yabancı olan ve göz önüne alınmaları gereken yeni güçler geçmişlerdi. Makyavelli'nin *Hükümdar*'ını incelerken Onun tüm düşüncelerinin bu yeni olay üstünde ne denli yoğunlaştığını görerek şaşırıyoruz. O, alışılmış yönetim biçimlerinden, örneğin site cumhuriyetlerinden ya da babadan oğula geçen monarşilerden sözederken, bunu çok kısa tutuyor. Sanki tüm bu eski ve zamanın onurlandırmış olduğu yönetim biçimleri, Onun bilimsel ilgisine değmeyecek kadar değersizmişler gibi, Makyavelli'nin merakını güçlükle uyandırabilmektedirler. Ama Makyavelli yeni insanları betimlemeye başladığı ve «Yeni Prenslik Yönetimlerini» incelediği zaman, tümüyle değişik bir tonla konuşmaktadır. Konuya yalnız ilgi duymakla kalmamakta, tutkuyla bağlanıp büyülenmektedir de. Cesare Borgia'ya ilişkin her sözcüğünde bu güçlü ve garip büyülenmeyi hissetmekteyiz. Cesare Borgia'nın, düşmanlarından kurtulmak için uygulamış olduğu yöntemi anlatan yazısı, hem biçem hem de düşünce yönünden Makyavelli'nin en özyapısal yazılarından biridir[4]. O, Cesare Borgia'nın düşüşünden çok sonra bile aynı duyguları duymaktadır. «Valentino Dükü» hep Makyavelli'nin klasik örneği olarak kalmıştır. O, eğer yeni bir devlet kurmak zorunda kalsaydı her zaman ünlü Cesare Borgia örneğini izleyeceğini içtenlikle itiraf etmektedir[5].

Bütün bunlar Cesare Borgia'ya karşı duyduğu kişisel bir sempati ile açıklanamaz. Makyavelli'nin Onu sevmesi için hiçbir nedeni yoktu. Tersine, Ondan korkmak için çok kuvvetli nedenleri vardı. Kendisi Papa'nın dünyasal gücüne her zaman karşı çıkmıştı. Çünkü bunu İtalya'nın siyasal yaşamı için en büyük tehlike olarak görmekteydi. Hiç kimse de Kilisenin dünyasal egemenliğini yaygınlaştırmak için Cesare Borgia kadar çalışmamıştı. Öte yandan Makyavelli Cesare Borgia'nın siyasetinin yengisinin Floransa Cumhuriyetinin yıkımı anlamına geleceğini pekâlâ biliyordu. İşte bütün bunlara karşın, nasıl oluyordu da doğduğu şehrin bu düşmanından yalnız hayranlıkla değil, ama bir tür huşu ile - belki de başka hiçbir tarihçinin Cesare Borgia için duymamış olduğu bir saygı ile sözedebiliyordu? Bu ancak Makyavelli'nin hayranlığının Borgia'nın kendisine değil, kurmuş olduğu «yeni devletin yapısına» olduğu akıldan çıkarılmazsa anlaşılabilen bir durumdur. Makyavelli bu yeni siyasal yapının gerçekte ne anlama geldiğini tümüyle kavramış olan ilk düşünürdü. O, bu yapının kaynağını

görüp etkilerini önceden kestirebilmiş; Avrupa'nın gelecekteki siyasal yaşamının tüm akışını zamanından önce düşüncede yaşamıştı. Onu yeni prensliklerin biçimini çok büyük bir dikkatle başından sonuna kadar incelemeye yönelten bu sezgisi oldu. Kendisi bu incelemenin önceki siyasal kuramlarla karşılaştırıldığında kesinlikle bir anormallik olarak kabul edileceğini pekâlâ biliyordu ve düşüncesinin alışılmamış akışı için özür dilemekteydi. Nitekim *Hükümdar*'ın altıncı bölümünde şöyle demektedir:

> Eğer prenslikler, prensler ve devletlerle ilgili olarak söyleyeceklerim bütünüyle yeni şeylerse bu hiç kimseye garip görünmemelidir. Çünkü büyük ve ünlü örnekleri aktaracağım... Ben, bir prensliğin egemenliğinin daha önce Prens olmayan biri tarafından alışılmamış bir biçimde ele geçirilmesinden sonra bunun böylece korunmasının prensliği ele geçiren kişinin yetenekleriyle orantı içinde az ya da çok güç olacağını söylemekteyim. Çünkü, insanın kendini özel bir koşuldan prens düzeyine yükseltebilmesi güyük bir yiğitlik ve eylem payını ya da en azından çok şanslı olmayı gerektirir. Bu şans büyük bir olasılıkla aynı kişinin, birbirini izleyen daha pek çok güçlükleri aşmasına yardımcı olacaktır[6].

Makyavelli salt gelenek ve yasaya uygunluk ilkesine dayandırılmış olan devletlerden belli bir küçümseme ya da açık bir alayla sözediyor. Kiliseye bağlı prensliklerin çok şanslı olduklarını, eski ve dinsel bir yetkenin anayasalarınca güçlendirildikleri için, kendilerini kolaylıkla koruduklarını öne sürüyor.

> Ama onlar kendilerini yetiştirmiş olan ve destekleyen ve yaptığı işler bizim zayıf anlama yetimizin kavrayışının çok üstünde olan Kutsal bir varlığın doğrudan gözetimi ve yönetimi altında olduklarından, bu gibi şeylerin nedenlerini gösterir gibi görünmek, her ölümlü için düşüncesizlik ve küstahlık olacaktır. Bu nedenle, benim bu türden herhangi bir çözüme kalkışmaktan bağışlanmam çok iyi olur[7].

Makyavelli'nin ilgisini çekmek için bu sakin ve barış dolu devlet biçimlerinden değişik bir şey, güç tarafından yaratılmış ve güç tarafından sürdürülecek olan bir siyasal örgüt gerekliydi.

Ama bu siyasal yön, tek yön değildir. Makyavelli'nin kuramının tüm anlamını kavrayabilmemiz için, onu daha geniş bir görüş açısı içine yerleştirmemiz gerekir. Yani, siyasal görüş açısına felsefi görüş açısını da eklemeliyiz. Soruna böylesine bir katkı aşırı ölçüde savsaklanmıştır. Siyasal-bilimciler, toplumbilimci ve tarihçiler, Makyavelli'nin *Hükümdar*'ını çözümlemek, yorumlamak ve eleştirmekte birbir-

leriyle yarışmışlardır. Ama, modern felsefe tarihi ders kitaplarımızda Makyavelli'ye ilişkin bir bölüme rastlayamıyoruz. Bu, bir anlamda anlaşılabilir ve haklı çıkarılabilir. Makyavelli, terimin klasik ya da Ortaçağdaki anlamında bir filozof değildi. Spekülatif bir dizgesi olmadığı gibi giderek siyasal bir dizgesi de yoktu. Buna karşın kitabının modern felsefi düşüncenin genel gelişmesi üstünde dolaylı olarak çok güçlü bir etkisi olmuştur. Çünkü o, skolastik geleneğin tümünden kesinlikle ve kuşku götürmeyen bir biçimde kopmuş olan ilk düşünürdü. Makyavelli bu geleneğin temeli olan hiyerarşik dizgeyi yıkmıştı.

Ortaçağ filozofları St. Paul'un «tüm güç, Tanrı'nın gücüdür»[8] özdeyişini tekrar tekrar alıntılamışlardı. Devletin göksel kökeni genellikle kabul edilmişti. Bu ilke, modern dönemin başlangıcında henüz bütün canlılığını korumaktaydı. Örneğin, Suarez'in kuramında tüm olgunluğuyla karşımıza çıkmaktadır[9]. Dünyasal gücün bağımsızlık ve egemenliğinin en kuvvetli savunucuları da teokratik ilkeyi yadsımak yiğitliğini gösterememişlerdir. Makyavelli'ye gelince, bu ilkeye saldırmaz bile. Yalnızca onu bilmezlikten gelir. Makyavelli kendi siyasal deneyiminden sözetmektedir ve bu deneyim Ona gücün, gerçek ve olgusal siyasal gücün göksel olmadığını öğretmiştir. Kendisi «Yeni Prensliklerin» kurucuları olan kimseleri görmüş ve yöntemlerini büyük bir dikkatle incelemiştir. Bu yeni prensliklerin gücünün Tanrıdan geldiğini düşünmek yalnız saçma değil, aynı zamanda küfürdür de. Makyavelli siyaset alanında gerçekçi bir düşünür olduğu için, Ortaçağ siyasal dizgesinin temel dayanağından eninde sonunda umudu kesmek zorundaydı. Kralların haklarının kutsal bir kökeni varmış gibi davranılması Ona tümüyle düşlemsel bir iş gibi görünmekteydi. Bu siyasal düşüncenin değil, imgelemin ürünü olan bir şeydi. Makyavelli *Hükümdar*'ın onbeşinci bölümünde şunları söylemektedir:

> Şimdi bir hükümdarın uyruklarına ve dostlarına hangi tutumla davranması gerektiğini göstermek kalıyor. Ama bu başlık altında şimdiye değin pek çok kimse bir şeyler yazmış olduğu ve özellikle de benim görüşüm onlardan büyük ölçüde ayrılacağı için, söylenenlere ek bir şeyler sunmam, bendeki gururlu yan gibi görünebilir. Ama ben yalnız tümüyle bildiğim konuların doğasına ilişkin şeyleri yazacağım için, onları gerçekte oldukları gibi göstermenin daha iyi olacağını düşündüm. İmgelemi, daha önce birkaç düşünürün yapmış olduğu gibi, hiçbir zaman varolmamış ve de varolmayacak devlet ya da prenslik örnekleriyle oyalamak istemedim[10].

Makyavelli alışılmış skolastik tartışma yöntemlerini izlememektedir. O, hiçbir zaman siyasal öğreti ya da kurallara ilişkin tartışma-

lara girişmez. Ona göre, biricik geçerli kanıt siyasal yaşamın olgularıdır. Hiyerarşik ve teokratik dizgeyi yoketmek için «nesnelerin doğasını» göstermek yeterlidir.

Biz Yeniden Doğuşun (Rönesans'ın) yeni *kozmolojisiyle* yeni *siyaset bilimi* arasında burada da yakın bir bağlantı bulmaktayız. Her iki alanda da «aşağı» ve «yukarı» dünya arasındaki ayrım ortadan kalkmaktadır. «Aşağı» ve «yukarı» dünyalar için aynı ilke ve doğal yasalar geçerli olmaktadır. Hem fiziksel hem de siyasal düzende nesneler aynı düzey üstündedirler. Makyavelli siyasal devinimleri, Galileo'nun yüzyıl sonra düşen cisimlerin devinimlerini incelerken içinde bulunduğu aynı ruh haliyle inceleyip çözümlemiştir. O, böylece yeni tip bir siyasal statik ve siyasal dinamik biliminin kurucusu olmuştur.

Öte yandan, «Makyavelli'nin biricik ereği, belli siyasal olguları olabildiğince açık ve kesin bir şekilde betimlemekti,» demek de yanlış olurdu. Bu durumda O, bir siyaset kuramcısı olarak değil, bir tarihçi olarak eylemde bulunmuş olacaktı. Bir kuram, bundan çok daha fazlasını gerektirir. Olguları bir araya toplayıp birleştirmek için, yapıcı bir ilkeye gereksinme duyar. Laik devlet, Makyavelli'nin yaşadığı dönemden çok daha önceleri de vardı. Siyasal yaşamın tam anlamında laikleşmesinin en erken örneklerinden biri, II. Frederick tarafından İtalya'nın güneyinde kurulmuş olan devlettir. Bu devlet, Makyavelli kitabını yazmadan üçyüz yıl önce kurulmuştu. Modern anlamında saltık bir monarşi idi ve kendisini Kilisenin tüm etkilerinden kurtarmıştı. Bu devletin memurları ruhban sınıftan değil, halktan kişilerdi. Yönetimde Hıristiyanların, Yahudilerin ve Müslüman Arapların eşit payı vardı. Hiçkimse salt dinsel nedenler yüzünden dışta bırakılmamaktaydı. II. Frederick'in sarayında mezhepler, uluslar ya da ırklar arasında ayrıseçi yapmak (discrimination) diye bir şey bilinmemekteydi. En büyük ilgi, laik, «yeryüzü» devletine duyulmaktaydı.

Bu tümüyle yeni ve Ortaçağ uygarlığında başka bir benzeri bulunmayan bir olgu idi. Ama bu olgu henüz kuramsal anlatımına ve haklı nedenlerine kavuşmamıştı. II. Frederick her zaman başkâfir sayılmış ve Kilise tarafından iki kez afaroz edilmişti. Ona karşı büyük bir kişisel hayranlık duyup Onda büyük bir monarkın gerçek örneğini gören Dante bile *Inferno*'sunda (Cehennem) II. Frederick'i kâfirlerin alevli mezarlarına mahkûm etmişti[11]. II. Frederick'in yasa kitabı, «Modern Bürokrasinin Doğum Kâğıdı» olarak adlandırılmıştır. Ama, Frederick siyasal eylemlerinde modern olduğu halde, düşünceleri yönünden kesinlikle modern değildi. Nitekim O, kendisinden ve imparatorluğunun kökeninden sözettiğinde bir kuşkucu ya da din düşmanı olarak değil, bir gizemci (mistik) olarak konuşmaktadır. Tanrı ile her zaman doğrudan kişisel ilişki kurmayı istemektedir. Onu Kilisenin tüm

etki ve istemlerinden bütünüyle bağımsız kılmış olan işte bu kişisel ilişki isteğidir. Özyaşam öyküsünün yazarı, Frederick'in düşünce ve duygularını şöyle betimlemektedir:

> Yüce Tanrı Onu, yalnız Onu seçmiş ve doğrudan tahta çıkarmıştır. Tanrı kayrasının harikalığı, Hohenstaufen'ların sonuncusunu tüm öteki prenslerden çok daha üstün, büyülü bir görkem sisi ile kuşatmıştır. Sıradan kimselerin bunu anlaması çok zordur. Tanrı'nın anlamlı ve etkin öngörüsü imparatoru gözden yitirtmemiş; ama Onda kendini en yüksek us olarak ortaya çıkarmıştır. O, 'us yolundaki önder' diye adlandırılmıştır[12].

Din ve Siyaset

Makyavelli'ye göre, bu gibi gizemci (mistik) görüşler tümüyle usa aykırıdır. Önceki teokratik düşün ve ülkülerin hepsi, Onun kuramında ortadan kaldırılıp yokedilmişlerdir. Öte yandan, Makyavelli, hiçbir zaman siyaseti dinden ayırmak amacını gütmemiştir. Kendisi Kiliseye karşıdır ama din düşmanı değildir. Tersine, dinin insanın toplumsal yaşamının zorunlu öğelerinden biri olduğuna inanmaktadır. Ancak Onun dizgesinde bu öğe, hiçbir saltık, bağımsız ve dogmatik doğruluk savında bulunamaz. Değer ve geçerliliği tümüyle siyasal yaşam üstündeki etkisine dayanır.

Bu ölçüyle ele alındıkta Hıristiyanlık en aşağı yeri işgal eder. Çünkü O, tüm gerçek siyasal erdemliklerle *(virtu)* kesin bir karşıtlık içindedir. Erkekleri zayıf ve kadınsı hale getirmiştir. Makyavelli diyor ki: «Dinimiz kahramanlar yerine yalnızca alçakgönüllü ve kendi halinde olanları kutsuyor. Oysa Paganlar, büyük komutanlar ve devletlerin renkli yöneticileri gibi dünyasal görkemle dopdolu kişilerden başkasını tanrılaştırmamışlardı»[13]. Makyavelli'ye göre, dinin bu Paganca kullanımı, biricik ussal kullanımı idi. Roma'da din, bir güçsüzlük kaynağı olacak yerde, devletin büyüklüğünün ana kaynağı haline gelebilmişti. Romalılar devletlerinde reform yaparlarken, savaşlarını sürdürürken, devrimler hazırlarken her zaman dinden yararlanırlardı[14]. Bunu iyi inanç sahibi oldukları ya da hesaplarına öyle geldiği için yapmaları önemsizdi. Numa Pompilus'un Roma halkını yasalarını doğaüstü bir kaynaktan çıkarmış olduğuna ve bu yasaların kendisine su perisi *Egeria* ile yaptığı konuşmalar sırasında esinlenmiş bulunduğuna inandırması, büyük bir siyasal ökenin (deha) kanıtıydı[15]. Bu nedenle din, Makyavelli'nin dizgesinde bile zorunludur. Ama artık kendi başına bir erek değildir. Siyasal yöneticilerin ellerinde yalnızca bir araç haline gelmiştir. O, insanın toplumsal yaşamının temeli değildir. Ancak tüm siyasal savaşımlarda güçlü bir silahtır. Bu silah, gücünü

eylemde kanıtlamak zorundadır. Yalnızca edilgin, yani dünyayı düzenleyecek yerde bir yana bırakan bir din, pek çok krallık ve devletin yıkımına neden olduğunu kanıtlamıştır. Din, ancak iyi bir düzen ortaya koyarsa iyidir. İyi bir düzene ise, herhangi bir girişimde genellikle iyi şans ve başarı eşlik eder[16]. İşte son adım bu noktada atılmıştır. Dinin artık aşkın (transcendent) bir nesneler düzeni ile hiçbir bağlantısı yoktur ve o tüm tinsel değerlerini yitirmiştir. Laikleşme süreci sonuna gelmiştir; çünkü laik devlet artık yalnız olgusal olarak *(de facto)* değil, aynı zamanda hukuksal olarak da *(de jure)* vardır ve kesin kuramsal meşruiyetine kavuşmuştur.

XII

YENİ DEVLET KURAMININ SONUÇLARI

Devletin Soyutlanması ve Bunun Tehlikeleri

Makyavelli'nin tüm görüşleri açık ve tutarlıdır. Mantığı ise, kusursuzdur. Onun öncüllerini kabul ettiğimizde sonuçlarından kaçınamayız. Makyavelli ile modern dünyanın eşiğinde durmaktayız. İstenilen ereğe erişilmiş, devlet tüm özerkliğini kazanmıştır. Yine de bu sonucun elde edilmesi pahalıya malolmuştur. Devlet tümüyle bağımsızdır ama aynı zamanda her şeyden soyutlanmıştır. Makyavelli'nin keskin bıçağı, önceki kuşaklarda devleti insansal varoluşun canlı bütününe bağlayan tüm bağları kesip atmıştır. Siyasal dünya yalnızca din ve metafizikle olan bağlantısını değil, aynı zamanda insanın ahlaksal ve kültürel yaşamının tüm öteki biçimleriyle olan bağlantısını da yitirmiştir. O, bir boşluk içinde tek başına durmaktadır.

Bu tam anlamında soyutlanmanın çok tehlikeli sonuçlara gebe olduğu yadsınamazdı. Bu sonuçları görmezlikten gelmenin ya da küçümsemenin hiçbir anlamı yoktur. Onlarla yüzyüze gelmeyi göze almamız gerekir. Makyavelli'nin kendi siyasal kuramının tüm sonuçlarını bildiğini söylemek istemiyorum. Düşünce tarihinde, bir düşünürün tüm erek ve anlamı kendisi için henüz gizli olan bir kuram geliştirmiş olması, hiç de alışılmamış bir durum değildir. Bu açıdan bakıldıkta, bizim gerçekte Makyavelli ve Makyavelizm arasında kesin bir ayrım yapmamız gerekir. İkincisinde Makyavelli tarafından önceden bilinmesi olanaksız pek çok şey vardır. O, Floransa devletinin dışişleri bakanı olarak kendi kişisel deneyimlerinden sözetmiş ve yargılarını bu deneyimlerine göre vermiştir. «Yeni Prensliklerin» yükseliş ve çöküşlerini çok büyük bir ilgiyle incelemiştir. Ama, onaltıncı yüzyılın küçük İtalyan tiranlıkları, onyedinci yüzyılın saltık monarşileri bizim modern diktatörlük biçimlerimizle karşılaştırıldıklarında ne idiler ki? Makyavelli, Cesare Borgia'nın düşmanlarını ortadan kaldırmak için kullandığı yöntemleri çok beğenmekteydi. Ama bu yöntemler daha sonraki gelişmiş siyasal suç teknikleriyle karşılaştırıldıklarında çocuk oyuncağı gibi görünmektedir. Makyavelizm gerçek yüzünü ve ger-

çek tehlikesini, ilkeleri daha sonra daha büyük ölçüde ve tümüyle yeni siyasal koşullar içinde sahneye konduğu zaman göstermiştir. Makyavelli'nin kuramının sonuçlarının bu anlamda, çağımıza değin aydınlığa çıkmamış olduklarını söyleyebiliriz. Şimdi ise, Makyavelizmi artık sanki o bir büyüteç altındaymış gibi inceleyebiliriz.

Makyavelizmin tam olgunluğa erişmesini engelleyen bir başka koşul daha vardı. Makyavelli'nin öğretisi kendisini izleyen onyedinci ve onsekizinci yüzyıllarda pratik siyasal yaşamda önemli bir rol oynadı. Ama kuramsal olarak konuşuldukta onun etkisini dengeleyen düşünsel ve ahlaksal güçler hâlâ vardı. Bu dönemin siyasal düşünürlerinin hepsi (bir tek Hobbes dışında), «Devletin Doğal Hukuku Kuramının» yandaşlarıydı. Grotius, Pufendorf, Rousseau, Locke, devlete kendi başına bir erek olarak değil de, bir araç olarak bakmaktaydılar. «Totaliter» devlet kavramı bu düşünürler tarafından bilinmemekteydi. Devletin yanına yaklaşamadığı belli bir bireysel yaşam ve bireysel özgürlük alanı her zaman vardı. Devlet ve hükümdar genelde birer *legibus solutus** idiler. Ama bu yalnızca onların yasal baskıdan özgür oldukları anlamına gelmekteydi. Yoksa ahlaksal yükümlülüklerden bağışık oldukları demek değildi. Ne var ki ondokuzuncu yüzyılın başlangıcından sonra bunların hepsine ansızın karşı çıkıldı. Romantizm, doğal hukuk kuramına karşı şiddetli bir saldırı başlattı. Romantik yazar ve filozoflar, kararlı birer «spiritualist» (tinselci) olarak konuştular. Ama siyasal yaşamda en alışılmamış ve en uzlaşmaz özdekçiliğe giden yolu açan kesinlikle bu metafiziksel tinselcilik (spiritualizm) oldu. Ondokuzuncu yüzyıl «idealist» (ülkücü) düşünürlerinin, Fichte ve Hegel'in, Makyavelli'nin yandaşları ve Makyavelli'nin savunucuları olmaları, bu bakımdan çok ilginç ve dikkate değer bir olgudur. Doğal hukuk kuramının çöküşünden sonra Makyavelizmin son engeli de ortadan kalkmıştı. Artık Makyavelizmi denetleyecek ve ona denge olacak hiçbir büyük düşünsel ya da ahlaksal güç kalmamıştı. Makyavelizmin yengisi (zaferi) tamdı ve her türlü meydan okumanın ötesinde görünmekteydi.

Makyavelli'de Ahlak Sorunu

Makyavelli'nin *Hükümdar*'ının en ahlak dışı şeyleri içerdiği ve kendisinin yöneticiye her türden hile, hainlik ve kötülüğü öğütleme konusunda hiç duraksamadığı yadsınamaz. Ama bu apaçık olguya bile bile gözlerini yuman modern yazarların sayısı az değildir. Onlar bu durumu açıklayacak yerde, yadsımak için çok büyük çaba göster-

* *Legibus solutus:* Saltık egemen.

mekte, Makyavelli tarafından öğütlenen önlemlerin kendi başlarına ne denli tartışılır olurlarsa olsunlar, yalnızca «ortak iyi» için düşünülmüş olduklarını öne sürmektedirler. Onlara göre, yönetici bu ortak iyi'ye saygı göstermek zorundadır. Ama biz, acaba bu ansal koşulu nerede bulmaktayız? *Hükümdar*, çok değişik ve tümüyle uzlaşmaz bir biçimde konuşmaktadır. Kitap, kendileriyle siyasal gücün kazanılıp korunacağı yol ve araçları tam bir kayıtsızlıkla betimlemekte, bu gücün *doğru kullanımına* ilişkin bir tek sözcük bile söylememektedir. İtalyan yurtseverleri kendi siyasal ve ulusal ülkücülüklerini Makyavelli'nin kitabında ancak yüzyıllar sonra bulmuşlardır. Alfieri, Makyavelli'nin her sözcüğünde aynı ruhu, yani bir adalet, özgürlüğe karşı duyulan tutkulu bir sevgi, cömertlik ve hakikat ruhunu bulduğumuzu öne sürmüştür. Makyavelli'nin yapıtını doğru olarak anlayan kişi, özgürlüğün ateşli ve coşkun bir yandaşı ve tüm siyasal erdemlerin aydınlanmış âşığı haline gelmelidir[1].

Ama bu, bizim sorumuza kuramsal değil de ancak retorik bir yanıttır. Makyavelli'nin *Hükümdar*'ını bir tür ahlaksal deneme ya da bir siyasal erdemler el kitabı olarak kabul etmek olanaksızdır. Bizim burada *Hükümdar*'ın son bölümündeki İtalya'yı barbarların zincirlerinden kurtarmaya ilişkin ünlü öğüdün, kitabın bütünü içinde bir parça mı yoksa sonradan eklenmiş bir bölüm mü olduğu türünden cansıkıcı bir tartışmaya girmemize gerek yok. Makyavelli'yi inceleyen modern araştırıcıların çoğu, *Hükümdar*'dan sanki kitabın tümü bu kapanış bölümü için bir hazırlıktan başka bir şey değilmiş ve sanki bu bölüm yalnızca bir doruk noktası değil, aynı zamanda Makyavelli'nin siyasal düşüncesinin bir simgesiymiş gibi sözetmişlerdir. Ben, bu görüşün yanlış olduğunu düşünüyorum ve görebildiğim kadarıyla bu durumda *onus probandi*, yani bu görüşün doğruluğunu kanıtlamak ödevi, savın savunucularına düşüyor. Çünkü kitap bütün olarak ve son bölüm olarak ele alındığında arada apaçık ayrımlar, düşünce ve biçem ayrımları var. Kitabın kendisinde Makyavelli tümüyle yan tutmayan bir tutumla konuşmakta. Herkes Onu işitebilir ve öğüdünü istediği şekilde kullanabilir. Bu öğüt yalnız İtalyanlar için değil, aynı zamanda İtalya'nın en tehlikeli düşmanları için de yararlıdır. Makyavelli üçüncü bölümde, XII. Louis'nin İtalya'yı istilâ ettiği sırada yapmış olduğu tüm yanlışları uzun uzun tartışır. XII. Louis'nin bu yanlışları yapmasaydı hiçbir güçlükle karşılaşmadan İtalya'nın tümünü ele geçirmek olan ereğine ulaşacağını öne sürer. Makyavelli siyasal eylemleri çözümlerken hiçbir zaman, hiçbir kişisel sempati ya da antipati duygusuna kapılmaz. Spinoza'nın sözcüklerini kullanacak olursak, O bu gibi şeylerden sanki onlar çizgi, düzlem ya da üçboyutlu cisimlermiş gibi sözeder. Makyavelli ahlak ilkelerine saldırmamış ama siyasal yaşamın sorunlarıyla uğraşırken bu ilkelerin hiçbir yara-

rını görememiştir. Siyasal savaşımlara sanki onlar bir satranç oyunuymuşlar gibi bakmış; oyunun kurallarını bütün ayrıntıları ile incelemiştir. Ama bu kuralları değiştirme ya da eleştirme konusunda en ufak bir niyeti bile yoktur. Kendi siyasal deneyimi Ona siyasal bir oyunun hiçbir zaman sahtekârlık, yalancılık, ihanet ve cinayetsiz oynanmamış olduğunu öğretmiştir. O, bu gibi şeyleri ne ayıplamakta ne de öğütlemektedir. Tek kaygısı en iyi hamleyi, oyunu kazanacak olan hamleyi bulmaktır. Bir satranç şampiyonu cüretle bir düzene giriştiğinde ya da oyun arkadaşını her tür hile ve tuzakla aldatmaya çalıştığında bundan haz duyar ve onun becerisini çok beğeniriz. İşte Makyavelli'nin de gözlerinin önünde oynayan büyük siyasal dramın değişen sahnelerine baktığı zaman takındığı tutum aynen bu tutum olmuştur. O, yalnız derinden ilgi duymakla kalmamış, aynı zamanda büyülenmiştir de. Fikrini söylemeden edememiştir. Bazen kötü bir hamleye başını sallamış ; bazen hayranlık ve beğenisini şiddetle dışa vurmuştur. Oyunun kimin tarafından oynandığını sormak, hiçbir zaman aklına gelmemiştir. Oyuncular aristokrat ya da cumhuriyetçi; barbar ya da İtalyan; meşru prensler ya da egemenlik hakkını zorla-ele geçirmiş olan kimseler olabilirdi. Bunun, başka bir şeyle değil de yalnız oyunun kendisiyle ilgilenmekte olan birini hiç etkilemeyeceği apaçıktı. Makyavelli kuramında, siyasal oyunun satranç taşlarıyla değil, gerçek insanlarla, kanlı canlı varlıklarla oynandığını ve bu varlıkların mutluluk ve mutsuzluklarının söz konusu olduğunu unutmaya yönelmektedir.

Serinkanlı ve yan tutmayan tutumunun son bölümde tümüyle yeni bir şeyi göz önüne almaya izin verdiği doğrudur. Makyavelli ansızın kendi mantıksal yönteminin yükünü silkip atar. Biçemi artık çözümleyici olmayıp retoriktir. Bu son bölümün İsokrates'in Philip'e öğüdü ile karşılaştırılması büsbütün nedensiz değildir[2]. Kişisel olarak biz, son bölümün duygusal havasını kitabın geri kalan kısmının soğuk ve kayıtsız havasına yeğleyebiliriz. Ama Makyavelli'nin kitapta kendi düşüncelerini sakladığını, orada söylettiklerinin yalnızca yalan olduğunu varsaymak doğru olmaz. Makyavelli'nin kitabı içten ve dürüsttür ama *siyaset* kuramının anlam ve görevine ilişkin görüşü tarafından dikte edilmiştir. Böyle bir kuram, betimlemek ve çözümlemek zorundadır. Suçlayamayacağı gibi övemez de.

Makyavelli'nin yurtseverliğinden kimse hiçbir zaman kuşku duymamıştır. Ama, filozofla yurtseveri birbirine karıştırmamamız gerekir. *Hükümdar*, siyasal bir düşünürün, hem de çok köktenci bir düşünürün yapıtıydı. Modern düşünürlerin çoğu, Makyavelli'nin kuramının bu köktenci yanını unutmaya ya da en azından küçümsemeye eğilim göstermektedirler. Onlar Makyavelli'nin adını tüm suçlamalardan arıtmak için giriştikleri çabalarla yapıtını belirsizleştirmişlerdir.

Zararsız ve incitmeyen ama aynı zamanda hayli önemsiz bir Makyavelli portresi çizmişlerdir. Gerçek Makyavelli çok daha fazla tehlikeliydi. Özyapısı değil, ama düşünceleri yönünden tehlikeliydi. Onun kuramını yumuşatmak bu kuramı bozmak anlamına gelmektedir. Yumuşak ya da ılımlı bir Makyavelli tablosu, gerçek tarihsel bir tablo değildir. Tarihsel hakikate tıpkı «şeytan» Makyavelli anlayışı kadar karşıt bir *fable convenue**dür. Makyavelli'nin kendisi uzlaşmadan nefret etmekteydi. Siyasal eylemlere ilişkin yargılarında bizi tekrar tekrar kararsızlık ve kuşkuya karşı uyarmıştır. Ona göre, Roma'nın büyüklük ve görkemi, Roma siyasal yaşamında tüm yarı önlemlerden kaçılmış olmasındandı[3]. Yalnız zayıf olan devletler, kararlarında her zaman kuşkuludurlar. Geç kalan çözümler ise, her zaman kötü çözümlerdir[4]. İnsanların genelde nasıl tümüyle iyi ya da nasıl tümüyle kötü olacaklarını pek ender bildikleri doğrudur. Ama, gerçek siyaset adamı, büyük devlet adamı işte bu noktada sıradan insandan kesinlikle ayrılır. O, damgalanmış olan bazı suçlardan, doğadan gelen bir büyüklükle çekinmeyecektir. Kendisi pek çok iyi eylemde bulunabilir; ama koşullar değişik bir tutum gerektirdiğinde, siyaset adamı «aşırı ölçüde kötü» olacaktır[5]. Biz burada toplumsal uzlaşımlara bağlı olanın değil, gerçek Makyavelli'nin sesini duymaktayız. Ve giderek eğer Makyavelli'nin tüm öğütlerinin yalnızca «ortak iyi»yi gerçekleştirmek amacını güttükleri görüşü doğru olsaydı, bu ortak iyinin yargıcı kim olacaktır? Hiç kuşkusuz, hükümdarın kendisinden başkası değil. O, büyük bir olasılıkla her zaman bu ortak iyi'yi kendi özel çıkarı ile özdeşleştirecek ve *L'état c'est moi* (Devlet benim) kuralına göre eylemde bulunacaktır. Bundan başka, eğer ortak iyi Makyavelli'nin kitabında öğütlenmiş olan tüm şeyleri haklı çıkarabilseydi, yani hile ve aldatma, cinayet ve acımasızlık için bir özür olarak kullanılabilseydi, ortak kötü'den güçlükle ayırdedilebilecekti.

Ama Makyavelli gibi bir insanın, böylesine büyük ve soylu bir kafanın «aşırı ölçüde kötü»nün savunucusu haline nasıl gelebildiği, insansal uygarlık tarihinin büyük bilmecelerinden biri olarak kalmaktadır. Bu bilmece, eğer *Hükümdar*'ı Makyavelli'nin öteki yazıları ile karşılaştırırsak daha da şaşırtıcı bir hal alır. Bu öteki yazılarda *Hükümdar*'da açıklanmış olan görüşlerle apaçık bir şekilde çelişen pek çok yön vardır. Makyavelli, *Konuşmalar*'ında (Discourses) karşımıza cesur bir Cumhuriyetçi olarak çıkmaktadır. Roma aristokrasisi ve plebler arasındaki savaşımda halktan yanadır. Halkı tutarsızlık ve döneklik ayıbına karşı savunur[6]. Genel özgürlük bekçiliğinin halkın elinde soylularınkinde bulunduğu zamandan daha çok güvence altında olduğunu öne sürer[7]. Gentiluomini'lerden, yani malikânelerinin gelirle-

* *fable convenue:* Benimsenmiş masal.

rine dayanarak zenginlik ve tembellik içinde yaşayan kimselerden, çok küçültücü bir tonla sözeder. Bu gibilerin her cumhuriyet ya da ülkede çok zarar verici olduklarını dile getirir. Ama bunlardan da daha zararlısı, malikânelerden başka kale ve şatoların ve kendilerini onların hizmetine adamış olan uyruk ve kölelerin sahibi olan kimselerdir. Napoli krallığı, Romanya ve Lombardiya bu iki tip insanla doluydu. İşte bu eyaletlerde hiçbir zaman hiçbir devlet ya da özgür bir yönetim biçimi kurulamamış olmasının nedeni budur. Çünkü bu tip insanlar tüm özgür kurumların yeminli düşmanlarıdır[8]. Her şeyi göz önüne alıp inceleyen Makyavelli, halkın bir hükümdardan daha akıllı ve daha tutarlı olduğunu öne sürer[9].

Hükümdar'da bu kanıların pek azını bulmaktayız. Burada Cesare Borgia'nın büyüsü öylesine güçlüdür ki bütün cumhuriyetçi ülküleri tümüyle gölgeler. Cesar Borgia'nın yöntemleri, Makyavelli'nin siyasal düşüncelerinin gizli odağı olur. Düşünceleri karşı konulamaz bir şekilde bu odağa çekilir. Makyavelli şöyle demektedir:

> Dük'ün davranış ve eylemlerini baştan aşağı gözden geçirdiğimde, onlarda kınanabilecek hiçbir şey göremiyorum. Tersine onları, silah gücü ya da başkalarının servetiyle bir egemenlik elde etmiş olan herkese, öykünecekleri bir örnek olarak önermiştim: Burada yeniden öneriyorum. Çünkü Dük büyük bir ruha ve çok geniş planlara sahip birisi olduğu için, içinde bulunduğu koşullarda daha iyi ve başka türlü hareket edemezdi. Eğer eylemleri başarısız olmuşsa, bu tümüyle babasının ansızın ölüşü ve o bunalımlı anda kendisini içinde bulduğu umutsuz koşullar yüzündendir[10].

Eğer Makyavelli'nin Cesare'da kınadığı bir yan varsa, bu Onun özyapısı, yani acımasızlığı, gaddarlığı, hainliği ve zorbalığı değildir. Makyavelli'nin Onda suçladığı yan, Cesare Borgia'nın siyasal yaşamındaki biricik büyük yanılgısı, yani kendisinin yeminli düşmanı olan II. Julius'un VI. Alexander'ın ölümünden sonra Papa olmasına izin vermiş bulunmasıdır.

Bir öyküye göre Talleyrand, Engtrien Dükünün Napoleon Bonaparte tarafından idam edilmesinden sonra şöyle demiştir: «*C'est plus qu'un crime, c'est une faute!*»* Eğer bu anekdot doğru ise, o zaman Talleyrand'ın Makyavelli'nin *Hükümdar*'ının gerçek bir öğrencisi olarak konuştuğunu söylememiz gerekir. Makyavelli'nin tüm yargıları ahlaksal ve siyasal yargılardır. Onun bir siyaset adamında çirkin ve bağışlanmaz olduğunu düşündüğü şey, işlediği suçlar değil, yaptığı yanlışlardır.

* *C'est plus qu'un crime, c'est une faute:* Bu bir cinayetten çok bir yanlıştır.

Bir Cumhuriyetçinin Valentino Dükünü kendi kahramanı ve örneği yapabilmesi çok garip bir durum olarak görünmektedir. Çünkü Cesare Borgia gibi bir yöneticinin yönetimi altında İtalyan Cumhuriyetlerinin ve bu cumhuriyetlerin tüm özgür kurumlarının başlarına neler gelebilirdi? Ama Makyavelli'nin düşüncesindeki bu görünüşteki çelişkinin hesabını veren iki neden vardır. Bunlardan biri genel, ikincisi ise özeldir. Makyavelli kendi siyasal düşüncelerinin baştan aşağıya gerçekçi olduklarına inanmıştı. Ama Onun cumhuriyetçiliğini incelerken bu siyasal gerçekçiliğe pek az rastlıyoruz. Makyavelli'nin cumhuriyetçiliği pratik olmaktan çok «akademik», etkin olmaktan çok seyirseldir. O, Floransa şehir devletinin amacına içtenlik ve inançla hizmet etmiştir. Dışişleri bakanı olarak Medici ile savaşmıştır. Ama, Medici yeniden güçlendiğinde eski işinde kalacağını ummuştur. Yeni yöneticilerle anlaşmak için çok büyük çabalar harcamıştır. Bu kolaylıkla anlaşılabilir. Makyavelli herhangi bir siyasal programdan yana yemin etmemiştir. Cumhuriyetçiliği de katı, doğruluğu teslim etmeyen ve uzlaşmaz bir cumhuriyetçilik değildir. O aristokrat bir yönetimi seve seve kabul edebilirdi. Çünkü, hiçbir zaman bir *oklokrasi*'yi yani avamın yönetime geçmesini, halkın egemenliğini öğütlememiştir. O, halkın sesinin, Tanrı'nın sesine benzetilmiş olmasının nedensiz olmadığını öne sürer[11]. Ama, öte yandan da bir devlete yeni kurumlar kazandırmanın ya da eski kurumları tümüyle yeni bir temel üstünde yeniden kurmanın bir tek kişinin işi olması gerektiğine inanır[12]. Halk yığını, başında biri olmadığı zaman çaresizdir[13].

Ama, Makyavelli Romalı plebleri övgüye değer bulmuş olduğu halde, modern bir devletin yurttaşlarının kendi kendilerini yönetme güçleri konusunda aynı inancı duymamıştı. O, öteki Yeniden Doğuş düşünürlerinin çoğundan farklı olarak, Antiklerin yaşamını yenileme umudunu beslemedi. Roma Cumhuriyeti, Roma erdemi üstüne kurulmuştu ve bu erdem eninde sonunda yitip gitmişti. Antik siyasal yaşamı diriltme girişimleri, Makyavelli'ye boş düşler olarak göründü. Onun kafası, kesin, açık ve serinkanlı bir kafaydı. Cola di Rienzi gibi bir bağnazın ve coşkun kişinin kafasına benzememekteydi. Makyavelli onbeşinci yüzyıl İtalya'sının yaşamında kendi Cumhuriyetçi ülkülerini yüreklendirecek hiçbir şey görmedi. Bir yurtsever olarak, kendi yurttaşları için en güçlü sempati duygularını taşımaktaydı. Ama bir filozof olarak, onları şiddetle yargılıyordu. Duygusu nefretle aynı sınır üstündeydi. O, özgürlük sevgisiyle antik erdemin bazı izlerini artık yalnızca Kuzeyde bulabilmekteydi. Nitekim, «Kuzeyin ulusları belli bir ölçüde, dünyanın bu yozlaşmasından korunmuşlardır. Çünkü onlar, Fransız, İtalyan ya da İspanyolların davranışlarını öğrenmemişlerdir,» demektedir[14]. Makyavelli'nin kendi çağına ilişkin bu yargısı, değişmez bir yargıydı. O, bu yargının herhangi biri tarafından kuşku konusu

yapılmasını bile kabul etmemekteydi. *Konuşmalar*'ında bu konuda şunları söylemektedir:

> Bu konuşmalarımda Romalıların antik dönemlerini aşırı ölçüde övdüğüm kendi dönemimizi ise eleştirdiğim için, kendilerini aldatan kimseler arasına sokulmayı hakedip etmeyeceğimi bilmiyorum. Gerçekten o zamanlar yetkinliğin, şimdi ise yozlaşmanın egemen olduğu, güneşten daha parlak bir şekilde görünmüyor mu? Söylemek zorunda olduğum şeylerde daha dikkatli bir şekilde ilerlemem gerekiyor. Ama üstünde konuşacağım konu, herkesin görebileceği kadar açık olduğu için, hem eski hem yeni çağlara ilişkin tüm düşündüklerimi özgürce dile getirmekte cesur olacağım. Öyle ki bu yazdıklarımı okuyacak olan gençlerin kafaları modern örneklerden kaçmaya yöneltilebilsin ve rastlantı bir olanak yarattığı zaman, Antikite'nin sunmuş olduğu örnekleri izlemeye hazırlanmış olsunlar[15].

Makyavelli'nin *principati nuovi*, yani modern tiranlıklara özel bir düşkünlüğü kesinlikle yoktu. Onların tüm eksiklik ve kötülüklerini görebilmekteydi. Ama bu kötülükler, Ona modern yaşamın nitelik ve koşulları altında kaçınılamaz görünmekteydi. Makyavelli'nin yeni devletlerin yöneticilerine öğütlemiş olduğu önlemlerin çoğundan, kişisel olarak nefret etmiş olabileceği konusunda kuşkuya yer yok. O, bize bu önlemlerin en acımasız çareler olduklarını pek çok yerde anlatmaktadır. Bu önlemler yalnız her Hıristiyana değil, her uygar davranış kuralına da karşıt olan önlemlerdir. Bu yüzden, herkes, insanlığa böylesine acı verici koşullarla kral olmaktansa, bundan kaçınıp daha çok, özel bir yaşam sürmeyi seçmelidir. Ama, Makyavelli'nin çok özyapısal bir biçimde eklediği gibi, erdemin haklı yolundan yürümeyi sürdürmeyecek olan her kim olursa olsun, kendisini korumak için kötü yola sapmak zorundadır[16]. *Aut Caesar aut nihil** — Ya özel, zararsız ve kimseyi incitmeyen bir yaşam sürmeli ya da siyasal arenaya girip güç için savaşmalı ve bu gücü en acımasız ve köktenci araçlarla korumalıdır. Bu iki seçenekten başka bir seçim hakkımız yoktur.

Ama, Makyavelli'nin «ahlaksızlığından» sözederken bu terimi günümüzdeki modern anlamında anlamamamız gerekir. Makyavelli insansal eylemleri «iyinin ve kötünün ötesinde» bir görüş noktasından yargılamamıştır. Onun ahlaklılığa karşı hiçbir saygısızlığı yoktu. Ama insanlar için çok az saygı duymaktaydı. Eğer bir kuşkucu idiyse, kuşkuculuğu felsefi olmaktan çok insansal bir kuşkuculuktu. Bu giderilmesi olanaksız kuşkuculuğun, insan doğasına duyulan bu derin gü-

* *Aut Caesar aut nihil:* Ya Sezar ya hiçbir şey.

vensizliğin en iyi kanıtı, Onun *Mandragola* adlı güldürüsünde bulunabilecektir. Güldürü yazınının bu başyapıtı Makyavelli'nin kendi çağdaşlarına ilişkin yargısını belki de tüm siyasal ve tarihsel yazılarından daha iyi açıklamaktadır. O, kendi kuşağı ve kendi ülkesi için hiçbir umut görmemiş ve *Hükümdar*'ında insanların ahlaksal bakımdan çok yozlaşmış olduklarına ilişkin kanısını devlet yöneticilerinin kafalarına sokmaya çalışmıştır. Bu Onun siyasal bilgeliğinin bütünleyici bir parçasıydı. İnsanları yönetmenin ilk koşulu, insanı anlamaktır. Ve biz insanın «doğuştan iyiliği» yanılsamasına izin verdiğimiz sürece onu hiçbir zaman anlayamayacağız. Böyle bir görüş çok insancıl ve iyi olabilir. Ama bu görüş, siyasal yaşamda saçma olduğunu kanıtlar. Makyavelli sivil yönetim üstüne yazmış olanların onu ilk ilke olarak dile getirdiklerini ve tüm tarihçilerin aynı şeyi gösterdiklerini söyler. Yani her kim bir devlet kurmaya ve uygun yasalar yapmaya kalkışırsa kalkışsın tüm insanların doğadan kötü olduklarını ve uygun bir fırsat bulur bulmaz yüreklerindeki bu doğal kötülüğü göstermekten çekinmeyeceklerini önceden kabul etmelidir[17].

Bu kötülük ya da bozukluk yasalar aracılığıyla düzeltilemez. Onun uygulamada düzeltilmesi gerekir. Gerçekte yasalar her devlet için zorunludur. Ama bir yönetici daha başka ve daha inandırıcı kanıtlar kullanmalıdır. Makyavelli ister eski ister yeni, isterse karışık olsun, tüm devletler için en sağlam temelin iyi yasalar ve iyi silahlar olduğunu söylemektedir. «Ama, silahlar olmazsa iyi yasalar etkisiz kaldıklarına ve öte yandan da bu iyi silahlar bu yasalara gereken ağırlığı her zaman vereceklerine göre, ben burada artık yasalardan değil, silahlardan sözedeceğim»[18], demektedir. Ona göre, hatta «azizler», dinlerin peygamberleri bile devlet yöneticisi olur olmaz, her zaman bu ilkeye göre eylemde bulunmuşlardır. Eğer bu ilke olmasaydı onlar daha işin başında mahvolurlardı. Savonarola amacına ulaşmakta başarısızlığa uğramıştı; çünkü, ne kendisinin görevini onaylamış olanları inandıkları konuda aynı kararda tutabilme ne de bu görevini yadsımış olanları inandırabilme gücüne sahipti. Buradan şu sonuç çıkmaktadır: Silahlı bir gücün desteklemiş olduğu tüm peygamberler üstlendikleri işi başardıkları halde, böyle silahlı bir gücün desteğinden yoksun olanlar bozguna uğratılmış ve yokedilmişlerdir[19].

Hiç kuşku yok ki Makyavelli, iyi, bilge ve soylu yöneticileri kötü ve acımasız olanlara yeğ tutmaktadır. Örneğin O, bir Marcus Aurelius'u bir Neron'a yeğ tutar. Ancak, yalnız iyi ve adil yöneticileri ele alan bir kitap yazarsanız kitap belki çok yetkin olur ama çok fazla okuyucu bulamaz. Çünkü bu türden hükümdarlar, kural olanlar değil, ayrallardır (istisnalar). Herkes bir hükümdarın inançlı olmasının ve doğrulukla yaşamasının ne denli övgüye değer olduğunu kabul eder.

Ama, olaylar göz önüne alınırsa, bir hükümdarın karşıt sanatı, yani hile ve hainlik sanatını da öğrenmesi gerektiği görülür.

> Bir hükümdar, duruma göre, insana olduğu kadar bir canavara da nasıl benzeyeceğini öğrenmek zorundadır. Bu, bize *Achilles*'in ve başka birkaç hükümdarın önceki dönemlerde *Chiron* ve *Centaur* tarafından eğitilmeye gönderilmiş olduklarını anlatan antik yazarlarca üstü kapalı bir şekilde söylenmektedir. Gönderildikleri öğretmenler yarı insan yarı canavar oldukları için, onlara bu her iki doğayı da öykünmeleri öğretilebilecektir. Çünkü bu doğalardan biri, öteki olmaksızın kendi başına uzun süre dayanamaz. Şimdi, bir hükümdar için bazen bir canavar gibi eylemde bulunmak böylesine zorunlu olduğuna göre, o aslanı ve tilkiyi kendisine örnek olarak almalıdır. Çünkü aslan, kapan ve tuzaklardan uzak kalacak kadar kurnaz, tilki ise bir kurtla başa çıkacak kadar güçlü değildir. Öyleyse hükümdar, tuzakları ortaya çıkarabilmek için bir tilki, kurtlara dehşet salmak içinse bir aslan olmalıdır[20].

Bu ünlü benzetme, çok özyapısal (karakteristik) ve aydınlatıcıdır. Makyavelli, hükümdarların öğreticisinin bir hayvan gibi duygusuz olması gerektiğini söylememektedir. Ama o, acımasız şeylerle uğraşmak zorunda olduğundan, onlarla göz göze gelmekten ve onları doğru adlarıyla adlandırmaktan irkilmemelidir. Siyasette insanlık (humanity) tek başına hiçbir zaman işe yaramayacaktır. Siyasetin en iyisi bile, insanlıkla canavarlık arasında ortada bir yerde kalır. Bu nedenle, siyaset öğreticisi, bu işlerin ikisinden de anlamalı, yarı insan yarı canavar olmalıdır.

Makyavelli'den önce hiçbir siyasal yazar bu şekilde konuşmamıştır. Biz Onun kuramıyla kendisinden önce gelen tüm düşünürlerin —Ortaçağ düşünürleri kadar klasiklerin de— kuramları arasındaki apaçık, yanlış anlaşılması olanaksız ve ortadan kaldırılamayacak ayrımı burada bulmaktayız. Pascal, «öyle belli bazı sözler vardır ki ansızın ve hiç umulmayan bir şekilde bütün bir kitabın anlamını açıklarlar» der. Bu sözlerle bir kez karşılaştığımızda artık kitabın özyapısına ilişkin hiçbir kuşku duymayız. Çünkü tüm belirsizlik ortadan kaldırılmıştır. Makyavelli'nin hükümdarların öğreticisinin bir *un mezzo bestia e mezzo uomo** olması gerektiğine ilişkin deyişi bu türden bir deyiştir. Bu anlatım Onun siyasal kuramının doğa ve amacını bir şimşek parıltısıyla ortaya koymaktadır. Olaylar hep göz önünde olduğu için, hiç kimse siyasal yaşamın günah, hainlik ve cinayet-

* *Un mezzo bestia e mezzo uomo:* Sıradan hayvan ve sıradan insan.

lerle dolu olduğu konusunda hiçbir zaman kuşku duymamıştır. Ama Makyavelli'den önce hiçbir düşünür, bu suçların sanatını öğretme işini üstlenmemiştir. Bu gibi şeyler yapılır ama öğretilmezlerdi. Makyavelli'nin hile, hainlik ve acımasızlık sanatının öğreticisi olmaya söz vermesi, o zamana değin duyulmamış bir şeydi. Ve O, öğretiminde sonuna kadar giden biriydi. Ne duraksar ne de uzlaşırdı. Makyavelli, yöneticiye kötülükler zorunlu olduklarına göre, çabuk ve acımasızca yapılmaları gerektiğini anlatmaktadır. Onlar ancak ve ancak böyle bir durumda istenilen sonuca varacaklar *crudelta bene usate** olduklarını kanıtlayacaklardır. Acımasız bir önlemi geciktirmenin ya da hafifletmenin hiçbir yararı olmaz. O, bir çırpıda ve tüm insansal duygular bir yana bırakılarak gerçekleştirilmelidir. Tahtı ele geçirmiş olan zorba, kadın ya da erkek başka hiç kimsenin kendisine engel olmasına izin vermemeli, meşru yöneticinin tüm ailesini ortadan kaldırmalıdır[21]. Bütün bunlar, utanılacak şeyler diye adlandırılabilir; ama siyasal yaşamda «erdem»le «kötülük» arasına kesin bir çizgi çizemeyiz. Bu ikisi çok kez yer değiştirirler. Eğer her şey dikkatle incelenirse, çok erdemli olarak görünen bazı şeylerin eyleme dönüştürüldükleri zaman hükümdar için yıkıcı; kötü sayılan bazı şeylerin ise yararlı olduklarını görürüz[22]. Siyasette tüm şeyler yerlerini değiştirirler. Orada iyi, kötü; kötü ise iyidir.

Makyavelli'nin yapıtını çok değişik bir ışık altında gören bazı modern Makyavelli öğrencilerinin olduğu doğrudur. Onlar bize bu yapıtın kesinlikle köktenci bir yenilik getirmediğini söylerler. Onlara göre bu kitap gerçekte daha çok basma kalıp bir kitap olup bilinen bir yazınsal tip içine girmektedir. Bu yazarlar *Hükümdar*'ın krallara bilgi vermek için değişik başlıklar altında yazılmış olan sayısız kitaplardan yalnızca biri olduğu konusunda bize güvence vermeye çalışırlar. Ortaçağ ve Yeniden Doğuş yazınları bu gibi denemelerle doludur. 800 ile 1700 yılları arasında krala «büyük görevinde öngörülü» olabilmesi için nasıl davranacağını anlatan ve kolayca bulunabilen bine yakın kitap çıkmıştır. Nitekim herkes, *De officio regis, De institutione principum, De regimine principum* gibi yapıtları biliyor ve okuyordu. Makyavelli bu uzun listeye yalnızca yeni bir halka eklemiştir. Kitabı kesinlikle eşsiz *(sui generis)* olmayıp daha çok tipik bir kitaptır. *Hükümdar*'da ne düşünce ne de biçem bakımından hiçbir gerçek yenilik yoktur[23].

Ama biz bu yargıya karşı iki tanığa başvurabiliriz. Bu tanıklardan biri, Makyavelli'nin kendisi, öteki de okuyucularıdır. Makyavelli kendi siyasal görüşlerinin özgünlüğüne derinden inanmıştı. O, *Konuşmalar*'ının Önsöz'ünde şöyle diyordu:

* *Crudelta bene usate:* İyiye kullanılan kötülük.

İçimdeki, doğadan gelen ve beni herkesin ortak yararına katkıda bulunduğuna inandığım her şeyi üstlenmeye korkusuzca iten bir istek yüzünden, şimdiye değin hiç ayak basılmamış olan bir alana girmekteyim. Bu, başıma birtakım işler açsa bile, bana çabalarımı dostça bir ruhla yargılayacak olanların teşekkürlerini kazandırabilir[24].

Bu umut düşkırıklığına uğratılmadı. Makyavelli'nin okuyucuları Onu bu şekilde yargıladılar. Yapıtı yalnız bilginler ve siyaset öğrencileri tarafından okunmakla kalmadı; çok daha geniş bir çevreye hitabetti. Makyavelli'nin kitabını bilmeyen ve Onun tarafından büyülenmemiş olan büyük modern siyaset adamı yok gibidir. Okuyucu ve hayranları arasında Catarina de Medici, V. Charles, Richelieu, İsveç Kraliçesi Christina ve Napoleon Bonaparte gibi adları bulmaktayız. Bu okuyucular için Makyavelli'nin yapıtı bir kitaptan çok daha fazlası, onlara siyasal eylemlerinde yol gösteren bir rehber ve ilke olmuştur. Eğer *Hükümdar* yalnızca çok iyi bilinen bir yazınsal tipin bir örneği olsaydı, bu derin ve sürekli etkisini anlamak oldukça güçleşecekti. Napoleon Bonaparte tüm siyasal yapıtlar içinde okunmaya değer olanların yalnızca Makyavelli'ninkiler olduklarını öne sürmüştür. Bir Richelieu'yü bir Catarina de Medici'yi, bir Napoleon Bonaparte'ı, Aquino'lu Thomas'nın *De regimine principum*'unun, Erasmus'un *Institutio principis Christiani*'sinin ya da Fénélon'un *Télémaque*'ının coşkulu öğrencileri olarak düşünebilir miyiz?

Ama *Hükümdar*'la *De regimine principum* ve tüm öteki yapıtlar arasındaki çarpıcı karşıtlığı göstermek için kişisel yargılara dayanmamıza gerek yok. Makyavelli'nin görüşleriyle tüm önceki yazarların görüşleri arasında gerçek bir uçurum bulunduğunu kanıtlamak için başka ve daha iyi nedenler var. Hiç kuşkusuz, *Hükümdar*'ın da selefleri vardı. Ama hangi kitabın yoktur ki? Onda başka yazarlara koşut olan pek çok yönler bulabiliriz? Burt'ün yayımladığı baskıda bu koşutlukların çoğu dikkatle toplanmış ve notlarla açıklanmıştır. Ama, yazınsal koşutluklar zorunlu olarak düşüncede koşutluklar bulunduğunu kanıtlamaz. *Hükümdar*, bu konu üstünde yazmış olan önceki yazarlarınkinden çok değişik bir «düşünce iklimine» aittir. Aradaki ayrım, iki sözcükle betimlenebilir. *De rege et regimine*, *De institutione regis*, *De regno et regis institutione* gibi geleneksel denemeler, *pedagojik* denemelerdi. Prenslerin eğitimini amaçlamaktaydılar. Makyavelli böyle bir göreve eşdeğer bir tutku ya da umut duymamaktaydı. Onun kitabı çok değişik sorunlarla ilgilenmekteydi. Bu kitap yalnızca, hükümdara nasıl güç kazanacağını ve zor koşullar altında bu gücü nasıl koruyacağını anlatmaktadır. Makyavelli, *Yeni Prensliklerin* (Principati nuovi) yöneticilerinin, örneğin Cesare Borgia gibilerinin

«eğitime» uygun kimseler olduklarını düşünecek kadar saf değildi. Kendilerini *Kralın Aynası* (The King's Mirror) diye adlandırmış olan önceki ve daha sonraki kitaplarda hükümdarın kendi temel ödev ve yükümlülüklerini bir aynada görür gibi gördüğü varsayılmıştı. Ama Makyavelli'nin *Hükümdar*'ında böyle bir şeyi nerede bulmaktayız? Onun kitabında «ödev» terimi yok gibi görünmektedir.

Siyasetin Tekniği

Ama, *Hükümdar*'ın ahlaksal ya da pedagojik bir deneme olmayışından, onun ahlaka aykırı (immoral) bir kitap olduğu sonucu çıkarılamaz. Her iki yargı da aynı ölçüde yanlıştır. *Hükümdar*, ne ahlaksal ne de ahlaka aykırı bir kitap olmayıp yalnızca teknik bir kitaptır. Biz teknik bir kitapta ahlaksal davranış kurallarını, iyiye ve kötüye ilişkin kuralları aramayız. Neyin yararlı ya da yararsız olduğunun bize anlatılması yeterlidir. *Hükümdar*'daki her sözcük bu biçimde okunup yorumlanmalıdır. Kitap, yönetici için hiçbir ahlaksal yasa içermediği gibi onu suç işlemeye ya da kötülükler yapmaya da davet etmez. O, özellikle «yeni prensliklerle» ilgilenmektedir ve onlara adanmıştır. Bu prensliklere kendilerini tüm tehlikelerden korumak için gerekli olan öğütleri vermeye çalışır. Bu tehlikelerin sıradan devletleri, yani Kiliseye bağlı prenslikleri ya da babadan oğula geçen monarşileri tehdit eden tehlikelerden çok daha büyük oldukları apaçıktır. Yönetici onlardan sakınabilmek için alışılmamış araçların yardımına başvurmalıdır. Ama, kötülük siyasal örgüte bulaştıktan sonra, çareler aramak için vakit çok geçtir. Makyavelli siyaset adamının sanatını iyi bir doktorun sanatı ile karşılaştırmaktan hoşlanır. Tıp sanatının üç bölümü vardır: Tanı (teşhis), hastalığın süre ve sonucuna ilişkin kestirim (prognosis) ve sağaltım (tedavi). Bunların içinde en büyük görev doğru tanıya düşmektedir. En önemli nokta, hastalığın sonuçlarına karşı gerekli önlemleri alabilmek için onu tam zamanında tanıyabilmektir. Eğer bu çaba başarısızlıkla sonuçlanırsa olay ümitsiz bir olay haline gelir. Makyavelli diyor ki:

> Doktorlar iltihaplı hastalıkların neden olduğu ateşi başlangıcında iyileştirmenin hiç de güç bir iş olmadığını, asıl güçlüğün bu ateşi bulgulamak konusunda ortaya çıktığını söylüyorlar. Ama zaman geçip de eğer ateş ayırdına varılıp uygun şekilde sağaltılmazsa, artık kolayca bulgulanabiliyor; ancak düşürülmesi çok güç oluyor. Aynı şey siyasal örgütler için de sözkonusudur. Çünkü, herhangi bir yönetimde ortaya çıkma olasılığı bulunan kötülük ve huzursuzluklar önceden bilindiğinde —ki bu ancak akıllı ve öngörülü birinin yapabileceği bir iştir— bu tehlikeyi önlemek

daha kolaydır. Ama bu kötülüklerin herkesçe görülecek ölçüde filizlenip büyümelerine izin verilecek olursa, onları bastırmak için yeterli etkililikte herhangi bir çare çok zor bulunacaktır[25].

Makyavelli'nin tüm öğütleri bu ruhla yorumlanmalıdır. O, çeşitli yönetim biçimlerini tehdit eden olası tehlikeleri önceden görmekte ve onlar için hazırlık yapmaktadır. Yöneticiye gücünü yerleştirmek ve korumak, içteki uyumsuzluklardan kaçınmak, suikastleri önceden görüp engellemek için ne yapması gerektiğini anlatmaktadır. Tüm bu öğütler «koşullu buyruklar», ya da Kant'ın sözcükleri ile dile getirecek olursak «beceri buyruklarıdır». Kant diyor ki:

> Burada, ereğin ussal ya da iyi olup olmadığı sorusu değil, yalnızca bu ereğe ulaşmak için ne yapılması gerektiği söz konusudur. Örneğin, doktorun hastasını tümüyle sağlıklı kılmasının kurallarıyla birini zehirleyip kesin ölümünü garantilemek isteyen kişinin kuralları, herbirinin amacını tam olarak yerine getirmeye çalışması bakımından eşdeğerdedir[26].

Bu sözcükler Makyavelli'nin tutum ve yöntemini tam olarak betimlemektedir. O, hiçbir zaman siyasal eylemleri suçlayıp övmez. Tıpkı bir doktorun belli bir hastalığın belirtilerini betimlediği gibi, siyasal olayların yalnızca betimsel bir çözümlemesini yapar. Böyle bir çözümlemede biz, sözü edilen şeylerle değil, yalnız betimlemenin doğruluğu ile ilgileniriz. Hatta en kötü şeylere ilişkin doğru ve yetkin bir betimleme bile yapılabilir. Makyavelli siyasal eylemleri, bir kimyagerin kimyasal tepkileri incelediği biçimde incelemiştir. Laboratuvarında çok kuvvetli bir zehir hazırlayan bir kimyager hiç kuşku yok ki bunun sonuçlarından sorumlu tutulamaz. Çünkü bu zehir usta bir doktorun elinde bir insanın yaşamını kurtarabileceği gibi, bir katilin elinde de bir insanın ölümüne neden olabilir. Her iki olayda da kimyageri ne övebilir ne de suçlayabiliriz. O, eğer bize zehiri hazırlamak için gerekli olan tüm süreçleri öğretmiş ve kimyasal formülünü vermişse elinden geleni yapmış demektir. Makyavelli'nin *Hükümdar*'ı pek çok tehlikeli ve zehirli şey içermektedir. Ama O tüm bunlara bir bilim adamının serinkanlılığı ve yansızlığı ile bakmakta kendi siyasal reçetelerini vermektedir. Bu reçetelerin kimler tarafından kullanılacağı ya da kötü amaçlarla kullanılıp kullanılmayacağı, Onu hiç ilgilendirmemektedir.

Makyavelli'nin tanıtmayı istediği şey, yalnızca yeni bir siyaset bilimi değil, aynı zamanda yeni bir siyaset *sanatı*dır da. O, «devlet sanatından» sözetmiş olan ilk modern yazardır. Böyle bir sanat düşününün çok eski bir düşün olduğu doğrudur. Ama Makyavelli bu eski düşüne tümüyle yeni bir yorum getirmiştir. Platon'dan beri tüm bü-

yük siyasal düşünürler, siyasetin salt alışılmış bir iş olarak kabul edilemeyeceğini vurgulamışlardı. Siyasal eylemlerimize yol gösterecek belirli kuralların bulunması, bir siyaset sanatının *(techne)* olması gerekmektedir. Platon, *Gorgias* diyaloğunda kendi devlet kuramını Protagoras, Prodikos, Gorgias gibi sofistlerin görüşlerine karşıt olarak koymuştur. O, bu sofistlerin bize siyasal davranışımız için pek çok kurallar vermiş olduklarını ama tüm bu kuralların hiçbir felsefi anlam ve değerlerinin bulunmadığını çünkü esas noktayı görmekte başarısız olduklarını öne sürmüştür. Onlar özel olaylardan soyutlanmış ve tek tek amaçlarla ilgili kurallardır. Onlarda bir sanatın temel özyapısı olan evrensellik yoktur. Platon'un *techne*'si ile Makyavelli'nin *arte dello stato*'su (devlet sanatı) arasındaki temel ve ortadan kaldırılamaz ayrımı, bu noktada kavramaktayız. Platon'un *techne*'si Makyavelli'nin anladığı anlamda bir sanat değildir. O, evrensel ilkeler üstünde temellenen bilgidir (episteme). Bu ilkeler yalnız kuramsal değil, aynı zamanda kılgısal; yalnız mantıksal değil, aynı zamanda ahlaksaldır. Kimse onların içyüzünü kavramadan gerçek bir devlet adamı olamaz. Bir insan, uzun deneyimleri sonucunda siyasal şeylere ilişkin doğru kanılar biçimlendirmiş olduğu için, kendisini siyasal yaşamın tüm sorunlarında uzman sayabilir. Ama bu onu gerçek bir yönetici yapmadığı gibi, ona sağlam bir yargıda bulunma gücünü de vermez. Çünkü böyle biri, «nedene ilişkin bir anlayışa» sahip değildir[27].

Platon ve izleyicileri bir yasal devlet kuramı önermeye çalışmışlardı. Makyavelli bu özgül niteliği bastıran ya da küçülten bir kuram sunan ilk düşünür oldu. Onun siyaset kuramı yasal devlet için olduğu kadar, yasadışı devlet için de amaçlanmıştı ve her ikisine de eşit ölçüde uymaktaydı. Makyavelli'nin siyasal bilgelik güneşi, meşru hükümdarlar, zorba ya da tiranlar üstünde olduğu kadar, adaletli ve adaletsiz yöneticiler üstünde de parlamaktadır. O, devlet sorunlarına ilişkin öğütlerini bunların hepsine ve özgürce vermiştir. Onu bu tutumu yüzünden ayıplamamıza gerek yoktur. Eğer *Hükümdar*'ı kısa bir formül içinde özetlemeyi istersek yapacağımız en iyi şey belki de ondokuzuncu yüzyılın büyük bir tarihçisinin sözcüklerine değinmek olacaktır. Hippolyte Taine, *İngiliz Yazın Tarihi* adlı kitabının girişinde tarihçinin insansal eylemlerden tıpkı bir kimyagerin değişik kimyasal öğelerden sözettiği gibi sözetmesi gerektiğini öne sürmektedir. Kötülük ve erdem, sülfirik asit ya da şeker gibi ürünlerdir. Bizim onları aynı serinkanlı ve yansız tutumla ele almamız gerekir. İşte Makyavelli'nin yöntemi, kesinlikle bu yöntemdi. Kuşkusuz Onun da kişisel duyguları, kendi siyasal ülküleri, kendi ulusal istekleri vardı. Ama O, bunların siyasal yargısını etkilemelerine izin vermedi. Yargısı bir bilim adamının ve bir siyasal yaşam sanatçısının yargısıydı. Eğer *Hü-*

kümdar'ı başka türlü okur ve bir siyasal propagandacının yapıtı olarak kabul edersek, sorunun asıl özünü yitiririz.

Makyavelli'nin Siyasal Felsefesindeki Söylencebilimsel Öge: Yazgı

Makyavelli'nin siyasal bilimi ile Galileo'nun doğal bilimi ortak bir ilke üstünde temellendirilmişlerdir. Her ikisi de doğadaki tekbiçimlilik ve türdeşlik belitinden (postulat) yola çıkarlar. Doğa her zaman aynıdır. Tüm doğal olaylar aynı değişmez yasalara uyarlar. Bu, fizik ve kozmolojide «yukarı» ve «aşağı» dünyalar arasındaki ayrımın yıkılmasına yol açar. Tüm fiziksel olaylar aynı düzey üstündedir. Eğer düşen bir taşın devinimlerini betimleyen bir formül bulmuşsak onu ayın yeryüzü çevresindeki devinimlerine ve en uzak sabit yıldızlara da uygulayabiliriz. Siyasette de tüm çağların aynı temel yapıda olduklarını görmekteyiz. Somut güncel bir sorunla karşılaşan bir devlet adamı, tarihte her zaman buna benzer bir olay bulacak ve bu benzerlik aracılığıyla doğru şekilde eylemde bulunabilecektir. Geçmişe ilişkin bilgi, güvenilir bir yol göstericidir. Geçmiş olayların içyüzünü kavramış olan kişi, bugünün sorunlarıyla nasıl başa çıkacağını ve gelecek için nasıl hazırlanacağını bilecektir. Bu nedenle, bir hükümdar için, tarihteki örnekleri savsaklamaktan daha büyük bir tehlike olamaz. Tarih, siyasetin ipucudur. Makyavelli, yapıtının başlangıcında şöyle demektedir:

> Prenslikler, hükümdarlar ve devletlere ilişkin olarak bütünüyle yeni olan söyleyeceklerim için, eğer büyük ve tanınmış örnekler aktarırsam bu hiç kimseye garip görünmemelidir. Çünkü insanlık, genellikle başkalarının eylemlerini öykünmeye ve onların ayak izlerinden yürümeye eğilimlidir... Akıllı bir adam, her zaman eylemleri en çok öykünülmeye değer olan ünlü kişilerin izlerini izlemelidir. Öyle ki onlara eşit olamasa bile hiç olmazsa bir ölçüde onlara benzeyebilsin[28].

Ama tarih alanında bu benzerliğin belirli sınırları vardır. Aynı nedenlerin aynı sonuçları doğurması gerektiği ilkesi için, fizikte her zaman kanıt gösterebiliriz. Gelecekteki bir olayı, örneğin bir güneş ya da ay tutulmasını saltık kesinlikle önceden kestirebiliriz. Ama sıra insansal eylemlere geldiğinde, bunların hepsine ansızın karşı çıkılır. Geleceği belli bir ölçüde önceden sezebilir ama önceden bulgulayamayız. Beklenti ve umutlarımız boşa çıkarlar. Eylemlerimiz, giderek en iyi planlanmış eylemlerimiz bile, sonuçlarına erişmekte başarısızlığa uğrarlar. Bu ayrımın hesabı nasıl verilecektir? Evrensel belirlenim ilkesinden siyaset alanında vaz mı geçeceğiz? Burada şeylerin

güvenilmez olduklarını, siyasal olaylarda hiçbir zorunluluk bulunmadığını, fiziksel dünya ile karşılaştırıldığında insansal ve toplumsal dünyanın yalnızca rastlantı tarafından mı yönetildiğini söyleyeceğiz?

Bu, Makyavelli'nin siyasal kuramının çözmek zorunda olduğu büyük bilmecelerden biriydi. O, bu sorunda kendi siyasal deneyimini genel bilimsel ilkeleriyle çok açık bir çelişki içinde buldu. Deneyimleri Ona en iyi siyasal öğütlerin bile çok kez etkisiz kaldıklarını göstermişti. İşler kendi bildikleri gibi yürüyecekler; tüm istek ve amaçlarımıza karşı geleceklerdir. Giderek en ustaca ve kurnaz planların bile başarısızlığa uğrama olasılıkları vardır. Bu planlar ansızın ve hiç beklenmedik bir şekilde olayların akışı tarafından bozulabilirler. İnsanlara ilişkin olaylardaki bu belirsizlik, tüm siyasal bilimi olanaksız kılar gibi görünür. Burada biz, bütün hesaplama ve kestirim çabalarımıza karşı çıkan, değişken, düzensiz, kaprisli bir dünyada yaşarız.

Makyavelli bu çatışkıyı çok açık bir şekilde görmüştür. Ama onu çözümleyemediği gibi, bilimsel bir yolla dile de getirememiştir. Kendi mantıksal ve ussal yöntemi Onu bu noktada terketmiştir. Makyavelli insansal şeylerin us tarafından yönetilmediklerini; bu nedenle, us aracılığıyla tümüyle betimlenemediklerini kabul etmek zorunda kalmıştır. Bizim bir başka gücün, yarı söylencebilimsel bir gücün yardımını istememiz gerekir. «Yazgı» şeylerin yöneticisi olarak görünmektedir. Ve tüm şeyler içinde de Yazgı en kaprislisidir. Onu belli kurallara indirgemek için yapılan her girişim, başarısızlığa yargılıdır. Eğer siyasal yaşamda Yazgı zorunlu bir öğe ise, bir siyaset bilimi için umut beslemek anlamsızdır. Bir «Yazgı biliminden» sözetmek terimlerde bir çelişki olacaktır.

Makyavelli'nin kuramı burada tehlikeli bir noktaya gelmiştir. Ama Makyavelli, ussal düşüncenin bu görünüşteki kusurunu kabul edemezdi. O yalnızca çok aydınlık değil aynı zamanda çok canlı ve inatçı bir kafa yapısına sahipti. Eğer insansal olaylarda başrolü Yazgı oynuyorsa, bu rolü anlamak görevi, felsefeci olan düşünüre düşmektedir. Makyavelli bu nedenle *Hükümdar*'ına kitabın en meraklı bölümlerinden biri olan yeni bir bölüm katmak zorunda kalmıştır. Yazgı nedir ve ne anlama gelir? Bizim insansal güçlerimiz, yani insan anlığı ve istenciyle nasıl bir ilişki içine girer?

Makyavelli, kesinlikle, bu soru ile uğraşmış olan biricik Yeniden Doğuş (Rönesans) düşünürü değildi. Çünkü bu soru çağının tüm düşünürlerinin yakından ilgilendiği bir soruydu ve Yeniden Doğuş'un kültürel yaşamına yayılmıştı. Sanatcı, bilim adamı ve filozoflar, ona yanıt bulma işiyle tutkulu bir şekilde uğraşmaktaydılar. Bu izdem (tema), Yeniden Doğuş yazın ve şiirinde tekrar tekrar karşımıza çıkar. Güzel sanatlarda çok sayıda Yazgı simgesi ile karşılaşırız[29]. Cesare Borgia'nın portresini taşıyan bir madalyonun arkasında böyle bir

simge vardı[30]. Ama Makyavelli'nin bu sorunu *ele alış biçimi*, Onun ne denli özgün bir düşünür olduğunu bir kez daha kanıtlar. O, başat ilgisine uygun olarak, soruna özel yaşam yerine kamu yaşamı açısından yaklaşır. Yazgı, Onun tarih felsefesinin bir ögesi haline gelir. Şimdi bir ulusu, daha sonra bir başka ulusu başa geçirip ona dünyanın egemenliğini veren Yazgının gücüdür. Makyavelli, *Konuşmalar*'ının İkinci Kitabının Önsöz'ünde dünya her zaman aşağı yukarı aynı olmuştur demektedir. Dünyadaki iyinin ve kötünün oranı aşağı yukarı her zaman özdeştir. Ancak bu iyi ve kötü bazen duraklarını değiştirmişler, bir imparatorluktan ötekine geçmişlerdir. Bir zamanlar Asur'da yerleşmiş gibi görünen erdem, daha sonra Med'lerin ülkesine geçerek yerini değiştirmiş; oradan ise İran'a geçmiş ve en sonunda gelip Romalılar arasına yerleşmiştir. Güneşin altındaki hiçbir şey sabit değildir ve hiçbir zaman da olmayacaktır. Kötü, iyi'nin yerini, iyi ise kötü'nün yerini alır ve biri her zaman ötekinin nedenidir. Ama bu, insanın savaşımından vazgeçmesi gerektiği anlamına gelmez. *Quietism*,* (Dingincilik) insana yaraşır biricik yaşam biçimi olan etkin bir yaşamın öldürücü darbesi olabilirdi. Yeniden Doğuş, duygu ve düşünceleri yönünden yıldızbilimin kuvvetli baskısı altındaydı. Pico della Mirandola'nın dışında hiçbir Yeniden Doğuş düşünürü, bu baskıdan kaçınamadığı gibi bu baskıyı yenememiştir de. Ficino gibi büyük ve soylu bir düşünürün yaşamı bile hâlâ boş inan türünden astrolojik korkularla doluydu[31]. Hatta Makyavelli de kendisini astrolojik görüşlerden tümüyle kurtaramamıştı. O, çağının ve çağdaşlarının tutumlarıyla düşünmüş ve konuşmuştu. Makyavelli, *Konuşmalar*'ında hem eski hem modern tarihteki pek çok örneklerden bir devletin başına büyük bir felâket gelmeden önce, bunun çok kez ya biliciler (kâhinler) ya vahiy ya da göklerdeki belirtiler aracılığıyla önceden haber verildiğini görmekteyiz demiştir. O, bu olguyu açıklamak konusundaki bilgisizliğini itiraf etmektedir ama olgunun kendisini yadsımaz[32]. Ancak, Makyavelli herhangi bir türden yazgıcılığa boyun eğmez. *Sapiens vir dominabitur astris*** özdeyişi, Yeniden Doğuş'ta sık sık yinelenmiştir[33]. Makyavelli bu özdeyişe yeni bir yorum kazandırmıştır. Yıldızların karşıt etkisini yenmek için bilgeliğe ek olarak kuvvete ve istenç gücüne de gereksinme vardır. Yazgı'nın gücü büyük ve ölçüsüzdür ama karşı konulamaz değildir. O, eğer karşı konulamaz gibi görünüyorsa bu, kendi özgüçlerini kullanmayan, yazgıya karşı koyma konusunda çok çekingen davranan insanın yanlışıdır.

> Bu dünyanın sorunlarının ya göksel öngörü ya da yazgı tarafından yönetildiklerini ve insansal bilgeliğin bunlarda hiçbir payı

* *Quietism:* Dünyadan yüz çeviren bir yaşama tutumu.

** *Sapiens vir dominabitur astris:* Bilge kişi, yıldızlara egemen olacaktır.

bulunmadığını düşünmüş ve düşünmekte olan pek çok insan bulunduğunu biliyorum. Onlar buradan, kendimizi bu konulara ilişkin olarak hiç yormamanın ve her şeyi kendi doğal akışına bırakmanın en iyisi olduğu çıkarımına varıyorlar. Gerçekte bazen ben de bu şeyleri ciddi bir şekilde incelediğimde nerdeyse aynı şekilde düşünmeye ikna oluyorum. Bununla birlikte özgür istencimiz saltık bir şekilde egemen olamadığı için, sanki Yazgı eylemlerimizin yarısının yönetimini kendisine saklamış; öteki yarısını ise, büyük ölçüde bizim yönetimimize bırakmış gibi görünmektedir.

Yazgı, yatağından taştığında tüm direnişleri kıran, hızlı akan bir nehirle karşılaştırılabilir. Ama bu, bizim tümsekler yapma, hendekler kazma ve gerekli olan öteki hazırlıkları tamamlama konusunda cesaretimizi kırmamalıdır. Çünkü, nehir yeniden kabardığında eğer bu önlemleri almışsak, akıntı tümüyle engellenemese bile hiç olmazsa başka kanallara bölünür ve hızı bir ölçüde sınırlanmış olur[34].

Bütün bunlar yalnızca metaforik, şiirsel ya da söylencebilimsel bir biçimde söylenmiştir. Ama bu söylencebilimsel anlatım örtüsünün altında Makyavelli'nin düşüncesini belirleyen ve dolduran eğilimi bulmaktayız. Çünkü burada bize verilen şey, Yazgı simgesinin laikleştirilmiş bir biçiminden başka bir şey değildir. Bu simge, Ortaçağ yazınında bile çok bilinen bir simgeydi. Ama, Makyavelli ile birlikte özyapısal bir anlam değişikliğine uğramıştır. Ortaçağ dizgesinde Yazgı'nın sahip olduğu role ilişkin klasik anlatım, Dante'nin *Cehennem*'inin ünlü bir pasajında bulunabilecektir. Dante'ye Yazgı'nın gerçek doğa ve işlevini öğreten Virgil'dir. Virgil, insanların Yazgı'dan sanki o bağımsız bir varlıkmış gibi sözetme alışkanlığında olduklarını açıklar. Ama böyle bir anlayış yalnızca insansal körlüğün bir sonucudur. Yazgı, yaptığı her şeyi kendi adına değil ama daha yüksek bir güç adına yapar. İnsanlar Yazgı'yı işlerini kolaylaştırdığı sürece överler; ama kendilerine kötü muamele yapar yapmaz övgüleri sövgüye dönüşür. Bu tutumların her ikisi de aptalcadır: Yazgı ne yerilmeli ne de övülmelidir. Çünkü Onun kendine özgü bir gücü yoktur. O, yalnızca daha yüksek bir ilkenin aracısıdır. Eğer eylemde bulunursa, kendisine insansal yaşamda uygulamak zorunda olduğu görevi vermiş olan göksel öngörünün denetimi altında eylemde bulunur. Bu nedenle, insanların yargılamalarının çok daha üstündedir. Ayıplama ve övgüye kapalıdır[35]. Makyavelli'nin betimlemesinde bu Hıristiyan öğe kaldırılmıştır. O, Grek ve Romalıların Pagan anlayışlarına geri döner. Ama öte yandan, özgül bir şekilde modern olan yeni bir düşünce ve duygu öğesi de sunar. Yazgı'nın dünyanın yöneticisi olduğuna ilişkin görüş doğrudur; ancak, hakikatin yalnızca yarısıdır. İnsan, Yazgı'ya boyun

eğdirtilmemiştir. O, rüzgârların ve dalgaların acımasına kalmamıştır. Kendi yolunu seçmeli ve bu doğrultuda gitmelidir. Eğer bu ödevi yerine getirmekte başarısızlığa uğrarsa, Yazgı onu küçük görüp terkeder.

Hükümdar'ın yirmibeşinci bölümünde Makyavelli, Yazgı'nın gücüne karşı girişilen bu büyük ve sürekli savaşın taktik kurallarını açıklar. Bunlar çok karışık ve doğru şekilde kullanılmaları kolay olmayan kurallardır. Çünkü, birbirlerini dışta bırakır gibi görünen iki öğeyi içerirler. Bu savaşta dayanmayı isteyen insan, özyapısında iki karşıt niteliği birleştirmelidir. O, korkak ve yürekli; çekingen ve atılgan olmalıdır. Ancak böyle aykırıkanısal bir bileşimle yengiye ulaşmayı umabilir. Her zaman uygulanabilecek aynı kararda bir yöntem yoktur. Şu anda tetikte olmalıyız; ama her şeyi göze almalıyız. Bir andan ötekine biçimini değiştirebilen bir tür *Proteus* olmalıyız. Böyle bir yetenek insanlarda pek ender görülür.

> Ne denli akıllı olursa olsun, kendisini tüm değişikliklere tam anlamında uydurabilecek hiç kimse yoktur. Çünkü biri belki de doğa tarafından güçlü bir şekilde yöneltilmiş olduğu bir şeye nasıl karşıt eylemde bulunacağını iyi bilemez. Bir başkası ise, kendisini daha önce ona hep başarı sağlamış olan bir yaşam biçimini bırakma konusunda kolaylıkla kandıramaz. Böylece, enerji ve hızla ilerlemek gerektiğinde, serinkanlı ve düşünceli bir adam, bu rolü nasıl oynayacağını bilmediğinden genellikle baştan savılır. Oysa, eğer o davranışını zamana göre değiştirseydi, Yazgı'nın kendisini terketmiş olduğu konusunda yakınmak için hiçbir nedeni olmayacaktı[36].

Yazgı'ya karşı savaşmaya kalkışan kişi, her iki yolu da bilmelidir: O, savunucu ve saldırıcı savaştan anlamalı; birinden ötekine ansızın ve hiç beklenmedik bir şekilde geçebilmelidir. Kişisel olarak Makyavelli, daha çok saldırıdan yanadır. O, «cüretli olmak, çekingen olmaktan daha iyidir. Çünkü Yazgı, üstünde egemenlik kurmayı umanlar için, kendisine takılınması ve bir şövalye tutumu ile davranılması gereken bir kadın gibidir»[37], demektedir.

Burada bize kendi Yazgı kuramını anlatan Makyavelli, önceki bölümün yazarından çok değişik bir kişi olarak görünmektedir. Bu bölümde Onun alışılmış açık mantıksal biçemiyle değil, imgesel ve retorik bir biçemle karşılaşmaktayız. Buna karşın, Makyavelli'nin yazgı kuramı bile felsefi bir önem taşımaktadır. Bu kuram salt bir saptırma değildir. Tersine, yapıtın tümüyle bağlantılıdır. Makyavelli okuyucusunu Yazgı'ya karşı girişilen savaşta özdeksel silahlara dayanmanın yeterli olmadığına inandırmaya çalışmaktadır. Kuşkusuz O, özdeksel silahların değerini küçümsememiştir. Kitabının her yerinde,

hükümdara savaş sanatını savsaklamaması için öğüt vermiştir. Bir hükümdar tüm düşüncelerini, dikkat ve uygulamasını savaş sanatına çevirmelidir[38]. Eğer silahları iyi ise, dünyanın, kendisi için verdiği yargıya aldırış etmesine gerek yoktur. O, her zaman *Oderint dum metuant** ilkesine göre eylemde bulunabilir[39]. Eğer iyi silahlanmışsa ve iyi bağlaşıkları (müttefikleri) varsa tüm tehlikelerle başa çıkabilecektir. Zaten silahları hatırı sayılır olduğu sürece, iyi bağlaşıkları olacağına da her zaman güvenebilir[40]. Makyavelli burada bir militarizm savunucusu olarak konuşmaktadır. Giderek Onda güçlü bir militarizmin ilk felsefi savunucusunu bile görebiliriz. O, savaş sanatı üstüne özel bir deneme yazmıştır. Bu denemede paralı asker kullanmanın tehlikeleri, tüm vatandaşlar için askerlik görevi zorunluluğu, piyadelerin süvari ve topçulara üstünlüğü gibi pek çok teknik ayrıntı ile uğraşmıştır. Ama tüm bunların dizgesel değil, yalnızca özyaşamsal bir önemi vardır. Makyavelli *Savaş Sanatı* (Art of War) adlı yapıtında yalnızca basit bir amatör olarak konuşabilmekteydi. Bu alandaki deneyimi çok az ve yetersizdi. Floransa milislerinin birkaç yıl komutanı olmuş biri, kolay kolay savaş sanatının bir uzmanı gibi konuşup yargı veremezdi. Yapıtının bütünü ile karşılaştırıldığında, bu etmen önemsiz görünmektedir. Ama çok daha önemli olan başka bir nokta vardır. Makyavelli, tümüyle yeni bir strateji *tipi*, fiziksel silahlar yerine ansal (mental) silahlar üstünde temellenen bir strateji tipi bulgulamıştır. Ondan önce hiçbir yazar bu stratejiyi öğretmemişti. Bu strateji iki öğenin bileşimiydi. Açık, serinkanlı ve mantıklı bir kafa tarafından ve devlet meselelerinde hem kendi zengin kişisel deneyiminden hem de insan doğasına ilişkin derin bilgisinden yararlanabilen bir adam tarafından yaratılmıştı.

* Varsın nefret etsinler, yeter ki korksunlar.

XIII

STOACILIĞIN YENİDEN DOĞUŞU VE DEVLETE İLİŞKİN «DOĞAL HUKUK» KURAMLARI

Toplumsal Sözleşme Kuramı

Onbeş ve onaltıncı yüzyıllar modern dünyanın doğum sancılarının çekildiği dönemlerdi. İnsan kültürünün tüm dallarında din, sanat ve felsefede yeni bir ruh doğmaya ve gücünü kanıtlamaya başlamıştı. Ama bu ruh, henüz bir kargaşa içindeydi. Yeniden Doğuş (Rönesans) felsefesi yeni ve ürün verici itilimler yüzünden zengin ama çok büyük çelişkilerle dolu bir felsefeydi. Modern düşünce artık yolunu bulmaya başlamış; ancak bunu henüz anlayamamıştı. Bu dönemde büyük bir gözlem yeteneğinin yanısıra (büyücülük, müneccimlik, simya gibi) tüm «gizli bilimler»in de yeniden çiçeklendiklerini görmekteyiz. Büyücülük, simya, yıldızbilim (astroloji) büyük değer taşıyan dallar olarak kabul edilmekteydiler. Giordano Bruno, Kopernikçi dizgenin ilk felsefi sözcüsü idi. O, genellikle modern bilimin öncüleri ve şehitleri arasında sayılmıştır. Ama, eğer yapıtını incelersek çok değişik bir tablo ile karşılaşırız. Büyüye sarsılmaz bir inanç duymaktadır. Mantığı, Raymundus Lullus'un *Büyük Sanat*'ının bir öykünmesidir. Başka her alanda olduğu gibi burada da her şey henüz bir kesinsizlik durumundadır. Felsefi düşünce kendi içinde bölünmüştür ve karşıt yönlere doğru gitme eğilimini göstermektedir.

Bu karışıklığa ilk kez son verenler, onyedinci yüzyılın büyük bilim adamları ve filozofları olmuştur. Onların çalışmaları iki büyük adda özetlenebilir: Galileo ve Descartes. Galileo, kendi doğal olaylar araştırmasına bilim ve felsefenin ödevine ilişkin genel bir önerme ile başladı. O, doğanın gizlere sarılmamış olduğunu; karışık ve anlaşılmaz bir şey olmadığını öne sürdü. Felsefe, sürekli olarak gözümüzün önünde uzanan o büyük evren kitabında yazılıdır. Ama insan anlığı bu kitabı nasıl çözüp yorumlayacağını öğrenmelidir. Bu kitap matematiksel dille yazılmıştır. Harfleri sıradan duyusal algılar değil, üçgen, daire ve başka geometrik şekillerdir. Eğer bu geometrik dili kavramada başarısızlığa uğrarsak, doğa kitabının tek bir sözcüğünü bile

anlamamız olanaksızlaşır[1]. Descartes'ın fiziği pek çok yönden, örneğin hem özel olayları açıklaması hem de devinim yasalarına ilişkin genel görüşü yönünden Galileo'nun görüşlerine karşıttır[2]. Ama Descartes fiziği de aynı felsefi ruhun bir ürünüdür. Fizik, insan bilgisinin özel bir dalı değildir. O, her ne olurlarsa olsunlar düzenlenip ölçülebildikleri sürece, tüm nesneleri ele alan kuşatıcı ve evrensel bir bilimin — *Mathesis universalis*'in* bir bölümü ve parçasıdır. Descartes işe evrensel kuşkusuyla başlamıştı. Yöntembilimsel bir kuşku olan bu kuşku, yeni bir felsefi hakikat dünyasının belirli ve dingin odağı, yani «arşimedes noktası» haline geldi. Descartes ve Galileo ile yeni bir «açık-seçik düşünler» çağı başladı. Galileo'nun «iki yeni biliminin» ve Descartes'ın geometrik ve mantıksal çözümlemesinin keskin ve parlak ışığı altında Yeniden Doğuş'un «Gizli Bilimleri» (occult sciences) ortadan kalkıyorlardı. Mayalanma dönemini olgunlaşma dönemi izledi. Modern ruh, kendi yaratıcı güçlerinin bilincine vardı. Kendisini biçimlendirmeye ve anlamaya başladı. Yeniden Doğuş'un değişik ve tutarsız eğilimleri böylece üstün bir düşünsel güç tarafından bir araya getirilmişti. Onlar artık tek tek ve dağınık değillerdi. Ortak bir odağa doğru yöneltilmişlerdi. Modern ruh, Descartes'ın felsefesinde olgunlaştı. Her şeye dayandı ve tüm geleneksel kavramlarla dış yetkelere karşı kendi hakkını savundu.

Ama eğer fiziksel dünya, insan anlığı için açık-seçik bir hale gelmişse acaba aynı şey, tümüyle değişik bir alan için de olanaklı mıdır? Eğer bilgi, *matematiksel* bilgi anlamına geliyorsa herhangi bir *siyaset bilimi* umudu besleyebilir miyiz? Böyle bir bilim kavram ve ülküsü ilk bakışta salt bir ütopya olarak görünmektedir. Galileo'nun felsefenin geometrik harflerle yazılmış olduğuna ilişkin deyişi doğaya uygulanabilir ama insan'ın matematiksel terimlerle betimlenip açıklanamayacak olan toplumsal ve siyasal yaşamına uygulanamaz. Toplumsal ve siyasal yaşam bir duygulanımlar ve tutkular yaşamıdır. Tek başına hiçbir soyut düşünce çabasının bu tutkuları yönetemeyeceği, onlara belirli sınırlar çizemeyeceği ve onları ussal bir ereğe doğru yönlendiremeyeceği görülmektedir.

Ama onyedinci yüzyıl düşünürleri bu açık karşı çıkış karşısında geri çekilmediler. Bu düşünürlerin hepsi, kararlı usçulardı. İnsan usunun gücüne hemen hemen sınırsız bir inanç duyuyorlardı. Bu yönden bakıldıkta, çeşitli felsefi okullar arasında güçlükle bir ayrım bulabiliriz. Hobbes ve Hugo Grotius, onyedinci yüzyıl siyasal düşüncesinin iki karşıt kutbudur. Onlar siyasal istek ve kuramsal varsayımlarında uyuşmazlığa düşerler. Ama aynı düşünme ve tartışma şeklini izlerler.

* *Mathesis universalis:* Evrensel bilgi.

Yöntemleri tarihsel ve ruhbilimsel olmayıp çözümleyici ve tümdengelimcidir. Siyasal ilkelerini insanın ve devletin doğasından çıkarırlar. Bunu yaparken de aynı büyük tarihsel örneği, Galileo örneğini izlerler. Elimizde Hugo Grotius'un içinde Galileo'nun yapıtı için duyduğu büyük hayranlığı dile getirdiği bir mektup var[3]. Aynı şey, Hobbes için de geçerlidir. Onun en büyük tutkusu, felsefesinin daha başlangıcında Galileo'nun fiziksel cisimler kuramına açık-seçiklik, bilimsel yöntem ve kesinlikte eşit olan bir siyasal yapı kuramı yaratmaktı. Hugo Grotius da *De jure belli et pacis* adlı yapıtının Giriş'inde aynı kanıyı dile getirmiştir. Ona göre, bir «siyaset matematiği» bulmak hiç de olanaksız değildir. İnsanın toplumsal yaşamı yalnızca bir tutarsız ve rastlantısal olgular birikimi değildir. O, herhangi bir matematiksel önerme ile aynı nesnel geçerliğe ve aynı kesin betimleme gücüne sahip olan yargılar üstünde temellendirilmiştir. Bu yargılar rastlantısal empirik gözlemlere bağımlı olmadıkları için, evrensel ve öncesiz-sonrasız hakikatlerin özyapısına sahiptirler.

Bu yönden ele alındıkta, amaç ve araçları ne denli değişik olursa olsun, onyedinci yüzyıl siyasal kuramlarının hepsinin ortak bir metafiziksel art-alanı vardır. Metafiziksel düşünce kesin olarak tanrıbilimsel düşünceden önce gelir. Ama metafiziğin kendisi, matematiğin yardımı olmaksızın etkisiz kalacaktı. Bu iki alan arasındaki sınır hemen hemen ayırdedilemez hale gelir. Spinoza geometrik yönteme göre bir ahlak felsefesi dizgesi geliştirir. Leibniz daha da ileri gider. *Scientia generalis*'inin ve *Characteristica universalis*'inin ilkelerini hiç duraksamadan somut ve özel siyasal sorunlara uygular. Leibniz, Polonya tahtında hak iddia eden tüm rahipler arasından hangisinin en haklı olduğu sorunu üstünde düşüncelerini söylemeye çağrıldığında, içinde görüşünü (yani, Stanislaus Letizinsky'nin seçimini) biçimsel kanıtlarla kanıtlamaya çalıştığı bir makale yazmıştır[4]. Hocasının örneğini izleyen Leibniz'in öğrencisi Christian Wolff, doğal yasaya ilişkin bir ders kitabını kesin matematiksel yönteme göre yazan ilk düşünür oldu[5].

Ama burada siyasal düşüncenin ilerdeki gelişmesi için yaşamsal önem taşıyan bir başka sorun doğmaktadır. Siyasal ya da ahlaksal bir hakikati matematiksel bir hakikat gibi betimlememizin olanaklı hatta zorunlu olduğu kabul edilse bile, böyle bir betimleme *ilkesini* nerede bulacağız? Eğer bir «Euclid»çi siyaset yöntemi varsa, bu alanda da apaçık ve güvenilir belli aksiyom ve belitlere (postülatlara) sahip olduğumuzu varsaymamız gerekir. Bu nedenle, her siyasal kuramın ilk amacı, bu aksiyomları bulmak ve dile getirmek olmuştur. Bu bize çok güç ve karışık bir sorun gibi gelebilir. Ama onyedinci yüzyıl düşünürleri bu şekilde düşünmemişlerdir. Onların çoğu, bu sorunun ortaya atılmadan önce çözülmüş olduğuna inanmışlardır. Bu düşünürlere gö-

re, insanın toplumsal yaşamının ilk ilkelerini aramamıza gerek yoktur. Bu ilkeler çok uzun bir süre önce bulunmuşlardır. Onları yeniden öne sürüp yeniden formüle etmek, mantıksal bir dille, açık ve seçik düşüncelerin diliyle dile getirmek yeter. Onyedinci yüzyıl filozoflarına göre, ödev olumlu olmaktan çok olumsuzdur. Tüm yapmamız gereken şey, usun parlak ışığını şimdiye değin bulanıklaştırmış olan bulutları dağıtmak, önceden edinmiş olduğumuz kanı ve önyargıları unutmaktır. «Çünkü,» demektedir Spinoza «usun, kendisini ve karşıtını aydınlatmak, yani hem hakikati hem yanlışlığı bulgulamak gibi, özel bir gücü vardır».

Onyedinci yüzyılın siyasal usçuluğu, Stoacı düşünlerin yeniden canlandırılmasıydı. Bu süreç İtalya'da başladı ama kısa bir süre sonra Avrupa kültürünün tümüne yayıldı. Yeni-Stoacılık hızlı bir gelişme içinde İtalya'dan Fransa'ya; Fransa'dan Hollanda'ya; İngiltere ve Amerikan kolonilerine geçti. Bu dönemin en ünlü siyasal kitapları Stoacı ruhun açık ve yanılmaz damgasını taşımaktadır. Bu kitaplar yalnızca bilginler ya da filozoflar tarafından incelenmediler. Pierre Charron'un *De la Sagesse*'i*, du Vair'in *De la constance et consolation ès calamitez publiques*** denemesi, Justus Lipsius'un *De constantia**** ya da *Philosophia et physiologia Stoica*****sı gibi yapıtlar ahlaksal bilgelik alanında bir tür laik dua kitapları haline geldiler. Bu kitapların etkileri öylesine güçlüydü ki sonunda bu güç, pratik siyasal sorunlar alanında da duyulmaya başladı. Prens ve prenseslerin eğitiminde kullanılan *De rege et regimine* ya da *De Institutione principum* gibi Ortaçağ denemelerinin yerine bu modern denemeler geçti. Nitekim İsveç Kraliçesi Kristina'nın verdiği örnekten ilk öğretmenlerinin Ona siyasal sorunları tanıtmak için, Lipsius ve Stoacı yazarları tüm ayrıntılarıyla incelettiklerini öğrenmekteyiz[6].

Thomas Jefferson'a arkadaşları 1776 yılında Amerikan Bağımsızlık Bildirisi'nin taslağını hazırlamasını rica ettikleri zaman, O bu taslağa şu ünlü sözcüklerle başlamıştı:

> Tüm insanların eşit yaratılmış ve onlara Yaratıcıları tarafından belli bazı dokunulmaz haklar bağışlanmış olduğunu; yaşama, özgürlük ve mutluluğu izleme haklarının bu haklar arasında bulunduğunu; Bu hakları güvence altına almak için, insanlar arasında gücünü yönetilenlerin onayından alan hükümetlerin kurulduğunu kendiliğinden apaçık hakikatler olarak kabul ediyoruz.

* *De la sagesse:* Bilgelik üstüne.

** *De la constance et consolation ès calamitez publiques:* Halkların Yıkımlarının Sürekliliği ve Bunların Geçiştirilmesi Üstüne.

*** *De constantia:* Değişmezlik Üstüne.

**** *Philosophia et Physiologia Stoica:* Stoacı Felsefe ve Fizyoloji.

Jefferson, bu sözcükleri yazdığında, Stoacı filozofların diliyle konuşmakta olduğunun pek bilincinde değildi. Bu dil, kuşkusuz kabul edilebilirdi. Çünkü, Lipsius ve Grotius'un zamanından beri tüm büyük siyasal düşünürlerce kullanıldığı için, herkesin bildiği bir dildi. Buradaki düşünceler daha fazla çözümlenemeyen ve betimlenmelerine gerek olmayan temel belitler olarak kabul edilmekteydiler. Çünkü insanın özünü ve insan usunun asıl özyapısını dile getiriyorlardı. Amerikan Bağımsızlık Bildirisi, kendisinden daha önce gelen ve hatta ondan daha önemli olan bir olay tarafından hazırlanmıştı. Bu olay, onyedinci yüzyıl kuramcılarında bulmakta olduğumuz Düşünsel Bağımsızlık Bildirisiydi. Us, ilk kez burada kendi gücünü ve insanın toplumsal yaşamını yönetme savını öne sürmüştü. Kendisini Tanrıbilimsel düşüncenin koruyuculuğundan (vesayetinden) kurtarmış, kendi hakları için diretebilmişti.

Amerikan Haklar Yasasında ve Fransız İnsan ve Vatandaş Hakları Bildirisinde doruk noktasına varmış olan büyük düşünsel akımın tarihi, tüm ayrıntılarıyla incelenmiştir. Biz şimdi bu tarihin tüm olgularına tam anlamında sahip görünmekteyiz. Ama olguları bilmek yeterli değildir. Onları anlamaya çalışmamız, nedenlerini araştırmamız gerekir. Bu nedenler, hiç de apaçık değildir. Sorunun bugüne değin doyurucu bir yanıta kavuşmuş olduğu söylenemez. İki bin yıldan beri bilinmekte ve o zamandan beri tartışılmakta olan aynı düşünler nasıl olmuş da ansızın tümüyle yeni bir ışık altında görülmüşlerdir? Çünkü Stoacı düşüncenin etkisi, kesilmeyen sürekli bir etki olmuştur. Onu Roma Hukukunda, Kilise Babalarında ve Skolastik felsefede izleyebiliriz[7]. Ama tüm bunların o zaman, doğrudan pratik bir etkiden çok kuramsal bir yararı vardı. Bu büyük düşünce akımının görkemli önemi, onyedi ve onsekizinci yüzyıllara değin ortaya çıkmadı. Bundan sonra, insanın doğal hakları kuramı artık soyut bir ahlaksal öğreti olarak kalmayıp siyasal eylemin ana kaynaklarından biri oldu. Bu değişiklik nasıl oluşmuştu? Eski Stoacı düşünlere tazelik ve yeniliklerini, daha önce sahip olmadıkları gücü, modern ruh ve modern dünyayı biçimlendirmek için taşıdıkları önemi kazandıran neydi?

Bu olay dış görünüşü ile ele alındıkta gerçekten aykırıkanısal görünmekte ve onyedinci yüzyılın genel özyapısına ilişkin şimdiki kanılarımızın tümüyle çelişmektedir. Eğer bu yüzyıla ilişkin herhangi bir özellik varsa tüm dönemin ayırıcı göstergesi olarak sayılabilecek bu özellik, onyedinci yüzyılın düşünsel yiğitliği ve düşüncedeki köktenciliğidir. Descartes'ın felsefesi genel bir belit ile başlamıştı. Her insan, yaşamında bir kez daha, öğrenmiş olduğu her şeyi unutmak zorundaydı. O, tüm yetkeleri yadsımalı ve geleneğin gücüne karşı koymalıydı. Bu Descartesçı istem, yeni bir mantık ve bilgi kuramına, yeni bir matematik ve metafiziğe, yeni bir fizik ve kozmolojiye yol açtı.

Ama ilk bakışta, onyedinci yüzyılın siyasal düşüncesi bu yeni Descarteşçı ülkü tarafından etkilenmemiş gibi görünür. Bu yüzyılın siyasal düşüncesi tümüyle yeni bir doğrultuya girmez. Tersine, eskiden beri uygulanan geleneği sürdüren bir havası vardır. Bu olguyu nasıl açıklayabiliriz? Açıkçası, onyedinci yüzyıl uygarlığının genel art-alanı Greko-Romen kültürününki ile özdeş değildi. Düşünsel, dinsel, toplumsal ve ekonomik koşullar çok ayrıydı. Ciddi bir düşünür, nasıl olur da bu çağın sorunlarını, yani modern dünyaya ilişkin sorunları iki bin yıl önce bulunmuş olan terimlerle dile getirir, o zamanın kavramlarıyla düşünerek çözümlemeye çalışabilirdi?

Bu olguyu açıklayabilecek iki neden vardır. Burada önemli olan, Stoacı kuramın içeriğinden çok, modern dünyanın ahlaksal ve siyasal çatışkılarında görmek zorunda olduğu işlevdir. Bizim bu işlevi anlayabilmek için, Yeniden Doğuş ve Reform tarafından yaratılmış olan yeni koşullara geri gitmemiz gerekir. Yeniden Doğuş ve Reform tarafından gerçekleştirilen büyük ve yadsınamaz gelişmenin tümü, ağır ve onarılamaz bir yitikle dengelenmiştir. Bu yitik, Ortaçağ kültürünün birlik ve içsel uyumunun çözülmesiydi. Hiç kuşkusuz, Ortaçağlar derin çelişkilerden kurtulmuş değillerdi. Kilise ile Devlet arasındaki çekişme hiçbir zaman sona ermemişti. Mantıksal, metafiziksel ve tanrıbilimsel sorunlara ilişkin tartışmalar bitmez tükenmez gibi görünmekteydi. Ama bu tartışmalar, Ortaçağ uygarlığının ahlaksal ve dinsel temelini ciddi bir şekilde etkilememişti. Gerçekçi ve Adçıların, Usçu ve Gizemcilerin, filozof ve tanrıbilimcilerin dayandıkları ve hiçbir zaman kuşku konusu edilmeyen ortak bir temel vardı. Onbeş ve onaltıncı yüzyıllardan sonra bu temel sarsıldı ve önceki gücünü hiçbir zaman yeniden kazanamadı. Nesnelerin genel düzeni içinde her şeye, doğru, kesin ve tartışılmaz yerini kazandırmış olan hiyerarşik varlık zinciri yokedildi. Güneşi merkez alan dizge, insanı ayrıcalıklı durumundan yoksun bıraktı. İnsan, sınırsız evren içindeki bir sürgün durumuna düştü. Kilisedeki hizipçilik, Hıristiyan dogmasının temelini tehlikeye soktu ve zayıflattı. Artık dinsel ve ahlaksal dünyanın belirli bir odağı yokmuş gibi görünmekteydi. Tanrıbilimci ve filozoflar onyedinci yüzyıl boyunca hep yeniden böyle bir odak noktası bulma umudunu beslediler. Yüzyılın en büyük düşünürlerinden biri, sürekli olarak bu sorun üstünde çalıştı. Leibniz, çeşitli Hıristiyan kiliselerinin yeniden birleşmeleri için bir formül bulmak üzere çok ciddi bir çaba harcadı. Ama tüm bu girişimler boşuna yapılmışlardı. Önceki «geniş fikirliliğin», Kilisenin içinde yeniden kurulamayacağı açıkça ortaya çıktı. Eğer gerçekten evrensel bir ahlak ya da din dizgesi olacaksa bunun her ulus, her inanç ve her mezhepçe kabul edilebilecek ilkeler üstünde temellendirilmesi gerekiyordu. İşte Stoacılık bu ödevi, tek başına, yerine getiriyor gibi göründü. O, «doğal» dinin ve bir

doğal yasalar dizgesinin temeli oldu. Stoacı felsefe, insanın evrene ilişkin metafiziksel bilmeceleri çözmesine yardım edemedi. Ama, daha büyük ve daha önemli bir vaadi içerdi. Bu vaad, insana eski ahlaksal onurunu yeniden kazandırmaktı. Stoacı felsefe bu onurun yitirilemeyeceğini öne sürdü. Çünkü o, dogmatik bir kanı ya da herhangi bir dışsal esinlemeye değil, yalnız ahlaksal istence, yani insanın kendi kendisine yüklediği değere dayanıyordu.

Doğal haklar kuramının modern dünyaya vermek zorunda olduğu büyük ve gerçekten değer biçilemez hizmet buydu. Bu kuram olmaksızın tam bir ahlaksal kargaşadan hiçbir kaçış yolu yok gibi görünmekteydi. Onyedinci yüzyılın en büyük tanrıbilimcilerinden biri olan Bossuet henüz içsel birlik ve eski gücündeki Katolik kilisesi geleneğini temsil etmekteydi. Ama O da her türden uzlaşmalara girmek zorunda kaldı. Eğer Hıristiyan dogması, yeni bir çağda, XIV. Louis' nin dünyasında sürdürülecek ise, bu uzlaşmalardan kaçınılamazdı. XIV. Louis, Hıristiyan dininin savunucusu ve koruyucusu olarak övülmüş ve beğenilmiştir. Kendisi *rex Christianissimus** diye adlandırılmıştır. Ama sarayı öyle, pek eski Hıristiyan ülkülerinin yaşayıp güçleneceği bir yer değildi.

XIV. Louis Döneminin (Siècle de Louis XIV) Jansenizm ve Cizvitizm arasındaki gizli çatışması ,ansızın açık bir çekişme haline dönüştü. Bu çekişmenin gerçek anlam ve amacını kavramak ilk bakışta çok güçtür. Eğer çağdaş okuyucu, Jansen'in Aziz Augustinus'a ilişkin büyük yapıtını incelemeye kalkışırsa bu kitabın nasıl olup da böylesine şiddetli tutkulara yol açan bir fırtına yaratabilmiş olduğunu anlamakta çok güçlük çeker. Nasıl olurdu da bir skolastik tanrıbilim yapıtı, en anlaşılması güç ve belirsiz sorunlarla uğraşan bir yapıt, tüm ahlaksal ve toplumsal düzeni sarsar ve Fransız kamu yaşamı üstünde büyük bir etkiye sahip olabilirdi.

Bu sorunun yanıtını onyedinci yüzyıl Fransız yazınının en büyük kitaplarından birinde buluruz. Pascal da *Lettres provinciales*'ine (Köy Mektupları) dogmatik tanrıbilimin en nazik sorunlarından birini tartışarak başlamaktadır. Bu nazik sorun, «yeterli» ve «etkili» kayra (inayet) ile insan istencinin göksel buyrukları gözlemleme konusundaki «gerçek» ve «yaklaşık» güçleri arasındaki ayrım sorunudur. Ama bu, tümüyle yalnızca bir başlangıçtır. Pascal, ansızın ve hiç beklenmedik bir şekilde, hem sorunu hem kendi taktiğini değiştirir. Düşmanlarına başka bir yönden ve çok daha tehlikeli bir noktadan saldırır. Cizvit ahlak dizgesinin belirsizlik ve bozukluğunu ilan eder. O, bunu yaparken bir tanrıbilimci olarak konuşmamıştır. Pascal'ın

* *Rex Christianissimus:* Çok Hıristiyan bir kral.

tanrıbilimsel olmaktan çok, mantıksal ve matematiksel bir kafa yapısı vardır. Bu yüzden O, Cizvitlerin ahlaksal tanrıbilimini suçlayıp kınamakla yetinmemiştir. Kendisinin hem mantıksal hem de ahlaksal olan gizli dürtüleri araması gerekmekteydi. Cizvit ahlak sorunları yazarlarını kitaplarını yazmaya ve yaymaya iten şey ne idi? Pascal'a göre, bu sorunun yanıtı bir sözcükle verilebilirdi. Cizvitler, *Ecclesia militans**'ın üyeleriydiler. Onlar, Papa ve Katolik kilisesinin saltık yetkesini çok büyük bir çabayla korumaya çalıştılar. Cizvitlere göre, bu amaç için ödenecek hiç bir fiyat çok yüksek değildi. Şimdi, modern dünyada, XIV. Louis'nin yüzyılında eski katı ve bağnaz Hıristiyan ülkülerine hiç yer yoktu. Bu ülkülerin gözden çıkarılmaları gerekmekteydi. Cizvitlerin *morale relâchée***si, yani yeni bir ahlaklılık, Kiliseyi ya da Cizvit yazarlarına göre aynı şey olan Hıristiyan dinini kurtarmak için biricik araç olarak görünmekteydi. Bunlar Cizvit dizgenin Pascal'ın keskin ve amansız mantıksal çözümlemesiyle gözler önüne serilen öncüleriydi. Cizvit ahlakı, Cizvit siyasetinin zorunlu sonucu olarak gösterilmekteydi. Pascal, «Cizvitlerin konusu, ahlakı yozlaştırmak değildir» dedi ve devam etti:

> Onların böyle bir şeye niyetleri olmadığı gibi, biricik amaçları da ahlakta reform yapmak değildir. Asıl amaçları şudur: Bir kere kendilerine ilişkin öylesine yüksek bir kanıları vardır ki ünlerinin her tarafa yayılmasının ve kendilerinin tüm bilinçleri yönetmeleri gerektiğinin yararlı ve dinin iyiliği için bir tür temel zorunluluk olduğuna inanırlar. İncil'in katı kuralları bazı insanları yönetmeye uygun olduğu için, koşullar uyduğu her zamanda onlardan yararlanırlar. Ama bu kurallar insanların büyük çoğunluğunun görüşleriyle uyuşmadığından, bu gibi kişileri göz önünde bulundurarak, tümel bir hoşnutluk sağlamak uğruna bu kurallardan vazgeçerler. Bu açıklamaya göre, yaşamda her koşuldaki kişi ve tüm değişik uluslarla iş görülmesi gerektiğinden, bu çeşitliliğe uyacak sınıf sınıf ahlak bilginine sahip olmak zorunludur... Kaygısız ahlak bilginlerinin çoğu, kaygısızlığı yeğleyen çoğunluk için hizmet verdiklerinden, Cizvitlerin seçkin birkaç sınıf için, seçkin birkaç ahlak bilgini vardır. Onlar yeryüzünün her yanına bu tutumla, tüm bu düzensizliğin kaynağı ve temeli olan *olası kanılar öğretisi* aracılığıyla yayılmışlardır... Çünkü bunu gizlemezler. Onlar bu ayrımla yalnızca kendi insansal ve siyasal öngörülerini göksel ve Hıristiyan öngörüsü bahanesi altında saklarlar. Sanki gelenek tarafından desteklenmiş olan inanç, her za-

* *Ecclesia militans:* Etkin Kilise.
** *Morale relâchée:* Esnek Ahlak.

man ve her yerde değişmeyen inanç değilmiş, sanki bir kurala boyun eğmesi gereken kişinin uzlaşımına uymak, kuralın bir parçasıymış gibi[8].

Tanrıbilimci yazarları iki kampa ayırmış olan büyük ve derin uçurum buydu. Bu uçurum bir kez apaçık bir şekilde görüldü mü artık onu kapatmak olanaksızdı. Pascal'ın *Lettres provinciales*'inin yayımlanmasından sonra hiçbir uzlaşma ve uyuşma olanağı kalmadı. Şimdi geriye kalan tek bir seçenek vardı: İnsan, ahlaksal eyleminde iki karşıt kutup arasından bir seçim yapmak zorundaydı. Bunlardan biri Jansenizmin katı ve bağnazca istekleri; ikincisi ise, Cizvit dizgenin gevşekliği idi. Ama bu çatışmada felsefenin yeri neresiydi? Galileo ve Descartes'ın çağdaşlarının, Aziz Augustinus'un kayra ve özgür istenç öğretisine geri dönmeleri beklenebilir miydi? «Açık ve seçik düşünler» felsefesi olan onyedinci yüzyıl felsefesi, «yeterli» ve «etkili», «birlikte oluşan» ve «etkileyen» kayra arasındaki Skolastik ayrımlara geri dönebilir miydi? Ya da insancı (humanist) bir ahlak felsefecisi olan Hugo Grotius gibi büyük ve soylu bir kafa, Cizvitlerin *morale relâchée*'sine teslim olabilir miydi? Ama onyedinci yüzyıl felsefi düşünürleri bir «ahlaksal tanrıbilim» gereksinmesi içinde değillerdi. Hatta onlar böyle bir tanrıbilim kavramının bile, bir anlamda, terimler içinde bir çelişki olduğuna inanmışlardı. Çünkü, insan usunun özerkliğine ilişkin Stoacı ilkeyi benimsemişlerdi. Bu ilkeye göre, us özerk ve bağımsızdır. Hiçbir dış yardıma gereksinmesi yoktur. Ona böyle bir yardım sunulsa bile us bunu kabul edemez. O, kendi yolunu kendisi bulmak ve gücüne inanmak zorundadır.

Bu ilke, tüm doğal hukuk dizgelerinin çıkış noktası oldu. Hugo Grotius bu ilkeyi *De jure belli et pacis** adlı yapıtının Giriş'inde klasik bir biçimde dile getirmiştir. Grotius, her şeye gücü yeten bir varlığın (Tanrının) istencinin bile ahlaklılığın ilkelerini değiştiremeyeceğini ya da doğal yasalar aracılığıyla güvence altına alınmış olan temel hakları ortadan kaldıramayacağını söylemiştir. Bu yasalar, eğer biz hiçbir Tanrı bulunmadığını —per impossibile— ya da Onun insansal işlere karışmadığını varsaysak bile nesnel geçerliliklerini koruyacaklardır[9].

Onyedinci yüzyıl felsefesinin ussal özyapısı, onun ilk ilkelerini çözümleyecek yerde genel yöntemine bakarsak daha da bir açıklık kazanır. Toplumsal düzenin ilkeleri sorusuna gelince, Saltıkçı dizgelerle (Bodin ve Hobbes'un dizgeleri) popüler haklar ve halkın egemenliği savunucuları arasında kesin bir karşıtlık buluruz. Ama, birbirleriyle

* De jure belli et pacis: Savaş ve Barış Hukuku Üstüne.

çekişmelerine karşın, her iki taraf bir noktada uyuşurlar. Görüşlerini aynı temel varsayıma geri giderek kanıtlamaya çalışırlar. Devlet-sözleşmesi öğretisi onyedinci yüzyılda siyasal düşüncenin kendiliğinden apaçık beliti olur.

İlgilendiğimiz sorunun tarihi içinde bu olgu açık ve kesin bir adımı gösterir. Çünkü, eğer biz bu görüşü benimser, yasal ve toplumsal düzeni özgür bireysel eylemlere, yönetilenlerin gönüllü ve sözleşmeli boyun eğmesine indirgersek, tüm giz ortadan kalkar. Hiçbir şey, bir sözleşmeden daha az gizemli değildir. Sözleşme, anlam ve sonuçlarına ilişkin tam bir bilinçle yapılmalıdır. O, tüm ilgili tarafların özgür onayını önceden varsayar. Eğer devleti böyle bir kökene bağlayabilirsek, o zaman o, tam anlamında açık ve anlaşılabilir bir olgu haline gelir.

Bu ussal yaklaşım, kesinlikle, *tarihsel* bir yaklaşım olarak anlaşılmadı. Ancak birkaç düşünür, toplumsal sözleşme kuramlarında açıklandığı biçimiyle devletin «kökeninin» bize onun başlangıçlarına ilişkin bir görüş kazandırdığını düşünecek kadar deneyimsizdi. İnsanlık tarihinde devletin ilk kez ortaya çıktığı belirli bir an saptayamayacağımız apaçıktır. Ama bu tarihsel bilgi eksikliği, devlet-sözleşmesi kuramcılarını ilgilendirmez. Onların sorunu, tarihsel olmayıp analitik bir sorundur. «Köken» terimini kronolojik değil, mantıksal bir anlamda anlarlar. Aradıkları şey, bir başlangıç olmayıp devletin «ilkesi» yani *varlık nedenidir* (raison d'être).

Bu, Hobbes'un siyasal felsefesini incelediğimizde daha bir açıklık kazanır. Hobbes, çeşitli toplumsal sözleşme kuramlarına yol açan genel ruhun tipik bir örneğidir. Varmış olduğu sonuçlar hiçbir zaman genellikle benimsenmemiş; karşı çıkışlara hedef olmuştur. Ama yöntemi çok büyük bir etki yapmıştır. Sözkonusu olan bu yeni yöntem, Hobbes mantığının bir ürünü idi. Hobbes'un siyasal yapıtlarının felsefi değeri, konularından çok, tartışma ve us yürütme biçimlerindedir. O, *De corpore** adlı yapıtının ilk bölümlerinde bize kendi genel bilgi kuramını verir. Bilgi, ilk ilkelerin ya da Hobbes'un dile getirdiği şekliyle «ilk nedenlerin» araştırılmasıdır. Bir şeyi anlayabilmek için, işe onun doğa ve özünü tanımlayarak başlamamız gerekir. Bir kez bu tanıma varıldıktan sonra, onun tüm özellikleri artık tümdengelimle kesin bir biçimde bulunabilir. Ama, eğer bir tanım, yalnız konunun özel bir niteliğini göstermekle yetiniyorsa, yeterli bir tanım değildir. Gerçek tanımlar, «öze ilişkin» ya da «nedensel» olmalıdırlar. Onlar yalnız bir şeyin *ne* olduğunu değil, aynı zamanda *niçin* olduğunu da yanıtlamak zorundadırlar. Ancak bu şekilde gerçek bir görüş sahibi olabili-

* *De corpore:* Beden üstüne.

riz. Hobbes, «*ubi generatio nulla, ibi nulla philosophia intelligitur*»[10] demektedir. (Oluşun bulunmadığı bir yerde, gerçek felsefi bilgi yoktur.) Ama bu oluş (generation) Hobbes tarafından kesinlikle, fiziksel ya da tarihsel bir süreç olarak anlaşılmamıştır. Hobbes, geometri alanında bile «öze ilişkin» ya da «nedensel» tanım ister. Geometrinin objeleri tam anlamında anlaşılabilecek şekilde kurulmalıdır. Bu kurucu eylemin zamana ilişkin bir süreç olmayıp ansal bir edim olduğu apaçıktır. Biz zamandaki değil, ustaki bir kökeni aramaktayız. Geometrik objeleri ilk öğelerine ayırmaya sonra bireşimsel bir düşünce süreci aracılığıyla yeniden kurmaya çalışıyoruz. Aynı ilke, siyasal objeler için de geçerlidir. Eğer Hobbes, doğal olandan toplumsal devlete geçişi betimlemekteyse, devletin empirik kökeni ile ilgilenmemektedir. Söz konusu olan sorun, toplumsal ve siyasal düzenin tarihi olmayıp *geçerliliğidir*. Tek başına önem taşıyan nokta ,devletin tarihsel değil, ama hukuksal temelidir. İşte toplumsal sözleşme kuramının yanıtladığı soru, bu hukuksal temel sorusudur.

Hobbes'un kuramı, yönetici ile yönetilenler arasındaki yasal bağ bir kez kuruldu mu artık bir daha çözülmez türünden aykırıkanısal bir önerme ile doruk noktasına varır. Bireylerin, aracılığıyla tüm hak ve özgürlüklerinden vazgeçtikleri boyun eğme anlaşması, toplumsal düzene giden zorunlu önkoşul ve ilk adımdır. Bireyler bu noktadan sonra artık bağımsız birer varlık değildirler. Kendilerine özgü bir istençleri yoktur. Toplumsal istenç, devletin yöneticisi ile birleşmiştir. Bu istenç sınırsızdır; saltık egemenin dışında ya da üstünde hiçbir güç yoktur[11]. Açıkçası, bu, genel toplumsal sözleşme kavramı tarafından kanıtlanıp haklı çıkarılamayacak keyfi bir görüştür. Çünkü bu kavram, Stoacı doğal hukuk öğretisi ile birleştirildiğinde, çok karşıt bir sonuca yol açmaktaydı. Birbirleri ve bir yönetici ile bir sözleşme içine giren bireylerin yalnız kendileri için eylemde bulunabilecekleri apaçıktı. Onlar, saltık anlamında katı ve değiştirilemez bir düzen yaratamazlardı. Giderek, tüm haklardan koşulsuz olarak ve kesinlikle vazgeçmek ve onları bir yöneticiye aktarmak, şimdiki kuşağın görüş açısından bile olanaksızdı. Kendisinden vazgeçilip terkedilemeyecek olan en azından bir hak vardı: Kişilik hakkı. Bu ilke üstünde tartışan onyedinci yüzyıl siyaset yazarlarının en etkilileri, Hobbes'un varmış olduğu sonuçları yadsıdılar. Onlar, bu büyük mantıkçıyı sözlerde çelişki ile suçladılar. Eğer insan, kişiliğinden vazgeçseydi, ahlaksal bir varlık olmaktan çıkacak ve cansız bir şey haline gelecekti. Cansız bir varlık, nasıl olur da bir söz verebilir ya da toplumsal bir sözleşmeye katılabilirdi? Bu temel hak, yani kişilik hakkı, bir anlamda tüm öteki hakları da içine almaktadır. İnsanın kişiliğini koruması ve geliştirmesi evrensel bir haktır. O, tek tek bireylerin gelip geçici düşün ya da isteklerinin konusu olmadığı için, bir bireyden ötekine aktarıla-

maz. Bundan ötürü, tüm sivil gücün yasal temeli olan yöneticilik sözleşmesi, doğası gereği sınırlıdır. İnsanın, aracılığıyla özgür bir varlık olma durumundan vazgeçip kendisini köleleştireceği hiçbir boyun eğme edimi, hiçbir *pactum subjectionis** yoktur. Çünkü o, böyle bir özveri ile kendi doğa ve özünü oluşturan gerçek özyapıdan vazgeçmiş olacak, yani insanlığını yitirecektir.

* *Pactum subjectionis:* Boyun eğme anlaşması.

XIV

AYDINLANMA FELSEFESİ VE ROMANTİK ELEŞTİRMENLERİ

Onsekizinci yüzyıl, yani Aydınlanma Çağı, siyasal düşüncenin gelişmesinde en verimli çağlardan biri olarak ortaya çıktı. Siyasal felsefe, daha önce hiçbir zaman böyle önemli ve kesin bir rol oynamamıştı. O, artık özel bir dal olarak kabul edilmemekte, düşünsel etkinliklerin asıl odağı olmaktaydı. Tüm öteki kuramsal ilgiler bu ereğe doğru yöneltilmişler ve onun üstünde yoğunlaştırılmışlardı. Rousseau, *İtiraflar* (Confessions) adlı yapıtında şöyle diyordu:

> Kullanmaya hazır bir şekilde elimde bulundurduğum çeşitli yapıtlarımdan uzun zamandan beri kafamı işgal etmiş olan bir tanesi, çok büyük bir ilgi duyarak çalıştığım, tüm yaşamım boyunca kendimi adamayı istediğim ve kanımca ünüme damgasını basacak olan *Institutions Politiques* (Siyasal Kurumlar) adlı kitabımdır... Şunu anladım ki her şey, köktenci bir biçimde siyasetle bağlantılıdır. Ve ne kadar ilerlenirse ilerlensin hiçbir halk, kendisine biçim vermiş olan yönetiminin doğasından değişik olamayacaktır[1].

Ama, siyasal sorunlara duyulan bu büyük ilgiye karşın, Aydınlanma Çağı yeni bir siyasal felsefe geliştirmemiştir. En ünlü ve etkili yazarların yapıtlarını incelediğimizde onların tümüyle yeni bir kuram içermediklerini görerek şaşmaktayız. Çünkü, aynı düşünler durmadan yinelenmişler ve bu düşünler onsekizinci yüzyılda yaratılmamışlardır. Rousseau, aykırıkanılarla konuşmaktan hoşlanır. Ancak, iş siyasete gelince, Onun bu konuda çok değişik ve çok ciddi bir tonla konuştuğunu duymaktayız. Rousseau'nun siyasal felsefenin amaç ve yöntemine ilişkin görüşünde, insanların dokunulmaz ve aktarılamaz hakları öğretisinde, Locke, Grotius ve Pufendorf'un kitaplarında koşutu ve örneği olmayan hemen hemen hiçbir şey yoktur. Rousseau ve çağdaşlarının asıl değeri, değişik bir alanda yatmaktadır. Onlar, siyasal *öğretiden* çok, siyasal *yaşamla* ilgilenmişler; insanın toplumsal yaşa-

mının ilk ilkelerini kanıtlamayı değil, onaylamayı ve uygulamayı istemişlerdir. Onsekizinci yüzyıl yazarları hiçbir zaman siyasal sorunlarda özgün olma amacını gütmemişlerdi. Onlar gerçekte bu alandaki özgünlüğü çok kuşkulu bir özgünlük olarak kabul etmekteydiler. Çağın sözcüleri olan Fransız ansiklopedistleri, okuyucularını her zaman *l'esprit de système** dedikleri şeye karşı uyardılar. Onların onyedinci yüzyılın, Descartes, Spinoza ya da Leibniz'in dizgeleriyle yarışmak gibi bir tutkuları yoktu. Onyedinci yüzyıl bir metafizik çağı olmuş ve bir doğa metafiziği ile bir ahlak metafiziği yaratmıştı. Aydınlanma çağı bu türden metafiziksel düşüncelere olan ilgisini yitirmişti. Bu çağın tüm gücü, başka bir nokta üstünde, düşünceden çok eylem üstünde toplanmıştı. «Düşünler» artık «soyut düşünler» olarak kabul edilmiyorlardı. Onlar, büyük siyasal savaşımların silahları şekline dönüştürülmüşlerdi. Soru kesinlikle, bu silahların yeni olup olmadıkları değildi, etkili olup olmadıklarıydı. Pek çok örneklerde, en eski silahların en iyi ve en güçlü silahlar oldukları ortaya çıkmıştı.

Büyük Ansiklopedi'nin yazarları ve Amerikan demokrasisinin kurucuları, D'Alembert, Diderot ve Jefferson gibi düşünürler, kendi düşüncelerinin yeni olup olmadığına ilişkin bir soruyu çok zor anlayacaklardı. Onların hepsi, bu düşüncelerin bir anlamda dünya kadar eski olduğuna inanmışlardı. Bu düşünceler her zaman her yerde varolmuş ve herkes tarafından inanılmış olan düşünceler sayılıyorlardı. *Quod semper, quod ubique, quod ab omnibus.* La Bruyère, «La raison est de tous les climats»* demekteydi. Jefferson, 8 Mayıs 1825'te Henry Lee'ye yazmış olduğu bir mektupta şunları yazmıştı:

> Bağımsızlık Bildirisi'nin amacı, daha önce hiç düşünülmemiş yeni ilkeler ya da yeni kanıtlar bulmak, yalnızca daha önce hiç söylenmemiş olan şeyleri söylemek değildi. Bu bildiri konunun sağduyusunu insanlığın önüne onların onaylarını buyuracak şekilde, açık ve kesin terimlerle koymayı istiyordu... O, ilke ya da duygu olarak özgünlük savında olmadığı gibi, önceki belli bir yazıdan kopya da edilmiş değildi. Bu bildirinin Amerikan ruhunun bir anlatımı olması ve bu anlatıma durumun gerektirdiği uygun ton ve havanın verilmesi amaçlanmıştı[2].

Ama, Amerikan Bağımsızlık Bildirisinde ve Fransız İnsan ve Vatandaş Hakları Bildirisinde dile getirilmiş olan ilkeler yalnızca popüler ve genel bir duygunun anlatımı değildiler[3]. Onsekizinci yüzyıl kültürünün içsel birliğini, belki de hiçbir şey, aynı ilkelerin çağın en bü-

* *L'esprit de système:* Dizge anlayışı.

* *La raison est de tous les climats:* Us, her iklimdendir. (Usun yolu birdir.)

yük düşünürü tarafından, *Salt Usun Eleştirisi*'nde öne sürülmeleri ve pekiştirilmeleri olgusu kadar iyi gösteremez.

Kant, ateşli bir Fransız Devrimi hayranıydı. Onun bu yargısını, Fransız Devrimi amacından sapmış gibi göründüğünde bile değiştirmemiş olması, düşünce ve özyapı (karakter) sağlamlığının bir göstergesidir. Kant'ın, İnsan ve Vatandaş Hakları Bildirisinde dile getirilen düşüncelerin ahlaksal (etik) değerine olan inancı sarsılmadan kalmıştır. O, şöyle demiştir:

> Böyle bir olay, aracılıklarıyla büyük bir şeyin insanlar arasında küçüldüğü ya da küçük bir şeyin büyüdüğü ve ..... eski görkemli siyasal yapıların ortadan kalkıp yerlerine başkalarının geçtiği önemli ya da kötü eylemlerinden meydana gelmez. Hayır, böyle bir şey olmaz... Yaşayarak gördüğümüz, zeki insanların devrimi, başarılı olabilir ya da başarısızlığa uğrayabilir. O, öylesine tehlike ve canavarlıklarla dolu olabilir ki, adil bir insan bu devrimi şanslı bir şekilde yürütebileceğine güvense bile, bu deneyi böyle yüksek bir bedel karşılığında yinelemeye hiçbir zaman karar vermeyebilir. Bütün bunlara karşın, böyle bir devrim, tüm gözlemcilerinin ruhlarında coşkunluğa yakın bir sempati uyandırır... Böyle bir olay, insanlık tarihinde hiçbir zaman unutulamaz. Çünkü o, insan doğasında, hiçbir siyaset adamının önceki olayların akışını özetleyerek kestirmeye gücünün yetmemiş olduğu, daha iyiye doğru bir eğilim ve yeteneğin bulunduğunu kanıtlar[4].

Onsekizinci yüzyılın ruhu genellikle «anlıkçı» (intellectualistic) bir ruh olarak betimlenir. Ama, eğer «anlıkçılık» soğukkanlı ve soyut bir tutum, yani pratik, toplumsal ve siyasal yaşamın güncel sorunlarından kendini uzak tutma anlamına geliyorsa, hiçbir betimleme bundan daha uygunsuz ve yanıltıcı olamaz. Böyle bir tutum, Aydınlanma düşünürlerine tümüyle yabancıydı. Onların hepsi, daha sonra Kant tarafından «pratik usun önceliği» olarak formüle edilmiş olan ilkeyi kabul edebilecek düşünürlerdi. Nitekim, kuramsal ve eylemsel us arasında hiçbir zaman kesin bir ayrım kabul etmediler. Kuramla eylem, düşünce ile yaşam arasında hiçbir dönemde onsekizinci yüzyıldaki kadar tam bir uyum olmamıştır. Bu çağda tüm düşünceler hemen eylemlere dönüştürülmekteydi. Tüm eylemler, genel ilkelere bağlanmakta ve kuramsal ölçütlere göre yargılanmaktaydı. Onsekizinci yüzyıl kültürüne gücünü ve içsel birliğini vermiş olan bu özellikti. Yazın ve sanatın, bilim ve felsefenin ortak bir odakları vardı ve aynı erek için birbirleriyle işbirliği yapıyorlardı. Çağın büyük siyasal olayları, bu yüzden böylesine genel bir coşkunlukla selamlanmıştı. Condorcet,

Özgün ve öncesiz-sonrasız hakların filozofların yazılarında ve doğru insanların yüreklerinde yaşamaları yeterli değildir. Bilgisiz ya da güçsüz insanlar, onları büyük bir ulusun verdiği örnekte okumalıdırlar. Bu örneği bize Amerika vermiştir. Amerikan Bağımsızlık Bildirisi, çok uzun bir süre unutulmuş olan o kutsal hakların yalın ve yüce bir anlatımıdır[5], diye yazmıştır.

Nasıl olmuştur da tüm bu büyük gelişmeler ansızın kuşku konusu yapılmış ve ondokuzuncu yüzyıl, önceki kuşağın tüm felsefi ve siyasal ülkülerine saldırarak ve açıkça karşı koyarak başlamıştır? Bu sorunun kolay bir yanıtı olduğu görülmektedir. Fransız Devrimi, Napoleon Savaşları döneminde sona ermiştir. İlk coşkunluğu derin bir düş kırıklığı ve güvensizlik izlemiştir. Benjamin Franklin, Fransız Devriminin ilk günlerinde yazılmış olan mektuplarından birinde, insanın dokunulmaz hakları düşününün tıpkı ateşin altın üstünde iş gördüğü gibi işleyeceğine ilişkin umudunu dile getirmiş ve «o, yoketmeden arıtacaktır» demiştir. Ama bu iyimser umut, eninde sonunda boşa çıkar gibi görünmüştür. Fransız Devriminin tüm büyük vaatleri yerine getirilmeden kalmıştır. Avrupa'nın siyasal ve toplumsal düzeninin tam bir çöküntü ile tehdit edildiği görülmüştür. Edmund Burke, 1793 Fransız Anayasasını bir «anarşi fezlekesi» olarak adlandırmıştır. Ona göre, dokunulmaz haklar öğretisi de «bir ayaklanma çağrısı ve sürekli bir kargaşa nedenidir»[6]. Joseph de Maistre, *De la papauté* (Papalık Üstüne) adlı kitabında «*La raison humaine est manifestement convaincue d'impuissance pour conduire les hommes... en sorte qu'en général il est bien, quoi qu'on dise, de commencer par l'autorité,*»* demiştir.

Bunlar, ondokuzuncu yüzyılın ilk on yıllarında karşılaştığımız tam ve hızlı düşünce değişikliğinin apaçık nedenleridir. Ama bu tepkiyi yalnızca siyasal bir tepki olarak betimlemek yetmez. Onun başka ve daha derin nedenleri vardır. Savaşımı başlatan ve Aydınlanma felsefesine karşı yürütülen kavganın ilk habercileri olan Alman Romantikleri, öncelikle siyasal sorunlarla ilgilenmemekteydiler. Onlar katı siyasal olgular dünyasından çok, «tin» dünyasında yani, şiir ve sanatın dünyasında yaşamaktaydılar. Kuşkusuz, Romantizmin yalnızca bir doğa felsefesi, bir sanat ve tarih felsefesi değil, aynı zamanda bir siyasal felsefesi de vardı. Ama Romantik yazarlar bu alanda hiçbir zaman açık ve tutarlı bir kuram geliştirmediler. Onlar, pratik tutumlarında da tutarlı değildiler. Friedrich Schlegel, değişik zamanlarda hem tutucu hem özgürlükçü düşünlerin savunucusu oldu. Cum-

* İnsan usunun insanları yönetmedeki başarısızlığı ortaya çıkmıştır. Öyle ki, söylelenildiği gibi, usa karşı yetke ile işe başlamak, genellikle daha iyidir.

huriyetçilikten monarşizme doğru bir dönüş yaptı. Bu yüzden, herhangi bir romantik yazardan belirli, değişmez ve kuşku götürmez bir siyasal düşünler dizgesi çıkarmak olanaksız gibi görünmektedir. Çünkü, pek çok örneklerde sarkaç, bir kutuptan karşıt kutba geçmektedir.

Ancak, Romantizmle Aydınlanma arasındaki savaşımda yaşamsal önem taşıyan iki nokta vardır. Bunlardan ilki, tarihe duyulan yeni ilgi, ikincisi ise yeni söylence anlayışı ve değerlendirmesidir. Birinci nokta ile ilgili olarak denilebilir ki Romantik yazarların hepsi için Aydınlanma döneminin tümüyle tarih dışı bir çağ olduğu bir savsöz (slogan) haline gelmiş; hiç durmadan yinelenen bir tür savaş çığlığı olmuştur. Olguların soğukkanlı ve yan tutmayan bir çözümlemesi, bu görüşü hiçbir zaman pekiştirmez. Aydınlanma düşünürlerinin tarihsel olgulara ilk romantikler kadar ilgi duymadıkları doğrudur. Onlar soruna değişik bir açıdan yaklaşmışlar ve değişik bir perspektiften görmüşlerdir. Ama bu, onsekizinci yüzyıl filozoflarının tarihsel dünyaya ilişkin görüş güçlerini yitirdikleri anlamına gelmez. Tersine, bu filozoflar tarih için yeni bir bilimsel inceleme yöntemi sunan ilk düşünürlerdi. Onlar henüz o zamandan beri biriktirilmiş olan zengin tarihsel verilerle donatılmamışlardı ama tarihsel bilginin önemine ilişkin açık bir görüşleri vardı. David Hume, onsekizinci yüzyılın İngiliz kültüründen sözederken «Bu çağın tarihsel bir çağ ve bu ulusun tarihsel bir ulus olduğuna inanıyorum» demişti. Hume, Gibbon, Robertson, Montesquieu ve Voltaire gibi düşünürler tarihsel ilgi ve anlayış yoksunluğuyla suçlanamazlar. Voltaire, *Siècle de Louis XIV**de ve *Essai sur les moeurs***unda yeni ve modern tipte bir uygarlık tarihi yaratmıştır[7].

Ama, onsekiz ve ondokuzuncu yüzyılların tarih anlayışları arasında temelli bir ayrım vardır. Romantikler, geçmişi geçmiş uğruna sevmektedirler. Onlar için geçmiş, yalnızca bir olgu değil, aynı zamanda en yüksek ülkülerden biridir. Romantik düşüncenin en ayırdedici özelliklerinden bir tanesi, geçmişin ülküleştirilmesi ve tinselleştirilmesidir (spiritualization). Bu düşüncede her şey, onu geriye, kökenine izleyebildiğimiz sürece kavranılır, haklı çıkarılabilir ve meşru hale gelir. Bu düşünüş biçimi, onsekizinci yüzyıl düşünürlerine tümüyle yabancıydı. Onlar, eğer geçmişe bakmışlarsa bunu daha iyi bir gelecek hazırlamayı istedikleri için yapmışlardı. Gerçek ilgi ve büyük izdemleri (tema) insanlığın geleceği, yeni bir siyasal ve toplumsal düzenin doğuşuydu. Tarihin incelenmesi bu amaç için zorunluydu ama kendi başına bir erek değildi. Tarihten pek çok şey öğrenebiliriz. An-

* *Siècle de Louis XIV:* XIV. Louis Dönemi.
** *Essai sur les moeurs:* Töreler Üstüne Deneme.

cak, onun öğrettikleri yalnızca olup bitmiş şeylerdir, olması gerekenler değil. Tarihin yargısını yanılmaz ve kesin bir yargı olarak kabul etmek, usun görkemine karşı bir suç olurdu. Eğer tarih, geçmişin yüceltilmesi, *ancien régime**in pekiştirilmesi anlamına geliyorsa, «Büyük Ansiklopedi Filozoflarının» düşüncelerine göre, daha başlangıcından yokedilmiş demekti. Böyle bir tarih, onlar için kuramsal ilgi konusu olamazdı. Çünkü gerçek bir ahlaksal değeri yoktu. Pratik usun önceliği ilkesine göre, ikisi yani kuramsal ve ahlaksal, karşılıklı olarak bağlantılı ve birbirinden ayrılamaz şeylerdi. Karşıtları tarafından çok kez Anlıkçılıkla (intellectualism) suçlanmış olan onsekizinci yüzyıl düşünürleri, tarihi hiçbir zaman yalnızca düşünsel meraklarını gidermek için incelemediler. Onlar, tarihte eylem için bir yol gösterici, kendilerini geleceğe ve insansal toplumun daha yetkin bir durumuna götürebilecek bir pusula gördüler. Onsekizinci yüzyıl yazarlarından biri, «Atalarımızı daha az beğenmiş ama çağdaşlarımızı daha çok sevmiş ve bizden sonra geleceklerden daha çok şeyler ummuştuk»[8] demişti. Duclos'nun dediği gibi, tarihe ilişkin bilgimiz «önceden yaşanmış bir deneyimden ne daha fazla ne daha iyi olamaz»[9].

Aydınlanma çağı ile Alman Romantizmi arasındaki gerçek ayrım ve derin uçurum buradadır. Fransız Devriminin patlak verdiği gece, ya da hemen sonra yazılmış olan bir siyasal broşürde şunları okumaktayız:

> Eski anıtlardan daha yaşlı, güvenilir yolgöstericilerimiz var. Bunlar her yerde varolan ve tüm insanların sahip oldukları yol göstericilerdir: Düşüncelerimizi yönetecek *us*, duygularımıza yön verecek *ahlaklılık* ve *doğal hukuk*[10].

Ama Romantikler karşıt bir ilkeden yola çıktılar. Onlar yalnızca her tarihsel dönemin kendine özgü bir hukuku olduğu ve kendi ölçütlerine göre değerlendirilmesi gerektiğini söylemekle kalmadılar; çok daha ileriye gittiler. «Tarihsel Hukuk Okulu», tarihin hukukun kaynağı ve asıl kökeni olduğunu öne sürmekteydi. Tarihten üstün başka hiçbir yetke yoktu. Hukuk ve devlet insanlar tarafından «yapılamazlardı». Onlar, insansal istencin ürünleri olmadıkları için, bu istencin yetkisi altına sokulamazlardı. Bireylerin sözde doğadan olan haklarına bağlı olmadıkları gibi, bu haklar tarafından sınırlanamazlardı da. İnsan, dil, söylence ya da dini yapamadığı gibi, hukuku da yapamazdı. Savigny tarafından düşünüldükleri ve öğrencileriyle izleyicilerinin geliştirdikleri şekilleriyle Tarihsel Hukuk Okulunun ilkelerine göre, insan kültürü özgür ve bilinçli insansal etkinliklerin bir

* Ancien régime: Eski düzen.

ürünü değildir. O, «daha üstün bir zorunluluktan» kaynaklanır. Bu zorunluluk, metafiziksel bir zorunluluktur. O, bilinçdışı olarak çalışan ve yaratan doğal tindir.

Bu metafiziksel görüşe göre, söylencenin *değeri* tümüyle değişmiştir. Aydınlanma düşünürlerinin hepsi için söylence, barbar bir şey, garip ve alışılmamış karmaşık düşünler ve büyük bir boş-inanlar yığını, yalnızca bir canavarlıktı. Söylence ile felsefe arasında hiçbir birleşme noktası bulunamazdı. Söylence, tıpkı karanlığın yerini doğan güneşe bırakması gibi, felsefenin başladığı yerde sona ererdi. Romantik filozoflara geçtiğimizde bu görüş hemen köktenci bir değişikliğe uğrar. Bu filozofların dizgesinde söylence, yalnız en yüksek ilgi konusu olmakla kalmaz, aynı zamanda korkuyla karışık bir hayranlık ve saygı konusu da olur. O, insan kültürünün ana kaynağı olarak kabul edilir. Sanat, tarih ve şiir söylenceden doğarlar. Bu kaynağı görmezlikten gelen ya da savsaklayan bir felsefe, sığ ve yetersiz bir felsefe olarak ilan edilir. Schelling'in dizgesinin ana ereklerinden biri, söylenceye insansal uygarlıktaki haklı ve meşru yerini vermekti. Biz ilk kez Onun yapıtlarında bir doğa, tarih ve sanat felsefesi ile yanyana olan bir söylencebilim felsefesi ile karşılaşmaktayız. Kısacası, Schelling'in tüm ilgisi, bu sorun üstünde yoğunlaşmış gibi görünmektedir. Onda söylence, felsefi düşüncenin karşıtı olacak yerde dostu ve bir anlamda bütünleyicisi olmuştur.

Tüm bunlar, aykırıkanısal görünebilir; ama romantik düşüncenin sonucu olarak ortaya çıkarlar. Schelling yalnızca, Almanya'daki bütün genç kuşağın ortak kanılarını dile getirmiştir. O, romantik şiirin felsefi sözcüsü olmuştur. Şiirin kaynaklarına inme konusundaki derin istek, söylenceye duyulan romantik ilgiyi gösterir. Şiir, yeni bir dili konuşmayı öğrenmek zorundadır. Bu dil, kavramların, «açık ve seçik düşünlerin» dili olmayıp hiyerogliflerin, gizli ve kutsal simgelerin dilidir. İşte Novalis'in *Heinrich von Offerdingen*'inde konuşmuş olduğu dil, bu dildi. Novalis, Kant'ın eleştirel ülkücülüğüne (critical idealism) karşı kendi büyüsel ülkücülüğünü (magic idealism) koymuştu. Bu ülkücülük tipi ise, Schelling ve Friedrich Schlegel tarafından felsefe ve şiirin temeli olarak kabul edilen ülkücülük tipi idi.

Bu, genel düşünce tarihi içinde yeni bir adımdı. Ve bu adım, felsefi düşünceden çok, siyasal düşüncenin ilerideki gelişmesi için büyük bir önem taşıdığını kanıtlayan sonuçlara gebeydi. Felsefede Schelling'in etkisi, Hegelci dizgenin ortaya çıkışıyla dengelenmiş ve kısa süre sonra gölgede bırakılmıştır. Schelling'in söylencebilimin önemine ilişkin görüşü, yalnızca bir macera olarak kalmıştır. Ama, daha sonra modern siyasette karşılaştığımız, söylencenin eski önemini kazanmasına ve yüceltilmesine yol açan adım bir kez atılmıştı.

Ancak, bu sonraki gelişme için romantik ruhu sorumlu tutmak, ona hem haksızlık etmek hem de bir yanılgı olacaktır. Yeni yazında romantizmin, yirminci yüzyıl söylencesinin ilk ve en verimli kaynağı olduğu görüşüyle çok kez karşılaşmaktayız. Düşünürlerin çoğuna göre, romantizm, «totaliter devlet» kavramını üretmiş ve saldırgan bir emperyalizmin sonraki tüm biçimlerini hazırlamıştır[11]. Ama böyle bir yargı, temel ve gerçekte belirleyici olan özelliği unutmamıza neden olabilir. Romantik düşünürlerin «totaliter» görüşü, köken ve anlamı bakımından siyasal değil, kültürel bir görüştü. Onların özlem duydukları evren, bir insansal kültür evreniydi. Romantik düşünürler, hiçbir zaman dünyayı politize etmeyi kastetmemişler tersine şiirleştirmeyi istemişlerdi. İnsansal yaşamın tüm alanlarını —din, tarih hatta doğa bilimleri alanını bile— «şiirsel tinle» doldurmak Friedrich Schlegel tarafından romantik akımın en yüksek ereği olarak ilan edilmişti[12]. Romantik yazarların çoğu gibi Friedrich Schlegel de «Bilim ve sanatın yüce dünyasında» kendisini siyaset dünyasında olduğundan çok daha rahat hissediyordu. Romantik ulusçuluğa (nationalism) özel renk ve özyapısını (karakterini) veren işte bu tutum oldu. Hiç kuşku yok ki romantik ozan ve filozoflar ateşli birer yurtsever ve çoğu da uzlaşmaz ulusçulardı. Ama onların ulusçuluğu emperyalist tipte bir ulusçuluk değildi. Onlar elegeçirmek değil, korumak konusunda çok istekliydiler. Alman özyapısının niteliğini korumak için tüm tinsel güçleriyle en büyük çabayı gösterdiler. Ama bunu başka halklara uygulamayı ya da zorla kabul ettirmeyi hiçbir zaman düşünmediler.

Bu, Alman ulusçuluğunun tarihsel kökeninin zorunlu bir sonucuydu. Bu ulusçuluk, Herder tarafından yaratılmıştı. Herder, onsekizinci yüzyıl düşünür ve ozanlarının tümü içinde bireyciliğe ilişkin en canlı duyguya ve en derin anlayışa sahip olanıydı. Bu bireycilik, romantik akımın en önemli ve en özyapısal çizgilerinden biri oldu. Romantikler, kültürel yaşamın tikel ve özgül biçimlerini şiir, sanat, din ve tarihi hiçbir zaman «totaliter» devlete feda edemezlerdi. Onların birey ve ulusların yaşamlarını karakterize eden tüm sayısız ve ince ayrımlara karşı derin bir saygıları vardı. Bu ayrımları hissedip onlardan zevk almak, ulusal yaşamın tüm biçimlerine yakınlık duymak, romantiklere göre, tarihsel bilginin gerçek amacı ve en çekici yanıydı. Bu yüzden, Romantiklerin ulusçuluğu hiç de salt bir tikelcilik (particularism) değil, bunun tam karşıtıydı. Bu ulusçuluk gerçek evrenselcilikle uyuşmakla kalmıyor aynı zamanda onu önceden varsayıyordu. Herder'e göre her ulus, evrensel ve tüm-kuşatıcı bir uyum içinde yalnızca bireysel bir sesti. Onun ulusal şarkıları koleksiyonu içinde tüm halkların, Alman, Slav, Kelt, İskandinav, Litivanya ve Türk halklarının şarkılarını bulmaktayız. Romantik ozan ve filozoflar, Herder ve Goethe'nin kalıtçılarıydı. Tüm romantik yazarlar için büyük bir tut-

ku haline gelmiş olan Dünya Yazını (Weltliteratur) terimini ilk kullanan Goethe'ydi. A.W. Schlegel, dramatik sanata ilişkin derslerinde tüm çağların dramatik yazınına ilişkin evrensel bir inceleme yapmış ve hepsini aynı sevgi ve aynı yantutmayan sempati ile ele almıştır.

Bu yazınsal evrenselcilik, yeni bir dinsel evrenselcilikle sınırlandırılmış ve güçlendirilmiştir. İlk romantikler, Ortaçağ kültürünün en büyük ayrıcalığını, Ortaçağların evrensel bir dinsel ülkü aracılığıyla bir arada tutulmuş olması olgusunda gördüler. Bu dönemde Hıristiyanlık henüz bölünmemiş bir bütündü. Hıristiyan toplumu Tanrı tarafından yönetilen ve Evrensel Kilise ile Evrensel İmparatorluk gibi karşılıklı ilişkileri olan iki düzenle temsil edilen gizemli (mystic) bir örgüttü. Romantik yazarlar, insanlığın bu altın çağına geri dönme isteğinden esinlenmişlerdi. Bu bakımdan onlar, kendi kültürel ve dinsel ülkülerini yalnız kendi ülkelerine özgü saymayı düşünemezlerdi. Yalnız birleşmiş bir Almanya için değil, aynı zamanda birleşmiş bir Avrupa için de çaba gösterdiler. Novalis, *Hıristiyanlık ya da Avrupa* (Christianity or Europe) adlı denemesinde Avrupa kıtasında tek Hıristiyanlığın yerleşmiş olduğu o güzel ve görkemli günleri, bu geniş tinsel imparatorluğun en uzaktaki eyaletlerini aynı büyük ilginin birbirine bağladığı zamanları övmüştür[13]. Romantik tanrıbilimcilerin en büyüğü olan Friedrich Schleiermacher, daha da ileri gitmiştir. Onun *Reden iiber die Religion* (Din Üstüne Konuşmalar) adlı yapıtında geliştirip savunduğu evrensel din, her türden mezhep ve tapınmayı içermektedir. Önceki dönemlerde «aykırı dinsel düşüncelere sahip olanların» (heretics) tümü, bu dinsel ülkü içine sokulabilmektedir. «Tanrıtanımaz» (atheist) Spinoza, Schleiermacher tarafından «büyük ve aziz Spinoza» diye adlandırılmıştır. Schleiermacher, gerçek dinsel duygu için tüm dogmatik ayrımların konu dışı olduğunu dile getirmiştir. Din, bir sevgidir; ama «bu» ve «şu» ya da sınırlı ve özel bir obje için değil, Evren ve Sınırsız için duyulan bir sevgidir.

Bu, romantik ulusçuluğun özyapısını daha iyi açıklar. Bu ulusçuluk da ulusçuluğun daha sonraki pek çok biçimleri gibi nefretin değil, sevginin bir ürünüydü. Friedrich Schlegel'in «Şiir Üstüne Konuşma»sında (Dialogue on Poetry) sevgi, tüm romantik şiirin asıl ilkesi olarak ilan edilmiştir. O, gerçek şiirin her dizesine, her dörtlüğüne sızması gereken görünmez bir ortam gibidir. Ozan için her şey, yalnızca daha yüksek ve gerçekten sınırsız olanın, öncesiz-sonrasız sevgi diyebileceğimiz bir hiyeroglifin, plastik doğanın kutsal canlı gücünün bir göstergesidir[14]. İlk romantiklerin siyasal ülküleri de aynı duyguyla doluydu. Bu ülkülerin kesinlikle estetik ya da şiirsel bir özyapıları vardı. Novalis, devletten coşku dolu terimlerle sözetmiştir. Ama Onun gerçekten beğendiği, devletin fiziksel gücü değil, güzelliğiydi. O, bu konuda şöyle yazmıştır:

> Gerçek bir hükümdar, sanatçıların sanatçısıdır. Herkesin bir sanatçı olması gerekir. Herşey, bir güzel sanat haline gelebilir. ... Hükümdar, öylesine sınırsız ve çeşitli gösteriler ortaya koyar ki burada sahne ve seyirciler, oyuncu ve izleyiciler bir ve özdeştir. Kendisi ise, hem yazar, hem sahneye koyan, hem de oyunun kahramanıdır[15].

Bu şiirsel ve estetik görüşün siyasal yaşamın sorunlarını çözme ödeviyle eşdeğerde olmadığı doğrudur. Bu sorunlar giderek daha ciddi ve tehlikeli bir hal almaya başladıklarında, ilk romantik yazarlarca geliştirilmiş olan kuram kendi alanını koruyamamıştır. Alman romantizminin öncü ve kurucuları, siyasal yaşamı «şiirleştirmeye» ilişkin ülkülerinden Napoleon Savaşları çağında kuşku duymaya başlamışlardır. Onlar, hiç olmazsa bu alanda daha «gerçekçi» bir tutumun gerektiğine ve kaçınılmaz olduğuna inanmışlardır. Romantik ozanlardan çoğu, önceki ülkülerinden ulusal amaç uğruna vazgeçmeye hazırdılar. Romantik sevgi, Heinrich von Kleist gibi ozanlarda acıya ve amansız bir nefrete dönüştü. Hatta A.W. von Schlegel de aynı duyguları duymaktaydı. O, 1806'da «Ulusal bağımsızlığımız ve Alman adımızın sürekliliği böylesine ciddi bir şekilde tehdit altında tutulduğuna göre, şiirimiz belki de tümüyle güzel söz söyleme sanatına teslim olmalıdır»[16] diye yazdı. Ne var ki romantiklerden pek azı bu öğüdü izlediler. Onlar, insan kültürüne ilişkin evrensel ülkülerini, aşırı ulusçuluklarında bile yadsıyıp terketmeyeceklerdi.

II. BÖLÜM: SİYASAL KURAM TARİHİNDE SÖYLENCEYE KARŞI VERİLEN SAVAŞIM

V

GREK FELSEFESİNİN BAŞLANGIÇLARINDA «SÖZ» VE «SÖYLENCE» (LOGOS VE MİTOS)

1. Thucydides, *The Peloponnesian War,* Kit. I. Böl. XXII. İng. Çev. Richard Crawley (Everyman's Library, New York, E.P. Dutton and Co., 1910), s. 15.
2. Aristotle, *De Anima,* Kit. A. 5 411ª 7.
3. a.g.y. Kit. A. 405ª 19. Bkz. H. Diels, *Fragmente der Vorsokratiker,* by W. Kranz (5. Bas. Berlin, Wiedmansche Buchhandlung, 1934), II A 22.
4. Bkz. Empedocles, Fr. 17, Diels'de I, 315.
5. Bkz. Karl Joël, *Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik,* (Basel, 1903).
6. Heraclitus, Fr. 42 Diels'de I, 160.
7. Xenophanes, Frs. 15, 16, Diels'de I, 132.
8. Aristotle, *Metaphysica,* Kit, A. 5 986 b 21.
9. Xenophanes, Frag. II, 23-25 Diels'de I, 132, 135.
10. Heraclitus, Frag. 51 Diels'de I, 162.
11. *Theaetetus,* 181 A.
12. Plato, *Protagoras,* 329 D, E.
13. Bkz. yukarıda Bölüm I s. 22.

Centaur: Grek söylencebiliminde insan başlı at.

Chimaera: Grek söylencebiliminde bir canavarın adı.

Gordon: Grek söylencebiliminde kendisine her bakanın taş kesildiği yılan saçlı üç kadından biri.

Pega: Grek Söylencebiliminde kanatlı at.

Typhon: Yanardağ tanrısı. (Titanlar gökten kovulduktan sonra Gaia ile Tartaros'un birleşmesinden doğmuştur.

14. Plato, *Phaedrus,* 229 C İng. çev. H.N. Fowler, Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1933), I, 421.

VI

PLATON'UN DEVLETİ

1. Bkz. Erwin Rohde, *Psyche* (s. 42 n. 10) s. 468.
2. Bkz. Plato, *Phaedo,* 85 E.
3. Bkz. Plato, *Republic,* 368.
4. İlk görüş için örnek olarak Paul Natorp'un *Platos Ideenlehre*'sini veriyorum. (Leipzig, 1903; 2. bas. Felix Meiner, 1921). İkinci görüş için bkz. Julius Stenzel, *Platon der Erzieher* (Leipzig, Felix Meiner, 1928) ve Werner Jaeger, *Paideia* (New York, Oxford University Press, 1943), c. II.
5. Jaeger, a.g.y. II. 200, 400.
6. *Republic* 491. İng. çev. F.M. Cornford (Oxford, Clarendon Press, 1941), s. 194.
7. Jaeger, a.g.y. s. 258.
8. *Republic,* 500. Cornford çev. s. 204.

9. *Theaetetus,* 176 A. çev. H.N. Fowler (Loeb Classical Library) II. 128.
10. Platonculuk ve Gizemcilik arasındaki ilgi için bkz. Ernst Hoffmann, «Platonismus und Mystik im Altertum», *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse,* 1934-35, s. bas. (Heidelberg, Carl Winters Universitatsbuchhandlung, 1935).
11. *Republic,* 504 B.
12. a.g.y. 525.
13. *Gorgias,* 506 E çev. W.R.M. Lamb (Loeb Classical Library) s. 467.
14. Yukarda s. 67 bkz.
15. *Republic,* 379 A Cornford çev. s. 69.
16. Herodotus, *History* II, 53.
17. Bkz. *Republic,* 380 Cornford çev. s. 70.
18. Jaeger'in *Paideia*'sında «Solon»a ilişkin bölüme bkz. (1939), I. 134-147.
19. Plato, *Protagoras,* 318 E.
20. *Meno,* 97 A, 99 E.
21. *empeiria* (deney) ve *teclme* (bilgi, kuram) arasındaki ayrım için bkz. *Republic,* 409 B; 465 A; 501 A.
22. *Symposium,* 203 A; *Republic,* 496 A, 522 B.
23. *Republic,* 533 B.
24. *Gorgias,* 501 A.
25. *Republic,* 543.
26. *Phaedo,* 74 D.
27. *Laws,* 665, 666.
28. Jaeger, a.g.y. II. 329.
29. Bkz. *Republic,* 377 Cornford çev. s. 67.
30. Bkz. yukarda IV. Böl. s. 49.
31. Schiller, *Wallensteins Tod,* Perde I Salınc 4 Coleridge çev.
32. Bkz. Hegel, «Werke» yay. Ph. Marheinecke (2. bas.) I, 389. Hegel'in kuramının ayrıntılı bir tartışması için XVI. Bölüme bkz.
33. *Phaedrus,* 270 D, E.
34. *Phaedo,* 82 A, B.
35. *Gorgias,* 466 B.
36. *Republic,* 617, Cornford çev. s. 346.
37. *Gorgias,* 506 C.
38. a.g.y. 503 B.
39. *Philebus,* 16 D.
40. *Phaedrus,* 265 E.

VII

ORTAÇAĞ DEVLET KURAMININ DİNSEL VE METAFİZİKSEL ART-ALANI

1. Plato, *Republic,* 592 Cornford çev. s. 312.
2. Augustinus, *City of God,* Kit. X Böl. XXIX İng. çev. M. Dods, «The Works of Augustine» (Edinburg, T. ve T. Clark, 1871), I, 423-446.
3. *Confessions,* Kit. V. Böl. IV, 7.
4. *Republic,* 521 C-531 C.
5. De Trinitate, Kit. VIII, Böl. III. Dods çev. VII, 205.
6. *City of God,* Kit. XI. Böl. X, 3. Dods çev. I, 450.
7. a.g.y. Kit. VIII Böl. IV. Dods çev. I, 310.

8. Bkz. Ernst Hoffman, «Platonism in Augustine's Philosophy of History», *Philosophy, and History, Essays Presented to Ernst Cassirer* (Oxford, Clarendon Press, 1936), s. 173-190.
9. *Soliloquia,* Kit. I, Böl. I, 7.
10. *Republic,* 527 Cornford çev. s. 238.
11. *Sophocles, Antigone,* 456. Gilbert Murray çev. (London, George Allen and Unwin 1941) s. 38.
12. Jeremiah 31. 33.
13. Micah 6. 8.
14. Bkz. E. Gilson, *La philosophie au moyen âge* (Paris, Payot, 1922), s. 5.
15. Augustine, *De quantitate animae,* Böl. XX, 34.: «Kendi dışına çıkma. Kendine geri dön. Hakikat, insanın içindeki özde bulunmaktadır».
16. Augustine, *De vera religione,* Böl. XXXIX, 72.
17. «Kendini aş. Kendisinden us ışığının tutuşturulmuş olduğu o noktaya dön».
18. «Patrologia Latina», yay. Jacob Migne, cilt 32. Kol. 1193-1220.
19. Bkz. Augustine, *Soliloquia,* Kit. I, Böl. I, 2; *De Civitate Dei,* Kit. X, Böl. II: «...animam rationalem vel intellectualem... sibi lumen esse non posse, sed alterius veri luminis participatione lucere.» (Ussal ruhun kendisine ışık olamayacağını ama öteki gerçek ışıktan pay almakla parlayacağını söyledi).
20. Augustine, *Retractationes,* Kit. I, Böl. III.
21. Augustine, *De libero arbitrio,* Kit. II, Böl. XVI, 42; *De vera religione,* Böl. XXX, 56.
22. Bkz. Bonaventura, *Itinerarium mentis in Deum* (1259).
23. *Republic,* 506 Cornford çev. s. 212.
24. a.g.y. 517. Cornford çev. s. 226.
25. *Soliloquia,* Kit. I, Böl. I, 3.
26. *De Trinitate,* Kit. VIII, Böl. II. Dods çev. VII, 204.
27. *Phaedo,* 75 E, 76 D, E.
28. Matthew 23. 9, 10; Bkz. Augustinus, *De Magistro,* XIV, 45, 46.
29. *De Magistro,* XI, 38.
30. *Timaeus,* 28 C, 37 C.
31. *Timaeus,* 29 B, 48 D-E Jowett çev. III, 449, 468.
32. a.g.y. 59 C-D, s. 480.
33. a.g.y. 47 E, s. 467.
34. Theodor Gomperz bu görüşü savunmuş olan çağdaş düşünürler arasındadır. Bkz. T. Gomperz, *Griechische Denker,* Kit. V, Böl. XIX. İng. çev. G.G. Berry (London, John Murray, 1905), II, 211.
35. *Timaeus,* 29 A, s. 449.
36. *Republic,* 507, 508. Cornford çev. s. 214.
37. Aristotle, *Metaphysica,* Kit. XII, 1072 b. İng. çev. W.D. Ross, «The Works of Aristotle» (2. bas. Oxford, Clarendon Press, 1928), C. VIII.
38. *Exodus,* 3. 13, 14.
39. E. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale,* Gifford Lectures, 1931-32 (Paris, Vrin, 1932), s. 49. İng. çev. (New York, Charles Scribner's Sons,) s. 46. Gilson tarafından işaret edilmiş olan pasaj Deuteronomy 6.4'tür.
40. Bkz. Gilson, sözü geçen alıntı III, V, X bölümler.
41. Thomas Aquionas, *Summa theologica,* pars prima, Quaest. XXIX, art. 3.
42. Petrus Damiani, *De sancta simplicitate scientiae inflanti anteponenda,* «Patrologia Latina,» Tom. 145, Col. 695-704. Bkz. V.A. Endres, *Petrus Damiani und die weltliche Wissenschaft, «Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters,»* (Münster, Aschendorff, 1910), VIII, 3.
43. *De Sancta simplicitate,* cap. I, col. 695 B.

44. Damiani, *De divina omnipotentia*, cap. 5, «Patrologia Latina», Tom. 145, Col. 603 C: «Quae tamen artis humanae peritia, si quando tractandis sacris eloquiis adhibetur, non debet jus magisterii sibimet arroganter arripere; sed velut ancilla dominae quodam famulatus obsequio subservire, ne, si praecedit, oberrat, et dum exteriorum verborum sequitur consequentias, intimae virtutis lumen et rectum veritatis tramitem perdat».
«Kutsal sözler söylerken, eğer insan sanatının deneyine değer verilirse, öğretmenin hakkını küstahça elinden almak doğru olmaz. Nasıl ki bir hizmetçinin hanımına hizmetçilik görevinde haddini aşıp yanılmaması ve onun önünde yer almaması gerekiyorsa insanın da dış çevreyle ilgili sözlerinin tutarlılıklarını gözetirken aynı şekilde erdemin ışığını ve gerçeğin doğru yolunu yitirmemesi gerekir.»
45. *De sancta simplicitate*, cap VIII, a.g.y. Tom. 145, col. 702 A.
46. Bkz. Endres, a.g.y. s. 14.
47. Bkz. Gilson, *La Théologie mystique de Saint Bernard* (Paris, Vrin, 1934).
48. Bkz. Anselm'in *Cur Deus homo* başlıklı denemesi. «Patrologia Latina,» Tom. 158, col. 359-432.
49. Abélard, *Epistolae*, «Patrologia Latina», Tom. 178, col. 375 C: Epistola XVII.
50. Isaiah 7.9.
51. Ayrıntılı bilgi için Gilson tarafından alıntılanmış olan metinlere bkz. *Introduction à l'étude de St. Augustin* (3. bas. Paris, Vrin, 1931), Böl. I.
52. Anselm, *Cur Deus homo*, Kit. I, böl. 2, c. 158, satır 362 C «ut etiam si nulla ratione quod credo possim comprehendere, nihil tamen sit quod me ab ejus firmitate valeat evellere.» (İnandığım şeyi hiçbir nedenle kavrayamasam da beni onun sağlamlığından ayırabilecek hiçbir şey yoktur).
53. Bkz. Anselm, *Proslogion*, «*Patrologia* Latina», c. 158 sat. 227 C, böl. 2: «Domine, qui das fidei intellectum, da mihi, ut, quantum scis expedire, intelligam, quia es, sicut credimus; et hoc es, quod credimus». (Ey, insana anlığı veren Efendi! bana, senin inandığımız gibi olduğunu anlama olanağı ver; çünkü sen kolaylıkla bilirsin).
54. *Cur Deus homo*, Kit. I, böl. 2.

VIII

ORTAÇAĞ FELSEFESİNDE HUKUK DEVLETİ KURAMI

1. Bu soru için R.W. ve A.J. Carlyle'ın *A History of Medieval Political Theory in the West* adlı yapıtındaki zengin verilere bkz. London, 1930, 6 cilt.
2. Bkz. Augustine, *City of God*, Kit. II, böl. XXI, Dods çev. I, 77.
3. Origen, *Contra Celcum*, V, 40; Carlyle a.g.y. I, 103 s.
4. Plato, *Republic*, 436 A. Cornford çev. s. 129.
5. a.g.y. 434 D Cornford çev. s. 127.
6. a.g.y. 441 C Cornford çev. s. 136.
7. a.g.y. s. 470 Cornford çev. s. 169.
8. Aristotle, Politica, Kit. A 2 1252 b 8. Bkz. Euripides, *Iphigeneia in Aulis*, v. 1400. İng. çev. A.S. Way, (Loeb Classical Lib, 1930), I, 131.
9. Tarihsel yönden, bu görüşün izlerine 5. yüzyılın bazı sofistlerinde de rastlamaktayız. Ama bu anlayışın gerçek anlamı ve köktenci sonuçları Stoa felsefesine değin ortaya çıkmamıştır.
10. Grek ve Roma yaşamında *İnsancılık* terim ve ülküsünün gelişmesi, Richard Reitzenstein'ın *Werden und Wesen der Humanitat im Altertum* (strassburg Trübner,

1907) başlıklı makalesinde incelenmiştir. Buna ek olarak bkz. Richard Harder'in «Die Einbürgerung der Philosophie in Rom,» başlıklı makalesine *Die Antike*, V (1929), 300. ve «Nachträgliches zu Humanitas,» *Hermes*, LXIX (1934), 64.

11. Ayrıntılı bilgi için bkz. Julius Kaerst, *Die antike Idee der Oekumene in ihrer politischen und kulturellen Entwicklung*, (Leipzig, B.G. Teubner, 1903).
12. *The Communings with Himself of Marcus Aurelius Antoninus*, 11, 13, 17. bkz. İng. çev. C.R. Haines (Loeb Classical Lib, 1916), s. 37, 41.
13. Seneca, *De beneficiis*, III, 20. İng. çev. Aubrey Stewart (London, G. Bell and Sons 1900), s. 69.
14. Tam bir tartışma ve belgelendirme için bkz. Carlyle, a.g.y. cilt I, böl. II, 63, 79.
15. Mezmurlar Kitabı 4.6.
16. Bkz. Augustine, *City of God*, Kit. XIX. Dods çev. II, 323.
17. Bkz. *Summa Theologica*, Prima Secundae, Quaest, XCVI, art. 5.
18. *Summa Theologica*, Secunda Secundae, Quaest. XLII, art. 2.
19. *De officio regis*, Böl. I. s. 4, 10 v.d. J. Hashagen'ın *Staat und Kirche vor der Reformation* adlı kitabından alıntılanmıştır. (Essen, G.D. Baedeker, 1931), s. 359.

IX

ORTAÇAĞ FELSEFESİNDE DOĞA VE TANRISAL KAYRA

1. Rousseau, *Contrat Social*, Kit. I, böl. I.
2. *Philosophie der Aufklärung* adlı kitabımın VI. bölümünde «Recht, Staat und Gesellschaft» konusuna bkz. (Tübingen, Mohr, 1932).
3. Bkz. Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* «*Gesammelte Schriften*,» I (Tübingen, Mohr, 1912), s. 286. İng. çev. Olive Wyon, *The Social Teaching of the Christian Churches*, (London, George Allen and Unwin; and New York, Macmillan, 1931), I, 280.
4. Bu sorunun ayrıntılı tartışması için bkz. Otto von Gierke, *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorie*, (3. bas. Breslau, M. and H. Marcus, 1913) İng. çev. Bernard Freyd, *The Development of Political Theory*, (New York, W.W. Norton and Co. 1939) Kıs. II, böl. I, «Religious Elements in the Theory of the State,» s. 69 ve s. 80'de alıntılanmış olan parçalar, no. 12.
5. Bkz. Dante, *De Monarchia*, Kit. I, böl. III ve böl. V-IX.
6. İrenaeus, *Adversus haereticos*, Kit. V, böl. XXIV. Carlyle'ın adı geçen yapıtından alıntılanmıştır. I, s. 129.
7. *Republic*, 476. Cornford çev. s. 179.
8. Bkz. Saint René Taillandier, *Scot Erigène et la philosophie scholastique*, (Strasbourg, 1843) C.
9. Plotinus, «Against the Gnostics,» Bkz. *Enneads*, II, 9, böl. XVI. İng. çev. Thomas Taylor, «Selected Works of Plotinus, (London, G. Bell and Sons, 1914), s. 72-75. Birkaç küçük değişiklik yaptım. E.C.
10. Gregory VII. *Epistulae*, Kit. VIII, epist. XXI. Jaffe'de, *Monum. Gregor.*, s. 456. Gierke'in a.g.y.'dan alıntılanmıştır. İng. çev. s. 72; Augustine, *City of God*, Kit. IV. böl. I.
11. Bu kuramın ilk Kilisedeki gelişimi için Ernst Troeltsch'in a.g.y.'na bkz. İng. çev. I, s. 145.
12. Thomas Aquinas, *Summa contra gentiles*, Kit. I. böl. I, 2, 9.
13. Bkz. Thoma Aquinas, *De veritate, Quaest.* XIV, art. 9.

14. Büyük Albert'in fiziğe katkıları ve genel yöntemleri için bkz. Pierre Duhem, Le *Système du monde,* (Paris, A. Hermann, 1917), Kit. V, böl. XI, 412.
15. *Summa Theologica,* Pars Prima, Quaest. I, art. 6; *Summa contra gentiles,* Kit. I, böl. I.
keleri çıkarıp atmak, tanrısal iyiliği horlamaktır.
16. *Summa theologica,* Pars Prima, Quaes. VI, art. 4.
17. Plato, *Phaedo,* 65 B, C. İng. çev. H.N. Fowler (Loeb Classical Library), I, 227.
18. Bu sorunun ayrıntılı bir tarihsel tartışması için bkz. E. Gilson, *Le Thomisme* (Nouvelle èditione. Paris, Vrin, 1922) böl. IX, s. 138.
19. *Summa theologica,* Prima Secundae, Quaest. XCI, art. 4.
20. a.g.y. Prima Secundae, Quaest. X ve XI.
21. a.g.y. Prima Secundae, Quaest. XCI ,art. 3.

X

MAKYAVELLİ'NİN YENİ SİYASAL BİLİMİ

1. «Bir kitabın şansı, okuyucularının yeteneklerine dayanır.» (Terentianus Maurus, *De litteris, syllabis et metris,* V. 1286).
2. Macaulay, *Critical, Historical and Miscellaneous Essays* (New York, 1860), I, 267.
3. «Literarhistorische Forschungen,» Band I, (Weimar, 1907).
4. Kanıt için Mario Praz'ın *Machiavelli and the Elizabethans* adlı kitabına bkz. «Proceedings of the British Academy», vol. XVIII (London, 1928).
5. *King Henry the Sixth,* Third Part, Act III, s. 2.
6. Lessing, *Emilia Galotti,* Act V, sc. 8.
7. Justus Lipsius, *Politicorum sive civilis doctrinae libri sex* (Anwerp, 1599), s. 8.
8. Bacon, *De augmentis scientiarum,* Kit. VII. böl. II, kıs. 10.
9. Spinoza, *Tractatus theologico-politikus,* Böl. V, kıs. 5. İng. çev. R.H.M. Elmes (Bohn's Philosophical Library, London, G. Bell and Sons, 1900), «Works», I, 315.
10. *Discourses on the First Decade of Titus Livy,* Kit. I, böl. XII. İng. çev. N.H. Thompson, (London, 1883), s. 56.
11. Voltaire'in Önsözünün İngilizce çevirisi «The Works of Nicholas Machiavel» de Ellis Farneworth tarafından yapılmıştır. (2. bas. London, 1775), II, 181-186.
12. *Anti-Machiavel,* Önsöz, Farneworth, II, 178.
13. Herder, *Briefe zur Beförderung der Humanität,* Brief 58, «Werke», yay. B. Suphan, XVII, 319.
14. *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte* (München and Berlin R. Oldenbourg, 1925), s. 435.
15. Daha sonra Fichte'nin «Nachgelassene Werke»sinde yeniden basılmıştır. (Bonn, 1835), III, 401-453.
16. Bkz. Mario Praz, a.g.y. s. 37.
17. «Cosi intitolo il divino Machiavelli il suo ultimo capitolo del *Principe;* e non per altro si é qui ripetuto se non per mostrare che in diversi modi si puo attenere lo stesso effetto». Alfieri, *Del Principe e delle lettere Libri* III, böl. XI, «Opere di Vittorio Alfieri» (İtalia, 1806), I, 244.
18. Niccolo Machiavelli, *Il Principe,* yay. L. Arthur Burd, (Oxford, Clarendon Press, 1891), s. 14.
19. *Discourses,* Kit. I, böl. XXXIX. İng. çev. s. 125.
20. a.g.y. Kit. III, böl. XLIII, İng. çev. s. 475.
21. Bkz. *The Prince,* böl. VI.

22. Bkz. Guicciardini, «Considerazioni intorno ai Discorsi del Machiavelli», *Opere inedite di F. Guicciardini* (2. bas. Florence, 1857), 1,3-75.
23. Tüm ayrıntılar için bu konuya ilişkin bir kaynak kitap olan *Niccolo Machiavelli e i suoi tempi*'ye bkz. (Yaz. Pasquale Villari, 3 cilt. İng. çev. London, Kegan Paul, Trench and Co., 1878), 4 cilt.
24. Jeffrey Pulver, *Machiavelli, the Man, His Work and His Times,* (London, Herbert Joseph, 1937), s. 227.

XI

MAKYAVELİZMİN YENGİSİ VE SONUÇLARI

1. *Journal of the History of Ideas,* IV, No. I (January 1943), Hans Baron, Ernst Cassirer, Francis R. Johnson, Paul Oskar Kristeller, Dean P. Lockweed ve Lynn Thorndike'in katkıları ile.
2. Galileo, *Dialogues Concerning Two New Sciences,* Third Day. İng. çev. H. Crew ve Alfonso de Salvio (New York, The Macmillan Co., 1914; şimdi Evanston ve Chicago, Northwestern University, 1939), s. 153.
3. Aşağıdaki paragraflarda *«The Place of Vesalius in the Culture of the Renaissance»* başlıklı makalemdeki bazı görüşleri yinelemiş bulunmaktayım. (Bkz. *The Yale Journal of Biology and Medicine,* XVI, No. 2) Aralık, 1943, 109.
4. *Descrizione del modo tenuto dal duca Valentino nell' ammazzare Vitellozzo Vitelli,* İng. çev. Farneworth, «The Works Nicholas Machiavel», II. 481-490.
5. *Lettera Familiari,* CLIX, Derleyen: Ed. Alvisi (Florence 1883), s. 394.
6. *The Prince,* böl. VI, a.g.y. II, 223.
7. a.g.y. böl. XI II, 281.
8. Bkz. St. Paul, Romans, 13. I.
9. Bkz. von Gierke, yukarda alıntılanmış olan a.g.y. (böl. IX, s. 114, n.4) İng. çevirisinde s. 71.
10. *The Prince,* II, 320.
11. Dante, *Inferno,* X, 119.
12. Bkz. Ernst Kantorowicz, *Frederick the Second,* İng. çev. E.O. Lorimer (London, Constable Co., 1931), s. 253. Tüm ayrıntılar için böl. V, s. 215-368'e bkz.
13. *Discourses,* Kit. II, böl. II.
14. a.g.y. Kit. I, böl. XIII.
15. a.g.y. Kit. I, böl. XI.
16. a.g.y.

XII

YENİ DEVLET KURAMININ SONUÇLARI

1. Alfieri, *Del Principe e delle lettere,* böl. VIII. «Chiunque ben legge e nell' autore s'immedesima non puo riusciro se non un focoso entusiasta di liberta, e un illuminatissimo amatore d'ogni politica virtu».
2. L.A. Burd'ün editörlüğünü yaptığı *«Il Principe»* notlarına bkz. s. 366.
3. *Discourses,* Kit. II, böl. XXII.
4. a.g.y. Kit. II, böl. XV, kit. I, böl. XXXVIII.
5. a.g.y. Kit. I, böl. XXVII.
6. a.g.y. Kit. I, böl. LVIII.

7. a.g.y. Kit. I, IV ve V. bölümler.
8. a.g.y. Kit. I, böl. LV.
9 a.g.y. Kit. I. böl. LVIII.
10. *The Prince,* böl. VII.
11. *Discourses,* Kit. I, böl. LVIII.
12. a.g.y. Kit. I, böl. IX.
13. a.g.y. Kit. I, böl. XLIV.
14. a.g.y. Kit. I, böl. LV. «Perché non hanno possuto pigliare i costumi, né franciosi, ne spagnuoli, ne italiani; le quali nazioni tutte insieme sono la corruttela del mondo».
15. a.g.y. Kit. II, Önsöz. Thompson çev., s. 191.
16. a.g.y. Kit. I, böl. XXVI.
17. a.g.y. Kit. I, böl. III.
18. *The Prince,* böl. XII.
19. a.g.y. böl. VI.
20. a.g.y. böl. XVIII, 340.
21. *Discourses,* Kit. III, böl. IV, XXX; bkz. *The Prince,* böl. III: «a possederli sicuramente basta avere spenta la linea del principe che li dominava.»
22. *The Prince,* böl. XV.
23. Bkz. Allan H. Gilbert, *Machiavelli's «Prince» and its Forerunners. «The Prince» as a Typical Book» de Regimine Principum»* (Duke University Press, 1938).
24. Thompson çev. s. 3.
25. *The Prince,* böl. III, II, s. 200 vd.
26. Bkz. Kant, *Fundamental Principles of the Metaphysics of Morals,* İng. çev. T.K. Abbott, *Kant's Critique of Practical Reason and Other Works on the Theory of Ethics,* (6. bas. New York and London, Longmans Green and Co., 1927), s. 32.
27. Bkz. Plato, *Republic,* 533 B.
28. *The Prince,* böl. VI, s. 223.
29. Ayrıntılı bir değerlendirme için *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* adlı kitabımın üçüncü bölümü olan «Freiheit und Notwendigkeit in der Philosophie der Renaissance»a bkz. «Studien der Bibliothek Warburg» (Leipzig, B.G. Teubner, 1927), X, 77-129.
30. Bu madalyonun bir reproduksiyonunu Mrs. D. Erskine Muir'in *Machiavelli and His Time* adlı kitabında bulabilirsiniz. (New York, E.P. Putton and co., 1936), s. 150.
31. Bkz. Cassirer, a.g.y. s. 105 vd. ve *Journal for the History of Ideas,* III, s. 2 ve 3 (1942), 123-144 ve 319-346, Ficino'nun astrolojiye karşı tutumu için bkz. Paul Oskar Kristeller, *The Philosophy of Marsilio Ficino* (New York, Columbia Uni. Press, 1943), s. 310 vd.
32. Bkz. *Discourses,* Kit. I, böl. LVI.
33. Bkz. Jakob Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien,* İng. çev. S.G.C. Middlemore (New York, Oxford Uni. Press, 1937), s. 269.
34. *The Prince,* böl. XXV, II. 411.
35. Bkz. Dante, *Inferno,* VII, 67.
36. *The Prince,* böl. XXV, II, 414.
37. a.g.y. II, 416.
38. a.g.y. böl. XVI.
39. a.g.y. böl. XVII: «Sorunun bir ya da öteki yanı zorunlu olarak tutulacaksa, korkulmak sevilmekten daha güvenlidir».
40. a.g.y. böl. XI.

XIII

STOACILIĞIN YENİDEN DOĞUŞU VE DEVLETE İLİŞKİN «DOĞAL HUKUK» KURAMLARI

1. Galileo, *Il Saggiatore,* «Opere» (Edizione nazionale, Tipografia di G. Barbèra, Florence, 1890-1909), VI, 232. 20 cilt. Galileo'nun doğa görüşünün ayrıntıları için bkz. E. Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance,* s. 165, 177.
2. Galileo ve Descartes arasındaki ilişkinin çok yetkin bir değerlendirmesi A. Koyre tarafından yapılmıştır. Bkz. *Etudes Galiléennes,* III, «Galilée et la loi d'inertie» (Paris, Hermann, 1940).
3. Hugo Grotius, *Epistolae,* No. 654 (Amsterdam, 1687), s. 266; Ayrıntılı bilgi için bkz. E. Cassirer, «Wahrheitsbegriff und Wahrheitsproblem bei Galilei,» *Scientia* (Milano, Ekim, 1937), s. 188.
4. Bkz. Leibniz, *Historisch-politische und staatswissenschaftliche Schriften,* yayımcısı Onno Klopp (Hanover, 1684), 11, 100.
5. Christian Wolff, *jus gentium methode scientifica pertractatum* (Halle, 1749, yeni basımı Oxford, Clarendon Press; London, Humprey Milford, 1934).
6. «Descartes und Königin Christina von Schweden», başlıklı denememe bkz. E. Cassirer, (Stockholm, Bermann-Fischer, 1939), s. 177-278.
7. Bkz. Yukarda bölüm VIII s. 109 vd.
8. Pascal, *Lettres provinciales V.* İng. çev. (New York, J. Leavitt; Boston, Crocker and Brewster, 1828), s. 69 71.
9. Grotius, *De Jure belli et pacis,* «Prolegomena», böl. 11.
10. Bkz. Hobbes, *De corpore,* pars. I, cap. 1, sec. 3 ve 8, «Opera philosophica quae Latine scripsit,» ed. W. Molesworth, (London, Bohn 1839), 1, 9.
11. Bkz. Hobbes, *De cive,* cap. 5-7; *Leviathan,* cap. 17-19.

XIV

AYDINLANMA FELSEFESİ VE ROMANTİK ELEŞTİRMENLERİ

1. Rousseau, *Confessions,* Kit. IX. (Everyman's Library, New York, E.P. Duttond co., 1931), 11, 55.
2. Thomas Jefferson, «Writings», ed. Paul Chester Ford (New York, G.P. Putnam's Sons, 1899), X, 343. Modern Library ed., s. 719.
3. Burada Fransız Bildirisinin tarihsel kökenine ilişkin çok tartışılmış soruya yeniden girmemize gerek yok. Georg Jellinek, 1895'de yayımlanmış olan bir makalede İnsan ve Vatandaş Hakları Bildirisini onsekizinci yüzyıl Fransız düşünürlerinin görüşlerinin bir sonucu olarak kabul etmenin yanlış olduğunu kanıtlamaya çalışmıştır. Jellinek'e göre, Fransız Devriminin yasal ve siyasal düşünlerinin gerçek kaynağını Amerikan Haklar Yasasında, özellikle de Virginia eyaletinin Hak Yasasında aramamız gerekir. Öteki düşünürler bu görüşü şiddetle yadsımışlardır. Örneğin, bkz: V. Margacci, *Les origines de la déclaration des droits de l'homme de 1789* (Paris, 1904). Ama, bu olayda öncelik konusu çok az önem taşımaktadır. Ne Jefferson ve Adams'ın ne de Lafayette ve Condorcet'nin Haklar Bildirisinde dile getirilmiş olan düşünleri «icat etmedikleri» apaçıktır. Onlar yalnızca «Doğal Hukuk» kuramının tüm öncüleri tarafından savunulmuş olan kanıları dile getirmişlerdir.

4. Kant, *Der streit der Fakultäten* (1798), kıs. II, «Werke» yay. E. Cassirer, VII, 397, 401.
5. Condorcet, *De l'influence de la revolution d'Amerique sur l'Europe* (1786), böl. I, «Oeuvres complètes» (Brunswick, Vieweg; and Paris, Henrichs, 1804), XI, 249.
6. Bkz. Charles Grove Haines, *The Revival of Natural Law Concepts* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1930), s. 65.
7. Daha ayrıntılı bilgi için bkz. E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklarung*, (Tübingen, Mohr, 1932), böl. V, «Die Eroberung der geschichtlichen Welt», s. 263-312.
8. Chastellux, *De la félicité publique*, II, 71; Carl L. Becker'in *The Heavenly City of the Eighteenth Century Philosophers* adlı kitabından aktarılmıştır. (New Haven, Yale University Press, 1932), s. 129-130.
9. Bkz. Becker, a.g.y. s. 95.
10. *Des Etats-Généraux et principalement de l'esprit qu'on doit y apporter*, Target (Paris, 1789), Fritz Klövekorn'dan aktarılmıştır. Bkz. *Die Entstehung der Erklärung der Menschen - und Bürgerrechte*, «Historische Studien» XC (Berlin E. Ebering, 1911), 31, 224, n. 23.
11. Örneğin, bkz. Peter Viereck, *Metapolitics. From the Romantics to Hitler* (New York, A.A. Knopf, 1941). Aynı zamanda Arthur O. Lovejoy'un *The Meaning of Romanticism for the Historian of İdeas* başlıklı makalesine ve Leo Spitzerle yaptığı çok ilginç tartışmaya da bkz. *(Journal of the History of Ideas*, cilt. II, No. 3 (1941) ve cilt V, No. 2 (1944).
12. Bkz. Friedrich Schlegel, «Gespräch über die Poesie» *Prosaische Jungendschriften*, ed. Jacob Minor, (2. bas. Viyana, Carl Konegan, 1906), II, 338.
13. Novalis, *Die Christenheit oder Europa* (1799), «Schriften» ed. Jacob Minor, (Jena, Diederichs, 1907), 11, 23.
14. Schlegel, a.g.y. 11, 370.
15. Novalis, *Glauben und Liebe*, kıs. 33, «Schriften», 11, 162.
16. A.W. von Schlegel, *Letter to Fouqué*, bkz. «Sämtliche Werke», ed. Eduard Böcking (Leipzig, Weidmann, 1846), VIII, 145.

III. BÖLÜM

YİRMİNCİ YÜZYILIN SÖYLENCESİ

XV

HAZIRLIK: CARLYLE

Carlyle'ın Kahramana Tapınmaya İlişkin Konferansları

Thomas Carlyle, 22 Mayıs 1840'da *Kahramanlara, Kahramana Tapınmaya ve Tarihte Kahramanca Olana İlişkin Konferanslar*'ına başladığında (On heroes, Hero Worship and Heroic in History) büyük ve seçkin bir dinleyici kitlesine karşı konuştu. «Londra sosyetesinden büyük bir kalabalık» konuşmacıyı dinlemek için toplanmıştı. Ama hiç kimse bu toplumsal olayın önemli siyasal sonuçlara gebe olduğunu önceden görememişti. Carlyle konuşmasını, Victoria döneminin İngilizlerine yapmıştı. Dinleyicileri sayıca ikiyüz üçyüz arasında, «düşünce ve sınıf bakımından aristokrat» kişilerdi. Carlyle'ın mektuplarından birinde söylediği gibi, «Piskoposlar ve her türden insan gelmişti. Yeni bir şey dinlemişlerdi. Çok şaşırmış ve memnun görünüyorlardı. Güldüler ve alkışladılar»[1]. Ama kuşkusuz, dinleyicilerden hiçbiri, bu konferanslarda dile getirilen düşüncelerin tehlikeli birer patlayıcı içerdiklerini bir an için bile düşünemezlerdi. Carlyle'ın kendisi de bu şekilde düşünmemişti. O, devrimci değil, tutucu bir insandı. Toplumsal ve siyasal düzeni güçlendirip dengeye kavuşturmayı istiyor ve böyle bir iş için kahramana tapınmadan daha iyi bir araç öğütleyemeyeceğine inanıyordu. Hiçbir zaman yeni bir siyasal evangelizm* vaazı vermeyi düşünmemişti. Ona göre kahramana tapınma, insanın toplumsal ve kültürel yaşamındaki en eski ve en sağlam öğelerden biriydi. Carlyle bu öğede «dünyanın yönetimi için bitip tükenmeyecek bir umut» görmüştü.

> İnsanın şimdiye değin kurmuş olduğu tüm gelenekler, düzenler, mezhepler, toplumlar batsa bile, kahramana tapınma, kalıcılığını koruyacaktır... O, duman ve toz bulutları ve tüm ani yıkım ve yangınlar arasında bir kutup yıldızı gibi parlamaktadır[2].

* İncil basma.

Ama Carlyle'ın konferanslarının etkisi, yazarının beklentilerinden çok daha değişik oldu. Kendisinin de göstermiş olduğu gibi, modern dünya üç büyük devrim geçirmiştir. İlkönce Luther'in Reformasyonu, sonra Püritan devrimi ve en sonunda da Fransız Devrimi gerçekleşmişti. Fransız Devrimi haklı olarak Protestanlığın üçüncü perdesiydi. Bu üçüncü perdeyi pekâlâ son perde olarak da adlandırabiliriz. «Çünkü, insanlar, o yabanıl *sans culottism**den daha fazla alçalamazlar»[3]. Carlyle bu şekilde konuştuğu zaman Konferanslarında öne sürdüğü düşüncelerin de yeni bir devrimin başlangıcı olduğunu bilemezdi. Nitekim yüzyıl sonra bu düşünceler, siyasal savaşımda en etkili silahlara dönüştürülmüşlerdir. Ama, Viktorya döneminde hiçkimse, Carlyle'ın kuramının yirminci yüzyılda oynayacağı rolü önceden sezemezdi.

Son zamanların yazınında Carlyle'ın görüşlerini kendi siyasal sorunlarımızla birleştirmek, Onda gelecek için pek çok şeyler yapmış insanlardan birini — «Faşizmin ilerleyişini» görmek konusunda kuvvetli bir eğilim vardır. 1928'de B.H. Lehman, *Carlyle'ın Kahraman Kuramı. Kaynakları, Gelişmesi, Tarihi ve Carlyle'ın Yapıtı Üstündeki Etkisi*[4] adlı bir kitap yazmıştır. Bu kitap, salt bir tarihsel çözümleme idi. Ama onu kısa sürede daha başka çalışmalar izledi ve bu çalışmalarda Carlyle, Nasyonal Sosyalizmin tüm ideolojisinden oldukça sorumlu tutuldu. Hitler'in iktidara geçişinden sonra, H.F.C. Grierson, «Carlyle ve Kahraman» adı altında üç yıl önce vermiş olduğu bir konferansı *Carlyle ve Hitler* diye yeni bir başlık altında yayınladı. Grierson, burada,

> Ona yeni, söylendiği zaman başka bir şeyi anımsatacak bir başlık vermeye itildim. Böylece, Almanya'daki tüm olaylar bir kahramanın, Carlyle'ın genelde onu düşündüğü şekilde, doğuşuna yol açan ya da en azından bunu olanaklı kılan koşulları ve onu iktidara getiren dalgayı yükselten dinsel ve siyasal duyguları göstermektedir[5], demektedir.

Çok daha sonraları ve çok değişik bir düşünce iklimi altında gelişmiş olan siyasal liderliğe ilişkin tüm düşünleri Carlyle'a yüklemek yalnız doğal değil, aynı zamanda kaçınılmaz da görülmüştür. Ernest Seillière, içinde modern emperyalizmin felsefesini ve doğup gelişmesini incelediği uzun bir kitaplar ve makaleler listesine 1939 yılında Carlyle'a ilişkin bir kitap da eklemiştir. Seilliére, Carlyle'ın yapıtlarında bir «estetik gizemciliğin» tüm özyapısal özelliklerini ve «ırkçı gizemciliğin» ilk izlerini; daha sonra ise, Büyük Frederick üstüne yazmış olduğu kitapta Prusya militarizminin apaçık savunusunu bulmaktadır.

* *Sans Culottism:* 1789 Devrimciliği.

O, yaşamın verdiği dersler ve insan doğasının gerçek özyapısı üstünde ne kadar çok düşündüyse *Toryism*'e* o kadar çok yaklaşmış ve siyaset adamları ile askerlere en yüksek olanın temsilcileri arasında o kadar çok yer vermiştir. Onunkisi Alman romantizminin tam ortasında filizlenen Prusyacı bir eğilimdi[6].

Böylece, Carlyle'ın romantizminin bu Prusyalaşması, Onu siyasal liderleri tanrısallaştırmaya ve kuvvetle hakkı özdeşleştirmeye götüren son ve kesin adım olmuştur[7].

Carlyle'ın kuramının etkilerine ilişkin bu betimlemenin doğru olan yönleri pek çoktur. Ama bana yine de sorunun çok fazla basitleştirilmiş bir şekli olarak görünüyor. Carlyle'ın «kahraman» anlayışı hem anlamı hem de tarihsel önvarsayımları yönünden çok karmaşıktır. Onun kuramına haksızlık etmemek için özyapısını, yaşam ve yapıtını biçimlendirmiş olan tüm değişik ve çok kez de çelişik öğeleri incelememiz gerekir. Carlyle dizgeci bir düşünür değildi. Giderek tutarlı bir tarih felsefesi kurmayı bile denememiştir. Tarih Ona göre, bir dizge değil, büyük bir panaroma idi. O, özyaşam üstüne yazmış olduğu denemesinde tarihin sayısız özyaşamların özü olduğunu öne sürmüştü[8]. Carlyle'ın yapıtında bu nedenle bir bütün olarak ele alınmış tarihsel sürece ilişkin belirli bir felsefi yapı ya da belirli bir siyasal program bulmak tehlikeli ve yanıltıcıdır. Onun öğretilerine ilişkin sonuçlara hemen atlamadan önce, bu sonuçların temelinde yatan dürtüleri anlamaya çalışmamız gerekir. Çünkü, apaçık bir görüşle ele alınmadıkları zaman, düşüncelerinin hepsi olmasa bile çoğu, bulanık ve belirsiz düşünceler olarak kalır. Carlyle'ın tarih ve siyaset anlayışı her zaman kendi kişisel tarihine dayanmakta olup dizgesel ya da yöntemsel değil, özyaşamsal bir tarih anlayışıdır.

Carlyle, hiç kuşku yok ki konferanslarında «liderlik» düşününü en köktenci sonuçlarına kadar geliştirmiş, tarihsel yaşamın tümünü büyük adamların yaşamları ile özdeşleştirmiştir. Carlyle'a göre, büyük adamlar olmasaydı tarih olamayacaktı; durgunluk olacaktı; durgunluk ise, ölüm demekti. Yalnızca bir olaylar dizisi tarihi oluşturmaz. Tarih, yapıp etmelerden ve eylemlerden oluşur. Büyük, doğrudan ve kişisel bir itilim olmaksızın, bir yapan bulunmaksızın hiçbir eylem olamaz. Carlyle, «Kahramana tapınma, canevinde duyulan yerlere kapanmış hayranlık, boyun eğme, insanın en soylu, Tanrıya benzer bir biçimi için sınırsızca yanıp tutuşma — Hıristiyanlığın asıl özü değil midir?»[9] diye seslenmektedir. Bu görüş bir anlamda Onun tüm yaşam ve tarih felsefesinin A'sı ve Z'si, yani başlangıcı ve sonudur.

* *Toryism:* Tutuculuk.

O, ilk yapıtında da buna benzer bir şekilde konuşmuştu. *Sartor Resartus*'ta:

> Tanrıbilimciler bir kralın kutsal haklarla yönettiğini yazmışlardır. Kral kendisinde Tanrı'dan gelen bir yetke taşır. İnsan ona bu yetkeyi hiçbir zaman veremez. Benim yöneticim olarak seçilen ve istenci benimkinden daha yüksek olacak olan kişi, benim için Gökyüzünde seçilmiştir. Özgürlük, Gökyüzünde seçilmiş olana boyun eğmenin dışında kavranabilecek bir şey değildir[10], demektedir.

Bu, herhangi bir dogmatik dine duyduğu kesin inancı yitirmiş ve bu nedenle tapınacağı Tanrı yerine tapınacağı insanlar koymaya çalışan bir Tanrıbilimcinin konuşması gibi görünmektedir. Ortaçağdaki din başkanlarınca yönetilen yönetim biçimi (hierarchy) burada «kahraman tarafından yönetilen» (hero-archy) modern yönetim biçimine dönüştürülmüştür. Carlyle'ın *kahramanı* gerçekte biçim değiştirmiş, laikleşmiş bir azizdir. Onun bir papaz ya da peygamber olmasına gerek yoktur. Bir ozan, bir kral, bir yazın adamı da olabilir. Ama Carlyle bu gibi geçici azizler olmaksızın yaşayamayacağımızı öne sürmektedir. Ona göre, eğer kahraman-yönetimi (hero-archy) bir gün ortadan kalkacak olsaydı, bizim dünyadan ümidimizi tümüyle kesmemiz gerekecekti. Carlyle, «geçici ve tinsel gerçek egemenler olan hükümdarlar olmadığı zaman, en nefret edilecek şey olan anarşiden başka olasılık görmüyorum»[11], demektedir.

Ama kahraman *kime denir?* Onu aracılığıyla tanıyabileceğimiz belli bir ölçüt olması gerekir. Kahramanları sınamak, gerçek altını esas metallerden ayırdedebilmek için bir denektaşımız bulunması gerekir. Hiç kuşkusuz, Carlyle din tarihinde gerçek ve yalancı peygamberlerin; siyasal yaşamda da gerçek ve sözde kahramanların bulunduğunu bilmektedir. Bunları aracılığıyla birbirinden ayırdedebileceğimiz herhangi bir ölçüt var mıdır? Kutsal Düşün'ün temsilcileri olan kahramanlar bulunduğu gibi, salt yalancı kahramanlar da vardır. Bu, insanlık tarihinin zorunlu ve ortadan kaldırılamaz bir özelliğidir. Çünkü, yığın, ya da Carlyle'ın deyimiyle «hizmetkârlar» kendilerine özgü kahramanlara sahip olmalıdırlar.

> Güvenilebilecek insanları bilmek! Bu, bugünlerde bizden çok uzak olan bir şey. Yalnızca içtenlikli olanlar içtenliği tanıyabilirler. Şimdi yalnız bir kahramana değil, ona uygun bir dünyaya da gereksinme duyulmaktadır. Bu dünya, *hizmetkârların* dünyası değildir... Hizmetkârların dünyasının bir yalancı kahraman tarafından yönetilmesi gerekir. ...Bu dünya, yalancı kahramanın, yalancı kahraman ise onundur! Kısacası, iki şeyden birini seçmeliyiz:

Ya bir kahramanı, gerçek bir yönetici ve reisi gördüğümüz zaman tanımayı öğreneceğiz ya da sonsuza dek kahraman olmayanlarca yönetilmeyi göze alacağız[12].

Tüm bunlar açık ve seçiktir. Carlyle'ın onsekizinci yüzyıla ve Aydınlanma filozoflarına yüklediği «düzeneksel» siyasal yaşam kuramlarından daha çok nefret ettiği ve tiksindiği hiçbir şey yoktur. Ama O tüm tinselciliğine (spiritualism) karşın, siyasal sorunlarda edilgin boyun eğmenin en güçlü savunucularından biri olur. Carlyle'ın siyasal kuramı, temelde gizlenmiş ve şekil değiştirmiş bir Calvinism'den başka bir şey değildir. Gerçek kendiliğindenlik, bir avuç seçkine ayrılmıştır. Ötekilere, günahkârlar yığınına gelince, onlar bu doğuştan yöneticilerin, seçkinlerin istencine boyun eğmek zorundadırlar.

Ama buraya değin, felsefi değil yalnızca retorik bir yanıt alabildik. Carlyle'ın kuramının tüm öncüllerini kabul etsek bile, ana soru henüz yanıtlanmış değil. Kuşkusuz, Carlyle'dan 'kahraman' dediği zaman ne anladığını açık bir şekilde tanımlamasını beklemek çok fazla olurdu. Böyle bir tanım, mantıksal bir edim olacaktı. Oysa Carlyle, tüm mantıksal yöntemlerden büyük bir tiksintiyle sözetmektedir. Ona göre, mantık gerçekliğin gizi içine hiçbir zaman sızamaz. Sağlıklı anlama yetisi, mantıksal ve tartışmacı olan değil, sezgici olandır.

Eski Okulcuları (skolastikleri) ve onların hakikate doğru yolculuklarını düşünün: İnanç dolu bir çaba, sürekli ve yorulmayan bir devinim, çok kez büyük bir doğal canlılık... Ancak hiçbir gelişme yok. Biri ötekine karşı dengelenmiş kol ve bacakların eski eylemlerinden başka bir şey yok..... Yumuşak bir şekilde dönen dervişler gibi, hazla daireler çizen ve başladığı yerde biten eylemler[13]. Mantık iyidir ama en iyi olan değildir. Mantık aracılığıyla en yüksek yaşam biçimi olan kahramanca yaşam bir yana, yaşamın kendisini de anlamayı başaramayacağız. Bilmek, bir şeyin hakikatine ermek, her zaman gizemli bir edimdir. En iyi mantık bile bu edim hakkında yüzeysel gevezeliklerden başka bir şey yapamaz[14]. Bu gibi sorunlar üstünde *kuramlar yürütmeye* çabalamanın pek az yararı olacaktır. Çünkü onlar, ne teoremleştirilmeyi ne de diagramlaştırılmayı kabul etmeyen sorunlardır. Mantığın ise, nelerden *sözedemeyeceğini* bilmesi gerekir[15].

Ama, eğer bilgi ,doğası ve özü gereği gizemli bir edimse, onu insan dilinin yoksul simgeleriyle bildirmeye, dile getirmeye çalışmak, umutsuz bir çaba gibi görünmektedir. Özellikle eğer bu bilgi «Londra sosyetesinden büyük bir kalabalık önünde» halka açık bir dizi konferans şeklinde verilmesi gereken bir bilgi ise. Carlyle bu güçlüğü na-

sıl yenmiştir? Hemen hemen olanaksız gibi görünen bu işi nasıl çözümlemiştir? O, temel savının bir betimlemesini değil, yalnızca bir örneğini verebilmekteydi. Şurası kabul edilmelidir ki bu örnek, canlı ve etkileyiciydi. Carlyle tarihi her zaman kuru bir ders kitabı olarak değil, ama bir resim galerisi olarak görmüş; onu salt kavramlar aracılığıyla değil, ancak portreler aracılığıyla anlayabileceğimizi öne sürmüştü. Carlyle konferanslarında insanlık tarihinin tümünü sergilemeye çalışmıştır. Uygarlık tarihinin başlangıç evrelerinden yola çıkıp çağdaş tarih ve yazına değin gelmiştir. Ona göre, tüm bunların bir büyük sezgi içinde birleştirilmesi gerekmekteydi. Böyle bir bireşim hiçbir zaman anlama yetisi tarafından gerçekleştirilemez; başka ve daha yüksek güçleri gerektirirdi.

> Bizi yöneten kral, mantıklı ve ölçülü yetimiz olmayıp imgesel yetimizdir. Onun bizi cennete doğru yönlendiren papaz ve peygamber; ya da cehenneme doğru yönlendiren sihirbaz ve büyücü olduğunu söyleyebilirim[16].

Carlyle konferanslarında bu imgesel yetiyi bol bol kullanmıştır. Kendi biçemi de (uslûbu) bizi gerçekten cennete doğru götüren peygamberin ya da cehenneme doğru götüren sihirbazın biçemidir. Betimlemesinde bu iki yön bazan kolay kolay ayırdedilemez. O, «anlama yetisi gerçekten sizin pencerenizdir... Ama ister sağlıklı ister hastalıklı olsun. düşlem (fantasy) renklendirici retinasıyla sizin gözünüzdür»,[17] demektedir. Daha önceki bir denemesinde de «Tek tek insanlar, aracılıklarıyla doğanın gizli yöntemlerine daha bir derinden bakabildiğimiz gizemli pencerelerdir»[18] demişti. Carlyle'ın konferanslarını dinleyenler için, birbiri ardınca «gizemli pencereler» açılmıştı. O, ancak örneklerle konuşabiliyordu. Kahraman *nedir?* sorusunu yanıtlamak yükümlülüğünü hiç duymadı. Ama kimlerin büyük kahramanlar olduklarını göstermeye çalıştı. Verdiği liste, uzun ve renkli bir listeydi. Buna karşın, O, kahramanın özyapısında herhangi özgül bir ayrımı kabul etmemekteydi. Ona göre bu özyapı, bir ve bölünmezdir ve her zaman aynı kalmaktadır. İskandinav Odin'den İngiliz Samuel Johnson'a; Hıristiyanlığın kutsal kurucusundan Voltaire'e kadar şu ya da bu biçimde kahramana hep tapınılmıştır[19].

Carlyle'ın kahramanı bu yöntem aracılığıyla her şekle girebilen bir *Proteus** olmuştur. Bu kahraman, Carlyle'ın her yeni konferansında karşımıza yeni bir yüz olarak çıkmaktadır. Söylencebilimsel bir tanrı, bir peygamber, bir rahip, bir yazın adamı, bir kral olarak görün-

* *Proteus:* Çeşitli kılıklara girebilen bir deniz tanrısı.

mektedir. Onun hiçbir sınırlaması olmadığı gibi, O, herhangi bir özel etkinlik alanına da bağlı değildir.

> Temelde büyük adam, doğanın elinden çıktığı şekliyle hep özdeştir. Odin, Luther, Johnson, Burns gibi kimselerin kökende hep aynı özden olduklarını göstereceğimi ummaktayım... İtiraf ederim ki insanların *tüm* niteliklerini kendisinde toplamamış olan gerçekten büyük bir adam kavramına ilişkin bir fikrim yok... Örneğin bir Mirabeau'nun o büyük ve sımsıcak yüreği ve içindeki ateşle ve de coşkun gözyaşlarıyla nasıl olup da beyitler, şiirler, trajediler yazmadığını anlayamıyorum. Eğer yaşamının akışı ve eğitimi Onu başka bir yöne itmemiş olsaydı, O bunu yapacak ve tüm insanları bu yolla etkileyecekti[20].

Bu biraz aykırıkanısal bir savdı. En güçlü imgelem bile Odin gibi söylencebilimsel bir tanrı ile Carlyle'ın «hastalıklı, kolay heyecanlanır, sinirli bir adam»[21] diye betimlediği Rousseau arasında bir özdeşlik bulmakta bazı güçlüklerle karşılaşacaktır. Aynı şekilde, bilgiçlik taslayan bir öğretmen olan Samuel Johnson'ı da *Divina Commedia*'nın yazarı ya da Shakespeare ile pek özdeş düşünemeyiz. Ama Carlyle kendi güzel sözlerinin etkisine kendisi de kapılmıştı. O, tüm kahramanlarından aynı coşkunlukla sözetmekteydi. Nitekim, büyük adamlara karşı duyduğu «aşkın hayranlıkta»[22] zaman zaman her türlü ölçüyü kaçırdığı görülmektedir. Bizim daha aşağı empirik dünyamızın ayrımları Onda hemen hemen unutulmuş; en birbirine benzemeyen tarihsel kişiler, aynı düzeye oturtulmuşlardır.

Carlyle gibi, tüm yaşamını tarihsel incelemelere adamış ve bu alanda gerçek bir yetkeye sahip bir yazarın bu tutumu oldukça şaşırtıcıydı. Ama konferanslarının verildiği dönemin özel koşullarını unutmamamız gerekir. Carlyle'ın biçemi her zaman felsefi olmaktan daha çok, söylevciliğe uygun bir biçem olmuştu. Ama O, konferanslarında daha önce hiç bu kadar çok salt retorik araç kullanmamıştı. Bir eleştiri sanatı ustası olarak, gerçek güzel sözle sıradan retoriği nasıl ayıracağını pekâlâ bilmekteydi. O, söyleve uygun olanla retorik arasında, gerçekte her yerde olduğu gibi, doğalın yapaya olan üstünlüğünü bulduğumuzu öne sürdü. Söylev veren kişi herkesi kandırıp kendisiyle sürükler. Ama, bunu nasıl yaptığını bilmez. Retorikçi ise herkesi kandırması ve kendisi ile sürüklemesi gerektiğini bilir. «Kısacası, o, ister hakikate ulaşmaya yöneltilmiş, ister bu nedenle söylenmiş olsun, anlığın tüm biçimleriyle desteklenir»[23]. Ama Carlyle bu kez bu kuralı unutmuştur. O, belki de retorik biçemine karşı çok duyarlı görünen dinleyicilerinin tutumunca farkına varmadan etkilenmiştir. Carlyle, «sınıf ve düşünce bakımından aristokrat olan özel bir

topluluğa» karşı konuşmaktaydı. Bu yüzden, sözcüklerini dikkatle tartması gerekiyordu. Nasıl bir etki yapacağını biliyor ve etkisine her zaman güveniyordu. Dinleyicilerinin ilgilerini çekmeye, arttırmaya ve uyarmaya çalıştı ve bu konuda başarılı oldu. Yalnız birkaç kişi, bunlar arasında da kendisinin en iyi dostu ve en yetkili eleştirmeni olan John Stuart Mill, Carlyle karşısında kendi açık eleştirel yargı güçlerini koruyabildiler. Carlyle, Bentham'ın kuramından sözedip de onu insana ilişkin en sefil ve en yanlış görüş olarak ilan ettiğinde Mill, konuşmacının sözünü kesmek ve bu betimlemeye karşı tepki göstermek için oturduğu yerden kalktı. Ama, dinleyicilerin büyük bir bölümü, çok farklı bir şekilde tepki gösterdi. *Kahramanlar Üstüne* (On Heroes) adlı konferans, Carlyle'ın son ve en büyük genel yengisi oldu. «İyi insanlar nefes almadan oturdular ya da her türden iyi istenç tanıklıklarına karşı çıktılar»[24].

Carlyle'ın kendisi, bu başarı tarafından aldatılmayacak kadar eleştirici bir yapıdaydı. Konferanslarının önemli eksiklerine kesinlikle gözlerini kapamamıştı. Onları çok şiddetli bir şekilde yargıladı. «Şimdiye değin yazmış olduğum hiçbir şey, beni bu kadar rahatsız etmiyor. Konferanslarımda *yeni* olan ve benim için *eski* olmayan hiçbir şey yok. Biçemlerinin tıpkı bir konuşma gibi alçak tonda olması gerekiyor»[25]. Ama, daha sonra yayınladığı şekliyle kitap bile aynı karşı çıkışlara açıktır. Büyük bir Carlyle hayranı, Onun *Kahramanlar Üstüne* (On Heroes) adlı kitabının, başyapıtları ile karşılaştırıldığında «nerdeyse zayıf bir kitap»[26] olduğunu öne sürmüştür. Bu nedenle, Carlyle'ın kahramana tapınmaya ilişkin düşüncelerini yalnız bu kitap aracılığıyla yargılamak haksızlık olacaktır. Onun önceki yapıtları, bu yönden çok daha üstündüler. Hiç kuşku yok ki *Sartor Resartus*, Carlyle'ın biçeminin tüm değerli yanlarını olduğu kadar, tüm kusurlarını da taşımaktadır. Tuhaf ve gülünç bir dille yazılmıştır; Doğru kompozisyon kurallarının hepsine aykırı olup meydan okumaktadır. Ama, her sözcüğü ile içtendir. Carlyle'ın kişiliğinin izini taşımaktadır. Ne yazık ki Carlyle en ünlü ve en etkili kitabı haline gelen kahramana tapınmaya ilişkin yapıtında, inandırmaktan çok kandırmaya çalışmıştır. Kahramanın «evrensel insan» olduğunu ilan etmiştir. Ama bu evrenselliği kanıtlamak, yalnız Samuel Johnson ve John Knox olayında değil, giderek Luther ya da Cromwell olayında bile güç bir işti. Carlyle'ın abartma ve tutarsızlıkları apaçık ortadadır. Ama bizim bu tutarsızlıklar üstünde çok fazla durmamamız gerekir. Carlyle düzeyinde bir tarihçi, gerçek tarihsel yönteme ilişkin kendi görüşüne göre yargılanmaya hakkı olduğunu öne sürebilir.

> Tarih sanatçısı, tarih zanaatçısından ayırdedilebilir. Çünkü, tüm öteki alanlarda olduğu gibi, burada da sanatçılar ve zanaatçılar

vardır. Zanaatçılar, bir bölümde Bütünü görmek kaygısını ya da bir Bütün olduğunu duymaksızın düzeneksel bir şekilde çalışanlardır. Sanatçılar ise, en alçak gönüllü bir bölümü Bütün düşünü ile canlandırıp yükselten ve Tikel'in ancak Bütün içinde gerçekten kavranılabileceğini alışkanlıkları gereği bilen kimselerdir. Tarihle ilgi içersinde bu ikisinin yargılanma yöntem ve ödevleri tümüyle birbirinden farklı olmalıdır[27].

Carlyle'ın sözünü etmekte olduğu «Bütün», metafiziksel değil, bireysel bir bütündür. O, daha sonra Varoluşçu Felsefe diye adlandırılmış olan felsefi tutumun klasik tanığıdır. Kierkegaard ve Hegelci dizgeye karşı saldırısıyla temsil edilmiş olan düşünce tipinin tüm özyapısal özelliklerini Carlyle'da da bulmaktayız. O, yalnızca kavramlarını bildiğimiz sürece, bir düşünür hakkında pek az şey bildiğimizi öne sürer. Kuramlarını anlayıp değerlendirmeden önce, düşünürü tanımamız gerekir. Carlyle, *Lebensphilosophie* (Yaşama Felsefesi) terimini Alman romantik yazarlardan, özellikle de Friedrich H. Jacobi'den ödünç almıştır.

> Ama, metafizikle ve tek başına Anlık'tan (Verstand) kaynaklanan başka bir soyut bilimle, hiçbir Yaşama Felsefesi (Lebens-philosophie) olamaz... Yaşama-Felsefesi, özyapıdan (Gemüt) kaynaklanır ve ondan sözeder. O, özyapının kendisi bilinip görüldüğünde bir anlam kazanır. Yani, yazarın Dünya Görüşü (Weltansicht) ve etkin ya da edilgin bir biçimde böyle bir görüşe nasıl vardığı açıkça bilindiğinde; kısacası, kendisine ilişkin bir özyaşam öyküsü, felsefi-şiirsel bir şekilde yazılıp okunduğunda anlam kazanır[28].

Carlyle bu kurala uyarak *Sartor Resartus*'ta vermiş olduğu «Giysiler Felsefesi»ne ilişkin betimlemeyi her türden özyaşamsal ayrıntıları anlatabilmek için ansızın kesmiştir. O, «Masal» başlıklı bir bölümde bize ilk gençliğine ilişkin bir aşk öyküsü anlatır. İçinde kendisini «ateşle vaftiz» edilmiş olarak gördüğü büyük düşünsel bunalımla ilerler. Bu yalnızca bir oyalanma değil, bir yazar ve düşünür olarak Carlyle'ın yönteminin zorunlu bir öğesidir. Kendisi, bir felsefi dizge ile yazarı arasına bir sınır çizgisi koymayı kabul etmemiştir. Çünkü, kendi felsefesi olarak adlandırdığı şey, her zaman özyaşamsal bir öğeyi içermekteydi. *Sartor Resartus*'ta Carlyle'ın kendi *vita nuova*'sını, yani ahlaksal ve felsefi yaşamının başlangıcını betimlediği sahnenin gerçekliğinden hiçbir şekilde kuşku duyulamaz. «Onu çok iyi anımsıyorum ve olayın yeniden meydana gelmiş olduğu yere hemen gidebilirim... Tinsel Yeniden Doğuşumun ya da Ateşle vaftiz oluşumun tarihi o andan itibaren başlar. Ben, belki de hemen bu olaydan sonra insan olmaya başladım»[29].

Kabaca konuşuldukta, felsefi dizgeler iki değişik tipe ayrılırlar. Onlar, deneysel (empirik) ya da ussal (rasyonel); tümdengelimci ya da tümevarımcı bir yöntem izlerler. Ya olgulara dayanırlar ya da apriori ilkelerden çıkarılırlar. Onları yargılayabilmek için ya deneysel verileri incelemekle ya da genel hakikatleri çözümlemekle işe başlamamız gerekir. Ama, Carlyle söz konusu oldukta, bu iki yöntem de Onun felsefesini gerçekten kavramamız açısından yardımcı olamayacaktır. Onunkisi empirik bir felsefe olmadığı gibi, spekülatif bir dizge de değildi. Carlyle hiçbir zaman bir «Yaşama Felsefesi»nden başka bir şey vermeyi denememiş ve felsefesini hiçbir zaman kendi kişisel yaşantısından ayırmayı düşünmemişti. O, böyle bir genel dizge olarak metafizikte, sürekli bir hastalıktan başka bir şeyi görememekteydi. Carlyle'a göre, tüm çağlarda aynı sorular; ölüm ve ölümsüzlük, kötülüğün, özgürlüğün ve zorunluluğun kaynağı, yeni biçimler altında görünmüşlerdir. Kendimiz için bazı evren kuramları biçimlendirme girişimi sık sık yinelenmelidir. Ama, tüm bu girişimler başarısızlığa yargıldır. «Çünkü, nasıl olur da sınırlı olan, sınırsız olana ilişkin tam bir kuram verebilir?» Bir felsefenin salt varlığı ve zorunluluğu bir kötülüktür. İnsan, evrenin bilmecelerini çözmek üzere doğmamıştır. Onun yapabileceği ve yapması gereken şey, kendisini, yazgısını ve ödevlerini anlamaktır. İnsan, doğanın merkezindeymiş gibi durur: «Onun zaman bölümü sonsuzlukla, uzaya ilişkin ölçüsü sınırsızlıkla kuşatılmıştır. İnsan, kendi kendisine 'Ben neyim, nereden geldim, nereye gidiyorum?' sorularını sormaktan nasıl kaçınabilecektir?»[30] Carlyle'ın felsefesinin herhangi bir bölümünü ya da insanın tarihsel ve toplumsal yaşamına ilişkin kuramlarının herhangi birini anlayabilmek için ilkin onun tüm bu sorularını yanıtlayabilmek gerekir.

Carlyle'ın Kuramının Kişisel Art-alanı

Carlyle'ın düşünleri ile Descartes'ınkiler arasında pek az bağlantı vardır. Onlar, vardıkları sonuçlar ve ilkeleri bakımından birbirlerine bütünüyle karşıttırlar. İkisinin *Globus intellectualis*'in (Düşünsel Dünyanın) ayrı yarımkürelerine ait oldukları söylenebilir. Ama yine de birleştikleri bir nokta vardır: Felsefeye olan kişisel yaklaşımları. Her ikisi de felsefenin kesinlikle değil, kuşku ile başladığını öne sürerler. Kendi başına kuşku, korkulacak bir şey değildir. O, düşünsel yaşamımızda yıkıcı değil, yapıcı bir öğedir. Metafizik, kuşku ile başarılı olamaz. Ama, ahlak felsefesi (etik), metafizikle özdeş değildir. İnsanın ahlaksal yaşamı bir anlamda o, metafiziğin biricik mümkün dayanağı olan bir «kayıtsızlık merkezi» olmayı sürdürmekten vazgeçtiği zaman başlar. İnsan, «Öncesiz-sonrasız Hayır»a «Öncesiz-sonrasız Evet»le na-

sıl karşı koyacağını öğrenmek zorundadır. Carlyle, kendi gençliğinden söz ederken şöyle demektedir:

> Herhangi bir umudum olmadığı gibi, belirli bir korkum da yoktu... Çok garip bir şey ama, buna karşın ne olduğunu bilmediğim sürekli, belirsiz, sinirlendirici bir korkuyla yaşamaktaydım. Bu, büyük, ürküntü veren ve anlayamadığım bir korkuydu... Mizah duygusu ile dopdolu olduğum halde, belki de insanların en dertlisiydim... Birdenbire içimde bir düşünce doğdu ve kendi kendime sordum: 'Neden *korkuyorsun?* Niçin bir korkak gibi hep söyleniyor, ağlar gibi konuşuyor ve korkudan büzülerek, titreyerek dolaşıyorsun? İki ayaklı, değersiz hayvan! Önünde duran şeylerin tüm toplamı nedir? Ölüm mü? Evet ölüm; Cehennemin acılarını da söyle. Şeytanla insanın sana yapabileceği tüm kötülükleri de ekle. Bir yüreğin yok mu? Başına ne gelirse gelsin onun acısını çekemez misin? Bırak öyleyse acılar gelsin. Onları karşılayacak ve yeneceğim.' Böyle düşündükçe tüm ruhumdan sanki ateşten bir ırmak aktı ve ben, içimde kök salmış olan korkudan sonsuza değin kurtuldum. Bilinmeyen bir güçle, hemen hemen tanrı gibi bir tinle kuvvetlenmiştim. O günden sonra üzüntümün yapısı artık değişmişti. O, artık korku ya da yakınan bir acı değil, öfkeli ve boyun eğmeyen ateşli bir meydan okumaydı[31].

Carlyle, sonraki yaşam ve çalışmalarında bu yeni «öncesiz-sonrasız Evet» ilkesini öğütlerken hiçbir zaman Goethe'nin adından sözetmeyi unutmamıştır. Bu büyük örnek olmasaydı kendisinin yolunu bulamamış biri olarak kalacağını dile getirmiştir. Goethe'nin *Wilhelm Meister*'i Onu «ne türden olursa olsun, kuşkunun sona erdirilebileceğine inandırmıştır»[32]. Kuşku ve olumsuzlamayı (negation) yenmenin biricik yolu spekülatif düşünce değil eylem; metafizik değil, ahlak felsefesidir. Bir olumsuzlama ve yıkım biliminden bir evetleme ve yeniden kurma bilimine ancak bu şekilde geçebiliriz[33]. Carlyle, böyle bir yeniden-kurma bilimini Goethe'de bulmuştur. Ama Onda çok büyük bir hayranlık uyandırmış ve ilgisinin odağı olmuş olan ozan Goethe değildi. O, Goethe'den her zaman büyük bir ozan olmaktan çok, büyük bir düşünür olarak sözetmekteydi. Hatta Goethe'yi Kant çağında «çağımızın düşünürü»[34] diye adlandıracak kadar ileri gitti. Carlyle Goethe'ye ilişkin olarak yazdığı ikinci denemede şunları söylemekteydi:

> Eğer Goethe'de, çağımızın en çarpıcı örneğini, felsefenin *insan* diye adlandırabileceği bir yazarı bulduğunu söylersek ne demek istediğimiz daha iyi anlaşılacaktır. O, ne soylu ne de aşağı sınıftandır. Ne özgür düşünceli ne de köle gibidir. Ne inançsız ne de

bir tutkundur. Ama tüm bunların salt bir bütün içinde birleşmiş en yetkin örneği, 'açık ve evrensel insandır'.

O, yalnızca yazınsal bir onur simgesi olarak değil, pek çok yönlerden çağının öğretmeni ve örnek kişisi olarak da öne çıkmaktadır[35]. Carlyle'a göre, Goethe'nin tüm öteki yeteneklerinin temeli olan ve önde gelen yeteneği, Anlığı, görme derinliği ve gücü idi. «Tam bir insan; Onda Mignon'un titreyen duyarlılığı ve yabanıl coşkunluğu Mephistoles'in küçümseyici, dünya ile alay edici tutumuyla uyuşabiliyor ve çok yönlü yaşamın her yönü, Ondan kendi hakkı olanı alıyor»[36].

Bu belirleme, yazınsal eleştiri görüş açısından tek yanlı bir belirleme olarak görünebilir. Tüm lirik ozanların en büyüğü olan Goethe, Carlyle tarafından büyük bir öğretmene, bir bilgeye ve didaktik bir ozana dönüştürülmüştür. Ama Carlyle'ın Goethe'nin yapıtını bu ışık altında görmüş olması, yine de ileriye doğru büyük bir adımdı. Bu noktada O, giderek Goethe'nin ilk Alman havarilerini bile geçmişti. Hiç kuşku yok ki Novalis, Friedrich Schlegel, Tieck, gibi romantik yazarlar, Goethe'nin şiirinin büyüsüne Carlyle'dan daha çok duyarlıydılar. Ama Onlar, Goethe'nin ahlaksal ülküleri için aynı duyguları paylaşmadılar. Giderek bu ülkülerde ozan Goethe için, sürekli bir tehlike gördüler. Goethe, *Wilhelm Meisters Lehrjahre*'yi yayınlamaya başladığında bu romantik yazarlar, beğeni ve coşkunluk yönünden birleşmekteydiler. Ama, yapıtın gelişmesi içinde didaktik amaç öne çıktığında, yani Goethe eğitim üstüne ülkülerini geliştirmeye başladığında derin bir düşkırıklığına uğradılar. Novalis'in «*den Statthalter des poetischen Geistes auf Erden*»*, diye adlandırmış olduğu Goethe, ansızın şiirin amacını terketmiş gibi görünmekte, insansal yaşamın en ozanca olmayan ve sudan yönlerini övmekteydi. Öte yandan, Goethe'nin yapıtı, aynı zamanda bunun karşıtı olan bir itiraza da açıktı. Goethe'nin dostu ve Alman eleştirmenlerinin en büyüğü Herder, *Wilhelm Meisters Lehrjahre*'nin ilk kitaplarının ahlaksal havasıyla hiçbir zaman uyuşamamıştı. Mairanne ya da Philine gibi kişiler, Onun için çekilmez kişilerdi. Herder, kitapta büyük bir ozana yakışmaz gibi gördüğü bir ahlaksal kayıtsızlık ve zayıflık bulmuştu[37].

Bu iki yanlışı da görmek, Carlyle'ın en değerli yanı oldu. Modern yazın tarihindeki aykırıkanılardan biri de Carlyle gibi bir Püritanın Goethe'nin ahlaksal özyapısının yorumlayıcısı ve savunucusu haline gelmesidir. Eğer Carlyle'ın dinsel ve kültürel artalanını göz önüne alacak olursak, bu kolay bir iş değildi. Açıkçası, Goethe ile Carlyle'ın düşünleri arasında hiçbir uyuşma yoktu. Carlyle dinin tüm dogmatik yönlerini bir yana bırakmıştı ama kendi Calvinci inancından hiçbir

* Şiirsel tinin yeryüzündeki temsilcisi.

zaman tam anlamında kopmamıştı. *Wilhelm Meister*'deki pek çok şey, Ona çirkin gelmiş olmalıdır. James Johnstone'a yazdığı bir mektupta öyküdeki «oyuncular ve şehvet düşkünü artistler» için tiksintiden başka bir duygu duymadığını itiraf etmiştir[38]. Ama O, kısa bir süre sonra, bu ahlaksal kuşkuları yenmiştir. Çünkü, bütüne götüren anahtarı bulmuştur. Goethe'yi anlamaya başlamış ve bu Onun kendi kendisini ve yaşamının başlangıcındaki büyük bunalımı daha iyi anlamasına yol açmıştır. Daha sonra *Anılar*'ında (Reminiscenses) şunları yazmıştır:

> O zaman Goethe'ye sonsuz bir şekilde borçlu olduğumu hissettim. Hâlâ da bu duyguyu duymaktayım... Onun kendi yöntemiyle sarp kayalık yolu benden önce geçtiğini ve modern düşünürlerin ilki olduğunu algıladım[39].
> Werterizmin tam ortasında, ölümün soğukluk ve karanlığında bulunmuş olan O, kendisiydi[40].

Carlyle, belki de *Wilhelm Meisters Wanderjahre*'nin alt başlığı olan *Die Entsagenden*'i (Yadsıyıcılar) doğru anlamında yorumlamış olan ilk modern eleştirmendi. O, Goethe'nin yapıtında teslimiyet gördü. Ama bu teslimiyet aynı zamanda en yüksek ahlaksal evetlemeydi. Bir olumsuzlama değil, bir yeniden-kurma idi. Carlyle'a göre, insanın mutsuzluğuna ilişkin olarak yakınması yalnızca bir sentimentalizmdir. Örneğin, öfkeli bir Byron kalkmakta ve kendi açısından 'mutlu' olmadığını çok güvenilir bir şekilde duyduğu için, bu duyguyu çok şiddetli bir dille sanki ilginç olabilecek bir habermiş gibi anlatmaktadır. Bu, Carlyle'ı açıkça şaşırtmıştır. Bir insanın ve ozanın bu gibi haberleri sokaklarda ilan edecek kadar alçaldığını görmek can sıkar[41]. İnsan'ın mutsuzluğu büyüklüğünden doğar. Mutsuzluk, insanın tüm becerisine karşın, *Sınırlı*'nın altına gömemediği *Sınırsız*'ın en güvenilir kanıtıdır. Carlyle bu konuda Pascal'ın biçemiyle konuşmuştur:

> Yaşam denen kesirin değeri, payımızı arttırdığımız zaman, paydanızı arttırdığınız zamanki kadar çok yükseltilemez. Hayır, cebirim beni aldatmadığı sürece, kendisi *sıfırla* bölünen bir *birlik* (unity) *Sınırsızlığı* verecektir. Öyleyse isteklerini sıfıra indir; Dünya, ayaklarının altına serilecektir... Byron'unu kapat; Goethe'ni aç[42].

İnsanın etkinliğini, eylemsel yaşamını ve pratik ödevlerini vurgulamak, Carlyle'ın felsefesinin romantik olmayan özelliğidir. O, hem düşünlerinde hem de bu düşünlerin biçem ve anlatımlarında tipik bir romantikti. Ama, yaşama felsefesi, tüm romantik yazarlarınkinden çok değişikti. Onun ülkücülüğü büyüsel (magical) olmayıp kılgısaldı (practical). O, Novalis'e ilişkin denemesinde zaman ve uzaydan tüm alda-

tıcı görünümlerin en büyüğü olarak söz etmektedir. Zaman ve uzay, dışsal değil içsel varlıklar, İnsan'ın tinsel varlığının salt biçimleridir[43]. Ama, insansal bilginin bu aldatıcı özyapısı, biz eylem alanına ve ahlaksal yaşama yaklaşır yaklaşmaz yokolur. Biz ancak bu alanda kesin ve sarsılmaz bir temel üstünde durabiliriz. Burada tüm kuşkuculuk ve tüm kuramsal «solipsizm» alt edilir ve hakiki gerçekliğe erişiriz. «Ödevin sınırsız doğasını» burada tanımış oluruz[44].

Metafizik, metafizik olarak, bilmeceyi çözemez. Kuşkuculuğun büyüsünü salt spekülasyonla bozamayız.

> Tam bir metafizikçinin içinde zorlukla ilerlediği bu olumsuzlamadan (negation) bir inanç çıkarma çabası kadar az meyve veren bir başka çaba daha yoktur... Metafizik spekülasyon, Hayır ya da Hiçlikle başladığı için, Hiçlikte sona ermesi gerekmektedir. Bu düşünce, sonsuz girdaplarda kendisini yaratarak ve yutarak döner ve de dönmelidir[45].

Gerçekliğin temelde ahlaksal olan özyapısına ilişkin bu inancın Carlyle'ın romantizmi üstünde ikili bir etkisi olmuştu. Bu inanç Onun yalnız düşüncelerinde değil, aynı zamanda biçeminde de bir değişikliğe yol açtı. Carlyle, *Sartor Resartus*'ta romantik biçemin tüm özyapılarını özellikle öykündü. Onun büyük örneği Jean Paul oldu. Yazma biçimi ,tüm mantıksal kurallara meydan okuyan bir biçim olarak göründü. Çünkü, bambaşka, düşlemsel ve tutarsızdı. Ama, romantik biçemin Carlyle'ın doğa ve yaradılışına uymayan bir özelliği vardı. Onda Jean Paul'un garip mizah duygusunu buluyoruz; ancak romantik ironiye rastlayamıyoruz. Carlyle, Jean Paul Friedrich Richter üstüne yazdığı ilk denemede şöyle demekteydi:

> Çok kez mizah duygusu adı altında geçen ama genellikle objelerin belli bir yüzeysel çarpıtılması ya da tersine döndürülmesinden oluşan ve gülmeyle sonuçlanan ironi ve karikatürleştirme yeteneği, Richter'in mizah duygusuyla hiçbir benzerlik taşımamaktadır... O mizah duygusunun güçsüz bir bölümü ya da daha çok kendisine ruh aranan bir bedendir. Sahip olduğu her canlılık yanlış, yapma ve usdışıdır[46].

Carlyle ironik olamazdı. O, her zaman cansız bir ciddiyetle konuşmuştu. *Kahramana Tapınma* (Hero Worship) üstüne konferanslarında şunları söylemişti:

> Hiç kimse, örneğin, Mirabeau, Napoleon, Burns, Cromwell, her şeyden önce gerçek bir istek duymadan bir şeyi yapma gücünü bulamazdı. Böyle biri için evren, hem korkutucu hem harikula-

dedir. Yaşam kadar, ölüm kadar gerçektir... Ateş imgesi her an onun üstünde parıldar. Yadsınamaz bir şekilde orada, orada! Umarım bunu benim büyük adama ilişkin ilk tanımım olarak kabul edersiniz[47].

Carlyle'ın kuramının bu yönü, romantik yazarların çoğunca güçlükle anlaşılabilmiştir. Friedrich Schlegel, *Lucinde* adlı romanında gerçekten romantik bir yaşama ilişkin bir tanım yaptığında betimlemesi tembelliğin övgüsü ile sonuçlanmıştır. Bir kötülük olduğu, yaygın bir şekilde kabul edilmiş olan tembellik, gerçekte en yüksek erdemlerden biridir. Evrenin şiirsel anlayışına götüren ipucu ve tüm imgesel yaşam için gerekli ortamdır. Carlyle, Friedrich Schlegel'den her zaman büyük bir sempati ile sözetmiştir. Ama hiçbir şey, Onun özyapı ve öğretisinden Schlegel'in kuramı kadar uzak olamazdı. Carlyle kendisini bir gizemci (mystic) olarak adlandırmaktaydı. Ama gizemciliği Onu hiçbir zaman bir tür *Quietism*'e (dinginciliğe) götürmemişti. Bu gizemcilik, tapınmaya ilişkin bir seyir (contemplation) üstünde temellenmemekteydi. «Erdem *(vir-tus)*, erkeklik, kahramanlık... her şeyden önce, *eylemek* yiğitliği ve yeteneğidir»[48].

> Emek, yaşamdır... Senin çalışmayla elde ettiğinden başka uygun bir bilgin yoktur... Geri kalanların hepsi henüz bir bilgi varsayımıdır. Yani, okullarda tartışılacak bir şey... Biz onu deneyip belirleyinceye kadar sonsuz mantık girdaplarında, bulutlar içinde yüzecek bir şey[49].

Eğer bu tapınma değilse, tapınmaya daha çok yazık. Carlyle'ın kategorik imperatifi «üret!», «üret!»dir. «O, en acınacak bir ürün parçası bile olsa, Tanrı adına üret onu!.. Bugün istenirken çalış; çünkü hiç kimsenin çalışamayacağı gece yaklaşmaktadır»[50].

Bu son sözcükler, Carlyle'ın yazılarındaki daha pek çokları gibi, doğrudan Goethe'den alınmadır[51]. Carlyle kendi *Laborare est orare** görüşünün pekiştirilmesini Novalis ya da Friedrich Schlegel'de değil, *Goethe'de bulabilmişti*[52]. Ona göre Goethe *Sphinx*'in bilmecesini çözmüş olan bir modern dünya *Oedipus*'u idi. Carlyle,

> Bizim görüş açımızdan Goethe, Hıristiyan dininin ortaya çıkışından beri dünyanın tanık olmuş olduğu en çılgın ve bölünmüş çağın çılgın ve çarpışan öğelerinin başarılı Uzlaştırıcısı ve bir Birleştirici olarak üstümüzde yükselmektedir[53], demiştir.

Goethe, *Kurallar ve Düşünceler* (Maxims and Reflections) adlı yapıtının kurallarından birinde şöyle demektedir: «*Wie kann man sich*

* Çalışmak, dua etmektir.

selbst kennen lernen? Durch Betrachten niemals, wohl aber durch Handeln. Versuche, deine Pflicht zu tun, und du weisst gleich, was an dir ist.» «Was aber ist deine Pflicht? Die Forderung des Tages»[54]. Bu kural, Carlyle için gerçek bir yaşam metafiziği, kendi «Yaşama-Felsefesinin» özü olmuştur. Salt bir kuramsal edim olarak kendini-seyir (self-contemplation), «kuşkusuz, bir hastalık belirtisidir... Bir kendini-arama vardır; bu, ne kadar yol almış olduğumuzu ölçmek için, yararsız bir şekilde geriye bakmaktır. Oysa, biricik kaygımız sürekli olarak ileriye doğru gitmek ve daha çok yol almak olmalıdır»[55]. Bu amaç için «Günün gereksinmelerini» bilmek, «en yakınımızda duran görevi» yerine getirmek yeter.

> Sana en yakın olan ve bir ödev olduğunu bildiğin ödevi yap! İkinci ödevin hemen açıklık kazanacaktır... *Wilhelm Meister*'deki Lothario gibi, senin 'Amerika'nın başka hiçbir yerde değil de burada olduğunu' şaşkınlıkla bulgulayacaksın[56]. Yapıtlarımız ruhun kendi doğal özelliklerini ve bu nedenle de o olanaksız *Kendini -Bil!* buyruğunun çılgınlığını içinde ilk kez gördüğü aynalardır. Bu buyruk, ancak bir bölümüyle olanaklı olan *Ne yapabileceğini bil!* buyruğu şeklinde yorumlandığında bir anlam kazanır[57].

İnsanın yaşamına ilişkin bu etkin ve güç dolu görüş, zorunlu olarak doğa anlayışımız üstünde de bir yankı yapacaktı. Çünkü, insan yaşamı ve doğa sorunları birbiriyle çok yakından bağlantılıdır. Onlar bir ve aynı sorunun yalnızca değişik yönleridir. İnsan, doğaya ilişkin imgesini her zaman kendi öz imgesine göre biçimlendirecektir. Eğer kendinde özgün ve yaratıcı bir güç görme konusunda başarısızlığa uğrarsa onun için doğa da salt edilgin bir şey, cansız bir düzenek haline gelir. Carlyle'a göre bu Fransız ansiklopedistleri ile onsekizinci yüzyıl «filozoflarının» yazgısıydı. Onların doğa kuramı, insana ilişkin kuramlarının tam bir karşılığı idi. Holbach'ın *Système de la nature*'ü (Doğa Dizgesi) ile Lamettrie'nin *L'homme machine*'i (Makine İnsan) birbirlerine yakından benzerler. Her ikisi de aynı kuşkucu, yıkıcı ve olumsuz ruhu dile getirirler. Bu felsefenin gerçek kahramanı, etkin ve savaşan bir insan olan Faust değil, *«der Geist der steets verneint»** olan Mefisto'dur. Mefisto'nun kuralı, Voltaire'in *«N'en croyez rien»***inin özdeşidir.

> Onun sahip olduğu kurnaz ve her konuda bilgili olan anlama yetisi, bir savcının anlama yetisi gibidir. Yadsıyabilir ama onay-

* *Der Geist der stets verneint:* Her zaman yadsıyan bir ruh.
** *N'en croyez rien:* Hiçbir şeye inanmayınız.

layamaz. Gülünç, uygunsuz ve kötü olanı keskin bir görüşle bir bakışta uzaktan görüp seçer ama ağır başlı, soylu ve değerli olan söz konusu oldukta o da antik anası kadar kördür[58].

Gerçekten de kendi büyüklüğüne ilişkin görüşünü yitirmiş olan insan, doğada büyüklüğü nasıl bulabilecekti? Kendisi artık yaşamadığı, yalnızca bir otomat olduğu için, doğadaki o büyük canlı gücü nasıl görebilecekti? Öte yandan kendimizde bulduğumuz dinamizm yeni bir doğa anlayışının ipucu olur. Doğa, dışındaki düzeneksel güçlerce devindirilen büyük bir makine değildir. O, sınırsız olanın simgesi ve örtüsü, «Tanrı'nın sınırsız giysisidir». İşte Carlyle'ın *Sartor Resartus*'ta geliştirmiş olduğu «Giysiler Felsefesi»nin asıl özü budur. «*Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis*» — Tüm görünür şeyler, yalnızca birer simgedirler. Bu büyük görünüm önünde cansız doğa yanılsaması ortadan kalkar. «Doğa dizgesi! En bilge kişi için, görüşü kadar geniş olan doğa, hayli sınırsız olan bir derinlik taşır.» O, biz onu kendi yoksul sözcüklerimizin ve bilimsel kavramlarımızın *Procrustes yatağına** uzatmaya çalıştığımız sürece kavranılamaz ve anlaşılamaz. «Doğanın hacminden» sözedebiliriz. Ama bu, «göksel bir hiyeroglifle yazılmış olan bir hacimdir. Göksel hiyeroglif, peygamberlerin bile şurasından burasından birer satır okuyabildikleri için mutlu oldukları gerçek kutsal bir yazıdır»[59]. Bu gerçek bireşimsel doğa görüşünü onsekizinci yüzyılın çözümleyici görüşüne karşıt olarak koymamız gerekir. O zaman ve yalnız o zaman «açık gizi» anlayabileceğiz[60]. Fiziksel dünyada artık «korkutucu bir ölüm makinesi» görmeyecek; değirmencisi olmayan büyük bir değirmenin tekdüze gürültüsünü de duymayacağız»[61]. Tüm bu söyledikleriyle Carlyle'ın yalnızca Goethe'nin görüşlerini yinelemekte ve başka sözcüklerle açıklamakta olduğu görülmektedir. Ama öte yandan O, bu düşünceleri, gerçek ve özgün anlamlarıyla hiçbir zaman kabul edemezdi. Hatta O, Püritan inancını bıraktıktan sonra bile, Kutsal ve Sınırsız'a ilişkin, Goethe'nin yapıtlarında bulabileceğinden daha kişisel bir ülküye gereksinme duydu. Carlyle'ın yazılarında Goethe'nin dininin tüm pagan özelliklerini saklamak ya da en aza indirmek için sürekli bir eğilim vardır. Onun kendi dini, bir doğa dini değil, bir ahlak diniydi. Kahramana tapınma üstüne ilk konferanslarında çok-tanrıcılığın değişik biçimlerine tam haklarını vermeye çalışmıştı. Din tarihinde büyük doğal güçlere tapınmanın ilk ve kaçınılamaz adım olduğunu söylemişti. Ama bu adımı, çok-tanrıcılığın asıl özyapısını bilinçdışı olarak değiştirmeksizin anlayamazdı bile. Alman söylencebiliminin en büyük tanrısı olan Odin,

* *Procrustes'in yatağı:* Grek söylencebiliminde konuklarının boylarını yatağına uydurmak için onları çekip uzatan ya da kırpıp kısaltan haydutun yatağı.

Ona göre, yalnızca bir insan, büyük bir kral ya da rahipti. Odin'i doğal bir gücün kişiselleştirilmişi olarak değil de, gerçek bir kişi olarak düşünmemiz gerekir. O, ilkin ve herşeyden önce bir öğretmendi. İskandinavya halkı için «bu evrenin sfenks-bilmecesini» o çözmemiş miydi? Varoluş onun aracılığıyla «açıklık ve uyum kazanmış, yaşamı ilk kez O, canlı kılmıştı. Bu İskandinav söylencebiliminin kaynağını Odin adıyla ya da insanlar arasından biri olan ilk İskandinav düşünürü hangi adı taşıyorsa o adla adlandırabiliriz»[62].

Bu, Carlyle'ın paganizme karşı kişisel tepkisiydi. Bu tepki zaman zaman kendisini «kararlı bir pagan» diye adlandıran ve Winkelmann'a ilişkin olarak yazdığı denemede Winkelmann'ın paganizminin yorumcusu ve savunucusu haline gelmiş olan Goethe'ninkinden çok değişik bir tepkiydi[63]. Carlyle, artık geleneksel anlamında bir «tanrıcı» (deist) değildi. Ama kişisel bir tanrıya gereksinme duymuyorsa da en azından kişisel bir kahramana gereksinme duymaktaydı. Doğal bir güce tapınma, temelde Onun için kavranılamaz bir şeydi. Goethe'nin «üç saygı» öğretisi —çevremizde, üstümüzde ve altımızda olan her şeye tapınma görüşü Onu derinden etkilemişti. Ama Carlyle, Goethe'nin «etnik dini» ile kendi inançları arasında bir karşılaştırmayı hiçbir zaman kabul edemezdi. O'na göre, böyle bir din, en iyi şekliyle, her zaman şaşırtıcı bir görkemi olan evren karşısında kendisini merakla açan insanın çocuksu bir düşüncesi— doğanın yüceliğini kaba ve çocuksu bir biçimde tanıma şekliydi.[64].

Eckermann'ın *Goethe ile Konuşmalar*'ında (Conversations with Goethe) Goethe'nin dinsel görüşleri ile Carlyle'ınkiler arasındaki temel ayrımı göstermeye çok uygun olan bir pasaj vardır. O, Hıristiyan vahyinin üstünde temellendirildiği çeşitli metinler arasında apaçık bazı uyuşmazlıklar hatta çelişkiler bulunduğunu öne sürerek söze başlamaktadır. Ama, Ona göre, dört İncil'in dördünü de bütün bütün gerçek olarak kabul edebiliriz. Çünkü, onlarda kişi olarak İsa'dan ışımış olan bir görkem yansıması vardır. Sonra şöyle devam etmektedir:

> Eğer, Ona duyduğum içten saygının doğamdan gelip gelmediği bana sorulursa, kesinlikle öyle diyeceğim. Onun önünde en yüksek ahlaklılık ilkesinin göksel dışlaşması olarak eğilmekteyim. Eğer bana güneşe saygı duymamın doğamdan gelip gelmediği sorulursa yine kesinlikle öyle diyeceğim. Çünkü, o da aynı şekilde en yüksek varlığın bir dışlaşması; ve gerçekte biz yeryüzü çocuklarının seyretmesine izin verilmiş olan en güçlü varlıktır. Ben onda aracılığıyla hepimizin, bitkilerin ve bizimle birlikte olan hayvanların devindiği, varlığa sahip olduğu, tanrı ışığına ve üretici gücüne tapınıyorum[65].

Carlyle hiçbir zaman bu şekilde hissedip konuşmamıştır. İsa'ya duyulan saygıyı güneşe tapınma ile aynı düzeye koymak, Ona kutsal bir şeye saygısızlık gibi görünecekti.

Ama Carlyle'ın kendisini dinsel görüş ve ülkülerinde neden Goethe'nin yapıtlarıyla sınırlayamadığını gösteren bir başka ve daha kuvvetli neden de vardır. Goethe, *İlkeler*inden (Maxims) birinde «Tanrıya inanıyorum!» demektedir. «Bu güzel ve söylenmesi değerli bir şeydir. Ama Tanrı'yı bize kendisini açtığı her yerde tanımak, yeryüzündeki biricik gerçek mutluluktur»[66]. Goethe, bu ilkeye göre, kendisini aynı zamanda hem bir «panteist», hem bir «politeist» hem de bir «deist» olarak ilan etmiştir. O, ben bir doğalcı olarak panteist; bir sanatçı olarak politeist; kendi ahlaksal yaşamımda ise monoteistim demiştir[67].

Wie Natur im Vielgebilde
Einen Gott nur offenbart;
So im weiter Kunstgefilde
Webt ein Sinn der ew'gen Art;
Dieses ist der Sinn der Wahrheit,
Der sich nur mit schönem schmückt
und getrost der höchsten Klarheit
Hellsten Tags entgegenblickt[68].

Ama, göksel olanın dışlaşmasına ilişkin bu betimlemede eksik olan bir şey vardı. Goethe, doğa ve sanattan sözetmişti ama tarihe değinmemişti. O, tarihi hiçbir zaman doğa ya da sanatla aynı şekilde değerlendiremedi. Çünkü onu göksel olanın doğrudan bir esinlemesi olarak kabul etmemekteydi. O, tarihi insansal, çok fazla insansal bulmaktaydı. Goethe'ye göre, doğaya ilişkin bilgimizle karşılaştırıldığında tarihsel bilgi, ondan çok aşağı kalmaktadır. Doğa, büyük ve sınırsız bir bütündür. Tarih bize en çok, insansal yaşamın dağınık parçalarını verir. Goethe, «Yazın, parçaların parçasıdır. Konuşulmuş olanın en azı yazılmış; yazılmış olanın en azı kalmıştır»[69], demektedir. Acaba tüm kaynaklar saklanmış olsaydı bile tarihe ilişkin ne bilecektik? Tarihsel «olgular» olarak adlandırdığımız şeyler çok kez yalnızca öykülerdir. Her yazar bize siyasal olgulara ve insansal özyapılara ilişkin kendi çarpıtılmış imgesini yansıtır. Bu imge, onun beğenisine, sempati ve antipatilerine, ulusal önyargılarına göre değişir[70]. Carlyle tarihten böylesine küçültücü ve kuşkucu bir biçimde sözedemezdi. O, «Tanrı'nın görülür giysisini» hatta doğa ya da sanattan da daha çok, tarihte görmüştü. Ona göre, büyük adamlar, o göksel vahiyler kitabının verdiği dersleri anlatıp eyleyen esinlenmiş kişilerdi. Bu kitapta bir bölüm, bir çağdan öbür çağa ve tarihi belirleyen kişilerce bütün-

lenirdi. Bu kitaptaki dersler, ancak daha iyi ya da daha kötü için eleştirel yorumlardır. Carlyle, «Esinlenmiş dersler, benim incelemem için!»[71] diye seslenmektedir. Gerçek tarihçi için tarih, Goethe'nin *Faust*'ta dediği gibi, «*ein Kehrichtfass und eine Rumpelkammer*»* değildir. O yalnız geçmişi aktarma gücüne sahip olmakla kalmaz; bu geçmişe önceki kuvvet ve etkisini yeniden kazandırıp onu şimdi kılar. Gerçek tarihçi Gulliver'in büyücüsü gibi konuşup eylemde bulunur. «O, cesur geçmişi araştırabilelim ve istediğimiz zaman dikkatle inceleyelim diye»[72] geriye getirir. Carlyle, bu türden görüşleri için Goethe'nin yapıtlarından bir destek görememiştir. Onun bir *tarihçi* olarak yeni bir başlangıç yapması gerekmekteydi. Kendi yolunu kendisi bulup kendisi hazırlamak zorundaydı. «Yaşama-Felsefesini» bu amaç için, tümüyle olmasa da hiç olmazsa biraz değiştirmeliydi. İşte Onu kahramana tapınmaya ve tarihte kahramanca olana ilişkin kurama götüren bu değişiklik oldu.

Carlyle'ın Kuramının Metafiziksel Art-Alanı ve Tarih Anlayışı

Carlyle, tarih dolambacında (labirent) kendisine Goethe'nin doğa ve sanat alanlarında yapmış olduğu gibi yol gösterebilecek bir rehber aradığında, onu nerede bulabilecekti? Bu iş için uygun görünen yalnızca bir kişi vardı: Herder. Ama Herder'in Carlyle'ın düşünceleri üstünde kesin bir etki yapmış olduğunu gösteren hiçbir kanıtımız yok. Carlyle'ın daha başlangıçtan kendisine çok derin bir ilgi ve kuvvetli bir hayranlık duyduğu başka bir düşünür daha vardı. O, Alman yazını üstüne yazmış olduğu ilk denemelerinden birinde Fichte'den yozlaşmış insanlar arasında yaşlı bir *Cato* gibi dik ve temiz duran, soğukkanlı, çok büyük ve sarsılmaz bir ruh olarak sözetmişti. Onunkisi kadar güçlü bir kafa ve öylesine görkemli, etkili ve değişmez bir ruh, Luther'in zamanından beri felsefi tartışmaya karışmamıştı. Fichte'nin görüşlerini beğenmeyebilir ya da yadsıyabiliriz. Ama bir düşünür olarak özyapısı ancak Onu yanlış tanıyanlarca yeterince değerlendirilmeyebilir. Fichte, bizimkinden çok daha iyi çağlarda yaşamış olan bir sınıf insanla aynı düzeydedir[73].

Carlyle bu şekilde yargı verirken Fichte'nin metafiziğini pek az düşünmüştü. Onun *Wissenschaftslehre*'sinde sunduğu metafiziksel dizgesine ilişkin ilk örnekler, felsefi yazının en güç kitapları arasındadır. Carlyle onları güçlükle inceleyip anlayabilmiştir. Okudukları daha çok Fichte'nin popüler kitaplarıydı: *Das Wesen des Gelehrten*** ve bü-

* *Ein Kehrichtfass und eine Rumpelkammer:* Bir çöp fıçısı ve bir hırdavat odası.
** Bilim Adamının Özü.

yük bir olasılıkla *Die Bestimmung des Menschen* * ve *Die Grundzüge des gegenwartigen Zeitalters*** gibi. O, bu kitaplarda Fichte'nin metafiziğinin bütününü bulamazdı ama içinde yaşadığı çağdan «Tüm hakikate karşı saltık bir kayıtsızlık, tam ve sınırlanmamış bir yasaya aykırılık, tam bir günah durumu çağı» olarak sözetmiş olan Fichte'de «yaşlı bir Cato» bulmuştu[74]. Tüm ilgisi ahlaksal sorunlar üstünde yoğunlaşmış bir düşünür olan Carlyle'ın, böyle bir yargı tarafından derinden etkilenmiş olması gerekir. Fichte'nin modern dünyamızın ölümcül hastalığı diye betimlemiş olduğu bu duruma bir çare bulmak acaba olanaklı mıydı?

Ama Carlyle, Fichte'nin görüşlerini, yalnız bir öğrencinin hocasına değil de bir oğulun «manevi babasına»[75] duyduğu gönül borcu ile bağlı olduğu kişiye sadakatsizlik göstermeksizin kabul edebilir miydi? Goethe ve Fichte'nin Yaşama-Felsefelerini uzlaştırmak olanaklı mıydı? Bu iki felsefenin aynı tipten olmadıkları apaçıktır. Fichte'nin «öznel ülkücülüğü» asıl ilkesi gereği, Goethe'nin «nesnel ülkücülüğüyle» uyuşmaz. Ama Carlyle, bu ayrımın bilincinde değilmiş gibi görünmektedir. Onunkisi mantıkçı ya da çıkarımcı değil, sezgici bir kafaydı. O, en değişik kaynaklardan çok rahat bir şekilde ödünç alan bir seçmeci olmadığı halde, kendi ahlaksal ve dinsel gerekimlerine uyarlayabildiği sürece her kuramı kolayca benimsemekteydi.

Gerçekte bu yönden Fichte ile Goethe'nin görüşleri arasında birleşen bir nokta vardı. Carlyle, Goethe'nin «her türden kuşku, yalnız eylemle sona erdirilebilir» sözcüklerine tekrar tekrar başvurmaktadır. O, bu temel savı Fichte'de de bulabilmişti. Fichte'nin *Bestimmung des Menschen*'i üç kitaba ayrılmıştır. Birincinin başlığı «Kuşku», ikincinin «Bilgi», üçüncünün «İnanç»tır. Fichte'ye göre, bilgi hiçbir zaman salt kuramsal bir edim değildir. Mantıksal çıkarımlar, tartışma ve us yürütme gücümüzle gerçeklik ve hakikatin özünü kavramak bir yana, yanlarına yaklaşmayı bile hiçbir zaman bekleyemeyiz. Bu yol bizi ancak köktenci bir kuşkuculuğa götürebilir. Eğer bu, hakikate açılan biricik kapı olsaydı, öncesiz-sonrasız bir biçimde sanki bir düşteymiş gibi yaşamaya yargılanacaktık. Özdeksel dünya diye adlandırdığımız şeyin yalnızca gölge gibi bir varlığı vardır. Ben-olmayan'ı «hakikat diye kabul etmek», Ben'in bir ürünüdür. Ama bizi bu gölgeler dünyasının ötesine götüren bir başka yol daha vardır. Açık, kesin, sarsılmaz olan ve hiçbir kuşku kabul etmeyen biricik gerçeklik, ahlaksal yaşamımızın gerçekliğidir. Bu gerçeklik, salt «kuramsal» bir gerçeklik olmayıp «kılgısal» bir gerçekliktir. Biz, ancak ve ancak burada sağlam temeller üstünde dururuz. Ahlaksal yasanın, kategorik

* İnsanın Belirlenimi.

** Çağımızın Temel Çizgileri.

buyruğun kesinliği, bize verilmiş olan ilk şeydir. Bu ise, tüm öteki bilginin koşulu ve temelidir. Gerçekliği, anlığımız aracılığıyla değil, istencimiz aracılığıyla kavrarız.

Fichte'nin *Bestimmung des Mensches*'indeki Tin, «önceleri inandığımız, sizden bağımsız olarak varolan, kölesi olmaktan korktuğumuz özdeksel dünya yok olmuştur,» der.

> Çünkü bu özdeksel dünyanın tümü, yalnızca bilgi aracılığıyla ortaya çıkar ve bizim bilgimizdir. Ama bilgi, salt bilgi olduğu için gerçeklik değildir... Siz şimdi, çok iyi bildiğim gibi, haklı olarak yalnızca görünüşün ötesinde uzanan gerçek bir şeyi, böylece yokedilmiş olandan başka bir gerçekliği aramaktasınız. Ama bu gerçekliği bilginizden ya da bilginiz aracılığıyla yaratmaya ya da onu anlama yetinizle kavramaya çalışmanız, boş yere harcanmış bir emek olacaktır. Eğer onu aracılığıyla kavrayabileceğiniz başka bir organınız yoksa, aradığınızı hiçbir zaman bulamayacaksınız. Ama sizin böyle bir organınız var... Ödeviniz yalnızca bilmek değil, aynı zamanda bu bilgiye göre eylemde bulunmaktır... Siz, kendinize ilişkin önemsiz şeyler, ciddi durumlar üstünde derin derin düşünmek için değil. Hayır, eylem için buradasınız! Dünyanızı belirleyen eyleminiz, yalnızca eyleminizdir[76].

Tüm bu düşünceler, Caryle'ın yazılarında da görülür ve çok kez aynen Fichte'nin sözcükleriyle dile getirilir. O, «Benim ülkem, sahip olduğum değil, yaptığımdır»[77] demektedir. «Bilgi mi? Pratikte değerini yitirmeyecek olan bilgiye sevgiyle bağlan. Çünkü, doğanın kendisi de bu bilgiye güvenip evet der»[78]. Eğer kesin ve tartışılmaz bir bilgi varsa bu, dış dünyaya değil ama, içsel yaşamımıza — bu içsel yaşamın belirli merkezi olan kendimize ilişkin bilinçliliğimize aittir. Carlyle, Jean Paul'den alıntılayarak şunları söylemektedir:

> Kendime ilişkin bilinçliliğin doğuşuna tanık olduğum, yer ve zamanını hâlâ söyleyebileceğim o içsel olayı hiçbir zaman unutmayacağım. Çok küçük bir çocukken bir gün öğleden önce dış kapıda duruyor ve sol taraftaki yakacak odun yığınına bakıyordum. Birdenbire sanki gökyüzünden çakan bir şimşek gibi içime «Ben, bir Ben'im» *(ich bin ein Ich)* görüşü doğdu. Ve bu görüş o günden beri parıldayan bir ışık gibi sürüp gitti. Bendeki 'Ben' kendisini ilk kez ve öncesiz-sonrasız olarak o zaman görmüştü[79].

Ama bu «ben» nedir? «Ben kimim? Kendisini 'Ben' diye adlandıran varlık nedir? *(Das Wesen das sich Ich nennt?)*»[80]. Onu nasıl ve nerede bulabiliriz? Hiç kuşku yok ki, o, şeyler arasındaki bir şey, bi-

limsel yöntemlerle bulgulanıp betimlenebilecek bir obje değildir. Hesaplanamaz ve ölçülemez. Fiziksel bir nesnenin verildiği biçimde «verilmemiştir». Onun «yapılması» gerekir. Fichte'nin sözcükleriyle o, bir «*Tatsache*» değil, «*Tathandlung*»tur. Yani, bir olgu olmayıp bir edimdir. Bu edimi gerçekleştirmeden kendimize ilişkin bilgi de, buna koşut olarak herhangi bir dışsal gerçekliğe ilişkin bilgi de olanaksızdır.

Carlyle bu düşüncelerde Goethe'nin yapıtlarında bulamamış olduğu bir şeyi bulmuştu. Tekrar tekrar alıntılar yaptığı Fichte'nin *Wesen des Gelehrten* adlı yapıtı Carlyle'a kendi tarihsel dünya görüşü için felsefi bir temel sağlamıştı. Fichte'ye göre, tarihsel dünya, yalnızca büyük doğa evreninin içerdiği ve bir anlamda sahipsiz bir yan-ürün, ikinci dereceden bir olay değildir. Onun dizgesinde, doğa-tarih ilişkisi tersine çevrilmiştir. Fichte, kendimizi doğa olayları ile sınırladığımız sürece hakikati bulamayacağımız gibi, saltık olanı kavrayamayacağımızı da öne sürmüştür. Fichte, bir doğa felsefesi olanağını tutku ve şiddetle yadsımıştı. Schelling kendi doğa felsefesini geliştirdiğinde Fichte Onu aşkın ülkücülüğün (transendental idealizm) amacına büyük bir ihanetle suçlamıştı. Fichte, öğrencilerine verdiği ikinci derste, «Doğa Felsefesi (Natur-Philosophie) adını taşıdığını varsayan bir felsefe tarafından körleştirilip yoldan çıkartılmaya izin vermeyin» demişti. Bu felsefe, hakikate doğru atılmış bir adım olmaktan çok uzak olması bir yana, eski ve önceleri çok yaygın olan bir yanlışa geri dönüşten başka bir şey değildir[81].

Carlyle kendi kahramanlık ve kahramana tapınma kuramının ilk kesin itilimini bu yalnızca *saltık* değil, aynı zamanda gerçekten *tinsel* dünya ve tarih görüşünde buldu. Fichte, Ona kahramana tapınmaya ilişkin tüm bir *metafizik* sağlayabilirdi.

Fichte'nin dizgesinin genel bir betimlemesi ile yetinmemiz gerekiyor[82]. Bu dizge, «öznel» bir ülkücülük dizgesi olarak betimlenebilir. Ama «öznel» sözcüğü, her zaman kaypak ve yanıltıcı bir sözcüktür. O, bir saptama ve belirlenim gerektirir. Fichte'nin «aşkın öznesi» (transendental subject) yani *Ben-olmayan*'ı hakikat diye kabul eden *Ben*'i deneysel bir özne olmadığı gibi, daha önceki felsefe dizgelerinde rastladığımız öznellik tiplerine de uymaz. O, ne Descartes'ın mantıksal, ne de Berkeley'in ruhbilimsel öznesi olmayıp değişik bir düzene, salt ahlaksal düzene; «doğa» alanından çok «erekler» alanına; «varlık» alanından çok, «değerler» alanına aittir. İlk temel gerçeklik, «gerçek» diye adlandırdığımız her şeyin ilk ve önkoşulu, ahlaksal öznedir. Biz bu özneyi düşünme, seyir ya da betimleme gibi mantıksal süreçler aracılığıyla değil, ama özgür İstenç'imizin bir edimiyle buluruz. Fichte'nin felsefesinde Descartes'ın *Cogito ergo sum*'u (Düşünüyorum, öyle ise varım) *volo ergo sum* (istiyorum, öyle ise va-

rım) ilkesine dönüştürülmüştür. Ama Fichte, ne bir «solipsist» ne de bir «egotist»dir. «Ben», kendi kendisini özgür bir edimle, özgün bir *Tathandlung* (act) aracılığıyla bulur. Etkinlik, onun asıl özü ve anlamıdır. Ama o, üstünde edimde bulunacağı bir özdek olmaksızın edimde bulunamaz. Etkinliğine sahne olacak bir «dünya» ister. Bu dünyada kendisinden başka, edimde bulunan ve çalışan özneler bulur. O, bu öznelerin haklarına ve özgün özgürlüklerine saygı göstermek zorundadır. Bu yüzden, başkalarının etkinliğine yer açmak için, kendi etkinliğini sınırlamalıdır. Bu sınırlama bize bir dış güç tarafından zorla yaptırılamaz. Onun zorunluluğu fiziksel bir nesnenin zorunluluğu olmayıp ahlaksal bir zorunluluktur. Ahlak yasasına yani gerçek saltığa göre, bizim başka öznelerle işbirliği yapmamız ve toplumsal bir düzen kurmamız gerekir. Kendimizi aracılığıyla bulduğumuz özgür edim, öteki özgür özneleri aracılığıyla tanıdığımız başka bir edimle tamamlanmalıdır. Bu tanıma edimi, bizim ilk ve temel ödevimizdir.

Bu nedenle, ödev ve yükümlülük «gerçek» dünya diye adlandırdığımız şeyin öğeleridir. Dünyamız, duyusal bir biçim içinde temsil edilen ödevimizin özdeğidir.

> *Unsere Welt ist das versinlichte Materiale unserer Pflicht; dies ist das eigentliche Reelle in den Dingen, der Wahre Grundstoff aller Erscheinung. Der Zwang, mit welchem der Glaube an die Realität der selben sich uns aufdringt, ist ein moralischer Zwang; der einzige, welcher fiir das freie Wesen möglich ist*[83].

Ama, ahlaksal dünyanın bu büyük yapısında temel henüz eksiktir. Fichte'nin felsefesi, gerçekliğin temel öğesinin, yani kendisinden biçimlendirilmiş olduğu şey ve özdeğin, insansal-ahlaksal güç olduğu aksiyomu ile başlar. Ama bu güce nerede rastlamaktayız? Zayıf olan öyle bireyler vardır ki özgürlük düşününe güçlükle erişebilirler. Bu gibilerin, özgür bir kişiliğin ne olduğu ve ne anlama geldiği konusunda hiçbir görüşleri yoktur. Onlar, özel, bağımsız bir varlık ve değere sahip olduklarını ve bunun «'Ben' denilebilecek şey olduğunu bilmez ve anlamazlar»[84]. Öte yandan, kendilerinde ahlaksal gücü, «Ben» bilincini tüm canlılığı ile sergileyen başka bireylerle karşılaşırız.

Tarihsel ve kültürel dünyadan sözederken bu temel ayrımı unutmamamız gerekir. Onsekizinci yüzyılın filozofları, cesur bireycilerdi. Onlar, *eşit* insan *hakları* öğretisini, *usun* eşitliğine duydukları kesin inançtan çıkarmışlardı. Descartes, *Yöntem Üstüne Konuşma*'sına (Discourse on Method) şu sözcüklerle başlamıştı:

> Sağduyu, tüm şeyler içinde, insanlar arasında en eşit biçimde dağıtılmış olanıdır. Herkes kendisinin çok zengin bir biçimde

sağduyu ile donatılmış olduğunu düşündüğünden, başka konularda tatmin edilmeleri çok güç olanlar bile genellikle, bu niteliğe halen sahip olduklarından, daha büyük ölçüde sahip olmayı istemezler.

Fichte, bu anlayışla ilgisini kesmiştir. O, daha sonraki yapıtlarında usun eşitliği savında salt anlıkçı bir önyargı görür. Eğer us, pratik us, ahlaksal istenç anlamına geliyorsa, kesinlikle eşit bir şekilde dağıtılmamıştır. O, her yerde bulunabilecek bir şey olmayıp gerçekte birkaç büyük kişilikte toplanmıştır. Tarihsel sürecin gerçek anlamı, bu büyük kişiliklerde kendisini tam ve eşsiz bir güçle gösterir. Bu büyük adamlar, insan kültürünün ilk öncüleri olan «kahramanlardır». Fichte, «İlkin modern Avrupa ülkelerine şimdiki yerleşilebilir biçimlerini veren ve onları kültürlü insanların yerleşmesine değer yerler kılan kimdi?» diye sormakta ve devam etmektedir:

> Soruyu tarih yanıtlamaktadır. Ormanların ürkek serserilerinin uygar yaşama yükseltilmelerinin Tanrı'nın istenci olduğuna inanan dindar ve kutsal insanlar, çölün ıssızlığı içinde ilerlediler. Kaba-saba ırkları biraraya getirip birleştiren, karşıt kabileleri yasa egemenliği altına sokan kim olmuştu?.. Onların yaşamlarını bu koşullar altında sürdürmelerini sağlayan ve varolan devletleri içkargaşalarla bölünmekten ya da dış güçlerce yıkılmaktan koruyan kim olmuştu? Onlar her ne ad taşımış olurlarsa olsunlar, çağlarını çok geride bırakmış ve kendilerini çevreleyen insanlar arasında hem özdeksel hem de tinsel güç bakımından birer dev sayılmış olan kahramanlardı[65].

Carlyle'ın Fichte'nin bu metafiziksel öğretisini tüm ayrıntıları ile kabul etmiş olduğunu söylemek istemiyorum. O, belki de Fichte'nin aşkın ülkücülük dizgesini tam anlamıyla anlayamamıştı bile. Onun, bu dizgenin kuramsal öncülleri ya da sonuçlarına ilişkin açık bir görüşü yoktu. Fichte bir metafizikçi olarak, Carlyle ise, bir ruhbilimci ve tarihçi olarak konuşmuştu. Fichte, kanıtlarla kandırmaya çalışmış; Carlyle genelde okuyucu ve dinleyicilerinin duygularına seslenmekle yetinmişti. O, yalnızca kahramana tapınmanın insan doğasındaki temel bir içgüdü olduğunu, sökülüp atıldığı takdirde bunun insanlık için bir umutsuzluğa yol açacağını dile getirmiştir[66].

Tarihsel ve dizgesel çözümlememizin sonuçlarına, geriye bakınca, Carlyle'ın kahramana ilişkin kuramının anlam ve etkisini yargılamak için şimdi daha iyi bir durumda olduğumuzu görüyoruz. Siyasal önderliğe ilişkin modern ülkülere giden yolu hazırlamak için belki de başka hiçbir felsefi kuram bu kadar çok katkıda bulunmamıştır.

Carlyle, bir kral olarak kahramanın, insanlara komuta edenin, «pratikte bizim için *tüm* kahramanlık figürlerinin bir özeti olduğunu» apaçık bir şekilde ve vurgulayarak dile getirmemiş miydi?

> Rahip, öğretmen, bir insanda bulunduğunu düşleyebileceğimiz yeryüzüne ilişkin ya da tinsel onur kabilinden ne varsa bize *buyruk* vermek, sürekli pratik öğretimle donatmak, o gün ve o saat ne yapmamız gerektiğini bize anlatmak için kendisini burada dile getirir[87].

Bu açık ve seçik bir biçimde söylenmişti. Faşizmin modern savunucuları burada kendileri için bir fırsat görmekte gecikmediler ve Carlyle'ın sözcüklerini kolayca siyasal silahlara dönüştürebildiler. Ama Carlyle'ı kuramından çıkarılmış olan tüm sonuçlarla suçlamak, bütün tarihsel nesnellik kurallarına aykırı olacaktır. Bu bakımdan ben, son zamanlardaki yazında karşılaştığım bu konuya ilişkin yargıyı kabul edemem[83]. Carlyle'ın «kahramanlık» ya da «önderlik»le dile getirmek istediği şey, kesinlikle modern faşizm kuramlarında bulduğumuz şey değildi. Carlyle'a göre, gerçek kahramanı yalancı kahramandan kolaylıkla ayırdetmemizi sağlayacak iki ölçüt vardı: «Kavrayış gücü» ve «içtenliği». Carlyle büyük siyasal savaşımlarda yalanların zorunlu ya da meşru silahlar olduklarını hiçbir zaman düşünüp söyleyemezdi. İnsan eğer Napoleon'un son zamanlarında yaptığı gibi yalan söylemeye başlarsa, kahraman olmaktan hemen çıkar.

> 'Bir resmi bildirge kadar yanlış' anlatımı, Napoleon'un döneminde bir özdeyiş haline gelmişti. O, bunun için bulabildiği her özürü öne sürmekteydi. Örneğin, düşmanı yanlış yöne yöneltmenin zorunlu olduğunu, adamlarının morallerini yüksek tutması gerektiğini v.b.g. Bütünüyle ele alındıkta bu işin özürü yoktur... Bir yalan, bir hiç-olan şeydir. Hiçten herhangi bir şey çıkaramazsınız. Sonunda elde ettiğiniz yine bir *hiç* olur ve pazarlıktaki emeğinizi yitirirsiniz[89].

Carlyle, kendi kahramanlarından sözettiğinde, bizi onların tüm aldatma biçimlerini hor gördüklerine inandırmak başta gelen kaygısı olmuştu. Muhammet ya da Cromwell gibi kimselerden birer yalancı olarak sözetmekten daha büyük bir yanılgı olamazdı.

> İtiraf etmeliyim ki Cromwell'in yalancılığına ilişkin bu kuram bana eskiden beri inanılmaz gelmiştir. Ayrıca, aynı durumun kim olursa olsun bir başka büyük adam için söz konusu olacağına da inanamam[90]. Pek çok şeye bundan daha önce inanacağım. Eğer şarlatanlık böylesine gelişip onaylansaydı insan bu dünyaya ilişkin ne düşüneceğini şaşırıp kalacaktı[91].

Carlyle'ın kuramını sonraki kahramana tapınma kuramlarından ayıran başka bir özellik daha vardır. Onun kahramanlarında en çok beğendiği yan, yalnızca duygularında içten olmaları değil, düşüncelerindeki açıklıktı da. Büyük eylem ve büyük istenç gücü her zaman düşünsel bir öğeyi gösterir. İstenç ve özyapı gücü, eğer eşit düşünce gücü olmazsa yetersiz kalır. Gerçek kahramanın ayırıcı göstergesi, bu iki öğe arasındaki dengedir. O, yapay şeyler arasında değil, gerçek şeyler arasında yaşayan kimsedir. Başkaları formüller ve söylentilerle hareket eder ve bunlarla yetinirken, kahraman, kendi ruhu ve şeylerin gerçekliği ile tekbaşınadır[92]. Carlyle, bir gizemci (mystic) olarak konuşmuştur. Ama Onun gizemciliği yalnızca bir us-dışıcılık (irrationalism) değildi. Onun tüm kahramanları, peygamberler, rahipler, ozanlar — aynı zamanda büyük ve gerçek düşünürler olarak betimlenmişlerdir. Hatta söylencebilimsel bir tanrı olan Odin bile Carlyle'ın betimlenmesinde bir «düşünür» olarak görünmektedir.

> Onu adlandırabileceğimiz gibi, İskandinavyalı ilk 'dâhi insan!' Bu evrenden sayısız insan gelip geçmiştir. Bunların bir bölümü hayvanların duyabileceği türden sessiz, boş bir merak ya da yalnızca insanların duyabileceği acı verici ve sonuç vermeyen araştırıcı bir merak duymuşlardır; ta ki *özgün* insan, büyük düşünür, Peygamber gelinceye kadar. Onun biçim verilmiş sözlü düşünceleri, herkesin uyuklayan yeteneklerini düşünceye dönüştürmüştür. Bu, düşünürle, tinsel kahramanla her zaman böyledir[93].

Düşünce, eğer derin, içten, gerçekse harikalar yaratma gücüne sahiptir. Carlyle, *Sartor Resartus'ta* «büyük tansıklar (mucizeler) yaratan düşünce sanatı»ndan söz ediyor: «Onu tansıklar yaratan diye adlandırıyorum. Çünkü, şimdiye değin tüm tansıklar onunla oluşturulmuştur. Bundan sonra da daha pek çoğu onunla oluşturulacaktır»[94]. Eğer bu tansıklar yaratan düşünce sanatı olmasaydı şiir de çok zavallı bir şey olacaktı. Çünkü şiirde bir imgelem oyunundan başka bir şey görmemek çok yetersiz bir şiir anlayışıdır. Dante, Shakespeare, Milton ve Goethe büyük, derin ve gerçek düşünürlerdi. Gerçek birer düşünür olmaları, onların şiirsel imgelemlerinin en zengin kaynaklarından biriydi. Düşünce olmasaydı, imgelem kısır kalacak, gölge ve yanılsamalardan başka bir şey üretemeyecekti. Carlyle, «Temelde yeterli bir anlama yetisine sahip olmak, tüm insanlar gibi, ozanların da ilk yeteneğidir»[95], demektedir.

İşte bu nedenle, Carlyle'ın kuramında kahramanın özyapısını oluşturan, insandaki tüm üretici ve yapıcı güçlerin ender görülen ve mutlu bir birliğidir. *Ahlaksal* güç tüm bu güçler içinde en yüksek yeri alıp egemen rolü oynar. Carlyle'ın felsefesinde «ahlaklılık», yadsıma ve hayırlama (negation) gücüne karşı ve onun üstünde bir evetleme

(affirmation) anlamına gelir. Evetlenen şey, evetleme ediminin kendisi ve gücü kadar büyük önem taşımaz.

Carlyle, burada da Goethe'ye başvurabilirdi. Çünkü, Goethe özyaşam öyküsünde gençken arkadaşlarının kendisini özel bir inanca döndürmeye çalıştıklarını ama onların çabalarını sürekli olarak boşa çıkartmış olduğunu anlatmaktadır.

> İnançta her şey, inanma olgusuna dayanır dedim. İnanılan şey tümüyle önemsizdir. İnanç hem şimdiye hem de geleceğe ilişkin derin bir güvenlik duygusudur. Bu güven, büyük, her şeye gücü yeten gizemli bir Varlığa duyulan inançtan doğar. En önemli nokta, bu güvenin kesinliğidir. Ama, bu Varlığa ilişkin olarak düşündüklerimiz, öteki yetilerimize ya da koşullara bağlı ve tümüyle önemsizdir. İnanç, herkesin içine kendi duygularını, anlayış ve imgelemini olabildiğince yetkin bir şekilde boşaltmaya hazır durduğu kutsal bir kaptır[96].

Burada, Carlyle'ın Calvinci dogmaya karşı duyduğu tam inancı yitirdikten sonraki dinsel duygularının çarpıcı bir anlatımını bulmaktayız. O, kahramanlara ilişkin konferanslarında tüm ağırlığı, dinsel duygunun türüne değil, yeğinliğine vermiştir. Onun için biricik ölçüt, bu yeğinliğin derecesi idi. İşte Carlyle bu yüzden, Dante'nin Katolikliğinden, Luther'in Protestanlığından, eski İskandinav söylencebiliminden, İslam ya da Hıristiyan dinlerinden aynı sempati ile sözedebilmekteydi. Carlyle'ın Dante'de en çok beğendiği yan, bu yeğinlikti. O, Dante önümüze geniş bir Katolik ruhla değil, daha çok dar hatta mezhepçi bir ruhla çıkmaktadır demişti. Carlyle'a göre, Dante'nin dünya çapında büyük olması, bütün dünyaya yayılmış olmasından değil, derinliğinden doğmaktaydı. Nitekim O, «Dante kadar yeğin başka hiç kimseyi tanımıyorum»[97] demekteydi.

Ama Carlyle her zaman bu evrensel, tüm-kuşatıcı din ülküsünü haklı çıkaracak bir yaşam yaşayamamaktaydı. Yargısını etkileyen belli bazı sempati ya da antipatileri vardı. Onun bu tutumu özellikle onsekizinci yüzyıla ilişkin görüşlerinde kendisini gösterir. Carlyle, tarihsel sürecin özyapısını kısa bir formülle betimlemeye çalıştığında ondan «İnancın inançsızlığa karşı savaşı» olarak sözetmiştir[98]. Goethe, *West-Oestlicher Divan*'ının bir notunda şunları söylemişti:

> Tüm öteki izdemlerin (temaların) kendisine göre önemsiz kaldıkları Dünyanın ve İnsan'ın tarihinin özel, biricik ve en derin izdemi, inançla inançsızlık arasındaki çatışmadır. Hangi biçim altında olursa olsun inancın egemen olduğu tüm dönemler, çağdaşlar ve gelecek kuşaklar için görkemli, göğüs kabartıcı ve verimli dönemlerdir. Bunun tersine, hangi biçim altında olursa ol-

sun içinde inançsızlığın üzücü yengisini sürdürdüğü tüm dönemler, bir an için yalancı bir görkemle parıldasalar bile, gelecek kuşakların gözlerinden silinirler. Çünkü hiçkimse verimsiz olanı incelemek yükünü üstlenmez[99].

Carlyle bu sözcükleri yürekten onaylayarak Diderot'ya ilişkin denemesinin sonunda alıntılamıştı[100]. Ama O, bu düşünceleri Goethe'nin anladığı anlamda anlamamıştı. Carlyle'ın «inanç» ya da «inançsızlık» anlayışı çok değişikti. Goethe'ye göre, insanlık tarihinin her üretici dönemi, *ipso facto* (yalnızca bu nedenle) bir inanç dönemi olarak kabul edilmelidir. Bu terimin Onda hiçbir tanrıbilimsel hatta özgül bir dinsel anlamı yoktur. Bu terim, yalnızca olumsuz güçlere karşı olumlu güçlerin egemenliğini dile getirmektedir. Goethe, bu nedenle, onsekizinci yüzyıldan hiçbir zaman bir inançsızlık dönemi olarak sözedemezdi. Büyük Ansiklopedi'de dile getirilmiş olan genel eğilime karşı O da güçlü bir kişisel nefret duymuştu. Nitekim özyaşam öyküsünde şöyle demekteydi:

> Ne zaman ansiklopedistlerden sözedildiğini duysak ya da büyük yapıtlarının bir cildini açsak, kendimizi büyük bir fabrikanın sayısız devingen makaraları ve tezgahları arasında gidiyormuşuz gibi hissederiz. Bu fabrikada gözleri ve duyuları rahatsız eden bir düzeneğin salt gıcırtı ve takırtıları arasında bir parça kumaş hazırlamak için gerekli olan birbirinin içine karmakarışık bir şekilde girmiş kavranılmaz parçaları seyretmekle ne oluyor? Sırtımıza giydiğimiz elbiseden tiksindiğimizi hissediyoruz[101].

Ama Goethe, bu duygusuna karşın, Aydınlanma dönemini hiçbir zaman üretici olmayan bir çağ olarak düşünmemiş ve ondan bu şekilde sözetmemiştir. Goethe, Voltaire'i şiddetle eleştirmiştir ama yapıtı için her zaman derin bir hayranlık duymuştur. O, Diderot'yu bir öke sayıp *Neveu de Rameau* adlı yapıtını Almancaya çevirmiş; *Essai sur la peinture*'ünü yayımlayıp yorumlamıştır[102].

Tüm bunlar, Carlyle'ın kabul edemeyeceği hatta anlayamayacağı şeylerdi. Bir tarihçi olarak, Carlyle Goethe'den biraz daha iyi bir durumdaydı. Tarihsel sorunlara duyduğu ilgi, çok daha yeğindi. Olgulara ilişkin bilgisi daha kuşatıcıydı. Ama, öte yandan, tarihi yalnızca kendi kişisel deneyimi aracılığıyla anlayabilmekteydi. «Yaşama-Felsefesi» tarihsel yapıtının ipucuydu. Gençliğinin büyük bunalımında kendisini yadsıma ve umutsuzluktan, evetleme ve yeniden-yapıcılığa; «öncesiz-sonrasız Hayır»dan «Öncesiz-sonrasız Evet»e götürmüş olan yolu bulmuştu. O, bundan böyle insan ırkının tüm tarihini aynı biçimde algılayıp yorumlamıştı. Bir Püritanın imgelemi olan imgeleminde tarih, büyük dinsel bir dram, iyi ve kötü güçler arasındaki sonsuz bir çatışma olmuştu. «Yaşayan ve geçmişte yaşamış olan tüm gerçek in-

sanlar, Gökyüzünün yönetimi altında aynı düşmana, yani karanlık ve günah imparatorluğuna karşı savaşma işine atılmış olan aynı ordunun askerleri değil midir?»[103]. Carlyle bu yüzden hiçbir zaman yalın bir şekilde tarih «yazamadı». O, ya kutsamak ya da lanetlemek zorundaydı; ya göklere çıkarmalı ya da lanetlemeliydi. Carlyle'ın tarihsel betimlemeleri çok etkileyicidir. Ama onlarda başka büyük tarihçilerin yapıtlarında beğendiğimiz tüm o ince gölgeleri bulamayız. Carlyle her zaman siyah beyazla çizer. Onun görüş açısına göre, onsekizinci yüzyıl daha başlangıçtan yargılanmıştır. Goethe'nin kendisinden «bu evrensel ışık kaynağı»[104] diye sözettiği Voltaire, Carlyle'a göre karanlığın ruhuydu ve öyle kaldı. Eğer Carlyle'ın betimlemesine inanacak olursak, Voltaire imgelem gücünden ve bu nedenle de üreticilikten tümüyle yoksundur. Bütün bir onsekizinci yüzyıl içinde hiçbir şey bulunmamıştır. İnsanın erdemlerinden, insanın güçlerinden bir teki bile bu çağın eseri değildir. Bu çağda «filozoflar» yalnızca eleştirebilmekte, tartışmakta ve bölmekteydiler. XV. Louis'nin çağı, «soyluluğu ve yüksek erdem ya da yetenekleri olmayan bir çağdı. Bu dönem, sığ bir aydınlık, gösteriş, kendini aldatma, kuşkuculuk ve tüm *alay* biçimlerinin çağıydı»[105].

Carlyle, bu yargıda yalnızca romantik yazarlar örneğini izlemekteydi. Ama O, giderek artan yobazca bir kinle konuşmuştu. Friedrich Schlegel gibi bir adam, tüm sınırlamalarıyla onsekizinci yüzyılın bir yetenekler çağı olduğunu güçlükle yadsıyabilecekti. Carlyle burada bir tarihçi ya da yazın eleştirmeni olarak değil ama tanrıbilimci bir yobaz olarak konuşmaktaydı. Ansiklopedistlerin çalışmalarını «Mesih düşmanı Paris Kilisesinin Edimleri ve Kitapçıkları»[106] olarak betimlemişti. Yani, Aydınlanma'nın kültürel yaşamındaki olumlu öğeyi görmekte tümüyle başarısızlığa uğramıştı. En ürkütücü inançsızlık, insanın kendisine duyduğu inançsızlıktır. Aydınlanma düşünürlerini, Büyük Ansiklopedi'nin yazarlarını bu inançsızlıkla suçlayabilir miyiz? Gerçekte Onları bunun tam karşıtı olan bir kusurla, kendi güçlerine ve genelde insan usunun gücüne duydukları aşırı güvenle suçlamak çok daha doğru olurdu.

Öte yandan, Carlyle'ın Fransız Devriminin ülküleri için duyduğu tiksintide belirli bir siyasal ya da toplumsal program görmek pek olanaklı değildir. Kendisinin ilgisi her ne kadar daha sonraları daha çok çağının toplumsal sorunlarına yönelmişse de her zaman toplumsal olmaktan çok, özyaşamsal olarak kalmıştır. Onun asıl ilgilendiği konu, ne sivil yönetim ne de toplumsal yaşam biçimleri idi. O, ilgi konusu olarak tek tek insanları seçmişti. Carlyle'ı St. Simonculukla birleştirmek ya da yapıtında toplumbilimci bir tarih anlayışı bulmak girişimlerine yeni yazında rastlamaktayız. Ne var ki bunlar yararsız girişimlerdir[107]. Ernest Seillière, *L'actualité de Carlyle* adlı kitabında,

emperyalizmin felsefesi üstüne yazmış olduğu büyük yapıtında daha önce incelemiş olduğu düşünürlere ilişkin uzun listeye Carlyle'ın da girdiğini kanıtlamaya çalışmıştır[103]. Başka yazarlar da Carlyle'ı «İngiliz Emperyalizminin babası»[109] olarak betimlemişlerdir. Ama Carlyle'ın görüşleriyle hatta sömürge politikasına[110] ilişkin görüşleriyle İngiliz emperyalizminin öteki biçimleri arasında açık ve yanlış anlaşılmasına olanak olmayan bir ayrım vardır. Carlyle'ın ulusçuluğu bile kendi özgül rengini taşımaktadır. O, bir ulusun gerçek büyüklüğünü siyasal isteklerinde değil, ahlaksal yaşamının yeğinlik ve derinliğinde ve düşünsel başarılarında görmüştü. Çok dobra dobra ve cesaretle konuşmuş, Shakespeare'den sözederken aristokrat dinleyicilerine sormuştu:

> Bu Stratfordlu köylünün yerine ülkemizin şimdiye değin yetiştirmiş olduğu hangi İngiliz'i ya da milyonlarca İngiliz'i feda etmezdik? Uğruna Onu feda edebileceğimiz hiçbir büyük adam yoktur. Shakespeare, şimdiye değin yetiştirmiş olduğumuz en büyük adamdır. Yabancı uluslar arasındaki onurumuz ve ülkemizin bir simgesi olduğu için Onun uğruna neyi feda etmezdik ki? Şimdi düşünün eğer bize «Hindistan imparatorluğundan mı Shakespeare'den mi vazgeçersiniz?» diye sorsalardı bu gerçekten zor bir soru olurdu. Resmi kişiler, kuşkusuz bu soruyu resmi bir dille yanıtlarlardı. Ama biz kendi yönümüzden şöyle yanıt vermek gerekliliğini duymayacak mıydık? «Hindistan İmparatorluğu olsun ya da olmasın önemli değil. Ama, Shakespeare'siz yapamayız. Hindistan imparatorluğu nasıl olsa bir gün gidecektir. Ama Shakespeare gitmez. O, sonsuza değin bizimle kalacaktır. Shakespeare'imizden vazgeçemeyiz»[111].

Bu söylenenler yirminci yüzyıl emperyalizmi ve ulusçuluğundan çok farklı gibi görünmektedir. Kahramana tapınma kuramına ne kadar karşı çıkarsak çıkalım, böyle konuşmuş olan birinin çağdaş ulusçu-toplumcu (nasyonal-sosyalist) düşün ve ülkülerin savunucusu olmakla hiçbir zaman suçlanmaması gerekirdi. Carlyle'ın «Hak, güçlü olanındır» demekten çekinmediği doğrudur. Ama O, «güç» sözcüğünü her zaman fiziksel değil de daha çok ahlaksal anlamda anlamıştır. Kahramana tapınma Onun için her zaman bir ahlaksal güce tapınma anlamına gelmiştir. Carlyle'ın çok kez insan doğasına karşı büyük bir güvensizlik duyduğu görülür. Ama O, «insanın hiçbir zaman kendini kaba güce teslim etmediğini, bu boyun eğişin her zaman ahlaksal büyüklük önünde olduğunu»[112] varsayıp öne sürecek kadar güvenli ve iyimserdir. Eğer Carlyle'ın düşüncesinin bu ilkesini görmezlikten gelirsek, tarih, kültür, siyaset ve toplumsal yaşam anlayışının tümünü ortadan kaldırmış oluruz.

XVI

KAHRAMANA TAPINMADAN IRKA TAPINMAYA GEÇİŞ

*Gobineau'nun «İnsan Irklarının Eşitsizliği Üstüne Bir Deneme»*si*

Geçmiş onyılların siyasal savaşımları içinde kahramana tapınma ve ırka tapınma, tüm ilgi ve eğilimleri açısından öylesine yakın bir bağlılık içinde olmuşlardır ki hemen hemen bir ve aynı şey gibi görünmüşlerdir. Siyasal söylenceler bu bağlılık aracılığıyla gelişerek şimdiki biçim ve güçlerine erişmişlerdir. Ama bu iki güç arasındaki birleşmenin kuramsal çözümlemede bizi aldatmasına izin vermememiz gerekir. Onlar genetik yönden de dizgesel yönden de kesinlikle özdeş değildirler. Ruhbilimsel dürtüleri, tarihsel kökenleri, anlam ve amaçları aynı değildir. Onları anlamak için birbirlerinden ayırmamız gerekir.

Ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında iki düşünce akımının baş temsilcileri olan düşünürleri incelemek, bizi bu ayrım konusunda kolayca ikna eder. Bu düşünürlerde ortak olan hemen hemen hiçbir şey yoktur. Çünkü Carlyle'ın kahramana tapınmaya ilişkin konferanslarıyla Gobineau'nun *Essai sur l'inégalité des races humaines*'i (İnsan Irklarının Eşitsizliği Üstüne Bir Deneme'si), bir anlamda karşılaştırma kabul etmezler. Her iki kitap, düşünceleri, düşünsel eğilim ve biçemleri (üslupları) yönünden birbirinden ayrıdır. Zaten İskoçyalı püritanla Fransız aristokratı arasında hiçbir gerçek ilgi dayanışması bulunamazdı. Onlar, büyük ölçüde değişik ahlaksal, siyasal ve toplumsal ülküleri savunmaktaydılar. Düşünlerinin daha sonra, ortak bir erek için kullanılabilmiş olması, bu karşıtlığı ortadan kaldırmaz. Kahramana tapınma, özgün anlamını yitirip ırka tapınma ile karıştırıldığında ve her ikisi de aynı siyasal programın bütünleyici parçaları haline geldiklerinde, bu yeni ve çok önemli sonuçlar doğuran bir adım oldu.

Eğer Gobineau'nun kitabının da anlamını kavramak istiyorsak, ondan bu sonraki siyasal eğilimleri çıkarmamız gerekir. Çünkü bu si-

* *«Essai sur l'inégalité des races humaines».*

yasal eğilimler Gobineau'nun dile getirmek istediği şeyin anlamına çok yabancıdırlar. Gobineau siyasal bir broşür değil, daha çok tarihsel ve felsefi bir deneme yazmayı amaçlamıştı. O, ilkelerini siyasal ve toplumsal düzenin yeniden kurulması ya da bir devrim için uygulamayı hiçbir zaman düşünmemişti. Felsefesi etkin bir felsefe değildi. Tarih görüşü ise, yazgıcıydı (fatalistic). Ona göre, tarih, belirli ve acımasız bir yasayı izlemektedir. Olayların akışını değiştirmeyi umamayız. Yapabileceğimiz tek şey, bu olayları anlamak ve kabul etmektir. Gobineau'nun kitabı kuvvetli bir *amor fati** ile doludur. İnsan ırkının yazgısı daha başlangıçtan belirlenmiştir. Hiçbir insan çabası onu engelleyemez. İnsan, yazgısını değiştiremez. Ama öte yandan, insan aynı soruyu tekrar tekrar sormaktan kendini alamaz. O, yazgısına egemen olamasa bile, hiç olmazsa nereden gelip nereye gittiğini bilmeyi ister. Bu istek, insansal itkilerin en temel ve yokedilmesi en olanaksızlarından biridir.

Gobineau, soruna yalnız yeni bir yaklaşım bulduğuna inanmakla kalmamış bu eski bilmeceyi çözmekte gerçekten başarı gösteren ilk düşünür olduğunu da sanmıştır. O kendisinden önceki tüm dinsel ve metafiziksel yanıtları yetersiz yanıtlar olarak ilan etmiştir. Çünkü bu yanıtların hepsi, temel noktayı, insansal tarih içindeki temel etkeni gözden yitirmişlerdi. Bu etkenin içyüzü kavranılmadıkça, tarih, mühürlenmiş bir kitap olarak kalacaktı. Ama şimdi bu mühür kırılmış ve insansal yaşamla insansal tarihin gizi açıklanmıştır. Çünkü ırkların ahlaksal ve düşünsel yönden farklı oldukları *olgusu* apaçıktır. Hiç kimse bunu yadsıyamaz ya da böyle bir gerçeğe aldırmazlık edemez. Ama bütünüyle kavranılmamış olan nokta, bu olgunun anlamı ve yaşamsal önemidir. Bu önem apaçık bir şekilde anlaşılıncaya değin, tüm uygarlık tarihçileri karanlıkta körükörüne araştırma yapacaklardır.

Tarih, bir bilim değildir. O, yalnızca öznel düşünceler birikimidir. Tutarlı ve dizgesel bir kuramdan çok, istekten doğan bir düşündür. Gobineau bu duruma bir son vermiş olmakla övünmektedir.

> Bu, tarihi doğa bilimleri arasına katılacak duruma getirmek, ona bu tür bilginin tüm kesinliğini vermek ve sonunda onu siyasal partilerin keyfi hareketlerinin bugüne kadar kendisine zorla kabul ettirdikleri yan tutan bir yetki olmaktan uzaklaştırmak sorunudur[1].

Gobineau, belirli bir siyasal programın savunucusu olarak değil, bir bilim adamı olarak konuşmuş ve çıkarımlarının yanılmaz olduğunu düşünmüştü. O, tarihin boş çabalardan sonra, en sonunda kendi yapıtında olgunluk ve mertliğine kavuşmuş olduğuna inanmaktaydı.

* *Amor fati:* Yazgı sevgisi.

Kendisini ikinci bir Kopernikus, tarihsel dünyanın Kopernikus'u olarak görüyordu. Ona göre, bu dünyanın gerçek merkezini bir kez bulduktan sonra, her şey değişmektedir. Biz artık yalnızca şeylere ilişkin kanılarla ilgilenmiyor, kendinde şeylerin içinde yaşayıp hareket ediyoruz. Gözlerimiz görebiliyor, kulaklarımız işitebiliyor, ellerimiz dokunabiliyor[2].

Ama, Gobineau'nun yapıtını okumuş olan hiçbir okuyucu, bu görkemli ve devasa planı uygulaması ile karşılaştırdığında, büyük bir düş kırıklığına uğramaktan kendini alamıyor. Bilim tarihinde böylesine yetersiz araçlarlarla izlenmiş olan böylesine yüksek bir amacın bir başka örneği belki de yoktur. Gobineau'nun çok değişik kaynaklardan alınmış büyük ölçüde malzeme toplamış olduğu doğrudur. O, yalnızca bir tarihçi olarak değil, aynı zamanda bir dilbilimci, insanbilimci ve budunbilimci olarak da konuşmuştur. Buna karşın, kanıtlarını incelemeye başladığımızda bu kanıtların pek çok örneklerde aşırı ölçüde zayıf kaldıklarını görürüz. Yüksek ve gururlu bir yapı, çok küçük ve nazik bir temel üstüne kurulmaktadır. Gobineau'nun kitabını eleştiren ilk Fransız eleştirmenler, Onun tarihsel yöntemindeki ana eksiklikleri hemen gördüler[3]. Hatta Gobineau'nun yandaş ve izleyicileri bile Onun sözde «bilimsel» betimlemesindeki apaçık yanlış ve boşlukları kabul etmek zorunda kaldılar. Houstan Stewart Chamberlein, Gobineau'nun «çocukça her şeyi bilmesinden» sözetti. Gerçekte de O, her şeyi bilir gibi görünmektedir. Onun için tarihin hiçbir gizi yoktur. Tarihin yalnız genel akışını değil, tüm ayrıntılarını bilmekte ve kendisini en karmaşık soruları yanıtlama gücüne sahip saymaktadır. O, nesnelerin en uzak kökenlerine kadar iner ve her şeyi kendi gerçek koşulları ve doğru konumu içinde görür. Ama sıra en güç noktaya, savının deneysel kanıtlarına gelir gelmez, *Essai*'nin zayıflığı, apaçık ve yanılınmaz bir hal alır. Gobineau olguları en keyfi şekilde ele alır. Savını destekler gibi görünen her şeyi seve seve kabul eder. Öte yandan, olumsuz örnekleri ya tümüyle görmezlikten gelir ya da en azından önemsemez. O, ondokuzuncu yüzyılın büyük tarihçilerinin öğretmiş oldukları eleştirel yöntemden tümüyle yoksun görünmektedir.

Şimdi Onun tartışma ve usyürütme yöntemini birkaç somut örnekle ele alalım. Gobineau'nun en kesin inançlarından biri, kültürel bir yaşam kurma güç ve istencine sahip biricik ırkın beyaz ırk olduğu idi. Onun insan ırklarının köktenci farklılığına ilişkin kuramının temeli bu ilke oldu. Gobineau'ya göre, siyah ve sarı ırkların kendilerine özgü bir yaşamları, istençleri ve güçleri yoktur. Onlar, efendilerinin ellerinde cansız bir özdekten başka bir şey değildirler. Daha üstün ırklar tarafından devindirilmeleri gereken edilgen birer kitledirler. Öte yandan Gobineau, beyaz ırkın etkisinin büyük ölçüde ola-

naksız olduğu dünyanın bazı bölgelerinde insansal uygarlığa ilişkin belirli izlerin bulunduğu gerçeğini tümüyle görmezlikten gelememiştir. Acaba O, bu güçlüğü nasıl yenmiştir? Gobineau'nun yanıtı çok basittir. Dogmanın kendisi kesin bir şekilde yerleşmiştir. Hiçbir kuşku ya da ayrala yer vermez. Eğer kanıtımız dogmayı pekiştirmede çok yetersiz kalıyor ya da onunla apaçık bir çelişki içinde görünüyorsa, bu kanıtı tamamlama ve düzeltme işi tarihçiye düşmektedir. Tarihçi, olguları önceden tasarlanmış olan plana uyacak şekilde esnekleştirmelidir.

Gobineau, tarihsel bilgimizin boşluklarını çok atılgan varsayımlarla doldurma konusunda hiçbir zaman en ufak bir çekingenlik bile duymaz. Örneğin, Çin çok eski çağlarda çok gelişmiş bir kültürel yaşam gösterir. Ama öte yandan insan ırkının iki aşağı türü olan zencilerin ve sarı ırkın, yalnızca üstlerinde beyaz ırkın kendi ince ve ipekli ipliklerini işlemiş olduğu pamuklu ve yünden yapılmış birer kanava oldukları çok kesin olduğundan[4], Çin kültürünün Çinli halkın yapıtı olmadığı sonucu kaçınılmazdır. Bu kültürü, Hindistan'dan göçetmiş olan yabancı kabilelerin, Çin'i istilâ edip ele geçiren ve merkezi krallıkla eski Çin İmparatorluğunu kurmuş olan *Kschattrya*'ların bir ürünü olarak kabul etmemiz gerekir[5]. Aynı şey, Batı yarı küresinde bulduğumuz çok eski kültür izleri için de geçerlidir. Amerika'daki yerli kabilelerin uygarlığa giden yolu kendi çabalarıyla bulabildiklerini varsaymak olanaksızdır. Gobineau'ya göre, Amerika kıtasının kızılderilileri ayrı bir ırk oluşturmazlar. Onlar yalnızca sarı ve siyah ırkların bir karışımı, bir bileşimidirler. Bu zavallı piçler nasıl olur da kendilerini yönetme ve düzene sokma gücüne sahip olabilirlerdi? Siyah ırklar yalnız kendi aralarında çabaladıkları ve sarı ırklar da kendi dar halkaları içinde hareket ettikleri sürece, bir tarih ve gelişme olanaklı değildi. Bu çatışmaların sonuçları tümüyle ürünsüzdü. Onlar insanlık tarihinde hiçbir iz bırakamadılar. Amerika'da, Afrika ve Asya'nın büyük bölümlerinde durum böyleydi. Ama tarih ve kültür bulduğumuz her dönem ve her yerde, beyaz insanla karşılaşmayı beklemeniz gerekir. Onu bulacağımıza güveniriz. Çünkü, varlığı ve etkinliği salt çıkarımsal bir us yürütme sürecinden, Gobineau'nun kuramının ilk ilkesinden çıkarımsanabilir: «Tarih, yalnızca beyaz ırkların ilişkisinden doğar»[6].

Gobineau, beyaz ırklarla Amerikalı yerli kabileleri arasında Batı yarı küresinin keşfinden önce bir ilişki bulunduğuna dair hiçbir kanıt olmadığını kabul eder. Ama gerçek, genel apriori ilkelerin gücüne dayanılarak onaylanabilir.

> Yeryüzünde yaşamış olan halklar topluluğundan yalnızca on tanesi toplum durumuna erişebilmişlerdir. Geriye kalanlar, güne-

şin çevresindeki gezegenler gibi, oldukça bağımsız bir şekilde, bu tam toplumların çevrelerine çekilmişlerdi. Eğer bu on uygarlıkta her yaşam öğesi, beyaz ırkların etkisi sonucu doğmamışsa ve onlarla karışmış olan aşağı ırklardan gelmeyen bir ölüm tohumu varsa, o zaman bu kitabın dayandığı kuramın tümü yanlıştır[7].

Gobineau sonuçlarına saltık bir şekilde güvenmekteydi. Onun kendine güveni sınırsızdı. Kanıtlarının «bir elmas gibi bozulmaz olduklarını» öne sürdü. Demagojik düşüncenin engerek dişinin bu itiraz kabul etmez kanıtları hiçbir zaman ısıramayacağını söyledi. Ama, bu sarsılmaz ve itiraz kabul etmez denilen kanıtların gerçek özyapılarını görmek kolaydır. Onlar, birer *petitio principi**den başka bir şey değildirler. Eğer bir mantık ders kitabı için, bu yanlışa ilişkin çarpıcı bir örneğe gereksinme duysaydık, Gobineau'nun yapıtını örnek vermekten daha iyisini yapamazdık. Onun olguları, her zaman ilkeleri ile uyuşma içindedir. Çünkü, eğer tarihsel olgular eksikse, onlar Gobineau'nun kuramlarına uydurularak yapay bir şekilde tamamlanırlar ve bu olgular tekrar kuramların doğruluğunu kanıtlamak için kullanılırlar. Kuşkusuz, Gobineau okuyucularını aldatmayı kastetmemiştir. Ama, sürekli olarak kendi kendisini aldatmıştır. O, çok içtenlikli ve çok saftı. Kuramının tümünün dayandığı kısır döngünün hiçbir zaman bilincine varmadı. Bir bilgin ve filozof olarak konuştu ama ilkelerini ussal yöntemler aracılığıyla bulmuş olduğunu hiç öne sürmedi.

Ona göre, kişisel duygular mantıksal ya da tarihsel kanıtlardan her zaman daha iyi ve daha inandırıcıydılar. Bu duygular, çok açık ve içtendiler. Gobineau eski bir soylu aileden geliyordu. Sürekli olarak küçük düşürülmüş aşırı bir gururla doluydu. Soylu bir ırkın üyesi olan O, büyük bir tiksinti duyduğu burjuva dizgesinin aşağı düzeydeki koşulları altında yaşamak zorundaydı. Onun için, kendi toplumsal sınıfının (caste) terimleri aracılığıyla düşünmek, yalnız doğal değil, bir anlamda ahlaksal bir ödevdi de. Gobineau'ya göre, toplumsal sınıf (caste), ulustan ya da birey olarak insan'dan çok daha yüksek ve daha soylu bir gerçeklikti. O, kitabında Âri Brahmanları, toplumsal sınıfın büyük önem ve değerini ilk olarak anlamış oldukları ve kesinlikle yerleştirdikleri için övmüştür. Brahmanlarınki gerçek bir öke (deha) göstergesi, insan ırkının gelişmesi için tümüyle yeni bir yol göstermiş olan çok büyük ve özgün bir düşündü. Gobineau, Fransız soylularının savlarını kanıtlamak için, onsekizinci yüzyılda Boulainvilliers'nin ortaya atıp savunduğu Fransız feodalizm kuramının temeli

* *Petitio Principi:* Tartışma konusu olan bir sorunun hiçbir kanıta dayandırılmadan doğru olduğunu öne sürmek.

haline gelmiş olan öğretiye geri gitmiştir. Montesquieu, Boulainvilliers'nin kitabına ilişkin incelemesinde bu kitabı «üçüncü toplumsal sınıfa karşı bir suikast» olarak betimledi. Boulainvilliers, Fransa'nın türdeş (homojen) bir bütün olduğunu şiddetle yadsımıştı. Ona göre, Fransız ulusu, temelde ortak hiçbir yanları olmayan iki ırka bölünmüştür. Onlar ortak bir dil konuşurlar ama ne ortak hakları, ne de ortak bir kökenleri vardır. Fransız soyluluğu kökenini Alman istilâcılar ve fatihler olan Franklardan alır. Halk yığını, bağımsız bir yaşam konusundaki tüm haklarını yitirmiş, boyun eğdirilmiş serflerdir. Bu kuramın savunucularından biri, şunları yazmıştır:

> Günümüzde, soylular ve yandaşlarında somutlaşmış olan hakiki Fransızlar, özgür insanların oğullarıdır. Önceki köleler ve efendileri tarafından öncelikle iş yaptırtmak için kullanılan tüm benzer ırklar, Üçüncü Toplumsal Sınıfın babalarıdır[6].

Gobineau, bu görüşlerin hepsini büyük bir istekle kabul etmişti. Ama kendisine daha büyük ve çok güç bir ödev saptamıştı. O, insansal uygarlıktan, kendisini Fransız tarihinin dar sınırları içinde sınırlamamış bir filozof olarak sözetmiştir. Fransız ulusunda gördüğümüz, yalnızca çok daha genel bir sürecin bir örneği ve belirtisidir. Fransız tarihi, sanki minyatür bir portre gibidir. Bütün bir kültürel sürece ilişkin imgeyi küçültülmüş bir ölçek üstünde gösterir. Roma soyluları (patricians) ile avam halk (plebeians); fatihlerle köleler (serfler) arasındaki çatışma, insanlık tarihinin öncesiz-sonrasız izdemidir. Bu çatışmanın doğa ve nedenlerini anlayan kişi, insan'ın tarihsel yaşamının ipucunu bulmuş demektir.

Gobineau'nun kuramının bu başlangıç noktası, kahramana tapınma ile ırka tapınma arasındaki derin ayrımı hemen gösterir. Onlar insansal tarihin çok değişik ve hatta karşıt anlayışlarını dile getirirler. Carlyle, «Tarihin tüm anlamı özyaşamsal değil midir?» diye sormuş ve bu soruya hiç duraksamadan olumlu bir yanıt vermiştir. Bireylere duyulan bu ilgi, Gobineau'nun yapıtında hiç görülmez. Gerçekte Onun tüm açıklamaları hatta özel adlardan hiç sözetmeden yapılmıştır. Carlyle'ı okurken, her yeni büyük adamla, her dinsel, felsefi, yazınsal, siyasal öke (dehâ) ile insansal tarihte yeni bir bölümün başladığı izlenimini ediniriz. Örneğin, Muhammed'in ya da Luther'in ortaya çıkışıyla dinsel dünyanın tüm özyapısı değişmiştir. Siyasal dünya ve şiir dünyası, Cromwell ya da Dante ve Shakespeare aracılığıyla birer devrim geçirmişlerdir. Her yeni kahraman, «Göksel Düşün»ün görünmeyen bir ve özdeş büyük gücünün yeni bir somutlaşmasıdır. Gobineau'nun tarihsel ve kültürel dünya betimlemesinde bu «Göksel Düşün» yokolmuştur. O da bir romantik ve gizemcidir ama gizemciliği çok daha gerçekçi tiptendir. Büyük adamlar, gökten yere

inmezler. Onların tüm gücü, yeryüzünden, kök salmış oldukları anavatan toprağından kaynaklanır. Büyük adamların en iyi nitelikleri, ırklarının nitelikleridir. Onlar, kendi başlarına olsalardı hiçbir şey yapamazlardı. Büyük adamlar, ait oldukları ırkın en derin güçlerinin yalnızca birer dışlaşmasıdırlar.

Gobineau, bu anlamda, Hegel'in «Bireyler yalnızca Dünya Tin'inin birer ajanıdırlar» görüşünün altını imzalayabilirdi. Ama, Gobineau kitabını yazdığında zaman değişmişti. O ve kuşağı artık görkemli metafiziksel ilkelere inanmıyorlardı. Onlar, daha elle tutulur bir şeyin: «gözlerimizin görebileceği, kulaklarımızın işitebileceği, ellerimizin dokunabileceği» bir şeyin gereksinmesi içindeydiler. Yeni kuram, tüm bu koşulları yerine getiriyor gibi görünmekteydi.

Gerçeği söyleyecek olursak, yapılan çok büyük ve yararlı bir işti. Burada, ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında eksikliği her yerde duyulmuş olan bir boşluk doldurulmaktaydı. İnsan, gerçekte metafiziksel bir hayvandır. Onun «metafiziksel gereksinmesi» yokedilemez. Ama ondokuzuncu yüzyılın büyük ve metafiziksel dizgeleri, artık bu sorulara açık ve anlaşılır yanıtlar veremiyorlardı. Öylesine karışmış ve yapaylaşmışlardı ki hemen hemen kavranılamaz bir hale gelmişlerdi. Gobineau'nun kitabı sözkonusu oldukta durum farklıydı. Kuşkusuz Onun insansal tarihteki en temel ve üstün güç olarak ırkı gösteren kendi kuramı da henüz tümüyle metafizikseldi. Ama, Gobineau' nun metafiziği, bir doğa bilimi olma savındaydı ve en basit türden bir deney üstünde temellenir gibi görünmekteydi. Herkes, uzun bir metafiziksel çıkarımlar zincirini izleme gücüne sahip değildir. Herkes, Hegel'in *Tin'in Görüngübilimi* (Phenomenology of Mind) ya da *Tarih Felsefesi* (Philosophy of History) adlı yapıtlarını inceleyemez. Ama herkes, kendi ırkının ve kanının dilinden anlar ya da anladığına inanır. Metafizik, ilk başladığı andan beri kuşku götürmeyen, sarsılmaz, tümel bir ilke aramış ve umutları sürekli olarak boşa çıkmıştır. Gobineau'ya göre, metafizik, geleneksel anlıkçı tutumunda ısrar ettiği sürece, bundan kaçınılamazdı. «Tümeller» sorunu ve bu tümellerin gerçeklikleri, felsefe tarihinin bütünü boyunca tartışılmıştır. Ama filozofların hiçbir zaman anlayamadıkları şey, gerçek tümellerin insanların düşüncelerinde değil de, yazgılarını belirleyen bu büyük güçlerde aranması gerektiğiydi. İşte, tüm güçlerden en kuvvetlisi ve en tartışma götürmeyeni Gobineau'ya göre, ırktır. Burada, karşımızda salt bir düşün değil, bir olgu vardır.

Newton, tüm özdeksel evreni aracılığıyla açıklayabildiği, fiziksel dünyaya ilişkin temel bir olgu bulmuştu. Onun bu buluşu, yerçekimi yasasıydı. Ama insansal dünyada ,tüm şeylerin kendisine doğru çekildiği ortak odak, henüz bilinmemekteydi. Gobineau, bu sorunun çözümünü bulmuş olduğuna inanmıştı ve aynı duyguyu okuyucularına da

zorla kabul ettirmeye çalıştı. Burada söz konusu edilen, daha başlangıçtan kuvvetli ve garip bir büyüsü olan yeni bir kuramdı. Bir insanın, ırkının gücüne karşı koyması, ya da bu gücü yadsıması, tıpkı özdeksel bir taneciğin yerçekiminin gücüne direnmeye kalkışması kadar saçma idi.

«Totaliter Irk» Kuramı

Irkın insanlık tarihinde önemli bir etken olduğu; değişik ırkların değişik kültür biçimleri kurmuş bulundukları; bu kültür biçimlerinin aynı düzeyde olmadıkları; hem özyapı hem de değer bakımından farklı oldukları, genellikle kabul edilmiş olan bir olgudur. Montesquieu'nun *Yasaların Ruhu* (Esprit des Lois) adlı yapıtından beri bu değişkenlerin fiziksel koşulları bile dikkatle incelenmiştir. Ama Gobineau'nun ilgilendiği bu ünlü sorun değildi. Onun üstlendiği çok daha genel ve güç bir işti. O, ırkın tarihsel dünyanın biricik efendisi ve yöneticisi olduğunu tüm öteki güçlerin onun altında ve uydusu olarak kaldıklarını kanıtlamak zorundaydı. Bizim totaliter devlete ilişkin modern düşüncemiz, Gobineau'ya tümüyle yabancıydı. O, eğer bu görüşü bilseydi, ona şiddetle karşı çıkacaktı. Yurtseverlik bile Onun için salt bir put ve önyargı idi. Ama, tüm ulusçu ülkülere ne kadar karşıt olursa olsun, Gobineau, totaliter devlet ideolojisini hazırlamak için, dolaylı bir şekilde en çok katkıda bulunmuş düşünürler arasına girmektedir. Daha sonraki totaliter devlet görüşlerine giden yolu açan, bu ırk totaliterciliği olmuştur.

Bu, bizim şimdiki sorunumuz açısından Gobineau'nun kuramının en önemli ve en ilginç özelliklerinden biridir. Ama, görebildiğim kadarıyla bu nokta, konuya ilişkin yazında, henüz hakkı olan ilgiyi görmemiştir. Gobineau'nun öğretisi incelenmiş ve olanaklı olan her açıdan eleştirilmiştir. Filozofların, toplumbilimcilerin, siyaset adamlarının, tarihçilerin, insanbilimcilerin bu tartışmalarda payları olmuştur[9]. Ama, bana sorarsanız, Gobineau'nun kuramında en önemli öğe, ırkın yüceltilmesi değildir. Atalarından, doğuş ve soyundan gurur duymak, insanın doğal bir özelliğidir. Eğer bu, bir önyargı ise, çok yaygın bir önyargıdır. Bu önyargının zorunlu olarak, insanın toplumsal ve ahlaksal yaşamını tehlikeye sokması ya da yıkmaya çalışması gerekmez. Ama, bizim Gobineau'da bulduğumuz şey, çok farklıdır. Bu, *tüm öteki değerleri yoketme girişimidir.* Gobineau'nun açıkça dile getirdiği gibi, ırk tanrısı, kıskanç bir tanrıdır. Kendisinin yanında başka tanrılara da tapılmasına izin vermez. Irk, her şeydir; tüm öteki güçler ise, hiçbir şey değildirler. Onların bağımsız birer anlam ya da değerleri yoktur. Biraz güçleri varsa bile, bu güç özerk olmayıp onlara yalnızca kendilerinden üstün ve egemen olan ve her şeye gücü ye-

ten ırk tarafından emanet edilmiştir. Bu olgu, kültürel yaşamın tüm biçimlerinde, dinde, ahlakta, felsefe ve sanatta, ulus ve devlette kendini gösterir.

Gobineau, bu savı kanıtlamak için çok yöntemli bir şekilde ilerlemiştir. Öğretisinin betimlemesi, her zaman açık ve tutarlıdır. Gobineau ile Carlyle arasındaki büyük ayrımın bilincine varmak için, bu iki düşünürün yapıtlarını karşılaştırmak yeter. Carlyle'ın *Sartor Resartus*'unda her şey, bambaşka, çok gülünç, bağlantısız ve dağınıktır. Gobineau'nun *Essai*'sinde *(Deneme)* bunun çok karşıtı olan bir durum görmekteyiz. Gobineau'nun biçemi, imgesel ve tutkuludur ama karışık ya da tutarsız değildir. Görmüş olduğu Fransız eğitiminin etkisi ortadan kalkmamıştır. Açıklamaları, çözümleyici Fransız kafasının tüm becerilerini yansıtmaktadır. O, yavaş ve sürekli bir şekilde adım adım ilerlemektedir. Gobineau, yolunu zorlayarak açamazdı. Büyük engelleri yenmek ve çok sayıda büyük yetkeye meydan okumak zorundaydı. Onu başarıya ulaştıran yöntem, kendisinin yalnız yazı değil, aynı zamanda diplomasi sanatını da çok iyi bildiğini gösteren büyük bir beceri ve ustalığı bulunduğunu kanıtlar.

Gobineau'nun en güçlü düşmanı, hiç kuşku yok ki insanın köken ve yazgısına ilişkin dinsel anlayıştı. Kuramının bu anlayışla hiç uzlaştırılamayacağı apaçıktı. Kitabının ilk eleştirmenleri, hemen bu noktayı vurguladılar. Tocqueville, O'nun yakın dostuydu; ve kendisinin yetenekleriyle kişisel özyapısına büyük bir hayranlık duymaktaydı. Ancak, O da kitabı ilk okuduğunda Gobineau'nun kuramına karşı şiddetli bir tepki gösterdi. Gobineau'ya şunları yazdı: «Bu öğretilerin bütün bütün karşısında kalacağımı sana itiraf etmeliyim. Onların büyük bir olasılıkla yanlış ve kesinlikle zararlı olduklarını düşünüyorum»[10]. Tocqueville'in nedenlerini çürütmek çok zordu. Çünkü, bu noktada Gobineau, yalnız eleştirmeni ile değil, kendi kendisiyle de savaşmak zorundaydı. O, dindar bir Katolikti. Hıristiyan dogmasını tümüyle kabul etmiş ve kendisini kilisenin yetkesine bırakmıştı. İncil, Onun için, sözel hakikati hiçbir zaman yadsınmamış olan vahyedilmiş bir kitap olarak kalmıştı. O, bu yüzden, İncil'deki dünyanın yaradılışına ve insanın kökenine ilişkin kurama açıkça saldırıda bulunamazdı. Ama, öte yandan, bu başlangıç noktasından yola çıkarak insan ırkları arasındaki köktenci ayrılıkla ilgili kendi savı için kanıt bulması olanaksızdı. O, zencilerin ya da sarı ırk üyelerinin beyaz ırklarla aynı insan ailesine ait olmalarına izin bile veremezdi. Ona göre, bu insanlarda bulduğumuz tek şey, tüm çirkinliği içindeki barbarlık ve büyük bir azgınlık gösteren bencilliktir[11]. Bu varlıkların kökenlerini beyaz ırklarla aynı kaynaktan aldıklarını kabul edebilir miyiz? Nasıl olur da bazı yönlerden hayvanlardan bile çok aşağı olan zenciler, Âri ailesinin üyeleriyle, bu yarı tanrılarla aynı sınıfa girebilirler? Gobineau, ikilemin-

den kurtulmak için umutsuz çabalarda bulunmuştur. Ama sonunda teslim olmuş görünmektedir. O, güçlüğün yalnız kendisi için değil, genelde insan usu için de içinden çıkılamaz bir güçlük olduğunu itiraf etmektedir.

> Yıkamadığım bilimsel bir yetke için duyduğum saygı ve dahası, saldırmak yürekliliğini gösteremediğim dinsel bir yorum yüzünden, kendimi özgün birlik sorusuyla ilgili olarak beni her zaman sıkıştırmakta olan ciddi kuşkuları bir yana bırakmaya zorlamalıyım... Hiç kimsenin yadsımaya cesaret edemeyeceği gibi, bu ciddi sorunu hem fiziksel hem de doğaüstü nedenlerle yüklü gizli bir karanlık örter. Sorunu gizleyen belirsizliğin içsel kuytuluklarında en son yuvaları Tanrı'nın anlığı olan nedenler egemen olur. İnsan ruhu, onların varlığını, doğalarını sezmeksizin duyar ve korkunç bir saygıyla geri çekilir[12].
>
> Böyle bir yetkeye karşı savaşanlar arasına girmektense, bilimin bir noktasının karanlık kalmasına izin vermek daha iyidir[13].

Ancak bu, Gobineau'nun kendi kuramını Hıristiyan dininin ahlaksal ülküleriyle apaçık bir çelişki içinde geliştirmesini engelleyemeyen salt biçimsel bir boyun eğişti. O, bu çelişkileri, Hıristiyanlığın metafiziksel hakikati ile kültürel değeri arasında kesin bir ayrım yaparak, yalnız okuyucularından değil, aynı zamanda kendisinden de gizlemeye çalıştı. Hıristiyanlığın metafiziksel hakikati, her türlü kuşkunun ötesindedir; ama, kültürel değeri savsaklanabilir. Gerçekte Hıristiyan dininin insansal uygarlığın gelişmesi üstünde hiçbir zaman en ufak bir etkisi olmamıştır. O, uygarlık yeteneğini ne yaratmış ne de değiştirmiştir.

> Hıristiyanlık bir insanı daha iyi düşünceli ve daha iyi davranışlı kıldığı ölçüde, uygarlaştırıcı bir güçtür. Ama o, yalnızca dolaylı bir şekilde böyledir. Çünkü Hıristiyanlığın ahlak ve düşünce alanındaki bu değişmeyi, bu dünyanın yokolabilen nesnelerine uygulamak gibi bir düşüncesi yoktur. O, kilisesine yeni katılanların içinde bulundukları toplumsal koşullardan, bu koşullar ne denli yetersiz olursa olsun, her zaman hoşnuttur... Eğer onların durumu dünyasal işleri bırakmalarının doğrudan sonucu olarak geliştirilebilseydi, Hıristiyanlık böyle bir gelişmeyi sağlamak için, kesinlikle elinden gelen her şeyi yapacaktı. Ama O, bir tek geleneği bile değiştirmeye kalkışmayacak ve kendisi henüz bir uygarlık benimsememiş olduğu için, bir uygarlıktan ötekine herhangi bir geçişi kesinlikle zorlamayacaktır[14].
>
> Hatta bir adalet meselesi olarak da Hıristiyanlığı şimdiki sorunun kesinlikle dışında bırakmamız gerekmektedir. Eğer tüm ırk-

lar, onun yararlarından yararlanma gücüne eşit olarak sahip olsalardı, O insanlar arasına eşitlik getirmek için gönderilmiş olamazdı. Hıristiyanlığın ülkesinin, en sözel anlamında 'bu dünya' olmadığını söyleyebiliriz[15].

Bu sözler, Hıristiyanlığı en yüksek yere yükseltir gibi görünmektedirler. Ama bu yüceltmenin pahalıya satın alınması gerekmekteydi. Gobineau'nun yorumunu kabul ettiğimizde, Hıristiyanlığın insana yeryüzü savaşımlarında yardım etmeye ne isteği ne de gücü vardır. O, büyük ve gizemli bir güç olarak kalmaktaydı ama insansal dünyamızı devindirmek için hiçbir şey yapamazdı. İşte bu sonuçta Gobineau'nun ereğine erişilmiştir. İnsanın tarihsel yaşamında Hıristiyanlık, tüm haklarından vazgeçmekte ve yeni ırk tanrısının önünde eğilmektedir.

Ancak bu, yalnızca bir ilk adımdı. Gobineau'nun yolunda henüz bir başka engel daha vardı: Onsekizinci yüzyılın «insancı» (hümanist) ve «eşitlikçi» düşünleri. Bu düşünler, din üstüne değil, yeni tip bir ahlak felsefesi üstüne dayandırılmışlardı. En açık dizgesel betimlemelerini ise, kalkış noktası özgürlük düşünü olan ve özgürlüğün «özerklik» anlamına geldiği Kant'ın yapıtında bulmuşlardı. «Özerklik», ahlaksal öznenin kendi kendisi için koymuş olduğundan başka kurallara boyun eğmek zorunda olmadığını dile getiren ilkenin anlatımıdır. İnsan yalnızca dışsal erekler için kullanılabilecek bir araç değildir. O, kendisi «erekler alanındaki yasa koyucudur». İnsanın gerçek onurunu ve tüm salt fiziksel varlıklar üstünde taşıdığı ayrıcalığı oluşturan budur.

> Erekler alanında her şeyin ya bir fiyatı ya da onuru vardır. Fiyatı olan her şey, bir başka şeyle değiştirilebilir. Onun yerine bir başkası konulabilir. Öte yandan, her fiyatın üstünde olan ve bu yüzden eşdeğerde bir karşılığı bulunmayan şeyler bir onura sahiptir... Bu nedenle, ahlaklılık ve insanlık, onura sahip olan biricik şeylerdir[16].

Bunlar Gobineau için tümüyle kavranılmaz görüşler değil, yalnızca katlanılamayacak düşünlerdi. Söylenenler Onun tüm içgüdüleri ve en derin duygularıyla apaçık bir şekilde çelişmekteydi. Belki de hiçbir modern düşünür, Nietzsche'nin *Pathos der Distanz** diye betimlemiş olduğu duyguyla Gobineau kadar derinden etkilenmemiştir. Onur, kişisel ayrım anlamına gelir. Başkalarına bizden aşağı varlıklar olarak bakmadan bu ayrımın bilincine varamayız. Tüm büyük uygarlıklar ve

* *Pathos der Distanz:* Uzaklık pathosu.

tüm soylu ırklarda bu, başat bir özellikti; «silsile ve soyundan gurur duyan herkes, avamla karışmayı yadsımıştı»[17]. Evrensel etik ölçütler ve değerler aramak saçmadır. Gobineau'ya göre, evrensellik, bayağılık anlamına gelmekteydi. O, doğuştan bir aristokrat olarak, kendi değerini ancak kendisini pleblerden ve bayağı halktan ayırarak hissedebilmekteydi. Bu duygusunu, bireysel alandan budunbilime ve insanbilime de yansıtmıştı.

Üstün ırklar kim olduklarını ve değerlerinin ne olduğunu yalnız ayaklarının dibinde köle gibi eğilmekte olan öteki ırklarla kendilerini karşılaştırarak kavrayabilirler. Bu tiksinti ve nefret öğesi olmaksızın özgüvenleri tam olamaz. Bunlardan biri ötekini gösterir ve ister. Kant'ın ünlü kategorik imperatif (kesin buyruk) formülü bu görüş açısından ele alındıkta, sözlerde bir çelişki olur. Yalnız bu kurala göre eylemde bulunmak ve aynı zamanda onun evrensel bir yasa haline gelmesini istemek olanaksızdır. Evrensel bir insan olmadığına göre, evrensel bir yasa nasıl olabilecektir? Tüm koşullarda geçerli olduğunu öne süren bir etik kural (maksim), hiçbir koşulda geçerli değildir. Herkese uygulanabilen bir kural, hiç kimseye uygulanamaz. O, yalnızca, insansal ve tarihsel dünyada karşılığı olmayan soyut bir formüldür. Irk ülküsü bu yönden de tüm felsefi ülkülerimiz ve metafiziksel dizgelerimizden çok üstün olduğunu kanıtlamıştır. Gobineau, «Âri» teriminin kökenbilimsel anlamının «onurlu» sözcüğü olduğunu söyler. Âri ırkın üyeleri insanın bireysel nitelikleri aracılığıyla değil, ırkının kalıtıyla (mirasıyla) onur kazandığını pekâlâ bilmekteydiler.

> Kişisel şeref ve onura biz ancak daha yüksek bir efendinin, gerçek egemen olan ırkın verdiği ödülde sahip oluruz. Kendilerine Âriler adını vermiş olan beyaz insanlar, bunun gururlu ve görkemli anlamını çok iyi anlamışlar ve ona kuvvetle sarılmışlardı[18].

Bir insan, eylemleri yüzünden değil, kanı yüzünden büyük, soylu ve erdemlidir. Kişisel çalışmamızın dayanmak zorunda olduğu biricik sınama, atalarımızın sınamasıdır. İnsana kendi ahlaksal değeri konusunda güven veren şey, doğum kâğıdıdır. Erdem, kazanılacak bir şey değildir. O, göklerden ya da daha doğru konuşacak olursak, yeryüzünden, ırkın fiziksel ve ansal niteliklerinden bir armağandır. Aşağı ırkların üyelerinden «ahlaksal» ya da «ussal» varlıklar olarak sözetmek, çok aşağı bir ahlaklılık duygusunu kanıtlar. Gobineau, siyah ırka ilişkin betimlemesinde,

> Yırtıcı hayvanlar, bu iğrenç kabilelerle karşılaştırıldıklarında çok soylu yaratıklar olarak kalırlar. Onlara ilişkin fiziksel bir fikir vermek için, maymunlar yeterli olacaktır. Ahlaksal açıdan ise,

insan onlarla karanlığın ruhları arasında bir benzerlik bulmaya zorlandığını hissediyor[19], demektedir.

Gobineau, Hıristiyanlığın ahlaksal ve dinsel ülkülerinden sözettiğinde büyük bir çekingenlik ve sıkıağızlılıkla konuşmuştu. Bu ülkülerin herhangi bir pratik anlam ve etkileri olduğunu yadsıdığı halde, onlara karşı derin bir saygı göstermekten geri kalmamıştı. Gerçek düşüncesi ise, bu gibi geleneksel çekingenliklerce denetlenmediği zaman, çok daha açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Hıristiyan dininde henüz övmekte ve beğenmekte olduğu yönü, açık ve dobra dobra konuşabildiği Budizmde şiddetle yermektedir. Gobineau, Budizmde insanlık tarihindeki en büyük yoldan çıkışlardan birini görmüştür. En büyük fiziksel ve düşünsel yetilerle donatılmış, en soylu silsileden gelen bir adam, en yüksek kasta ait kralların oğlu, yoksul, zavallı ve kast dışı kimselere yeni bir inancın vaizi olmak için, ansızın tüm ayrıcalıklarından vazgeçmeye karar vermiştir. Gobineau'nun gözünde bu, bağışlanmaz bir günah, bir türlü büyük ihanettir. Kendisini kanların karışması tehlikesinden korumak için kast dizgesini yaratmış olan Âri ırkın görkemine karşı işlenmiş bir suçtur.

Ama Budizm, Gobineau'nun görüşüne göre, yalnız ahlaksal yönden değil, aynı zamanda düşünsel yönden de tehlikeli bir yanılgıydı. Çünkü Budizm, tüm sağlıklı tarih felsefeleri ile karşıtlık içinde, varlıkbilimi (ontolojiyi) ahlâklılık üstünde temellendirmeye çalışmıştır. Oysa, ahlaklılık gerçekte varlıkbilime bağımlıdır. Budizmin gelişmesi, çürümesi ve yozlaşması, tümüyle ahlaklılık ve us üstünde temellendiğini öne süren siyasal ve dinsel bir öğretiden ne beklememiz gerektiğini gösteren en iyi ve en inandırıcı örneklerden biridir[20].

Irk içgüdüsü tüm canlılığını koruduğu, başka güçlerce yolundan saptırılmaksızın kendi yolunu izlediği sürece, insanların bu yanılgıya düşme olasılıkları yoktur. Alman ırkları için durum böyleydi. Alman söylencebiliminde insan, ahlaksal eylemleri aracılığıyla kurtarılmamıştır. Cennet, yapıp ettikleri ne olursa olsun, kahramanlara, savaşçılara, soylulara açıktı.

> Soylu ırktan gelen insan, hakiki Âri, yalnızca kökeninin gücüyle *Valhalla*'nın* tüm onurlarına erişmekteydi. Oysa, yoksullar, esirler ve serfler, tek sözcükle melezler, doğuştan daha aşağı olan yarı-kast üyeleri, eşit bir şekilde *Niflzheim*'ın** buzlu karanlığı içine düşmekteydiler[21].

Bu savdaki mantıksal yanılgıyı bulmak için büyük bir düşünce çabasına gerek yoktur. Gobineau'nun yönteminin özyapısal niteliği

* *Valhalla:* Savaşta ölen kahramanların ruhlarının ebedi şenlik içinde yaşadığı Tanrı Odin'in sarayı.

** *Niflzheim:* Bir Kuzey söylencesine göre, en uzak Kuzeyde karanlık, soğuk bir ülke.

olan aynı *petitio principii* ile burada da karşılaşmaktayız. Döngüsel sav ve us yürütme Onun kitabının tümüne özgüdür. Değişik ırkları ahlaksal niteliklerine göre karşılaştırırken belli bir değerlendirme ölçütüne gereksinme duyarız. Bu ölçütü nerede bulabiliriz? Etiğin evrensel diye adlandırılan tüm ilkeleri geçersiz ve boş ilan edilmiş oldukları için, bizim özel dizgeler arasında bir seçim yapmamız gerekir. Yalnız en yüksek ırkların bize gerçek ve daha yüksek değerleri verebildikleri apaçıktır. Onların soylu, iyi ve erdemli diye *adlandırdıkları* şey, bu özellik aracılığıyla erdemli *olur*. Beyaz ırkların, özellikle de Âri ırkın ahlaksal üstünlüğü savı, böylece tümüyle bir totoloji olmaktadır. Bu, ırkların tanımından çıkan çözümleyici (analitik) bir yargıdır. Onların eylemlerini yargılamak zorunda değiliz. Bu eylemler iyi insanlar tarafından gerçekleştirildikleri için, iyi olmaları gerekir. Varlıkbilim, ahlaklılıktan önce gelir ve onun içindeki kesin etken olarak kalır. Bir insana ne *yaptığı* değil, ne *olduğu* ahlaksal değerini kazandırır. «İnsan, iyi eylemde bulunmuş olduğu için iyi değildir. Ama, iyi olduğunda yani soylu doğduğunda iyi eylemde bulunur». Bu görüş bize aşırı ölçüde basit, aynı zamanda şaşırtıcı bir şekilde naif gelmektedir. Gobineau'nun kuramına pratikteki büyük güç ve etkisini veren kesinlikle bu naiflik idi. Gobineau'nun kuramı bu döngüsel tanımla bir anlamda yara almaz bir kuram haline gelmiştir. Çünkü, çözümleyici bir yargıya karşı tartışamazsınız; onu ussal ya da empirik kanıtlarla çürütemezsiniz.

Ama evrensel din ve ahlaklılık değerlerinin yanında daha özel türden başka değerler de vardır. Devlet ve ulus, insanlık tarihindeki en büyük güçler, insan'ın toplumsal yaşamının en kuvvetli itilimleri olarak görünmektedir. Ama onları bağımsız ve kendi başlarına değer taşıyan güçler olarak düşünmek, Gobineau'nun ilk ilkeleriyle çelişecekti. O, siyasal ülkülere de dinsel ve ahlaksal olanlara yaptığı şekilde meydan okumak zorundaydı. Irkçılıkla ulusçuluğu birleştirmek, bize doğal gelmektedir. Hatta biz, onları özdeşleştirmeye eğilimliyiz. Ama hem tarihsel hem de dizgesel görüş açısından bu, doğru değildir. Irkçılık ve ulusçuluk, kökenleri, anlam ve eğilimleri bakımından birbirlerinden kesinlikle ayrılırlar[22]. Eğer Gobineau'nun yapıtını incelersek bu ayrım çok açık bir şekilde görülür. Gobineau, bir ulusçu (milliyetçi) olmadığı gibi bir Fransız yurtseveri de değildi. Boulainvilliers'nin savını Fransa hiçbir zaman gerçek bir ulusal birliğe sahip olmadığı için benimsemiş ve yeniden canlandırmıştı. Görmüş olduğumuz gibi, Fransa, fatihlere ve boyun eğenlere, soylulara ve pleblere ayrılmıştı. Bunlar hem aynı düzeyde değildiler hem de aynı siyasal ve ulusal yaşamı paylaşamamaktaydılar[23]. Gobineau bu görüşü, insanlık tarihinin tümüne uyguladı. Ulus diye adlandırdığımız şey, hiçbir zaman türdeş bir bütün değildir. O, dünyada en tehlikeli şey olan kan karışımının

ürünüdür. Böyle karışık bir bileşimden hayranlık ve saygı ile söz etmek, sağlıklı bir insansal tarih kuramının ilk ilkelerine aykırı olurdu. Yurtseverlik, demokrat ya da demagoglar için bir erdem olabilir; ama aristokratik bir erdem değildir. En yüksek ırk, aristokrat ırktır. Öyle ise, «anayurdumuz» düşünü nedir? O, kendisine hiçbir fiziksel ya da tarihsel gerçekliğin karşılık olmadığı salt bir sözcüktür. Gobineau, 'yurt konuşmaz; canlı bir sesle buyruklar veremez' demektedir. Tüm çağların deneyimi, salt kurgularca yönlendirilmiş olandan daha kötü bir tiranlık bulunmadığını göstermiştir. Bu gibi tiranlıklar, doğaları gereği, duyarsız, acımasız ve savları konusunda çekilmez bir kibir sahibidirler. Gobineau'ya göre, feodal dizgenin en büyük değerlerinden biri, insanların bu dizge altında bu tür putlara boyun eğmek yükümlülüğünde olmamalarıydı.

> Bizim feodal dönemimizde *patrie** sözcüğü pek ender kullanılmıştı. Bu sözcük bize ancak Gallo-Roman kabileler yeniden başlarını kaldırıp da siyasette rol oynamaya başladıkları zaman gerçekten geri geldi. Onların yengisi ile yurtseverlik yeniden bir erdem olmaya başladı[24].

Eğer Gobineau'nun kuramının yöntembilimsel kurallarını kabul edersek, bir düşünün gerçek değerini belirlemek için en basit yol, her zaman genetik yoldur. Onun değerini yargılamak için kökenini bilmeliyiz. Acaba yurtseverlik ülküsünün kökeni nedir? Onun bir Âri ülküsü olmadığı, Âri ailesinin en iyi ve en son temsilcileri olan Teuton ırklarının onu hiçbir zaman tam anlamında kabul etmemiş oldukları olgusuyla kanıtlanmıştır. Yurtseverlik bir Alman erdemi değildir. Alman dünyasında ulus pek az şey ifade ettiği halde, insan her şeydi. Almanlarla öteki ırklar, —Hellenlerden, Romalılardan, Kimmerlerden gelen kuşakların Sâmi melezleri— arasındaki derin ayrımı yaratan bu noktadır. «Orada insan, yalnızca halk yığınlarını görür; bireyin hiç değeri yoktur. Karışıklık arttıkça, yani onun bir parçası olduğu etnik karışım daha karmaşık bir hale geldikçe birey büsbütün gözden yiter»[25]. Avrupa uygarlığında şehir devleti (polis) için duydukları kör hayranlık yüzünden Yunanlılar, yalancı bir ülkü olan yurtseverliğin sorumlusudurlar. Yunanistan'da birey, yasa tarafından yönetilirdi. Önyargı, kamuoyunun yetkesi, herkesi, bu soyutlama uğruna tüm eğilimlerinden, düşün ve âdetlerinden, hatta servet ve en içten kişisel ve insansal bağıntılarından özveride bulunmaya zorlardı. Ama, Yunanlılar bu ülküyü kendileri yaratmamışlar; Sâmilerden ödünç almışlardı. Kısa-

* *Patrie:* Yurt, vatan.

cası yurtseverlik, bir «Kenan ülkesi canavarlığından» başka bir şey değildir[26].

Gobineau'nun yapıtında Yunan kültürüne ilişkin bu şiddetli eleştiriden sonra sıra Roma yaşam ve uygarlığının eleştirisine gelmektedir. O, burada da aynı yöntemi kullanmaktadır. Gobineau, genelde Roma ruhunun en yüksek göstergesi sayılan şeyin gerçekte Onun özündeki zayıflık olduğuna bizi inandırmaya çalışır. Roma imparatorluğunun en sağlam temeli, Roma hukukuydu. Roma yaşamında Hukuk, biricik bağlayıcı güç haline gelmişti. O, biriktirilmiş, yasal bildiriler şeklinde toplanmış, yorumlanmış ve çözümlenmişti. Roma Hukuku bir bilim olarak Roma İmparatorluğunun çöküş ve yıkılışından sonra da yaşamıştı. Gobineau'ya göre, Roma hukuk yapısının tümü çok övülmüş olan Grek şehir devletininki ile aynı türdendir. Yani, cansız bir soyutlamadır. Romalılar, zorunluluk yüzünden bir erdem yaratmışlardır. Çünkü onlar, birbirine hiç benzemeyen öğeler arasında yapma bir bağ kurmak zorundaydılar. Bu ise, ancak uzlaşımsal yasalar aracılığıyla gerçekleştirilebilirdi. Uzlaşımsal yasalar, tüm ırkların tortularından oluşmuş bir nüfus arasında olanaklı olan biricik bağdı[27]. Kurumları yüceltmek, yararsızdır. Çünkü onların yalnız ikinci dereceden ve bağımlı bir değerleri vardır. Onlar halkın etnik durumundan çıkarılırlar ve bu etnik duruma bağımlıdırlar. Bu etnik durum, hiçbir zaman, Roma yasası altında olduğu zamankinden daha kötü ve daha iğrenç olmamıştı. Roma, insansal kültürün hiçbir alanında üretici ya da özgün değildi. Kendisinin olan hiçbir şeyi, yani ne dini, ne sanatı, ne de yazını yoktu. Her şey başka halklardan ödünç alınmıştı. Hatta Augustus dönemi bile büyük, güzel ve kendi başına övgüye değer bir dönem değildi. Roma'nın lehinde söylenebilecek biricik şey şudur: Verilen tarihsel koşullar altında, yani imparatorluğun karışık ve birbirinden çok ayrı halkları karşısında O, biricik çözümü sunmuştur. Roma İmparatorluğunun kusurları, birey olarak yöneticilerinin değil, denetlenmesi ve belli bir disiplin altına sokulması gereken karışık halk kitlesinin yanlışlarıydı[28]. Gobineau, «Ben Romalı adının görkemi önünde eğilmeyi ve böyle bir sonucu alkışlamayı hiçbir zaman istemem»[29], diyor.

Ama, insan kültürüne ilişkin araştırma, henüz sona ermemiştir. Din, ahlak, siyaset ve hukukun yanında bir başka büyük alan da, sanat alanı da vardır. Acaba aynı ilkeleri bu alana da uygulayabilir miyiz? Schiller, *İnsanın Estetik Eğitimi Üstüne Mektuplar*'ında *(Letters on the Esthetical Education of Man)* sanatın, insanın yalnızca özel bir niteliği olmakla kalmayıp aynı zamanda onun doğa ve özünü de oluşturduğunu kantlamaya çalışmıştı. Sanat, insanın değil, Yaratıcısının yapıtıdır. İnsanlık atmosferi sanat tarafından yaratılmıştır. Eğer bu doğru ise, tüm ırkları birleştiren bir bağ bulunmuştur. Çünkü sanat,

bir ırkın ayrıcalığı değildir. O, haklı için de haksız için de; üstün ırklar için olduğu kadar aşağı ırklar için de parlayan güneş gibidir. Gobineau, bu olguyu yadsımaz. Tersine, kabul eder ve vurgular. Gobineau'nun kuramına karşı buradan çıkarılabilecek olan sonucun Onun yönünden özel bir önem taşıması gerekmekteydi. Çünkü, O sanata yalnızca derin bir ilgi duymakla kalmamıştı. Sanat, yaşamının en büyük tutkularından biriydi. Gobineau, bir ozan ve yontucuydu ve sanat alanlarının çoğunu denemişti. Eğer savı Onu kendisi için çok büyük önem taşıyan bu noktada başarısızlığa uğratsaydı, Gobineau bu savı güçlükle sürdürebilecekti.

Gobineau'nun ikilemden (dilemma) kaçma yöntemi, ilk bakışta çok şaşırtıcıdır. O, sanatın Âri ırkının özel yetenekleri arasında olmadığını içtenlikle kabul eder. Eğer Âri ailesinin üyeleri kendi başlarına kalmış olsalardı, büyük bir olasılıkla hiçbir zaman büyük bir sanat geliştiremeyeceklerdi. Sanat, bir imgelem ürünüdür. İmgelem ise, gerçek bir Âri'nin özyapısal niteliği değildir. İmgelem, Onun damarlarındaki yabancı bir kan damlasıdır. Çünkü, zencilerden gelir. Zencilerde imgelem başat olup aşırı ve coşkun bir güçtür. Sanatın gerçek kökeni buradadır. O, siyah ırkların bir kalıtıdır. Bu bulgu, Gobineau'nun okuyucularına büyük bir şok etkisi yapmış olmalıdır. Zencilerden büyük bir tiksinti ve nefretle sözetmiş olan O değil miydi? Bedensel yapılarının maymunlardan da aşağı olduğunu, canavarca içgüdüleriyle yırtıcı hayvanlardan daha kötü olduklarını, ahlaksal yönden ise, cehennemdeki kötü ruhlarla aynı düzeyde bulunduklarını O söylememiş miydi? Bu yaratıkların şimdi ilk sanatçılar olarak kabul edilmeleri ve tüm öteki ırkların onlara kalıtçıları olarak borçlu olmaları, gerçekten büyük bir aykırıkanıydı. Ama Gobineau, bundan kaçınamazdı.

Soylu ırktan biri, bir kez bu kökenin bilincine varınca, bu tehlikeli kalıta karşı tetikte olmalıdır. Onun bu kalıtı ciddi bir çekingenlik göstermeden kabul etmemesi ve çekiciliğine kapılmaması gerekmektedir. Sanat her zaman bizim en iyi düşünsel ve ahlaksal yeteneklerimizi cezbetmeye ve uyuşturup uyutmaya çalışan büyük bir siren olarak kalır. Onu dinleyebiliriz ama akıllı insan, sirenler tarafından yakalanmamak için önlemlerini almış olan Odysseus gibi hareket edecektir. Gobineau'nun kendisi, kendi sanatsal içgüdülerine karşı her zaman belli bir güvensizlik duymuş, onlara bir tür kötü bilinçle bakmıştı. Onlar, Gobineau'nun gerçek Âri imgesine uymamaktaydılar. Ona göre Âri, kendisi için her zaman büyük bir baştan çıkarıcı ya da karısı değil de metresi olarak kalmış bulunan sanatla meşru bir evlilik sözleşmesi yapamaz.

Geriye sonuncu bir soru kalmaktadır. Değişik ırkları birleştiren hiç olmazsa öznel bir bağ yok mudur? Gobineau, acımasız bir doğal yasaya göre, «aşağı ırkların efendilerinin ayakları dibinde sürünme-

ye» sonsuza değin yargılanmış olduklarını öne sürmüştür. Ama bu efendilerin bu acınacak duruma belli bir anlayış göstermeleri gerekmez miydi? Gobineau, böylesi bir yükümlülüğü, kesinlikle yadsımış olamazdı. Kuşkusuz O, her zaman büyük bir kibirle ama soyluluğun gereklerini ve kurallarını çok iyi bilen biri *(noblesse oblige)* olarak konuşmuştu. Tüm «insancı» ülküleri yadsımıştı ama bu noktada kendisine pek güvenmemekteydi. Eylemleri her zaman ilkeleriyle kesin bir şekilde uyuşmuyordu. Bu gerilimin çok özyapısal bir kanıtını ünlü Yahudi bilgini Adolf Frank'a yazmış olduğu bir mektupta bulmaktayız. O, burada, İran'da kaldığı kısa süre içinde, Tahranlı Yahudileri haksızlık, baskı ve izlenmekten korumak için, pek çok olanak elde etmiş olduğunu anlatmaktadır[30]. Bu yüzden, Gobineau'yu insansal duygudaşlık (sympathy), incelik ya da iyilik yoksunluğu ile suçlayamayız. O, her türden «insancı» ülkülerin kendisinde yeniden ortaya çıkmasına karşı, kesinlikle bağışık değildi. Ama kuramı kendisine hiçbir seçme hakkı bırakmamıştı. Bireysel duygularını susturması gerekiyordu. Genel savının gelişmesi içinde bu duygulara yer yoktu.

Gobineau ile Carlyle arasında bu yönden yapılacak bir araştırma da çok aydınlatıcıdır. Onların siyasal eğilimleri ilk bakışta birbirine çok yakın gibi görünür. Her ikisi de onsekizinci yüzyıl siyasal ülkülerinin, özgürlük, eşitlik ve kardeşlik ideallerinin yeminli düşmanıdır. Carlyle bu ülkülerin yıkıcı etkisinden kaçabilmek için kahramana tapınmaya dönmekten başka bir çıkış yolu bulamamıştır. Kahramana tapınmanın bizi çürüme, yıkılma ve tam bir kargaşadan kurtarabilecek biricik yol olduğunu öne sürmüştür. Yine de Carlyle'ın kahramana tapınması ile Gobineau'nun ırka tapınması arasında temelli bir ayrım vardır. İlki, bağlayıp birleştirmeye çalışır; ikincisi ise böler ve ayırır. Carlyle'ın tüm kahramanları aynı dili konuşurlar ve aynı amaçtan yanadırlar. Onların hepsi, «bazılarınca tarih diye adlandırılan ve çağdan çağa bir bölümü tamamlanan, o göksel vahiyler kitabından esinlenmiş, konuşan ve eylemde bulunan metinlerdir.» Büyük adam, temelde, doğanın elinden çıktığı biçimle her zaman aynı türden olan bir şeydir. Carlyle, «Onların hepsinin köken bakımından bir özdekten olduklarını açık seçik kılmayı umuyorum» demişti. Ama Gobineau için, böyle bir özdeşlik düşünülemiyecek bir şeydi. İskandinav Odin ile Sâmi Muhammet'ten sanki Onlar aynı insansal ailenin üyeleriymiş gibi sözetmek Ona küfür gibi görünecekti. Ayrıca tüm insanlar için özdeş olan evrensel bir adaletten söz etmek, yanlıştan da öte öldürücü bir suçtu. Carlyle,

> Adalet, adalet! diye haykırmıştı. Şu ya da bu nedenden adaleti yerine getiremediğimiz zaman, bizim için her yerden bir felâket doğuyor... Dünyada gereksinme duyulan tek bir şey vardır: Ama,

bu tek şey, zorunludur: Adalet, adalet! Tanrı adına, bize adalet verin yaşayalım; Onun öykünmelerini ya da yerini tutan şeyleri verin, ölelim[31].

Carlyle'ın toplum felsefesi, bu kişisel duygu ile dopdoludur. O, hiçbir zaman toplumcu (socialist) olmadığı ve hep bir İngiliz tutucusu (tory) olarak kaldığı halde, ilk gençliğinden başlayarak yoksulların sorunlarını kendi sorunu saymaya alışmıştı. *Sartor Resartus*'ta Profesör Teufelsdröckh'ün, birahanede otururken ansızın ayağa kalkıp büyük bardağını kaldırdığı ve: «*Die sache der Armen in Gottes und Teufels Namen*»*, diye şerefe içtiği sahneyi anımsıyoruz[32]. Ama Gobineau, yoksullardan çok değişik bir tonla sözetmiştir. O, içinde yalnız zengin ve soyluların *Valhalla*'nın onuruna kabul edildikleri eski Alman dizgesine yürekten katıldığını göstermiştir[33]. Yoksulluk nefret edilecek bir şeydir. Âri Alman'ın kendisine ve dünyadaki rolüne ilişkin çok yüksek bir görüşü vardır. Çünkü O, hakkı olarak, bir feodal lord ve toprak sahibi; dünyanın bir bölümünün mal sahibidir[34]. Böylesine özgün ve kalıtsal bir ünvan üstünde hak iddia edememiş biri ise, her zaman bir toplumdışı olarak kalmıştır. Âri rahiplerince tanıtılmış olan eski kast dizgesinin temel bölümlenmesi böyleydi[35].

Gobineau'nun kuramı, görünüşte tüm uygar yaşam halkasını içine almış ve ereğine erişmiştir. Yeni din, yani ırka tapınma, kuvvetle yerleştirilmiştir. Artık hiçbir düşmandan korkmaya gerek yoktur. Hıristiyan dini, etkisiz ve güçsüz; Budizm, ahlaksal bir sapkınlık; yurtseverlik, bir Kenan ülkesi canavarlığı; Hukuk ve adalet, salt soyutlama; sanat, bir baştan çıkarıcı ve fahişe; baskı altındakiler için şefkat, yoksullar için acıma duyma ise, duygusal yanılsamalardır. Böylece, liste tamamlanmıştır. Bu, yeni ilkenin yengisidir.

Bu dizgesel yıkım yapıtından sonra, geriye ne kalmıştır? Gobineau'nun kendisi için ne kalmıştır? Ve O, izleyicileri ile kendisine inananlara neler vaadedebilmiştir? İlk sorunun yanıtını Gobineau'nun son kitabında bulmaktayız. O, 1879'da *Histoire d'Ottar-Jarl, pirate norvégien, conquérant du pays de Bray en Normandie et de sa descendance*[36] adlı kitabını yayımlamıştır. Bu kitap, belki de tüm yazın tarihindeki en ilginç kitaplardan biridir. Gobineau burada, artık insansal uygarlığın tarihi ile ilgilenmemektedir. İlgi alanı değişmiştir. Bilmeyi istediği tek şey, *kendisinin* ve ailesinin kökenidir. Ailesinin doğrudan doğruya, ünlü bir Norveçli korsan olan Ottar-Jarl'dan geldiğine ilişkin kesin kanıtlara sahip olduğuna inanmaktadır. Ottar-Jarl, soylu Ynglingler ırkındandır. Ynglingler'in kökenleri ise, en yüksek

* Die Sache der Armen in Gottes und Teufels Namen: Tanrı ve şeytan adına yoksulların işi!

Tanrı olan Odin'e kadar geri gitmektedir. Bu kitapta insan yaşamına ve insanlık tarihine ilişkin öyle dar bir görüşle karşılaşmaktayız ki eğer Gobineau, kitap yayımlandığında *Essai* ve *Renaissance*'ın yazarı olarak çok tanınmış biri olmasaydı, bu son kitabını hiçkimse ciddiye almayacaktı. O, her zaman ölçüsüz ve aşırı bir aristokrat gururu ile konuşmuştu. Ama bu kez gururu saçma ve gülünç hale gelmiş ve nerdeyse megalomaniye dönüşmüştü. Evrensel tarih felsefecisi, kendi ailesinin tarih felsefecisi olmuş; kültürün kökenlerini inceleyecek yerde yalnızca kendi ailesinin kökenleriyle uğraşmıştı. Bu, böylesine büyük bir girişimin esef edilecek bir ürünüydü. Gobineau, tarihi sağın bir bilim yapmak ve bizi onun akışına ilişkin tüm öznel yanılsamalarla önceden edinilmiş kanılardan kurtarmak gibi büyük bir vaadle işe başlamıştı[37]. Ama, yazın yaşamının sonunda bu düşünce çevreni önemini yitirmiş; duygu ve düşünceleri bir nokta üstünde toplanmıştı: Kendi soyu. *Parturiunt montes, nascetur ridiculus mus**.

Tüm bunlar, bize Gobineau'nun düşüncesinin genel bir özelliğini açıklamaktadır. Kişisel yaşamının yoksullaşması ve ansal çevrenin daralması bir anlamda Gobineau'nun kendi kuramının zorunlu sonucu idi. Âri ırkının yetkinliğine ve başka bir şeyle karşılaştırılamayan değerine ilişkin bulgusu, Onu büyük bir coşkunlukla doldurmuştu. O, insanlık tarihinde bu ırkın ilk kez göründüğü anı anlatırken bu olayın yaşamsal önemini betimlemeye yetecek kuvvette sözcükleri güçlükle bulabilmektedir. Bu yalnızca dünyasal değil, aynı zamanda evrensel bir an; yalnız insanlar için değil, ama tanrılar ve gökler için de görülecek bir şeydir[38]. Gobineu'ya bu an, insanlık tarihinin çıldırtıcı bir görünümü, en büyük beklenti ve vaadlerle dolu bir başlangıç olarak gelmiştir. Eğer, en soylu, en zeki ve en enerjik ırk olan Âri ailesi, büyük tarihsel dramın gerçek aktörü ise, insansal uygarlığın gelişmesi konusunda ne sınırsız umutlar besleyemeyiz ki... Gobineau'nun yapıtı, böylece bir tür sarhoşlukla, bir ırka ve kendine tapınma sarhoşluğu ile başlamaktadır.

Ama, bu ilk duygu derin bir düş kırıklığı ile ortadan kalkmaktadır. Karşıt bir tür diyalektik aracılığıyla ilk iyimser görüş, ansızın derin ve çaresiz bir karamsarlığa dönüşmektedir. Daha üstün olan ırklar, tarihsel görevlerini yerine getirirlerken zorunlu olarak ve kaçınılmaz bir şekilde kendikendilerini yokederler. Onlar, dünyayı dünya ile yakın bir ilişki kurmaksızın yönetip düzene sokamazlar. Ama, onlar için bu ilişki sakıncalı bir şey, sürekli ve tükenmez bir mikrop kaynağıdır. Bunun sonucu, üstün ırklar için yıkıcıdır. Değişik ırklar

* *Parturiunt montes, nascetur ridiculus mus:* Dağlar doğura doğura fare doğuruyor.

arasındaki işbirliği, birlikte yaşama anlamına gelir. Birlikte yaşama, kan karışması; kan karışması ise, bozulma ve yozlaşma demektir. O, her zaman sonun başlangıcıdır. Katıksızlığının ortadan kalkmasıyla ırkın kuvveti ve düzenleyici gücü yok olur. Üstün ırklar, kendi yaptıklarının kurbanları, kendi kölelerinin köleleri haline gelirler.

Gobineau, kitabının sonunda bu kuramın ilkelerinden genel sonuçlar çıkarmıştır. O imgeleminde, yeryüzünde yaşayacak olan en son insanların imgelerini canlandırmaktadır. Bu sırada üstün ırkların yozlaşması tamamlanmış olacak ve tüm ırk ayrımları ortadan kalkacaktır. O zaman, insanlık tarihindeki canlandırıcı ilke, varlığını yitirecektir. Kuşkusuz, insanlar barış içinde bir arada yaşayacaklardır. Aralarında hiçbir yarışma olmayacaktır ama, öte yandan hiçbir enerji, hiçbir girişim türü, hiçbir güç ve fetih istenci de kalmayacaktır. Modern demagoglarımızın eşitlikçi ülküleri gerçekleştirilecektir. Ancak, insansal yaşam, böylece kendisini yaşanmaya değer kılan her şeyi yitirmiş olacaktır. İnsanlar tıpkı bir koyun ya da sığır sürüsü gibi bir mutluluk durumu içinde yaşayacaklardır. Bu büyük ve mutluluk verici uyuklama dönemini bir sersemleme dönemi ve sonunda tam bir uyuşukluk dönemi izleyecektir. Gobineau, giderek bu değişik dönemlerin sürelerini hesaplama işini de üstlenmiştir. Onun yargısı, kuvvetli dönemin, gerçek yaşam döneminin çok uzun bir süre önce bitmiş olduğudur. Biz şimdi bir bitkinlik ve tükenmişlik durumunu yaşamaktayız. İnsan ırkı belki önemsiz ve sefil varlığını birkaç yüzyıl daha sürükleyip götürecektir ama yazgısı belli olmuştur; ölümü kaçınılmazdır.

Gobineau'nun kuramının son sözü budur ve bu son söz gerçekte yapıtının tümünün özetidir. O, kitabının daha ilk tümcelerinde bu sonu önceden göstermiştir. Irka tapınma, Gobineau için en yüksek tapınma biçimi, en yüksek tanrıya tapınma idi. Ama bu tanrı, kesinlikle yenilmez ve ölümsüz bir tanrı değildi. Gobineau, en coşkulu anlarında bile, yaklaşan yazgıyı hiçbir zaman unutamadı. Bu, «tanrılarla devlerin birbirlerini yok ettikleri savaşın» yazgısıydı. *Les dieux s'en vont* — tanrılar ölmeliydiler.

> Uygarlıkların çöküşü, tarih olaylarının en şaşırtıcıları, aynı zamanda en belirsiz olanlarıdır. Bu, ruha korku salan bir yıkımdır. Ama içinde saklı öyle büyük ve gizemli bir şey vardır ki, düşünür ona bakmaktan, onu incelemekten el yordamı ile gizlerini aramaktan hiçbir zaman bıkıp usanmaz... Biz, her insan topluluğunu koruyan toplumsal ağ ne kadar beceriyle kurulmuş olursa olsun, daha doğduğu gün, yaşam öğelerinin arasına gizlenmiş kaçınılmaz bir ölüm çekirdeği taşıdığını kabule zorlanırız. Ama, bu çekirdek, bu ölüm ilkesi nedir? Sonuçları gibi, o da tek biçimli midir? Ve tüm uygarlıklar aynı nedenden mi yok olurlar?[39].

Şimdi çözümü gözlerimizin önünde görmekteyiz. Sonuç yalnız derin bir karamsarlık değil, aynı zamanda tam bir olumsuzluk (negativism) ve hiççiliktir (nihilism). Gobineau, tüm insansal değerleri bütünüyle ortadan kaldırmıştır. Onları yeni bir tanrıya, ırk tanrısına sunmaya karar vermiştir. Ama bu tanrı, ölen bir tanrıdır; ve ölümü, insanlık tarih ve uygarlığının yazgısını da belirlemiş onları da kendi yıkıntıları içine sokmuştur.

XVII

HEGEL

Hegel Felsefesinin Modern Siyasal Düşüncenin Gelişmesi Üstündeki Etkisi

Hiçbir felsefi dizge, siyasal yaşam üstünde Hegel metafiziği kadar güçlü ve kalıcı bir etki yapmamıştır. Ondan önceki tüm büyük filozoflar, siyasal düşüncenin genel akışını belirlemiş olan devlet kuramları ortaya koymuşlar; ama siyasal yaşamda yalnızca çok ılımlı bir rol oynamışlardı. Bu gibilerin kuramları, «gerçek» siyasal dünyaya değil, «düşünlerin» ya da «ülkülerin» dünyasına ilişkindi. Filozoflar çok kez bu olgudan yakınmışlardır. Kant, içinde «o, kuramda doğru olabilir ama eylemsel yaşama uygulanamaz» savsözünü çürütmeye çalıştığı özel bir deneme yazmıştır. Ama tüm bu çabalar boştu. Çünkü siyasal düşünce ve yaşam arasındaki uçurum, aşılamaz bir uçurum olarak kaldı. Siyasal kuramlar tutkuyla tartışıldılar savunuldular, kanıtlandılar, çürütüldüler .Ama tüm bunların siyasal yaşamın savaşımları üstünde pek az etkisi oldu.

Hegel'in felsefesini incelerken tümüyle değişik bir durumla karşılaşmaktayız. Hegel mantığı ve metafiziği, başlangıçta dizgesinin en kuvvetli savunma araçları sayılmıştı. Ama dizgesinin en şiddetli ve tehlikeli saldırılara açık olması, kesinlikle bu yönden oldu ve kısa bir savaşımdan sonra bu saldırıların başarılı oldukları görüldü. Ancak, Hegelcilik, mantıksal ya da metafiziksel düşünce alanında değil, ama siyasal düşünce alanında bir yeniden doğuşu yaşadı. Tek bir büyük siyasal dizge yoktur ki onun etkisine karşı koyabilmiş olsun. Tüm modern siyasal ideolojilerimiz, ilk kez Hegel'in hukuk ve tarih felsefesinde sunulup savunulmuş olan ilkelerin güçlerini, dayanıklılık ve sürekliliklerini bize göstermektedir.

Ama bu, bir *Pyrrhus** yengisi olmuştur. Hegelcilik, yengisinin be-

* *Pyrrhus:* Akhilleus'un oğlu, Epirus kralı. İ.Ö. 319-272 arasında yaşamıştır. İ.Ö. 279'da Romalıları ağır yitikler vererek yenmiş ve bunun üstüne şöyle demiştir: «Öyle bir yengi ki, biz yitirmiş bulunuyoruz.» İşte bu yüzden, büyük yitikler verilerek kazanılan yengilere *Pyrrhus yengisi* denmektedir. (çev. n.).

delini ödemek zorunda kalmıştır. Bu dizge, eylem alanını büyük ölçüde genişletmiş ne var ki birliği ve içsel uyumu ortadan kalkmıştır. O, artık açık, türdeş ve tutarlı bir siyasal düşünce dizgesi değildir. Değişik okul ve grupların hepsi Hegel'in yetkesine başvururlar ama Onun temel ilkelerini tümüyle değişik ve birbirine karşıt bir şekilde yorumlarlar. Bu ilkeler, bir filozofun dağılmış kalıntıları haline gelmişlerdir. Schiller'in *Wallenstein*'a yazdığı önsözdeki deyişi, Hegel'in siyasal kuramına uygulayabiliriz. «Onun tarihteki betimlemesi, parti nefreti ve parti yandaşlığı ile karıştırıldığı için, hep değişik olmuştur.» Bolşevizm, Faşizm ve Nasyonal Sosyalizm, Hegelci dizgenin bütünlüğünü bozmuşlar ve onu parçalara ayırmışlardır. Onlar, ganimetin kalıntılarına ilişkin tartışmalarını ardı arkası kesilmez bir şekilde sürdürmektedirler. Bu tartışmalar artık salt kuramsal alandan çıkıp çok büyük siyasal etkiler haline gelmişlerdir.

Hegel'in yorumcuları daha başlangıçta iki kampa bölünmüşlerdi. Hegelci «sağ» ve «sol» kanatlar birbirleriyle sürekli olarak savaştılar. Bu çekişme felsefe okulları arasında yalnızca bir yarışma olarak kaldığı sürece, bir ölçüde zararsızdı. Ama, son onyıllarda durum tümüyle değişmiştir. Şimdi tehlikede olan önceki çekişmelerden çok farklı bir şeydir. Bu çekişme, ölümcül bir savaşım haline gelmiştir. Son zamanlarda bir tarihçi, 1943'te istilacı Almanlarla Ruslar arasındaki çekişmenin temelde Hegelci okulun «sağ» ve «sol» kanatları arasındaki bir savaşım olup olmadığı sorusunu ortaya atmıştır[1]. Bu incelediğimiz soruna ilişkin abartılmış bir anlatım olarak görünebilir. Ama bir hakikat payı vardır.

Öteki düşüncelere uyguladığımız yöntemi Hegel felsefesini incelemek için kullanamayız. Platon'un bilgi kuramının, Aristoteles'in doğa felsefesinin ya da Kant'ın etik kuramının özyapısını yalnızca bu filozofların varmış oldukları ana sonuçları betimleyerek kavramayı bekleyebiliriz. Ama, Hegel'in dizgesi tartışıldığında, böyle bir betimleme tümüyle yetersiz kalacaktır. Hegel, *Tin'in Fenomenolojisi* adlı *kitabının* (Phenomenology of Mind) önsözünde şu soruyu sormaktadır:

> Bir felsefi yapıtın içsel hakikati, en iyi şekilde amaç ve sonuçlarından daha başka nerede dile getirilebilir? Bu amaç ve sonuçlar, aynı dönemde ,aynı alanda çalışan başkaları tarafından üretilmiş şeylerle olan ayrımlarından daha kesin bir şekilde nasıl bilinebilirler? Ama böylesi bir süreç, eğer bilginin başlangıcından daha çoğu için, yani bir felsefi dizgenin gerçekte ne olduğunu bilmek için dile getirilirse, o zaman onu tartışılmakta olan gerçek konudan kaçınmak üzere bir önlem olarak görmemiz gerekir... Çünkü, gerçek konu, amaçlarında tüketilmediği gibi, eri-

şilmiş olan sonuç da somut bütünün kendisi değil, ona ulaşma süreci ile birlikte varılmış olan sonuçtur... Tek başına sonuç, yol gösterici eğilimini geride bırakmış olan dizgenin cansız bir parçasıdır. Bu türden bir süreç, sorunun özünü kavrayacak yerde, konudan hep bütünüyle uzak kalır... En kolay şey, somut -özdeksel bir içerik üstüne yargı vermektir. Böyle bir içeriği kavramak daha güçtür. Hepsinden gücü de bu ikisini birlikte yapıp sonucu dizgesel bir biçimde sergilemektir[2].

Bu güçlük, Hegel felsefesinin çeşitli ve birbirine aykırı yorumlarının yanıtını açıklamaktadır. Biz eğer belli bir özelliği seçer ayırırsak, onun tam karşıtını bulmamız yalnızca kolaylaşmaz, giderek zorunlu hale de gelir... Hegel, bu çelişkilerden korkmuyordu. O, spekülatif düşünce ve felsefi hakikatin gerçek yaşamını çelişkilerde görmüştü. Nitekim ünlü özdeşlik ve çelişmezlik ilkesine tekrar tekrar karşı çıktı. Bu ilke, yanlış bir ilke değildi ama yalnızca biçimsel ve soyut, bu nedenle de sığ bir ilke idi. Bizim gerçeklikte bulduğumuz şey ise, her zaman karşıtların bir özdeşliğidir.

Hegel'in siyasal düşüncesinde de her savı onun karşıtı olan sav izler. Bu yüzden, bu siyasal dizgeyi özel bir sözcükle tanımlamak olanaksızdır. Hegel, kendisini her zaman bir *özgürlük* filozofu olarak öne sürmüştür.

Özdeğin özünün çekim kuvveti olması gibi, Tin'in temelinin ve özünün özgürlük olduğunu söyleyebiliriz. Tin'in öteki nitelikler yanında özgürlükle de donatılmış olduğu öğretisini herkes seve seve onaylayacaktır. Ama felsefe, tinin tüm niteliklerinin yalnızca özgürlük aracılığıyla varolduklarını öğretir... Tinin biricik hakikatinin özgürlük olması, spekülatif felsefenin bir sonucudur[3].

Hegel'in karşıtları, bunun, Onun öğretisinin gerçek betimlemesinden çok, bir karikatürü olduğuna inanmışlardı. Filozof Fries, Hegel'in devlet kuramının «Bilimin bahçelerinde değil, ama köleliğin gübre yığını üstünde» geliştirilmiş olduğunu öne sürmüştü. Tüm Alman liberalleri aynı şeyleri hissetmişler ve aynı şekilde konuşmuşlardı. Onlar, Hegelci dizgede siyasal tepkinin en sağlam kalesini görmekteydiler. Liberallere göre Hegel, tüm demokratik ülkülerin en tehlikeli düşmanıydı. Rudolf Heim, *Hegel ve Dönemi* (Hegel und seine Zeit) adlı kitabında

Görebildiğim kadarıyla, Hobbes ya da Filmer, Haller ya da Stahl'ın öğrettikleri, Hegel'in *Hukuk Felsefesi* adlı kitabının önsözünde gerçeğin ussallığına ilişkin olarak söyledikleriyle kar-

şılaştırıldığında görece daha açık fikirli kalırlar. Göksel özgür kayra ve saltık boyun eğme kuramları, varolanı ussallaştırmayı meşru kılan korkutucu öğreti ile karşılaştırıldıkta, kusursuz ve zararsızdırlar[4].

Ama burada büyük bir sorunu cesaretle karşılamamız gerekiyor. Varolanı «varolan olarak ussallaştırmayı» meşrulaştırmış olan bir felsefi dizgenin modern siyasal düşüncede en büyük devrimci güçlerden biri haline gelmesi nasıl olanak kazanabilmiştir? Nasıl olmuştur da ölümünden sonra Hegel'in öğretisi ansızın tümüyle değişik bir açıdan görülüp çok değişik bir biçimde kullanılmıştır? Prusya'nın devlet filozofu, Marks ve Lenin'in öğretmeni nasıl «diyalektik Marksçılığın» savunucusu olmuştur? Bu gelişmeden Hegel'in kendisi sorumlu değildir. Hiç kuşkusuz O, kendi siyasal kuramının öncüllerinden çıkarılmış olan sonuçların çoğunu yadsıyacak bir düşünürdü. Özyapısı ve yaradılışı göz önüne alındıkta Hegel, tüm köktenci çözümlere karşı olan biri, geleneğin gücünü savunmuş olan bir tutucu idi. Ona göre, siyasal yaşamdaki temel öğe, *töre (sitte)* idi. Hegel, ilk yazılarında içlerinde bu ülkünün yüceltildiği Grek şehir devletlerinin ve Roma Cumhuriyetinin birer betimlemesini yapmış; her zaman aynı görüşü koruyup savunmuştu. Kendisi, törede ortaya çıkandan daha yüksek hiçbir ahlaksal düzen tanımamaktaydı[5].

Bu noktada, Hegel ile Platon'un «ülkücülükleri» arasındaki temel ayrımı kavramaktayız. Platon, Sokrates'in öğrencisi olarak konuşmuş, bireysel sorumluluk konusunda duyulan Sokratik isteği vurgulamıştır. O, töre ve alışkanlığın yoz şeyler olduklarını ilan etmiştir. Platon'a göre, gerçek siyasal yaşamın ilkelerini, geleneklerde ya da alışılmış şeylerde bulamayız. Bu ilkeler, doğru kanı *(doxa)* üstünde değil, ama bilgi *(episteme)* üstünde, yani Sokrates'in ortaya çıkarmış olduğu o yeni ussallık biçimi ve ahlak bilinci üstünde temellendirilmektedirler. Hegel'in «us» anlayışı, Platoncu tipte bir us anlayışı değildir.

> Aslında, kendi bilincine varmış olan usun gerçekleşmesi kavramı, gerçek uygulanımını bir ulusun yaşamında bulur. Burada us, aynı zamanda tümüyle bağımsız çok sayıda varlığa dönüşmüş olan akıcı bir töz olarak ortaya çıkar... Bu varlıklar, kendi içlerinde, tek tek bağımsız varlıklar olduklarının bilincindedirler. Çünkü bu tümel tözün kendi ruhları ve özleri olduğunu kabul edip özel bireyselliklerini ona teslim ve feda ederler[6].

Tutuculuk, bu nedenle, Hegel'in ahlaksal kuramının en özyapısal özelliklerinden biridir; ama tümü değildir. O, yalnızca bütünle karıştırmamamız gereken özel ve tek yanlı bir yöndür. Hegel'in siyasal kura-

mında ve tarih felsefesinde iki karşıt eğilimin garip bir karışımını bulmaktayız. Hegel, tarihsel dünyanın tümünü kuşatmaya çalışır. Grek, Roma ya da Alman kültürlerinden olduğu kadar Oriental kültürden de, Çin ya da Hint kültüründen de sözeder. Onun dizgesinde açıklamaya çalıştığı şey, özel bir ulusun tini olmayıp, evrensel tin, dünya tinidir.

> Halkların ökeleri *(genii)* somut *Düşün*'ler (ideas) olarak, hakikat ve özyapılarına Saltık Düşün'de (Mutlak Idea'da) sahiptir. Onlar, dünya tininin tahtı çevresinde onu gerçekleştirmenin uygulayıcıları, görkeminin tanıkları ve onur simgeleri olarak dururlar. Saltık Düşün, dünya tini olarak, yalnızca kendikendisine varma, kendi varlığının ve özgürlük ödevinin bilinçli bilgisine ulaşma gereksinmesi içindedir[7].

Ama Hegel, siyasal dizgesinde ve uygulayıcı siyasetinde bu tüm -kuşatıcı işin ehli değildi. Kendisi, filozofun, şu anda yaşamakta olduğu dünyanın sınırlamalarından kaçınamayacağını her zaman vurgulamıştı. Hegel'in bu, «şu anda yaşamakta olduğu dünya»sı, oldukça dar bir dünya olup Almanya ve Prusya ile sınırlanmıştı. Hegel, bir Alman yurtseveri olarak işe başlamıştı. Çağının ve kendi ülkesinin sorunlarıyla çok yakından ilgilenmekteydi. 1801'de yazmış olduğu ilk siyasal kitapçıklarından birinde, Alman anayasasını ele almakta; Almanya'nın siyasal yaşamının tehlikeli bir bunalıma doğru sürüklendiğini ve hem gücünü hem de tüm onurunu yitirdiğini öne sürmektedir. O, daha sonraları, Kurtuluş Savaşından sonra, Alman siyasal yaşamındaki bunalımın çözümünü bulmuş olduğuna inanmıştır. Bu çözümde Prusya lider rolünü üstlenmiş olduğu için, Hegel'in tüm düşünce ve umutları bu andan itibaren Prusya devleti üstünde yoğunlaşmıştır. Hegel bütün bu güncel siyasal sorunlarla uğraşırken felsefi evrenselciliğini giderek daha çok sınırlamak zorunda kalmıştır. O, evrenselcilikten yalnızca ulusçuluğa değil, ama aynı zamanda bir tür ayrılıkçılığa ve bölgeciliğe geçmiştir. Giderek, *Hukuk Felsefesi (Philosophy of Right)* adlı kitabının özsözünde kendi kişisel duygularını, antipatilerini ve özelliklerini dile getirmiştir.

Hegelci dizgenin biçimi bu yönden, doğrudan içeriğinden büyük ölçüde üstündü. Bu biçim, Hegel'in ölümünden ve metafiziğin çöküşünden çok uzun bir süre sonra da işlevini sürdürdü. Ondokuzuncu yüzyıl boyunca siyasal düşüncenin gelişiminde patlayıcı güçlerden biri haline geldi. Bundan böyle o, Hegel'in siyasal kuramını etkilemiş olan tüm kişisel ve geçici koşullardan bağışıktı. Çok kez de Hegel'in kendisine karşı işgördü. Onun en kesin ve en değerli saydığı siyasal kanılardan bazıları ile çelişip onları zayıflattı. Ancak, bu süreç, ger-

çekte diyalektik yöntemin genel özyapısı ile tam bir uyum içindedir. Düşünce her zaman böylesi bir iki yüzlülük gösterir. *Tanrı Janus**un heykeli gibi, geriye ve ileriye doğru bakar. Diyalektik süreçte her yeni adım, tüm önceki adımları içerir ve saklar. Süreklilikte hiçbir âni değişme ve hiçbir kopukluk yoktur. Öte yandan, bu koruma edimi, zorunlu olarak, bir ortadan kaldırma edimidir. Diyalektik süreç aracılığıyla varlık kazanan her şey, kendi hakikat ve değerine yalnızca bir *aufgehobenes Moment*** olarak sahiptir. O, bütünlüğe sahip bir öğe olarak korunur ama soyutlanmış olan gerçekliği ortadan kaldırılır. Her sonlu varlık, yeni ve daha yetkin biçimlere yer vermek üzere, yokolmak zorundadır.

Ama böyle bir görüş, varolanın ussallaştırılmasının kural haline getirilmesiyle tutarlı değildir. Hegel, son döneminde bu eğilime giderek daha çok boyun eğdiğinde kendi dizgesinin ruhuna aykırı eylemde bulunmuştur. O, 1802'de yazmış olduğu ve *Doğal Hukuku Ele Almanın Bilimsel Yöntemleri Üstüne* başlığını taşıyan ilk denemelerinden birinde, karşıt tutumu vurgulamış; burada dünya tarihini, Saltık'ın (Mutlak'ın) sürekli olarak kendisiyle sahneye çıktığı bir büyük ahlaksal yaşam trajedisi olarak betimlemişti. Kendisini nesnellik içinde doğurmak, acıya ve ölüme boyun eğmek ve kendi külleri içinden yeniden doğmak, Saltık tinin yazgısıdır. Göksel olan, biçiminde ve nesnelliğinde ikili bir doğaya sahiptir. Onun yaşamı, bu iki doğanın saltık birliğidir[6]. Bunun hiç de yalnızca bir tutuculuk ya da gelenekçilik değil, ama tam karşıtı olduğu apaçıktır.

Bu nedenle, eğer Hegel'in siyasal kuramının gerçek özyapısını anlamayı istiyorsak, sorunu daha geniş bir düzleme yansıtmamız gerekir. Onun somut siyasal sorunlara ilişkin kendi kanılarını incelemek yeterli değildir. Bu kanılar felsefi değil, yalnızca bireysel bir ilgi konusudurlar. Hegel, ünlü nüktelerinden birinde *«Die Meinung ist mein»*** demişti. Burada önemli olan nokta, siyasal inanç olmayıp Onun dizgesince sunulmuş olan siyasal düşüncedeki yeni *yönlenmedir*. Hegel'in vermiş olduğu özel yanıtlardan çok, yeni sorgulama biçimi büyük bir önem taşıdığını kanıtlamış ve sürekli bir ilgi ve etkisi olmuştur. Ama bu noktayı açık kılmak ve Hegel'in siyasal düşüncesinin tam hakkını vermek için görüş çevrenimizi genişletmemiz, Hegel felsefesinin ilk ilkelerine geri gitmemiz gerekir.

* *Tanrı Janus:* Roma'ya özgü bir tanrıdır. Söylenceye göre kendisine geçmişi ve geleceği görme yetisi bağışlandığı için, Romalılar bu tanrıyı iki çehreli olarak canlandırmışlardır. Roma'nın altın paraları üstünde Tanrı Janus'un biri sağa biri sola bakan iki çehreli bir profili vardır. (çev. n.).

** *Aufgehobenes Moment:* Kaldırılmış an.

*** *«Die Moinung ist mein»:* Benim düşüncem benimdir.

Din ve tarih sorunları Hegel felsefesinin iki düşünsel odağıdır. Bu iki sorun başlangıçtan itibaren Onun felsefi düşüncesinin en büyük ve en güçlü ilgisini oluşturmuştur. Hegel'in ilk yazılarını incelerken bu ikisi arasına güçlükle bir sınır çizebilmekteyiz[9]. Onlar birbirinin içine girmişler ve ayrılmaz bir bütün oluşturmuşlardır. Hegel düşüncesinin temel eğilimini Onun dinden tarih, tarihten de din aracılığıyla sözetmiş olduğunu söyleyerek betimleyebiliriz.

Dinsel düşüncenin en eski ve en güç sorunlarından biri, bu şekilde, ansızın yeni bir biçime bürünmüştür. Antik ve modern düşünürler teodise* sorununa değişik açılardan yaklaşmışlardı. Stoalılar, yeni -Platoncular ve Leibniz, tanrısal kayraya ilişkin kanıtlarını fiziksel ya da ahlaksal kötülüğün varlığını göz önünde bulundurarak vermişlerdi. Aydınlanma çağı, bu tanrıbilimsel çözümlerin çoğunu yadsıdı. Buna karşın, sorun hâlâ genel felsefi ilginin odağını oluşturmaktaydı. Bu sorun Voltaire ile Rousseau arasında bir çekişme nedeni haline gelmişti. Şimdi bu yarışmada kullanılmış olan tüm kanıtlar, Hegel tarafından modası geçmiş kanıtlar olarak ilan edildiler. Fiziksel ya da ahlaksal kötülüğü haklı çıkarmak için bir «özür» aramamız gerekmez. Kötülük yalnızca rastlantısal bir olgu değildir. O, daha çok gerçekliğin temel özyapısından, asıl *tanımından* çıkar. Gerçekliğin olumlu ve olumsuz kutuplarını ayırmak, keyfi ve yüzeysel bir iştir.

Ama eski teodise sorunu unutulmamıştır. Tersine, Hegel bu sorunu gerçek bir ışık altında ilk görenin kendisi olduğuna inanmıştı. Ona göre, soruyu yeniden tanımlamamız, dinsel ve tanrıbilimsel anlamının arkasında daha derin bir felsefi anlam bulgulamamız gerekmektedir. İşte Onun tarih felsefesinin gerçekleştireceği ödev buydu. Genelde, Doğa'nın İdea'nın Uzaydaki gelişmesi oluşu gibi, tarih de Tin'in Zaman içindeki gelişmesidir.

> Tanrı'nın hayvanlarda, bitkilerde ve ayrı ayrı olaylarda kendisini gösteren ökesi (dehası) konusunda hayranlık bildirmek, bir süre için moda olmuştu. Ama, eğer Tanrısal Kayranın kendisini bu tür objelerde ve varlık biçimlerinde ortaya koymasına izin veriliyorsa aynı şey niçin Evrensel Tarih için de söz konusu olmasın? Bu sorun, bu şekilde düşünülmek için çok büyük bir sorun sayılmıştır. Ama, Göksel öke, örneğin Us, küçükte olduğu gibi büyükte de bir ve özdeştir ve bizim Tanrı'nın ökesini büyük ölçüde uygulamak için, çok zayıf olduğunu düşlememiz gere-

* *Teodise:* En yüksek iyiliğin oluşabilmesi için kötülüğün zorunlu olduğunu öne sürerek Tanrının önlemlerini haklı çıkaran felsefe. (çev. n.).

kir... Bizim konuyu işleme biçimimiz bu bakımdan, bir *teodise* — Tanrı'nın yapıp ettiklerini haklı çıkarmadır. Leibniz de kendi yönteminde belirsiz soyut kategorilerle bunu yapmaya çalışmıştır. Yeryüzündeki kötülük, böylece kavranabilecek ve düşünen Tin, kötülüğün varlığı olgusuyla uzlaştırılabilecektir. Gerçekte, böylesine uyum verici bir görüş, evrensel tarihten başka hiçbir yerde bu kadar yeğin bir şekilde istenmez. Böyle bir görüşe ancak içinde olumsuz öğenin ikinci dereceden, boyun eğmiş ve geçersiz olduğu, *olumlu* varoluş kabul edilerek erişilebilir[10].

Hegel'in karşıtları bu tarih düzenlemesini her zaman yalnızca bir yozlaştırma olarak kabul etmişlerdir. Onlar bu düzenlemede sığ bir iyimserlikten başka bir şey görmemişlerdir. Hegel'in felsefi karşıtı Schopenhauer, böyle bir iyimserliğin yalnız saçma değil, aynı zamanda kötü olduğunu da söylemiştir. Ama bu, Hegel'in görüşünün çok açık bir şekilde yanlış anlamlandırılmasıdır. Hegel, insanlık tarihinin doğasında bulunan kötülükleri, sefillikleri, acımasızlık ve suçları hiçbir zaman yadsımadığı gibi azaltmaya ya da aklamaya da kalkışmamıştır. O, mutluluk diye adlandırdığımız şeyin özel amaçlar alanına ait olduğunu açıkça söyler.

İçinde bulunduğu durumu kendi özel özyapısına, istenç ve eğilimine uygun bulan ve bu durumdan haz duyan kişi, mutludur. Dünya tarihi bir mutluluk tiyatrosu değildir. Mutluluk dönemleri, uyum dönemleri ve karşıt savın kullanılmaz olduğu dönemler oldukları için, dünya tarihi içindeki boş sayfalardır[11].

Bu karşıt sav olmazsa tarih, cansızlaşır; anlamını ve itici gücünü yitirir. İnsanlık tarihinde arayıp hoşlandığımız şey, insanın mutluluğu olmayıp etkinliği ve gücüdür.

Bu yüzden, vaadedilmiş olan tarihsel dünya düzenlemesi, tüm önceki teodise girişimlerinden çok değişiktir. Fiziksel ya da ahlaksal kötü olgusunu ortadan kaldırmak ya da yoketmekten çok vurgular. Bireysel istencin nesnel dünyada doyuma ulaşacağını öne sürmez. Böyle bir istemin boş bir umut olduğu bildirilir. Gerçeklik, bizim kişisel istek ya da arzularımıza razı olmaz. O, daha katı bir dokudan yapılmıştır. Kendine özgü, acımasız bir yasayı izler. Eğer gerçek dünyada kendi amaçlarımızı gerçekleştirmeyi ararsak varacağımız biricik sonuç, büyük bir düşkırıklığı olabilir. O zaman öznel ve nesnel dünyalar arasında tam bir yabancılaşmaya sürüklenmiş oluruz. Ama aynı yabancılaşma çok daha tehlikeli bir biçimde bir başka düşünce akımında da görülür. Platon'dan Kant ve Fichte'ye değin, tüm idealist

okullar bize dünyadan daha yüksek ve yüce bir düzene kaçmak öğüdünü vermişlerdir. Onlar, empirik dünyamızla tam bir karşıtlık içinde bulunan bir ahlaksal düzen kurmuşlardır. Kant, «Ne bu dünyada ne de bu dünyanın dışında, bir nitelendirme yapmadan iyi diye adlandırılabilecek İyi İstenç'ten başka bir şey yoktur» demişti. Ama bu «iyi» ya da «ahlaksal» istenç ne anlama gelmektedir? O, artık özel değil, evrensel bir istençtir. Ancak evrenselliği tümüyle soyut bir evrensellik olarak kalır. Burada gerçek dünyanın, insansal yaşantı dünyasının karşısına koyduğumuz şey, biçimsel bir ahlaksal istemdir. Dünyaya, olduğu gibi değil, olması gerektiği gibi bakarız. Bu, yüksek ve yüce bir anlayış olarak görünür. Çünkü burada artık kendi kişisel çıkarlarımızla ilgilenmeyiz. Tüm bu çıkarları ödev mihrabına sunmaya hazırızdır. Ama bu ahlaksal özgecilik gerçek dünyaya uygulandığında bizi özel isteklerimizin bencilliğinin karşılaşmış olduğu aynı düşkırıklığına götürür. Dünyanın gidişi ahlaksal istemlerimizi sürekli olarak ve kaçınılmaz bir şekilde düşkırıklığına uğratır. Bilincimiz bu düşkırıklığını kabul etmez. Ama biz, kendimizi suçlayacak yerde gerçekliği suçlarız. Ve bu gerçekliğe yabancılaşma, nesnelerin gerçek düzenine saldıracak ve onları yokedecek kadar ileri gider.

Hegel, bu yıkımı *Tinin Fenomenolojisi* (Phenomenology of Mind) adlı yapıtının «Yüreğin Yasası ve kendini beğenme çılgınlığı» başlığını taşıyan ünlü bölümünde betimlemiştir. O, burada apaçık bir şekilde, özgürlük, eşitlik ve kardeşlik gibi en yüksek ahlaksal ülkülerle başlayıp terörün egemenliği ile sona ermiş olan Fransız Devrimini düşünmektedir. Fransız Devrimi ile «Yüreğin yasası» en üstün ahlaksal ilke olarak ilan edilmiştir. Ama bu ilkenin karşısında, yüreğin yasası ile çelişen, dünyaya ilişkin katı bir kural ve bu kural yüzünden acı çeken bir insanlık gerçekliği durmaktaydı. Bu gerçekliğe saldırı, ilk ve temel görev haline gelmişti.

> Sonuçta, burada artık yalnızca önceki biçimin anlamsızlığı yoktur. O, hazzı kendi gerçek doğasının yetkinliğini gözler önüne sermekte ve insanlığın mutluluğunu sağlamakta arayan yüksek bir amacın içtenliğidir... Birey o zaman yüreğinin yasasını yerine getirip uygular. Bu yasa, evrensel bir kural haline gelir. Ama, eğer bu yasayı gerçek dünyaya zorla uygulamaya başlar, görüşümüzü sürdürmeye çalışırsak çok güçlü ve çok yeğin bir direnişle karşılaşırız. Bu direnişi, nesnelerin tüm tarihsel düzenini ortadan kaldırmaksızın yenemeyiz. Bundan ötürü, «yüreğin yasası» yapıcı bir ilke, gerçek ahlaksal düzeni pekiştiren ve onaylayan bir ilke olacak yerde, yokedici ve yıkıcı bir ilke haline gelir. Fransız Devrimi böyle bir yıkımı göklere yükseltmiştir. Doğrudan disiplin altına sokulmamış doğanın gerçekleşmesi, bir yetkinlik ve

insanlığa mutluluk sağlama gösterisi yerine geçer. Yüreğin yasası, bu bilinçli yıkım anını dile getirdiğinde kendisini bir içsel sapkınlık, çılgın bir bilinçlilik olarak gösterir. Kendi özü bir anda öz olmaktan çıkmış, gerçekliği doğrudan doğruya gerçeklik olmayana dönüşmüştür[12].

Hegel'in kendi tarih felsefesinde yapmaya çalışmış olduğu uzlaştırma, çok değişik tipte bir düşüncedir. O, verilen nesneler düzenini kabul eder. Gerçek ahlaksal tözü bu düzen içinde görür. Tarihsel dünyanın kötülüklerini, acılarını ve suçlarını ortadan kaldırmaya kalkışmaz. Tüm bunlar, kesinlikle kabul edilirler. Ama, Hegel, yine de katı ve kötü gerçekliği haklı çıkarma işini üstlenir. Spekülatif düşünce görüş açısından bu gerçeklik, artık rastlantısal bir olgu ya da korkunç bir zorunluluk olarak görünmez. Yalnız «usa uygun olmakla» kalmaz aynı zamanda usun somutlaşması ve gerçeklik kazanmasıdır da... Ama burada «us» derken artık Kant'ın «pratik us»unu anlamamız gerekir. O, Kantçı kategorik buyruk gibi yalnızca soyut ve biçimsel bir ilke, bir ahlaksal istem değil; tarihsel dünyada yaşayan ve onu düzenleyen bir ustur.

> Felsefenin bizi götüreceği görüş şudur: Olması gerektiği şekliyle gerçek dünya, gerçekten iyi'dir. Evrensel göksel us, yalnızca bir soyutlama değil, ama kendisini gerçekleştirmeye gücü yeten canlı bir ilkedir... Felsefe göksel düşün'ün gerçek yönünü, tözsel anlamını bulgulamayı ve çok fazla hor görülmüş olan nesnelerin gerçekliğini haklı çıkarmayı ister[13].

Ama Hegel, kendinden önceki tüm felsefe düşünürlerinin usun «gerçek gücünü» yanlış değerlendirmiş olduklarını nasıl söyleyebiliyordu? Onların çoğu, Platon, Aristoteles, Leibniz ve Kant kararlı usçular değil miydiler? O, nasıl oluyor da büyük din düşünürleri Augustinus'u, Aquinolu Thomas'yı ve Pascal'ı «göksel kayra»nın gerçekten ne anlama geldiğini anlamamış olmakla suçlayabiliyordu? Tüm bunlar, eğer Hegel'in din ve tarih felsefelerinin özgül eğilimlerini usumuzdan çıkarmazsak anlaşılabilirler.

Onun felsefesinin ana izdemi, bu iki öğenin, tarihsel ve dinsel olanın bireşimi, karşılıklı ilişki ve etkileridir. O, bu karşılıklı bağımlılığı gerçek ışığı altında gören ilk düşünür olduğuna inanmaktaydı. Platon'dan Kant'a değin bütün bir metafizik tarihi «duyulur» ve «düşünülür» dünyalar arasındaki temel ayrımın izini taşımaktaydı. Filozoflar, insan bilgisinin bu iki dünya ile olan bağlantısı konusunda uyuşamamaktaydılar. Platon, doğruluk ve gerçekliğin yalnızca salt düşünlerin (ideaların) ya da biçimlerin (formların) dünyasında bulunabileceğine inanmıştı. Ona göre, hakikati görünüşler dünyasında bula-

mayız. Burada karşılaştığımız şeyler, ancak geçici gölgelerdir. Ama, Kant, bu görüşün karşıtını savunmuştur. O, insan bilgisini deneysel dünyanın sınırları içine kapar. «Benim tüm idealizmimi yöneten temel ilke şudur: Nesnelere ilişkin yalnızca salt anlık ve ustan doğan bilgi, bir yanılsamadan başka bir şey değildir. Hakikat ancak deneydedir»[14]. Ama genelde uyuşulan ve tüm önceki felsefi idealizm türlerinde ortak olan yan, *mundus sensibilis*'i (duyulur dünyayı) *mundus intelligibilis'ten* (düşünülür dünya) ayıran bir sınır çizgisinin bulunduğu görüşüdür. Metafiziksel düşüncenin asıl temeli, bu ikicilik (dualizm) olmuştur.

Dizgeleri genellikle «tekçi» (monist) diye betimlenmiş olan büyük metafizikçi düşünürler de olduğu doğrudur. Spinoza, Tanrı'dan bir *causa transiens** olarak değil de bir *causa immanens*** olarak sözetmiştir. Tanrı, doğanın ötesinde ya da dışında değildir. Tanrı ve doğa, bir ve aynı şeydirler. Ama burada bile metafiziksel düşüncenin temeldeki ikiciliği kesinlikle ortadan kalkmamakta ancak yeni bir biçim içinde görünmektedir. Hegel'e göre, Spinoza'nın sunmakta olduğu bu Tanrı'da yalnızca cansız bir birlik bulmaktayız. Hiçbir ayrım, hiçbir değişme ya da çeşitliliğe yer vermeyen, katı ve soyut Bir'dir. Burada iki düzen arasında, yani zaman ve sonsuzluk düzenleri arasında derin bir yarık, aşılmaz bir uçurum kalmaktadır. Spinoza'nın dizgesinde zamanın hiçbir gerçekliği yoktur. Felsefe ise, gerçeklikle uğraştığına göre, zaman felsefeye uygun bir konu değildir. O, felsefi düşünce ya da sezginin değil, yalnızca imgelemin bir biçimidir. Zaman düşünü (ideası) «uygunsuz» bir düşündür. Hegel, felsefe tarihinde Spinozacı dizgeden «tanrıtanımaz» bir dizge olarak sözetmenin bir yanlış anlama olduğunu dile getirmektedir. Çünkü bu dizgede tanrıtanımazlığın tam karşıtını bulmaktayız. Spinoza, Tanrı'nın değil de dünyanın gerçekliğini yadsımıştır. Onu bir tanrıtanımazdan (atheist) çok bir «dünya tanımaz» (acosmist) olarak adlandırmamız gerekirdi. Spinoza'nın dizgesinde doğanın gerçekliği sanki buharlaşır. Doğanın artık kendi başına bir anlamı yoktur. O, kendinde varolan ve kendisi tarafından algılanacak olan Spinozacı töz, yani Tanrı'nın soyut birliği tarafından yutulmuştur. Zaman tözsel olmayan, gerçek-dışı bir şeydir; ve felsefi düşünce için değersizdir. Çünkü felsefi düşüncenin temel özyapısal özelliği, nesnelere sonsuzluk biçimi (formu) içinde bakmaktır.

Hıristiyan felsefesi, zamanın bu bir yana bırakılıp yokedilmesine temelden karşı görünmektedir. Hıristiyan dini, göksel ve insansal do-

* *Causa transiens:* Aşkın neden.
** *Causa immanens:* İçkin neden.

ğaların İsa'da birleşmesi türünden bir temel dogmaya dayanmaktadır. Ama, göksel ve insansal doğaların İsa'da dışlaşması, metafiziksel değil, tarihsel bir olgudur. O, zaman içinde bir olay olup kesin bir çizgiyi gösterir. İnsanlığın yaşam ve yazgısında yeni bir başlangıcı gerçekleştirir. Bu nedenle, zaman artık salt ilineksel (accidental) bir şey olarak kabul edilemez. O, öze ilişkin bir şeydir. Tüm büyük Hıristiyan düşünürleri bu sorunla karşı karşıya gelmek zorundaydılar. Augustinus, duyulur ve duyulur-üstü; görüngüsel ve ülküsel (ideal) dünyalar arasındaki Platoncu ayrımı kabul etmiştir. Ama Platon ve tüm öteki antik filozofların tersine O, yeni bir özellik eklemek zorunda kalmıştı. Onun *Tanrı Sitesi (City of God)* adlı yapıtında bir tarih felsefesi geliştirmesi gerekiyordu. Augustinus, geçici ya da laik düzenle öncesiz sonrasız düzen arasındaki ilişkiyi belirlemişti. *Yeryüzü Devletini*, gözle görünür dünya devletini (civitas terrena) *Tanrı Devletine* (civitas divina) gözle görünmez Tanrı devletine karşı koymuştu. Ama, bu iki düzeni ayıran uçurum, Augustinus'ta bile aşılmaz bir uçurum olarak kalmaktadır. Zamanla sonsuzluk arasında hiçbir uzlaşma olanağı yoktur. İnsanlık tarihinin değerine gelince, Hıristiyan düşünürlerinin Ortaçağdaki ikiciliği (dualism) bu yargıyı aşağı yukarı Platon'la aynı biçimde vermiştir: Laik yaşamın tümü temelden bozuktur. Bu bozukluğun düzeltilebilmesi büyük tarihsel ve dinsel sürecin doruğu olan köktenci bir yıkım aracılığıyla sağlanabilir. Tanrısal ve zamansal düzen arasındaki yabancılaşma, Hıristiyan düşüncesiyle ortadan kaldırılamaz. Bu yabancılaşma, kaçınılmaz olduğu kadar çaresizdir de. Felsefe, bu gerçeği kabul etmek zorundadır. Pascal'ın vurgulamış olduğu gibi, Hıristiyanlığın tanrısı, tüm filozoflar için her zaman bir sürçme taşı olarak kalacaktır. O, felsefi düşünce için kavranılması olanaksız bir şey, gizlere sarılı, gizlenmiş bir Tanrıdır.

İşte Hegel, bu gizi açıklama işini üstlendi. Onun tarih felsefesinde bize sunduğu şey, bir aykırı-kanı (paradox), «Hıristiyan uşçuluğu» ve «Hıristiyan iyimserliğidir». Hegel, Hıristiyan dininin ancak bu tutumla anlaşılabileceğine, salt olumsuz anlamı yerine, olumlu anlamı içinde yorumlanabileceğine inanmıştı.

> Hıristiyan dininde Tanrı bize kendisini açmıştır. Yani, bize kim olduğunu anlama fırsatını vermiştir. Bu yüzden O artık saklanmış ya da gizli bir varlık değildir. Bize böylece tanınmış olan Tanrı'yı bilme olanağı, böyle bir bilgiyi bir ödev kılar... Dünya tarihinin bize sunmuş olduğu etkin usun bu zengin ürününü anlamak zamanı eninde sonunda gelmek zorundadır[15].

Şimdi, Hegel'in tarih felsefesinde yapmayı amaçladığı şeyin «horgörülmüş olan gerçekliği» haklı çıkarmak olduğu konusundaki deyi-

şinin anlamını kavrıyoruz. Hıristiyan düşünürleri doğa ve kayra (inayet) alanı olarak adlandırdıkları alanlar arasında kesin bir ayrım yapmışlardı. Kant'ın siyasal dizgesi bile «doğa alanı» ile «erekler alanı» arasındaki karşıtlıklardan yola çıkar. Bunların hepsi, Hegel tarafından yadsınmıştır. O, bu karşıtlığı kabul etmez. Ona göre, gerçek ve spekülatif bir tarih görüşü bizi bu bölümlemenin yapaylığına inandırmaya yeter. Tarihte «zaman» ve «sonsuzluk» etmenleri birbirinden ayrılmamıştır. Onlar birbirleriyle içiçedirler. Sonsuzluk, zamanı aşmaz; tersine o, zamanın kendisinde bulunabilir. Zaman yalnızca bir değişme görünümü olmayıp gerçek bir varlığı içerir. «Dünyasal ve geçici olanın gösterisinde içkin bulunan tözü ve varolan öncesiz-sonrasızı araştırmak, felsefenin konusudur»[16]. Hegel, Platon'dan farklı olarak, «idea»yı (düşün'ü) gökler üstü bir uzayda aramamaktadır. O, bu düşünü insanın toplumsal yaşamının ve siyasal uğraşlarının gerçekliğinde bulmaktadır.

> Biz böylece, Tin Düşün'ü ile pek özel bir şekilde ilgilendiğimizden ve Dünya Tarihi içinde her şeyi yalnızca onun dışlaşmaları saydığımızdan —dönemleri ne denli geniş olursa olsun— geçmişi aşmada yalnızca *şimdi* varolanla yetinmek zorundayız. Çünkü, doğru olanla uğraşan felsefe, *öncesiz-sonrasız şimdi* ile yetinmelidir. Onun için geçmişteki hiçbir şey yitmemiştir. Çünkü, Düşün her zaman vardır. Tin, ölümsüzdür. Felsefe için ne bir geçmiş ne bir gelecek değil, ama temelli bir *şimdi* vardır[17].

Hegel, daha başlangıçtan tümtanrıcılıkla (pantheism) suçlanmıştır. Tanrıbilimci olan karşıtlarının hepsi, Onu panteist olmakla suçlamışlardır. Bu suçlama, bütünüyle nedensiz değildir. Ama açıklanması ve sınırlanması gerekir. Eğer, «tümtanrıcılık» tüm şeylerin aynı düzeye getirilmiş oldukları, varlıklar ya da değerler arasında hiçbir kişisel ayrım bulunmadığı anlamına geliyorsa, ne Spinoza ne de Hegel tümtanrıcı olarak adlandırılabilirler. Spinoza'nın dizgesinde tözle kategorileri yani öncesiz-sonrasız olanla geçici olan; ve zorunlu ile ilineksel şeyler arasında kesin ve açık seçik bir ayrım vardır. Aynı şey, Hegel için de geçerlidir. O, gerçekliği hiçbir zaman empirik varoluşla bir tutmamıştır. Onun gerçek olanla ussal olanı özdeşleştirmesi bu anlamda yorumlandığı zaman, Hegel bu yorumu kendi temel düşüncesinin tümüyle yanlış anlaşılması olarak kabul etmiştir.

> Varoluşun bir bölümüyle yalnızca görünüş ve ancak bir bölümüyle gerçeklik olduğunu bilecek ölçüde anlayışı önceden varsaymamız gerekir. Hergünkü yaşamda her ne olursa olsun bozulmuş ve geçici varoluş kadar imgelemin her kuruntusu, her yanlış ve kötü; ve doğasında kötülük olan her şey, rastlantısal bir

biçimde gerçeklik adını alır. Ama, rastlantısal bir varoluşun gerçek adını almasını yasaklamaya sıradan duygularımız bile yeterlidir. Çünkü rastlantısal derken, olabileceği gibi olmaması da mümkün olan bir şeyden daha fazla değer taşımayan bir varoluşu dile getirmekteyiz. Gerçeklik terimine gelince, bu eleştirmenler, benim içinde gerçekliği kullanmış olduğum anlamı göz önüne alsalardı iyi etmiş olacaklardı. Ben, başka şeyler yanında gerçekliği de ayrıntılı bir mantıkla ele alıp işledim. Ve onu yalnızca ne de olsa varoluşu olan rastlantısaldan değil, hatta benzer varoluş kategorilerinden ve varlığın başka şekillerinden de doğru bir biçimde ayırdım[18].

Hegel'in dizgesinden sözederken, gerçekten de her zaman bu mantıksal ayrımları, usumuzdan çıkarmamamız gerekir. O, «gerçeklik» (reality) dediği şeyle önemsiz, değersiz varoluş diye adlandırdığı *faule Existenz*'ı kesinlikle birbirinden ayırır[19]. Hegel, Spinozacı değildi. O, Tanrı'nın doğa ile özdeşleştirilmesini hiçbir zaman kabul etmedi. Hegel'in dizgesinde doğanın bağımsız bir varlığı yoktur. O, Saltık olan (Absolute) değil, «başkalığı içindeki Düşün»dür. — Die Idee in ihrem *Anderssein.*

> Doğa..... tanrılaştırılmamalıdır. Güneş, ay, hayvanlar, bitkiler de insansal eylemlerden çok, Tanrı'nın yapıtları olarak sayılmamalıdır. Doğa, kendinde ve düşününde gökseldir. Ama o, varoluşunda bu kavrama uymaz. Doğa, bu yüzden Düşün'ün kendi kendisinden ayrılması olarak betimlenmiştir... Bu dışsallaşmış biçimdeki Düşün kendi kendisi için yetersizdir... Rastlantısallığa ve şansa yer verir. Onun özel belirleniminin tümü, us tarafından kavranılamaz[20].

Düşün'ün, Göksel olanın gerçek yaşamı tarihte başlar. Hegel'in felsefesinde Spinozacı ünlü *'Deus sive natura'** kuralı *'Deus sive historia'*** kuralına dönüştürülmüştür.

Ama, bu tanrılaştırma özel tarihsel olaylara uygulanmaz. Bir bütün olarak ele alınmış olan tarihsel sürece uygulanır.

> Bu 'Düşün' ya da 'Us'un Hakiki, öncesiz-sonrasız ve saltık biçimde *güçlü* öz olduğu; kendisini dünyada açıkladığı; bu dünyada Düşün'den ve onun onur ve görkeminden başka bir şeyin açıklanmadığı felsefede kanıtlanmış olan savdır. Bu sav, burada betimlendiği şekilde kabul edilmiştir[21].

* *Deus sive Natura:* Tanrı ya da Doğa.
** *Deus sive Historia:* Tanrı ya da Tarih.

Daha önceki felsefeci ya da tanrıbilimci düşünürler de (örneğin: Augustinus, Vico ya da Herder) tarihten göksel bir vahiy olarak sözetmişlerdir. Ancak, Hegelci dizgede tarih, Tanrı'nın yalnızca görünüşü olmayıp gerçekliğidir. Yani, Tanrı tarihe yalnız «sahip olmakla» kalmaz kendisi tarihtir de.

Hegel'in Devlet Kuramı

Hegel'in devlet anlayışı tarih anlayışından çıkar. Hegel'e göre devlet, tarihsel yaşamın yalnızca bir parçası, özel bir alanı değil ama özü, asıl nüvesidir. O, başlangıç ve sondur. Hegel, tarihsel yaşamdan devletin dışında ve devletten önce söz edebileceğimizi yadsır.

> Uluslar kendi amaçları olan bir noktaya erişmeden önce çok uzun bir yaşam sürmüş ve bu süre boyunca bazı yönlerden dikkate değer bir kültür kazanmış olabilirler. Ancak, bu görünüşte çok geniş olaylar dizisi, tarihin sınırları dışında kalır... Ama, tarih nesrine yalnız *uyarlanmakla* kalmayan aynı zamanda kendi varlığının gelişmesi içinde, böyle bir tarihin üretimini de gerektiren konuyu ilk kez sunan Devlettir[22].

Eğer *gerçekliğin* doğadan çok, tarih aracılığıyla tanımlanması gerekiyorsa ve eğer devlet, tarihin ön koşulu ise, buradan devlette en yüksek ve en yetkin gerçekliği görmek zorunda olduğumuz sonucu çıkar. Hegel'den önce hiçbir siyasal kuram, böyle bir görüş öne sürmemiştir. Hegel'e göre devlet, «dünya tininin» yalnızca bir temsilcisi olmayıp aynı zamanda kesin olarak somutlaşmış bir şeklidir de. Augustinus *yeryüzü devletini (Civitas terrena) Tanrı Devletinin (Civitas divina)* bozulmuş ve çirkinleşmiş bir şekli saydığı halde, Hegel bu *civitas terrena*'da «Göksel Düşün'ü, yeryüzünde varolduğu şekille» görmüştür. Bu saltıkçılığın (absolutism) tümüyle yeni bir tipidir.

Ama, Hegel'in görüşünü sürdürebilmesi için önceki siyasal kuramlarca yaratılmış olan engelleri ortadan kaldırması gerekiyordu. Onun devlete ilişkin Doğal Hukuk Kuramlarına karşı savaşımı *Concerning the Scientific Modes of Treating Natural Right* adlı denemesinde daha 1802 gibi erken bir tarihte başlamış ve daha sonraki tüm yapıtlarında devam etmişti. Ondokuzuncu yüzyılın başlarına kadar devletin bir sözleşmeden kaynaklandığı kanısı geçerli idi. Böyle bir sözleşmenin belli koşullara, yasal ya da ahlaksal sınırlamalara bağlı olduğu kaçınılmaz bir sonuç olarak görülmekteydi. Hegel bu güçlükten sakınmak için, çok cesur bir adım atmak zorundaydı. Onun yüzyıllar boyunca egemen olmuş olan «ahlaklılık» (morality) düşününü

değiştirmesi gerekiyordu. Hegel, bu düşünün gerçek nesnel geçerlilik savında bulunamayacak salt «öznel» bir görüş olduğunu öne sürdü.

Daha önceki ahlaksal dizgeler, örneğin Kant ya da Fichte'nin dizgelerince anlaşıldığı şekliyle «ahlaklılık» evrensel bir yasa olduğu savındadır. Kant, «Ancak bir kategorik buyruk vardır» der. O da şudur: «aracılığıyla eyleminin aynı zamanda evrensel bir yasa olmasını isteyebileceğin bir kurala göre eylemde bulun.» Ne var ki bu kategorik buyruk bize yalnızca soyut ve biçimsel bir yasayı, bireysel istenci engelleyen ama nesnelerin gerçekliğine karşı tümüyle güçsüz olan bir yasayı verir. Kant'ın dizgesinde ahlak dünyası, yani erekler alanı, neden ve etkilerin dünyası olan doğal dünyaya karşıdır. Bu iki dünyanın birliğini *önkoşul olarak kabul edebilir* ama bunu hiçbir zaman *kanıtlayamayız*. Bu hep boş bir istek olarak kalır. Bu ahlaklılığın kuralı, *Fiat justitia, pereat mundus**tur. Birey ödevini yaparken dünyayı yadsımalı ve kendisini yoketmelidir. Çünkü ahlaksal doğası ile fiziksel doğası birbirlerine karşıttır. Ödevi ise, mutluluğu ile öncesiz sonrasız bir çatışma içindedir.

> Ahlak bilinçliliği ödevi temel gerçeklik olarak kabul eder... Ama bu ahlak bilinçliliği aynı zamanda önünde doğada varsayılmış olan özgürlüğünü de bulur: O, doğanın kendisine gerçekliğinin doğanınki ile birliğine ilişkin bir duygu verme kaygısında olmadığını deneyle öğrenir. Bundan doğanın kendisine mutlu olmak iznini verebileceği gibi vermeyebileceğini de çıkarır... O, bu yüzden, kendisiyle varoluş arasında hiçbir uygunluk bulunmayan bir durum karşısında ortalığı velveleye vermek için bir neden bulur. Kendisini objesine yalnızca salt ödev biçiminde sahip olmakla sınırlayan, ama bu objeyi görmesine ve kendisini gerçekten gerçekleştirmesine izin vermeyi kabul etmeyen haksızlıktan yakınır[23].

Hegel'in teodisesinin ana amaçlarından biri, bu tür temelsiz yakınmaları ortadan kaldırmaktır. Ona göre, bu yakınmalar ahlaksal gerçekliğin ne olduğunu ve ne anlama geldiğini yanlış anlama sonucunda ortaya çıkarlar. Biz gerçek ahlaksal düzeni, ahlaksal «tözü» salt biçimsel bir yasa içinde, bulamayız. O daha yüksek bir anlamda güncel ve somut gerçeklikte devlet yaşamında dile getirilmektedir. Hegel, içinde *ahlaklılık* (moralitat) ve *Töre*[24] (Sittlichkeit) arasındaki kesin ayrımı ilk kez sunduğu *System der Sittlichkeit* adlı yapıtında şöyle demektedir: «Devlet iyi ve kötüye, utanç verici ve ba-

* *Fiat justitia, pereat mundus:* Evren yok olsa da adalet yerini bulsun.

yağıya, hile ve aldatmaya ilişkin hiçbir soyut kural kabul etmeyen kendinden emin bir saltık tindir.»

Burada bir anlamda tüm değerlerin aşılıp yeniden değerlendirilmeleri, önceki bütün ölçütlerin tersine çevrilmesi söz konusudur. Bu yeni değerlendirmeye göre, devlet için artık hiçbir ahlaksal yükümlülük yoktur. Ahlaklılık, devletin evrensel istenci için değil, bireysel istenç için geçerlidir. Eğer devlet için bir ödev varsa bu ancak kendi kendisini koruma ödevidir. Hegel, Almanya'nın Anayasasına ilişkin denemesinde şöyle demektedir:

> Devletin özel çıkarının en önemli düşünce olduğu genellikle kabul edilmiş ve iyi bilinen bir ilkedir. Devlet, dünyada yerleşmiş olan ve burada kendisini *bilinçlilik* aracılığıyla gerçekleştiren tindir. Oysa tin doğada kendisini yalnızca kendinden başkası olarak, cansız görünen tin olarak dışlaştırır... Devleti oluşturan, dünya aracılığıyla Tanrı'nın yargısıdır... Devleti anlamaya çalışırken, insan tek tek devletleri, özel kurumları düşünmemeli; daha çok *Düşün*'ü yani yeryüzünde gerçekleşmiş ve tek başına olan Tanrı'yı seyretmelidir[25].

Hegel'in öğretisi bu bakımdan, yalnız önceki doğal hukuk kuramlarıyla değil, aynı zamanda romantik devlet kuramlarıyla da kesin bir karşıtlık içindedir. Kuşkusuz, Hegel, romantizme derinden borçluydu. O, bu kuramın temel düşüncelerinden bazılarını kabul etmektedir. Genel tarih anlayışında ve «ulusal tin» düşüncesinde Herder'in ve ilk romantik yazarların etkileri apaçık bir şekilde görülmektedir. Ama Hegel'in Siyaseti tümüyle değişik ilkeler üstünde temellendirilmiştir. Onun romantik düşünceyle olan ilgisi yalnızca olumsuz bir ilgidir. Hegel «düzeneksel» (mechanical) kuramları yadsır. Çünkü bu kuramlara göre, devlet, toplumsal bir sözleşmenin yasal bağları ya da bir boyuneğme sözleşmesi aracılığıyla bir arada tutulan bir bireysel istençler kümesinden başka bir şey değildir. Oysa, romantik düşünürler gibi, Hegel de devletin «organik» bir birliğe sahip olduğunu vurgulamaktadır. Böylesi bir organizmada Aristoteles'in tanımına göre bütün, parçalardan «önce» gelir. Ama bu organik bütünün doğası söz konusu olduğunda, Hegel'in görüşü hemen hemen tüm romantik düşünürlerinkinden ayrılır. O, «Organik birlik» terimini romantizmin gerçek filozofu olan Schelling'in kullandığı anlamda kullanmaz. Hegel'in birliği, diyalektik bir birlik, yani çelişkilerin birliğidir. Bu birlik, yalnız en kuvvetli gerilim ve karşıtlıklara izin vermekle kalmaz giderek onları gerektirir de. Bu görüş açısından Hegel, Schelling ya da Novalis'in estetik ülkülerini yadsımak zorundaydı. Novalis, devletten «güzel birey» olarak söz etmişti. *Hıristiyanlık ya da Avrupa Üstüne* adlı

denemesinde tüm Hıristiyan ulusların evrensel ve gerçekten «Katolik» bir Kilisenin öncülüğü ve yetkesi altında birleşmelerini düşlemişti[26]. Bu siyasal ve dinsel barış ülküsü, Hegel'in ülküsü değildi. Ona göre, siyasal düşünceye kendisinin «ciddiyet, acı, sabır ve olumsuzun emeği»[27] diye adlandırdığı şeyi sokmak zorunluydu.

Siyasal yaşamın olumsuz rolünü savaş olgusu içermektedir. Savaşı ortadan kaldırmak ya da son vermek, siyasal yaşama öldürücü darbeyi indirmek olacaktır. Uluslar arasındaki anlaşmazlıkların bir gün gelip de yasal araçlarla, uluslararası hakemlik eden mahkemelerce çözümleneceğini düşünmek, yalnızca bir ütopyacılıktır. Devletlere ilişkin yargı verebilecek hiçbir yüksek yargıç yoktur. Kant'ın öncesiz-sonrasız barışı, bir uluslar birliği aracılığıyla sağlamak düşünü de gerçekleşmesi hayli kuşkulu bir düşündür. Böyle bir uluslar birliği, üyesi olan her tek tek devletin önceden kabul etmiş olduğu kendi gücü aracılığıyla anlaşmazlıkları çözümleyip uyum kurmaya çalışacağından her zaman bu üye devletlerin tek tek bağımsız istençlerine dayanacak ve oybirliğini sağlaması çok zor olacaktır[28].

> Devletler kendi varlıklarını sürdürme ilişkilerinde tikel istençler olarak birbirlerine karşıt olduklarından ve anlaşmaların geçerliliği de buna dayandığından, ayrıca devletin tikel istencinin içeriği kendi gönenci olduğu için, bu tikel gönenç, bir devletin bir diğeriyle olan ilişkisinde en yüksek yasadır[29].

Hegel daha ilk gençliğinden başlayarak tüm «insancı» (humanitarian) ülküleri yadsımıştır. O, «evrensel insanlık sevgisinin» «yavan bir yalandan» başka bir şey olmadığını; hiçbir gerçek somut olgusu bulunmayan böyle bir sevginin hem sığ hem de doğal olmayan bir sevgi olduğunu[30] dile getirmiştir. Gerçek siyasal yaşamın doğasındaki tüm kusurları kabul etmek bu türden boş genellemelere hoşgörü göstermekten çok daha iyidir.

> Her devlet, herhangi birinin ilkelerine göre kötü olarak ilan edilebilir ve içindeki şu ya da bu yetkinsizliğin kabul edilmesi gerektiği söylenebilirse de eğer zamanımızın gelişmiş devletleri arasına giriyorsa, her zaman kendi gerçek varoluşunun temel öğelerine sahiptir. Ama, yanlışlar bulmak, olumlu nitelikleri anlamaktan daha kolay olduğu için, devletin kendisinin içsel organizmasını görmezlikten gelme yanılgısına düşüp onun dışsal görünüşleri üstünde durmak kolaydır. Devlet bir sanat yapıtı değildir. O, dünyada varolan bir şey olarak seçme, rastlantı ve yanılgı alanındadır. Bu yüzden, üyelerinin kötü davranışları onu çeşitli biçimlerde çirkinleştirebilir. Ama, en şekli bozulmuş, suçlu, hastalıklı ve sakat insanlar bile her zaman, henüz canlı insanlardır.

Olumlu olan yan, yaşam, onlarda tüm kusurlarına karşın, durmaktadır ve bizim burada yalnızca bu olumlu yanı ele almamız gerekir[31].

Hegel, Novalis'ten farklı olarak, devletin güzelliğiyle değil de «doğruluğu» (truth) ile ilgilenmektedir. Ona göre, bu doğruluk ahlaksal bir doğruluk olmayıp daha çok «güçte bulunan bir doğruluktur». «İnsanlar, törelbilinç (vicdan) özgürlüğü ve siyasal özgürlük için duydukları coşku yüzünden, güçte yatan doğruluğu unutacak kadar aptallaşırlar.» 150 yıl kadar önce 1801'de yazılmış olan bu sözcükler şimdiye kadar siyasal ya da felsefi düşünürlerce ortaya atılmış olan en açık ve acımasız faşizm programını içermektedirler.

Aynı ilke yalnızca ulusların ve devletlerin eylemleri için değil, aynı zamanda siyasal dünyanın akışını belirleyen ve gerçek tarih yapıcıları olan kuraldışı bireyler için de geçerlidir. Onlar da tüm ahlaksal istemlerden bağışıktırlar. Onların yapıp ettiklerini uzlaşımsal ölçütlerimizle ölçmek gülünç olacaktır. Hegel'in dizgesinde devlete tapınma kahramana tapınma ile birleştirilmiştir. Bir kahramanın büyüklüğünün, «erdemleri» diye adlandırılan şeyle hiçbir ilgisi yoktur. Büyüklük güç anlamına geldiğine göre, kötülüğün de erdem kadar büyük olduğu apaçıktır. Soyut bir ahlaksal görüş, tüm büyük işleri ve kahramanları, önemsiz ve değersiz ruhbilimsel dürtülere indirgeyerek küçültmeye çalışan «ruhbilimsel» bir tarih yorumunun doğmasına neden olur. «Bu, kendilerine göre hiç kimsenin kahraman olmadığı uşak ruhlu kimselerin görüşüdür. Bunun nedeni, kahramanların olmayışı değil, yalnızca bu gibilerin kendilerinin uşak olmalarıdır»[32]. Böylesi bir tarih yorumundan Hegel her zaman büyük bir tiksinti ile sözeder.

Hegel'in kendisinin büyük siyasal eylemlerin çoğunun dürtülerine ilişkin yanılsamaları kesinlikle yoktur. Hegel hiçbir zaman bu dürtüleri «ülküleştirmek» (idealize) girişiminde bulunmaz. O, burada da saçma bir iyimserlikten çok uzaktadır. Büyük siyasal eylemlerde kişisel tutkuların payı olduğunu kabul etmekle kalmaz; onların pekçok durumlarda gerçek itici güç olduklarını da pekâlâ bilir. Tüm bunlar siyasal eylemlerin değerlerini azaltmaktan çok yükseltir. İnsansal tutkulardan küçük düşürücü bir tonla söz eden biri, tarihsel sürecin gerçek özyapısı karşısında gözünü kapamış olur. Tüm tarihsel eylemleri harekete geçiren ve onlara belirli varoluşlarını kazandıran güç, insanın gereksinme, içgüdü, eğilim ve tutkusudur. Bu durum, yani *kendisini* kendi etkinlik ve emeğinde doyum sağlamış bulmak, kişisel varoluşun saltık (mutlak) hakkıdır.

Öyleyse, eylemciler yönünden bir çıkar söz konusu olmadığında, hiçbir şeyin başarılamadığını öne sürmekteyiz. Eğer çıkar, tut-

ku olarak adlandırılırsa dünya da hiçbir büyük işin tutkusuz başarılmamış olduğunu kesinlikle kabul edebiliriz. Bu nedenle, araştırmamızın konusu içine iki öğe girmektedir: Bunlardan ilki Düşün, ikincisi ise insansal tutkuların karmaşasıdır. Düşün, Evrensel Tarihin nakışlı ağının argaçı (warp), insansal tutkular da atkısı (woof)dırlar.

Soyut ahlakçılarca tutku, kötü bir durum, oldukça ahlaka aykırı bir şey olarak kabul edilmiştir. Ama Hegel burada da Machiavelli'nin *virtu* (erdem) anlayışını kabul etmektedir. «Erdem» güç anlamına gelmektedir ve insan yaşamında büyük tutkulardan daha kuvvetli ve güçlü bir dürtü yoktur. Düşün, tüm insansal tutkuları hizmetine almaksızın kendisini gerçekleştiremez.

> Bu yüzden, tutkunun özel çıkarı, bir genel ilkenin etkin gelişmesinden ayrılamaz: Çünkü Evrensel olan, özel ve kendi benzeri ile çekişir ve bu çekişmede bir kayıp söz konusudur. Karşıtlık ve çatışma konusu olup tehlike karşısında bulunan şey, genel düşün değildir. O, art alanda eldeğmemiş ve incinmemiş olarak kalır. Bu, varoluşunu böyle bir dürtü aracılığıyla geliştiren şey, cezayı ödeyip kayba uğrarken, tutkuları kendisi için işe koşan *Usun hilesi* olarak adlandırılabilir[33].

Hegel, «özgeci» (altruistic) ve «bencil» (egoistic) edimler arasındaki yaygın ayrımı, bu evrensel tarih görüşüne dayanarak ortadan kaldırır. Nietzsche'nin «immoralizmi» (ahlaka aykırılığı) yeni bir özellik değildi. Hegel dizgesinde önceden dile getirilmişti.

> Tarihe ilk bakış, bizi insan eylemlerinin insanların gereksinme, tutku, özyapı ve yeteneklerinden çıktığına inandırır. Bu türden gereksinmelerin, tutkuların ve ilgilerin eylemin biricik kaynakları — etkinlik sahnesindeki etkili temsilcileri oldukları inancını bize kazandırır. Bunlar arasında belki özgürlükçü ve evrensel türden amaçlar da bulunabilir. Örneğin iyilik ya da soylu bir yurtseverlik gibi. Ama, bu tür erdemler ve genel görüşler Dünya ve olup bitenlerle karşılaştırıldıklarında çok az önem taşırlar... Öte yandan, tutkular, özel amaçlar ve bencil isteklerin doyumu en etkili eylem kaynaklarıdır. Onların gücü, adalet ve ahlaklılığın kendilerine zorla kabul ettirmeye çalıştıkları sınırlamalardan hiçbirine saygı göstermemelerinde yatar. Bu doğal itilimlerin insan üstünde yapma ve cansıkıcı bir disiplinle düzenleme ve kendini-sınırlama eğilimi getiren yasa ve ahlaklılıktan daha dolaysız bir etkileri vardır[34].

Hegel, bencillikten korkmamaktaydı. O, bencilliği kaçınılmaz bir kötülük saymamakla kalmamış, aynı zamanda bir «ideal» ilke düzeyine yükselten ilk düşünür olmuştur. Hegel böylece kendisinden sonra modern siyasal yaşamda kesin ve yıkım getirici bir rol oynamış olan *sacro egoismo** kavramını tanıtmıştır. Hegel'in çağından sonra vurgulamış olduğu noktanın değiştirildiği bir gerçektir. O, kendisi bireyleri, evrensel tarihin büyük kukla gösterisindeki kuklalar olarak kabul etmekteydi. Ona göre, tarihsel dramın yazarı ve dramaturgu «Düşün» idi. Bireyler «dünya tininin temsilcilerinden»[33] başka bir şey değildiler. Sonraları, Hegel'in metafiziği etkisini ve bağlayıcı gücünü yitirdiğinde, bu görüş tersyüz edildi. «Düşün»ler gerçek «lider» olan bireylerin temsilcileri haline geldiler.

Hegel'in siyasal kuramı, iki büyük düşünce akımı arasındaki yol ayrımıdır. İki çağ, iki kültür ve iki ideoloji arasındaki görüş noktasını gösterir. Bu kuram, onsekiz ve ondokuzuncu yüzyıllar arasındaki sınır çizgisi üstündedir. Hegel, birey olarak hiçbir düşünürün kendi çağını aşamayacağına kesinlikle inanmaktaydı.

> Felsefe, içinde yaşanılan zamanın düşüncede kavranılmasıdır. Bu nedenle, herhangi bir felsefenin şimdiki dünyasını aşabileceğini düşlemek, en az, herhangi birinin zamanının ötesine sıçrayabileceğini ve Rodos üzerinden atlayabileceğini düşünmek kadar aptalcadır.

Bu, aydınlanma ruhu ile ondokuzuncu yüzyılın yeni ruhu arasındaki ayrımın en özyapısal anlatımıdır. Ne Fransız Ansiklopedistleri ne de Kant kendi dönemlerine *aykırı* düşünmekten korkmuşlardı. Onlar *eski düzene (ancien régime)* karşı savaşmak zorundaydılar ve bu savaşımda felsefenin en güçlü silahlardan biri olarak kendi payına düşeni yapacağına inanmışlardı. Ama Hegel bu rolü artık felsefeye veremezdi. O, *tarih*'in filozofu olmuştu. Tarih, felsefi düşünce aracılığıyla betimlenebilir ve dile getirilebilirdi. Hegel'in «tarihçiliği» (historism) usçuluğunun (rationalism) zorunlu bir tamamlayıcısıdır. Bu ikisi birbirlerini açıklayıp yorumlarlar. Bu, Hegel'in siyasal kuramının en değerli yanlarından biri olduğu kadar temel sınırlamalarından biridir de. Bu kuram, salt spekülatif düşüncenin bir ürünü ve doruk noktası olarak görünür. Ama biz bu spekülasyonlara karşın, her zaman güncel siyasal yaşamın nabız atışını hissederiz. Bu evrenselliklerine bakmayarak tüm Hegelci kavramlara kendi özel renk ve görünümlerini kazandırır. Onun dizgesinde hemen hemen tüm önceki kavramlar, derin bir anlam değişikliğine uğrarlar. Onsekizinci

* *Sacro egoismo:* Kutsal bencillik.

yüzyılın her düşünürü, Hegel'in dünya tarihini «özgürlük bilincine doğru bir ilerleme» olarak tanımlayan tanımının altına imzasını atabilirdi. Aslında bu tanımı ilk kez yapan Hegel olmayıp Kant'dı[36]. Ama Kantçı ve Hegelci dizgelerde ne «özgürlük» ne «ilerleme» hatta ne de «bilinçlilik» aynı anlama gelmekteydi.

Hegel'in Kant ve Fichte'de karşı çıktığı yan, onların idealizmlerinin yalnızca «öznel» bir idealizm olmasıydı. Ona göre böyle bir idealizm bize bir gerçeklik felsefesini değil, bir yansıtma felsefesini (Reflexionsphilosophie) verir. Hegel'in kuramı «yapıcı» (Constructive) düşüncenin sonucu olarak övülmüş ve eleştirilmiştir. Ama bu kuram artık onsekizinci yüzyıl dizgelerinin olduğu anlamda yapıcı değil, daha çok seyirsel (Contemplative) bir kuramdı. Verilen tarihsel gerçekliğin yorumu ile yetinmekteydi. Kant insanın anlama yetisinin yalnızca doğa yasalarını bulmakla kalmadığını, aynı zamanda bu doğa yasalarının kaynağı da olduğunu öne sürmüştü. «Anlama yetisi, yasalarını (apriori olarak) doğadan çıkarmaz; onları doğaya buyurur»[37]. Kant'a göre, aynı ilke, ahlaksal düşünce alanında da geçerlidir. İnsan bu alanda bile kendisine Tanrı istenci ya da başka herhangi bir yetke tarafından zorla kabul ettirilmeye çalışılan yasalara kolayca boyun eğmez. Her ussal varlığın istenci «evrensel olarak yasa koyucu bir istençtir». Ussal bir varlık, kendi kendisi için koymuş olduğu yasadan başkasına boyun eğmez[38]. Fichte ile birlikte bu istenç özerkliği, aynı zamanda en yüksek metafiziksel ilke haline gelmektedir.

Hegel, Kant ve Fichte'nin idealizmini yadsımış, ya da ortadan kaldırmış değildir. O, Fransız Devriminin siyasal ülkülerinin değerini de küçültmemiştir. Gençliğinde bu ülküler onu derinden etkilemişlerdir. Fransız Devrimine ilişkin ilk haberler Hegel, henüz Tübingen'deki tanrıbilim seminerinde öğrenci iken gelmişti. Bu haberleri hem O, hem de arkadaşları Schelling ve Hölderlin coşku ile karşılamışlardı. Giderek, daha sonraları Devrim'in keskin bir karşıtı olduğunda bile Hegel, Fransız Devriminden hiçbir zaman apaçık bir düşmanı olarak söz etmedi.

> Bu genel kavramlar... —Doğa yasaları ve doğru ile iyi olanın tözü— Us adını almışlardır. Bu yasaların geçerliliklerinin tanındığı *(Eclaircissement* - Aufklärung) *Aydınlanma* terimi ile gösterilmiştir. Bu terim, Fransa'dan Almanya'ya geçmiş ve yeni bir düşünler dünyasını yaratmıştır. Dinsel inanç ve sağın hukuk yasaları üstünde temellenen tüm yetkenin yerini alan saltık ölçüt, Tin'in kendisi tarafından dile getirilen inanılması ya da boyun eğilmesi gerekenin özyapısına ilişkin yargıdır... Ama burada, aynı ilkenin Almanya'da Kantçı felsefede spekülatif bir onaylanma kazanmış olduğu gözden yitirilmemelidir... Bu varlığın ve

özgürlüğün derinliklerine ilişkin büyük bir buluştur. Tinsel olanın bilinçliliği şimdi artık siyasal dokunun asıl temelidir ve felsefe bu şekilde egemen hale gelmiştir. Fransız Devriminin felsefenin sonucu olduğu söylenmiştir ve felsefenin «Weltweisheit» (Dünya Bilgeliği) olarak adlandırılmış olması da nedensiz değildir. Çünkü o nesnelerin salt özü olarak kendinde ve kendisi için hakikat (doğruluk) olmayıp dünya işlerinde sergilendiği şekliyle canlı bir biçim olarak hakikattir de... Hukuk anlayışı, hukuk düşünü yetkesini *hepbirden* öne sürmüştür ve eski adaletsiz yapı, hukukun bu saldırısına karşı hiçbir direnç gösterememiştir. Bu yüzden Hukuk kavramı ile uyum içinde ve tüm gelecekteki yaşamanın üstünde temelleneceği bir anayasa yapılmıştır. Güneşin gökyüzünde durduğu ve gezegenlerin onun çevresinde döndüğü tüm zamanlar boyunca, insanın varoluşunun, kafasında, yani düşüncede odaklandığı ve onun bundan esinlenerek gerçeklik dünyasını kurduğu hiçbir zaman kavranmamıştı. Bu yüzden, Aydınlanma, görkemli bir düşünsel gün doğuşuydu. Tüm düşünen varlıklar, bu dönemin sevincini paylaştılar. Bu dönemde insan ruhlarının uyarıcısı yüksek özyapıdaki duygulardı. Sanki Göksel olanla laik olan arasındaki uzlaşma şimdi iki kez başarılmış gibi, tüm dünya tinsel bir coşkunlukla etkilenerek titremişti[39].

Bu biçimde konuşabilen bir adam, siyasal bir gerici olamazdı. O, Fransız Devriminin gerçek özyapısını ve Aydınlanmanın tüm ülkülerini derinlemesine kavramakla kalmıyor, aynı zamanda onlar için büyük bir saygı da duyuyordu. Bununla birlikte bu düşünlerin toplumsal ve siyasal dünyayı düzenlemek için uygun araçlar olduklarını düşünmüyordu. Hegel'in Kant, Fichte ve Fransız Devriminde karşı çıktığı yan, onlar tarafından en yüksek yere yükseltilen ve böyle olduğu ilan edilen özgürlük düşününün «yalnızca biçimsel» bir düşün olarak kalmış olmasıydı. Bu «biçimsellik» acaba ne anlama gelmektedir? «Biçimsellik», düşüncenin kendisini bulma ve dile getirmede gerçek dünya ile ilişkiyi yitirmiş olduğu anlamına da gelmektedir. Gerçek dünya, tarihsel bir dünyadır ve Fransız Devriminin tüm yapabildiği, nesnelerin tarihsel düzenini yadsıyıp yoketmek olmuştur. Böylesi bir yabancılaşma hiçbir zaman «gerçek» ile «ussal» arasında hakiki bir uzlaşma olarak kabul edilemez. Gerçek dünyanın üstünde ve ona karşı bir ideal nesneler düzeni, bir «olması gereken» planlamak, felsefenin görevi olamaz. Böylesine bir idealizm boş ve yararsız olacaktır. Hegel, bu yüzden düşünlere sanki onlar yalnızca insan anlıklarında görünen şeylermiş gibi bakmayan «nesnelci» bir idealizmi öne sürmektedir. O, düşünleri (ideas) gerçeklikte, yani tarihsel olayların akışı içinde aramaktadır[40].

Güncel ve uygulamalı siyaset alanında bu ilke bazen çok karşı çıkılabilir gibi görünen sonuçlara yol açmıştır. Hegel, hakkını gücü ile kanıtlamış olan hemen hemen her şeyle uzlaşabilmektedir. Napoleon 1806'da Prusya ordusunu yenilgiye uğrattığı Jena savaşından sonra Jena'yı ziyaret ettiğinde Hegel bu olaydan büyük bir coşku ile söz etmekteydi. Mektuplarından birinde «İmparatoru, bu dünya ruhunu, at sırtında sokaklardan geçerken gördüm» diye yazmıştı. Ama sonraları Hegel yargısını büyük ölçüde değiştirdi. Napoleon yenilmiş ve sürgüne gönderilmişti. Prusya, Almanya'da egemen güç haline gelmişti. «Dünya ruhu» siyasal yapının bir başka bölümüne aktarılmıştı. Bu andan itibaren Hegel, «Prusya Devletinin Filozofu» olmuştu. Berlin'de profesörlüğe atandığı zaman, Prusya devletinin «us üstünde temellenmiş olduğunu»[41] öne sürdü.

Ancak, Hegel'i rotasını şaşırmış siyasal bir fırsatçılıkla suçlamak haksızlık olurdu. O, yelkenlerini kuvvetli olan yanın rüzgârına doğru açan salt uydumcu (conformist) biri değildi. Göstermiş olduğumuz gibi, O, her zaman «gerçek» olanla yalnızca «önemsiz bir varoluş» olan arasında kesin bir ayrım yapmıştı[42]. Ama bu ayrımı siyasal ve tarihsel yaşamımıza nasıl uygulayabiliriz? İnsansal dünyada neyin tözsel ya da ilineksel, neyin görünüş ve geçici ya da gerçek ve haklı olduğunu nasıl bilebiliriz? Bu soruya Hegelci dizgenin yalnızca bir yanıtı vardır: Dünya tarihi, içinde dünyanın yargılandığı bir mahkemedir. Yargısı yanlışsız ve tersine çevrilemez olan bu yüksek mahkemeye başvurmaktan başka bir çıkar yolumuz yoktur. «Ulusal tinler» bile bu yargıdan kaçamazlar.

> Bir ulusun tini, kendi nesnel gerçekliğine ve bilinçliliğine tikelliği içinde sahip, biricik bir varlıktır. O, bu tikellik yüzünden sınırlıdır. Devletlerin yazgıları ve birbirleriyle olan ilişkilerinde yapıp ettikleri, bu tinlerin sınırlı doğalarının görünürdeki diyalektiğidir. Evrensel tin, dünya tini, sınırsız tin kendini bu diyalektikten üretir. O, tüm tinler içinde en yüksek hakka sahiptir. Ve bu hakkı dünya tarihinin daha aşağı tinleri üstünde kullanır. Dünya tarihi, dünyanın yargılandığı bir mahkemedir[43].

Eğer Hegel'in felsefesinin siyasal düşüncenin sonraki gelişmesi üstündeki etkisini incelersek burada onun temel görüşlerinden birinin tümüyle tersine çevrildiğini görürüz. Hegelcilik bu bakımdan, modern kültürel yaşamdaki en aykırıkanısal olaylardan biridir. Belki de tarihin diyalektik özyapısını Hegelciliğin kendi yazgısı kadar hiçbir şey böylesine iyi ve çarpıcı bir şekilde örneklendiremez. Hegel tarafından savunulan ilke, ansızın karşıtına dönüştürülmüştür. Hegel mantığı ve felsefesi ussal olanın başarısı olarak görünmekteydi. Felsefe-

nin kendisiyle getirdiği biricik düşünce, dünya tarihinin bize ussal bir süreçle sunduğu basit bir Us anlayışıdır. Ama bilinçsiz bir şekilde, insanın siyasal ve toplumsal yaşamında şimdiye değin ortaya çıkmış olan en usdışı güçlerin zincirlerini çözmek, Hegel'in trajik yazgısı olmuştur. Hiçbir felsefi dizge, faşizm ve emperyalizmin hazırlanmasına Hegel'in «yeryüzünde varolduğu şekliyle, bu göksel Düşün» dediği devlet öğretisi kadar çok katkıda bulunmamıştır. Hatta her tarih döneminde dünya tininin gerçek temsilcisi olan yalnızca *bir tek* ulus bulunduğu ve bu ulusun tüm ötekileri yönetme hakkına sahip olduğu düşüncesi de ilk kez Hegel tarafından dile getirilmiştir.

> Dünya tini, ileriye doğru gidişi sırasında, her ulusa kendine özgü bir ödev yerine getirme görevini yükler. Böylece evrensel tarihte her ulus kendi sırası geldiğinde o dönem için egemen olur (ve böyle bir dönemi ancak bir kez yaşayabilir). Dünya tininin şu andaki gelişme evresinin taşıyıcısı olma saltık hakkına karşı, öteki ulusların tinlerinin kesinlikle hiçbir hakları yoktur ve onlar da dönemleri geçmiş olanlar gibi artık evrensel tarih içinde hesaba katılmazlar[4].

Daha önce Hegel'in düzeyindeki hiçbir filozof bu şekilde konuşmamıştır. Ondokuzuncu yüzyılın ilk on yıllarında ulusçu (nationalistic) ülkülerin doğuşu ve giderek artışıyla karşılaşıyoruz. Ama Hegel belli bir tarihsel çağda «dünya-tin'inin biricik temsilcisi» olarak sayılması gereken bir ulus bulunduğunu; öteki ulusların tinlerinin bu ulusa karşı «kesinlikle hiçbir haklarının» olmadığını dile getirdiğinde ve bir *Etik* dizge ile bir *Hukuk* felsefesi, acımasız bir emperyalist ulusçuluğu savunduğunda bu, siyasal düşünce tarihinde yeni, aynı zamanda büyük boyutta korkutucu sonuçlara gebe bir olaydı.

Ama, Hegel'in öğretisi ile modern totaliter devlet kuramları arasındaki ayrımın açıkça görüldüğü bir nokta vardır. Hegel'in devleti tüm ahlaksal yükümlülüklerden bağışık tuttuğu; özel yaşamın ve özel eylemin sorunlarından devletin eylemlerine geçtiğimizde ahlaklılığın kurallarının sözde evrenselliklerini yitirdiklerini dile getirdiği doğrudur ama yine de devletin kendilerinden kurtulamadığı başka bağlar vardır. Hegelci dizgede devlet, «nesnel tin» (objective mind) alanına aittir. Ama bu alan, Düşün'ün kendisini gerçekleştirmesinde yalnızca bir öğe ya da adımdır. Diyalektik süreç içinde bu öğe Hegel'in dilinde «saltık Düşün»ün alanı olarak adlandırılan öteki alan tarafından aşılmaktadır. Düşün, kendisini üç adımda gerçekleştirir: Sanat, din ve felsefede. Devletin bu en yüksek kültürel ürünleri kendi amaçları için yalnızca araçlar olarak kullanamayacağı kesindir. Onlar saygı gösterilmesi ve geliştirilmesi gereken kendi başına ereklerdir. Bu kültür

biçimlerinin devletin dışında ayrı bir varoluşlarının bulunmadığı doğrudur. Çünkü insan, kendi toplumsal yaşamını düzene sokmadan onları gerçekleştiremez. Ama kültürel yaşamın bu biçimlerinin yine de bağımsız bir anlam ve değerleri vardır. Onlar yabancı bir yetkenin boyunduruğu altına sokulamazlar. Hegel'in deyişiyle devlet «sınırlılık alanında»[45] kalır. Hegel, sanat din ve felsefeyi devletin buyruğu altına sokamazdı.

Öyleyse, tinsel, bundan ötürü de cömert bir güç olarak algılanan devlette dışlaşan nesnel tinin de üstünde yer alan daha yüksek bir alan vardır. Devlet, hiçbir zaman öteki tinsel güçleri baskı altına alma girişiminde bulunmamalı onları tanıyıp özgür bırakmalıdır.

> Bir devletin erişebileceği en yüksek amaç, sanatın ve bilimin geliştirilerek halkın tinine karşılık olan yüksek bir düzeye ulaşmasıdır. Bu, devletin ana ereğidir. Ama bu ereği devlet dışsal bir iş olarak ortaya çıkarmamalı, o devletin kendisinden doğmalıdır[46].

Hegel, devletin yalnızca gücünden değil, aynı zamanda «doğruluğundan» da (hakikat) sözetmişti. Ve O, «güçte yatan doğruluğun» büyük bir hayranıydı. O yine de bu gücü, salt fiziksel kuvvetle karıştırmamıştır. Hegel yalnızca özdeksel zenginlik ve kuvvet artışının bir devletin zenginlik ve sağlığının ölçütü olarak kabul edilemiyeceğini pekâlâ bilmekteydi. *Mantık*'ındaki bir pasajda bu görüşü vurgulamıştır. Hegel'in işaret etmiş olduğu gibi, bir devletin topraklarının genişlemesi çok kez onu güçsüz düşürebilir ya da biçimini bozabilir. Bundan ötürü de yıkımının başlangıcı olur[47].

Hegel, *Almanya Anayasası*'na (Constitution of Germany) ilişkin denemesinde bile, bir ülkenin gücünün halkının ve savaşabilecek nüfusunun çokluğuna da, topraklarının genişliğine de dayanmadığını vurgulamıştır. Bir anayasanın güvencesi daha çok kendisiyle anayasaların yapılmış ve yapılmakta olduğu «ulusta bulunan tine ve ulusun tarihine» dayanır[48].

Hegel'e göre ulusta bulunan bu tini siyasal bir partinin ya da tek bir liderin istencine boyun eğdirtmek olanaksızdı. Bu bakımdan O, eğer karşılaşabilmiş olsaydı, modern «totaliter» devlet anlayışlarını yadsıyacak ve hor görecek bir düşünürdü.

Hegel'in bu görüşleri niçin hiçbir zaman onaylamayacağını gösteren bir başka neden daha vardır. Totaliter devletin ana amaçlarından ve temel koşullarından bir tanesi *Gleichschaltung** ilkesidir. Bir devlet varlığını sürdürebilmek için, toplumsal ve kültürel yaşamın tüm öteki biçimlerini ortadan kaldırmak ve tüm ayrıcalıkları yok et-

* *Gleichshaltung:* Eşdüzenleme.

mek, zorundadır. Hegel'e göre böyle bir ortadan kaldırma hiçbir zaman gerçek, organik bir birliğe yol açmaz. Böyle bir girişimin sonucu ancak, kendisinin sürekli olarak yadsımış olduğu «soyut» bir birlik olacaktır. Gerçek bir birlik, ayrımları silip yoketmez. O, tersine onları korumalı ve saklamalıdır. Hegel, her ne kadar Fransız Devriminin ülkülerine kuvvetle karşı idiyse de, toplumsal ve siyasal yapıdaki tüm ayrıcalıkları, devletin güç ve birliğini arttırmak aldatmacası altında ortadan kaldırmanın özgürlüğün kesin sonu anlamına geleceğine inanmıştı.

> Özgürlüğü engin ve gerçek kılabilmek için bir temel kural, birbirinden temelden ayrı oldukları her yerde, devletin genel çıkarlarına ait olan her işe ayrı bir örgüt vermektir. Böylesine gerçek bir bölümleme yapılmalıdır. Çünkü özgürlük, ancak tüm doluluğu içinde ayrımlaştığı ve bu ayrımlar kendilerini gösterdikleri zaman engindir[40].

Hegel, devleti övüp, yüceltebilmiş giderek tanrılaştırabilmişti. Ama onun devletin gücünü ülküleştirmesi ile modern totaliter dizgelere özgü olan putlaştırma arasında kesin ve açık bir ayrım vardır.

XVIII

MODERN SİYASAL SÖYLENCELERİN TEKNİĞİ

Eğer modern siyasal söylencelerimizi öğelerine ayırmaya çalışırsak onların hiç de tümüyle yeni bir özellik taşımadıklarını görürüz. Tüm öğeler önceden çok iyi bilinmektedir. Carlyle'in kahramana tapınma kuramı ve Gobineau'nun ırkların temel ahlaksal ve düşünsel ayrılıklarına ilişkin savı tekrar tekrar tartışılmıştır. Ama tüm bu tartışmalar bir anlamda yalnızca akademik tartışmalar olarak kalmışlardır. Eski düşünceleri kuvvetli ve güçlü siyasal silahlara dönüştürmek için başka bir şeye daha gereksinme vardı. Onlar değişik bir dinleyici kitlesinin kafalarına yerleştirilmeliydiler. Bunun için ise yalnızca düşünce değil, aynı zamanda eylem aracı da olan yeni bir araç gerekmekteydi. Yani yeni bir tekniğin geliştirilmesi söz konusuydu. Bu, son ve kesin etmen oldu. Bilimsel terminoloji içinde dile getirecek olursak, bu tekniğin kataliktik bir etkisi olduğunu söyleyebiliriz. Bu teknik, tüm tepkileri hızlandırıp onlara tam etkilerini kazandırdı. Yirminci yüzyılın söylencesi için ortam çok önceden hazırlanmıştı ama bu yeni teknik aracın ustaca kullanımı söz konusu olmasaydı, bu ortamın meyvaları toplanamazdı.

Bu gelişmeden yana olup kesin yengisine katkıda bulunan genel koşullar, Birinci Dünya Savaşından sonraki dönemde ortaya çıktı. Bu sıralarda, savaşa girmiş olan tüm uluslar aynı temel güçlüklerle karşılaşmışlardı. Onlar savaşın galip uluslara bile hiçbir alanda gerçek bir çözüm getirmemiş olduğunu anlamaya başladılar. Uluslararası, toplumsal ve insansal anlaşmazlıklar gitgide daha yeğin bir hale gelmişti ve her yerde hissediliyordu. Ama İngiltere, Fransa ve Kuzey Amerika'da bu anlaşmazlıkları sıradan ve olağan araçlarla çözümlemek için her zaman bir umut vardı. Ancak, Almanya'da durum farklıydı. Sorun günden güne daha ağırlaşıp karmaşıklaştı. Weimar Cumhuriyeti'nin liderleri bu sorunlarla diplomatik işlemler ya da yasal ölçütler aracılığıyla başa çıkmak için ellerinden geleni yaptılar. Ama tüm çabaları boşuna imiş gibi göründü. Enflasyon ve işsizlik dönemlerinde Almanya'nın tüm toplumsal ve ekonomik dizgesi tam bir çöküntü ile tehdit edilmekteydi. Olağan kaynakların tüketilmiş olduğu

görülmekteydi. Bu ortam, içinde siyasal söylencelerin yetişip serpilebileceği doğal bir ortamdı.

İnsanın toplumsal duygularının ve yaşamının tümünü söylencenin doldurup yönettiği ilkel toplumlarda bile söylence her zaman aynı biçimde iş görmediği gibi, her zaman aynı kuvvetle de ortaya çıkmaz. O, asıl gücünü insan, alışılmamış ve tehlikeli bir durumla karşılaşmak zorunda kaldığı zaman kazanır. Trobriand Adaları yerlileri arasında uzun yıllar yaşamış ve bize onların söylencebilimsel anlayışlarıyla büyüsel törenlerine ilişkin dikkate değer bir inceleme kazandırmış olan Malinowski bu noktayı tekrar tekrar vurgulamıştır. Onun işaret ettiği gibi, büyünün kullanımı, ilkel toplumlarda bile özel bir etkinlik alanı ile sınırlanmıştır. Görece basit teknik araçlarla başa çıkılabilecek olan durumlarda insan büyüye başvurmak zorunda değildir. Büyü, ancak insan kendi doğal güçlerinin çok ötesinde gibi görünen bir görevle karşı karşıya geldiğinde ortaya çıkmaktadır. Ama, büyü ya da söylencebilim tarafından etkilenmeyen ve bu nedenle de laik alan diye betimlenebilecek olan belli bir sfer her zaman vardır. İnsan burada büyüsel tören ve formüllerin gücü yerine kendi becerisine güvenir. Malinowski *The Foundations of Faith and Morals* (İnanç ve Ahlak'ın Temelleri) adlı kitabında şöyle diyor:

> Yerli, bir araç yapmak zorunda kaldığında büyüye başvurmaz. O, materyalini seçme, bıçağını vurma, kesme ve cilalama biçiminde kesinlikle deneyci yani bilimseldir. Tümüyle kendi usuna, becerisine ve dayanıklılığına güvenir. Bilgisinin yeterli olduğu her konuda yerlinin yalnızca ona güvendiğini söylemek bir abartma olmayacaktır.
>
> ... Merkezi Avustralyalı, gerçek bilim ya da bilgiye yani, tümüyle deney ve us tarafından denetlenen ve hiçbir gizemsel öğenin etkilemediği bir geleneğe sahiptir.
>
> Bir kuşaktan ötekine aktarılan ve insanların küçük kulübelerindeki yaşam biçimlerini, nasıl ateş yaktıklarını, yiyeceklerini nasıl toplayıp pişirdiklerini, birbirleriyle nasıl sevişip tartıştıklarını gösteren bir kurallar dizisi vardır... Bu laik geleneğin esnek, seçici, akıllıca ve aynı zamanda iyi kurulmuş olduğu, yerlinin yeni ve uygun gereçleri her zaman benimsediği olgusunda da görülebilir[1].

Özel ve istisnai çabaları, özel bir cesaret ya da dayanıklılığı gerektirmeyen işlerin tümünde büyü ve söylencebilimle hiç karşılaşmıyoruz. Ama eğer iş tehlikeli ve sonuçları belirsizse ortaya her zaman çok gelişmiş bir büyü ve onunla bağlantılı olan bir söylencebilim çıkmaktadır.

Büyü ve söylencebilimin ilkel toplumdaki rolüne ilişkin bu betimleme insanın siyasal yaşamının hayli gelişmiş evrelerine de aynı rahatlıkla uygulanır. İnsan umutsuz durumlarda her zaman umutsuz araçlara başvuracaktır. İşte çağımızın siyasal söylenceleri böylesine umutsuz araçlar olmuşlardır. Eğer us bizi başarısızlığa uğratmışsa, geride yine her zaman *ultima ratio*, mucizevi ve gizemsel olanın gücü vardır. İlkel toplumlar yazılı yasalar, buyruklar kurumlar ya da anayasalar, insan hakları bildirileri ya da siyasal fermanlarla yönetilmezler. Buna karşın, en ilkel toplumsal yaşam biçimleri bile bize çok açık ve katı bir düzeni gösterir. Bu toplumların üyeleri kesinlikle bir kargaşa ya da karışıklık durumunda yaşamamaktadırlar. Amerika'nın asıl yerlisi olan kabileler, kuzey ve merkezi Avustralya'nın yerli kabileleri arasında bulduğumuz ve Spencer'le Gillen'in yapıtlarında dikkatle incelenip betimlenmiş olan Totemci toplumlar belki de bizim bildiğimiz en ilkel toplumlardır. Bu totemci toplumlarda Yunan, Hint ve Mısır söylencebilimleri ile karşılaştırılabilecek ölçüde karmaşık ve ayrıntılı bir söylencebilime rastlamadığımız gibi, kişisel tanrılara tapınma ve büyük doğa güçlerinin kişiselleştirilmesi gibi bir durum da görmüyoruz. Ama onlar bir başka, hatta daha kuvvetli bir güçle bir arada tutuluyorlar. Bu güç, söylencebilimsel kavramlar üstünde temellenen belirli bir dinsel tören, hayvan atalarına duydukları inanç aracılığıyla onları bir arada tutar. Gurubun her üyesi özel totemi olan bir klana aittir. Bu yüzden o belirlenmiş bir gelenek zincirine bağlıdır. Belli tür yiyeceklerden kaçınması, dışardan evlenme (exogamy) ya da içerden evlenmenin (endogamy) çok katı kurallarını gözlemesi gerekir. O, belli zamanlarda, düzenli aralıklarla katı ve değişmez bir düzen içinde toteme bağlı ataların yaşamlarının dramatik bir canlandırılması olan aynı dinsel törenleri (rituals) uygulamak zorundadır. Tüm bunlar, kabile üyelerine güç kullanarak değil, ama temel ve söylencebilimsel düşünceleri aracılığıyla zorla kabul ettirilir. Bu düşüncelerin bağlayıcı gücü, karşı konulamaz bir güç olup hiçbir zaman tartışma konusu yapılmaz.

Daha sonraları başka siyasal ve toplumsal güçler de ortaya çıkar. Toplumun söylencebilimsel düzeninin ussal bir düzenle yer değiştirdiği görülür. Sakin ve barışçı zamanlarda, görece dingin ve güvenli dönemlerde bu ussal düzen, kolayca korunup tüm saldırılara karşı güven içindeymiş gibi görünür. Ama siyasette denge, hiçbir zaman tam anlamında kurulamaz. Burada bulduğumuz, dural (static) bir dengeden çok, kaymaya eğilimli bir dengedir. Siyasette her zaman volkanik toprak üstünde yaşarız. Çok ani hareketler ve patlamalar için hazırlıklı olmamız gerekir. İnsanın toplumsal yaşamının tüm kritik anlarında, eski söylencebilimsel düşüncelerin doğuşuna direnen ussal güçler, artık kendilerine güvenmezler. İşte bu gibi anlarda söylence için za-

man yeniden gelmiştir. Çünkü söylence, gerçekten yenilmemiş ve boyun eğmemiştir. O, her zaman oradadır. Karanlıkta pusuya yatmış saatini ve fırsatını kollamaktadır. Bu saat, insanın toplumsal yaşamının öteki birleştirici güçleri, şu ya da bu nedenden ötürü, kuvvetlerini yitirip artık şeytani söylencebilimsel güçlerle savaşamaz hale geldiklerinde ,söylence için en uygun olan saattir.

Bir Fransız bilim adamı, E. Doutté, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord* (Kuzey Afrika'da Büyü ve Din) adlı çok ilginç bir kitap yazmıştır. O, bu kitabında söylencenin kısa ve kesin bir tanımını vermeye çalışmaktadır. Doutté'ye göre ilkel toplumlarda rastladığımız tanrılar ve şeytanlar ortak isteklerin kişileştirilmesinden başka bir şey değildirler. Doutté «söylence, kişileştirilmiş ortak istektir» (Le désir collectif personnifié) diyor. Bu tanım, aşağı yukarı otuz beş yıl kadar önce yapılmıştır. Yazar kuşkusuz bizim güncel siyasal sorunlarımızı ne biliyor ne de düşünüyor. O, Kuzey Afrika'daki bazı yabanıl kabilelerin dinsel törenlerini ve büyüsel ayinlerini incelemekle uğraşmakta olan bir insanbilimci olarak konuşmaktaydı. Öte yandan, Doutté'nin bu formülü modern liderlik ya da diktatörlük düşününün en veciz ve en güçlü anlatımı olarak kullanılabilirdi. Bir lider isteği, ancak ortak bir arzu, ezici bir güç kazandığı, ama öte yandan bu arzuyu gerçekleştirmenin tüm sıradan ve olağan yolları tükendiği zaman ortaya çıkar. Bu gibi zamanlarda arzu yalnız yeğin bir şekilde duyulmakla kalmaz kişileştirilir de. O, insanın gözü önünde somut, plastik ve bireysel bir biçimde durur. Ortak arzunun yeğinliği liderde dışlaştırılır. Önceki toplumsal bağların —hukuk, adalet ve anayasaların— hiçbir değer taşımadıkları ilan edilir. Geriye kalan yalnızca liderin giz dolu gücü ve yetkesidir. Liderin istenci ise, en yüksek yasadır.

Ama, ortak bir arzuyu kişileştirmenin büyük ve uygar bir ulus tarafından yabanıl bir kabilede olduğu biçimde yerine getirilemeyeceği açıktır. Uygar insan, hiç kuşku yok ki en yeğin tutkuların etkisi altındadır. Bu tutkular doruk noktasına ulaştıklarında onun en usdışı itilimlere boyun eğme olasılığı vardır. Ama bu durumda bile o ussallık istemini tümüyle unutup yadsıyamaz. İnanması için, inancına bazı «nedenler» bulması gerekmektedir. O, kanılarını haklı çıkaracak bir kuram biçimlendirmelidir. Bu kuram en azından ilkel bir kuram değildir; tersine çok karmaşık bir kuramdır.

Yabanıl yaşamda, tüm insansal ve doğal güçlerin tek bir insanda toplayıp yoğunlaşabileceği varsayımını kolayca anlarız. Büyücü, eğer bu iş için uygun olan insansa, büyülü sözcükleri biliyor ve onları doğru zaman ve yerde nasıl kullanacağından anlıyorsa, her şeyin efendisidir. O tüm kötülükleri engelleyebilir; her düşmanı yenilgiye uğratabilir ve tüm doğal güçleri buyruğu altında tutar. Modern kafa yapısına sahip olan biri için bütün bu düşünceler öylesine uzak düşünceler-

dir ki ona kavranılamaz gibi gelirler. Ama, modern insan, her ne kadar artık doğal büyüye inanmıyorsa da bir tür «toplumsal büyüye» duyduğu inançtan kesinlikle vazgeçmemiştir. Eğer ortak bir arzu, tüm gücü ve yeğinliği ile hissedilirse insanlar bu arzuyu yerine getirmek için yalnızca uygun olan kişiye gereksinme olduğu konusunda kolayca ikna edilebilirler. Carlyle'ın kahramana tapınmaya ilişkin kuramı, etkisini bu noktada duyurmuştur. Bu kuram, köken ve eğilimlerinde ussal olmaktan çok uzak olan belli bazı düşünler için, ussal bir neden vaat etmiştir. Carlyle kahramana tapınmanın insanlık tarihinde zorunlu bir öğe olduğunu vurgulamıştır. O, insanın kendisi ortadan kalkmadan ortadan kalkamaz. «Dünya tarihinin tüm dönemlerinde Büyük Adam'ı çağının zorunlu kurtarıcısı olmuş olarak bulacağız. O, kendisi olmadan hiçbir ateşin parlamayacağı ilk kıvılcım gibidir»[2].

Büyük adam sözcüğü, herkesin inanabileceği, becerili, her derde deva sözcüktür.

Ama Carlyle kendi kuramını belirli bir siyasal program olarak düşünmemişti. Onunkisi modern siyasal «gerçekçi»lerimizinkinden çok değişik, romantik bir kahramanlık anlayışı idi. Modern siyaset adamları çok daha yeğin araçlar kullanmak zorundaydılar. Onlar pek çok bakımdan, bir daireyi kareleştirmeye benzeyen bir sorunu çözümlemek zorundaydılar. Uygarlık tarihçileri bize insanlığın gelişimi içinde iki değişik evreden geçmek zorunda kaldığını anlatmışlardır. İnsan işe *homo magus* olarak başlamış ama büyü çağından teknik çağına geçmiştir. Önceki çağların ve ilkel uygarlığın *homo magus*'u bir *homo faber* yani zanaatçı ve sanatçı olmuştur. Eğer böyle bir ayrımı kabul edersek modern siyasal söylencelerimiz gerçekten çok garip ve aykırıkanısal görünürler. Çünkü onlarda bulduğumuz şey, birbirini dıştalar gibi görünen iki etkinliğin karışımıdır. Modern siyaset adamı, iki tümüyle değişik, hatta uzlaşmaz işlevi kendisinde birleştirmek, aynı zamanda hem *homo magus** hem de *homo faber*** olarak edimde bulunmak zorundadır. Yeni, tümüyle usdışı ve gizemli bir dinin papazıdır. Ama bu dini savunması ve yayması gerektiğinde o çok yöntemli bir şekilde hareket eder. Hiçbir şey şansa bırakılmaz; her adım iyi hazırlanmış ve önceden düşünülmüştür. Bizim siyasal söylencelerimizin en şaşırtıcı özelliklerinden biri bu garip karışımdır.

Söylence her zaman bilinç dışı bir etkinliğin sonucu ve imgelemin özgür bir ürünü olarak betimlenmiştir. Ama burada söylenceyi bir plana göre yapılmış olarak görmekteyiz. Yeni siyasal söylenceler özgür bir şekilde gerçekleşmiyorlar. Onlar coşkun bir imgelemin yabanıl ürünleri değil, çok becerikli ve kurnaz zanaatçılar tarafından üretil-

* Büyücü insan.
** Üreten insan.

miş olan yapay şeyler. Yeni bir söylence tekniği geliştirmek yirminci yüzyıla, bizim kendi büyük teknik çağımıza saklanılmıştır. Bundan böyle söylenceler, başka herhangi bir modern silahla, (örneğin makineli tüfekler ya da uçaklar gibi) aynı anlamda ve aynı yönteme göre üretilebilmektedirler. Bu, yeni ve yaşamsal önem taşıyan bir durum olup toplumsal yaşamımızın tüm biçimini değiştirmiştir. Siyasal dünyanın Almanya'nın yeniden silahlanması ve bunun olası uluslararası yankılarına ilişkin bir kaygı duymaya başlaması 1933'lerdedir. Gerçekte bu silahlanma yıllarca önce başlamıştı ama hemen hemen dikkati çekmeden geçmişti. Gerçek yeniden silahlanma, siyasal söylencelerin doğuşu ve çoğalmasıyla başlamıştı. Sonraki askeri silahlanma yalnızca suça sonradan katılan bir olgu idi. Yani suç, çok daha önceleri işlenmişti. Askeri silahlanma, siyasal söylenceler tarafından oluşturulan düşünsel silahlanmanın yalnızca zorunlu bir sonucuydu.

Atılması gereken ilk adım, dilin işlevindeki bir değişiklik oldu. Eğer insan dilinin gelişmesini incelersek, uygarlık tarihinde sözcüğün tümüyle değişik iki işlevi yerine getirmekte olduğunu görürüz. Bu işlevleri kısaca sözcüğün *semantik* ve *büyüsel* kullanımları olarak adlandırabiliriz. Hatta, ilkel diller diye adlandırılan diller arasında bile sözcüğün bu işlevi olmaksızın hiçbir insansal konuşma olamazdı. Ama ilkel toplumlarda büyülü sözcüğün çok üstün ve karşı konulamaz bir etkisi vardır. O, nesneleri ya da nesneler arası ilişkileri betimlemez; etki yaratmaya ve doğanın akışını değiştirmeye çalışır. Bu iş, inceden inceye işlenmiş bir büyü sanatı olmadan yapılamaz. Büyülü sözcüğü yönetme gücüne yalnızca büyücü sahiptir. Ama bu sözcük, onun elinde en güçlü silah haline gelir. Hiçbir şey, büyülü sözcüğün gücüne karşı koyamaz. Ovidius'un *Metamorphoses*'inde büyücü kadın Medea, «*Carmina vel Coelo possunt deducere lunam*»* demektedir.

Tüm bunların modern dünyamızda yeniden söz konusu olması oldukça ilginçtir. Modern siyasal söylencelerimizi ve nasıl kullanılmış olduklarını inceleyecek olursak, onlarda yalnızca tüm ahlaksal değerlerimizin yeniden değiştirildiklerini değil, aynı zamanda insan dilinin de bir dönüşüm geçirdiğini şaşırarak görürüz. Büyülü sözcük, romantik sözcüğe karşı bir öncelik kazanmaktadır. Bu günlerde, şu son on yılda yayımlanmış olan siyasal değil, ama kuramsal —yani felsefi, tarihsel, ekonomik sorunlarla uğraşan— bir Almanca kitap okuduğumda, artık Alman dilini anlamadığımı hayretle görmekteyim. Yeni sözcükler icat edilmiştir ve hatta eskiler yeni bir anlamda kullanılmaktadır. Sözcükler büyük bir anlam değişikliğine uğramışlardır. Bu anlam değişikliği, önceleri betimleyici, mantıksal ve romantik anlam-

* Büyülü şarkılar ve sihirlerle ay bile göklerden yere indirilebilir.

da kullanılmış olan sözcüklerin şimdi belli etkiler yaratmak ve belli duygular uyandırmak üzere büyülü sözcükler olarak kullanılmalarıdır. Sıradan sözcüklerimiz anlamla yüklüdürler. Ama bu yeni ve süslü sözcükler, duygularla ve yeğin tutkularla doldurulmuşlardır.

Kısa bir süre önce, *Nazi-Almancası. Çağdaş Almanca kullanım sözlüğü (Nazi-Deutsch. A Glossary of Contemporary German Usage)* adlı çok ilginç küçük bir kitap yayımlanmıştır. Yazarları Heinz Paechter, Bertha Hellman, Hedwig Paechter ve Karl O. Paetel'dir. Bu kitapta Nazi rejimi tarafından üretilmiş olan tüm yeni terimler dikkatle listelenmiştir. Bu, korkulacak bir listedir. Genel yıkıma karşı yaşamını sürdürebilmiş olan ancak birkaç sözcük kalmış gibi görünmektedir. Yazarlar yeni terimleri İngilizce'ye çevirme girişiminde bulunmuşlar ama bana sorarsanız bu yönde başarılı olamamışlardır. Almanca sözcük ve deyimlerin gerçek çevirilerini verecek yerde yalnızca dolambaçlı bir açıklamalarını yapabilmişlerdir. Çünkü ne yazık ki (veya, belki de iyi ki) bu sözcükleri İngilizceye uygun bir şekilde aktarmak olanaksızdı. Onları belirleyen özellik, içerik ve objektif anlamlarından çok, kendilerini çevreleyip kuşatan duygusal atmosferdi. Bu atmosferin yaşanması gerekmekteydi. O bir düşünce ikliminden tümüyle değişik bir başka düşünce iklimine ne çevrilebilir ne de aktarılabilirdi. Bu noktayı göstermek için rastgele seçilmiş olan çarpıcı bir örnekle yetiniyorum. Sözlük'ten anladığıma göre, yeni Almanca kullanımlarında *Siegfriede* ve *Siegerfriede* terimleri arasında kesin bir ayrım bulunmaktadır. Ama bu ayrımı kavramak bir Alman kulağı için bile kolay olmayacaktır. Her iki sözcük tam olarak benzeşen bir şekilde seslendirilmekte ve aynı şeyi gösterir gibi görünmektedir. *Sieg* yengi, (zafer), *Friede* barış anlamına gelir. Bu iki sözcüğün bileşimi nasıl olur da tümüyle değişik anlamlar üretebilir? Buna karşın, bize modern Almanca kullanımlarında bu iki terim arasında büyük bir ayrımın bulunduğu söyleniyor. Çünkü bir *Siegfriede* Almanya'nın yengisi (zaferi) sonucu kazanılan barış olduğu halde, *Siegerfriede* bunun tam karşıtı anlama gelmekte, birleşmiş kuvvetler tarafından dikte edilen bir barışı göstermektedir. Öteki terimler için de aynı durum söz konusudur. Bu terimleri uydurmuş olanlar kendi siyasal propaganda sanatlarında usta olan kimselerdi. Onlar yeğin siyasal tutkular uyandırma konusundaki ereklerine en basit araçlarla ulaştılar. Bir tek sözcük ya da hatta bir sözcükteki bir hecenin değişmesi bile çok kez bu amaca hizmet için yeterliydi. Bu yeni sözcükleri işittiğimizde onlarda insansal duygulanımların —nefret, öfke, korku, kibir, tiksinti, gurur ve hor görmenin— tümünü hissederiz.

Ama büyülü sözcüğün ustaca kullanılması bu kadarla kalmaz. Eğer sözcüğün tam bir etki yapması isteniyorsa bunun yeni törenlerin (rites) sunulması aracılığıyla desteklenmesi gerekir. Siyasal lider-

ler bu yönden de çok büyük bir dikkatle, yöntemli ve başarılı bir şekilde iş görmüşlerdir. Her siyasal eylemin kendine özgü bir töreni vardır. Totaliter devlet içinde siyasal yaşamdan bağımsız özel bir alan bulunmadığı için insan yaşamının tümü ansızın yeni bir törenler baskınına uğrar. Bu törenler ilkel toplumlarda rastladıklarımız kadar düzenli, katı ve amansızdır. Her sınıf, her cins ve her yaşın kendine özgü bir töreni vardır. Hiç kimse siyasal bir töreni yerine getirmeksizin sokakta yürüyemez; komşusuna ya da arkadaşına selam veremez. Tıpkı ilkel toplumlarda olduğu gibi, buyurulmuş törenlerden birinin savsaklanması, dert ve ölüm anlamına gelir. Hatta küçük çocuklarda bile bu, yalnızca bir görevi savsaklama olarak kabul edilmez. Liderin ve totaliter devletin görkemine karşı işlenmiş bir suç halini alır.

Bu yeni törenlerin etkileri apaçıktır. Hiçbir şey, tüm etkin güçlerimizi örneğin yargı gücümüzü, eleştirel usumuzu uyuşturup uyutmada ve kişilik duygumuzla bireysel sorumluluğumuzu yoketmede aynı törenlerin sürekli, tek biçimli ve tekdüze olarak uygulanması kadar başarılı olamaz. Gerçekte de törenlerle düzenlenip yönetilen tüm ilkel toplumlarda bireysel sorumluluk bilinmeyen bir şeydir. Burada ancak ortak sorumluluğa rastlarız. Gerçek «ahlaksal özne» bireyler olmayıp guruptur. Klan, aile ve tüm kabile, üyelerin hepsinin eylemlerinden sorumludur. Eğer bir suç işlenirse bu bir kişiye yüklenilmez. Suç, bir tür sıtma ya da toplumsal salgın gibi tüm guruba yayılır. Hiç kimse bu salgından kaçamaz. İntikam ve ceza da her zaman bir bütün olarak guruba yöneltilir. Kan bağını en yüksek yükümlülüklerden biri sayan toplumlarda katilin kendisinden intikam almak zorunluluğu kesinlikle yoktur. Ailesinden ya da kabilesinden birini öldürmek yeter. Bazı durumlarda, örneğin Yeni Gine'de ya da Afrikalı Somalililer arasında öldürülen, suçu işleyenden çok onun en büyük erkek kardeşidir. Son iki yüz yılda uygar insanın yaşamı ile karşılaştırıldığı zaman yabanıl yaşamın özyapısına ilişkin anlayışımız, tümüyle değişmiştir. Onsekizinci yüzyılda Rousseau, yabanıl yaşama ve doğa durumuna ilişkin ünlü betimlemesini yapmıştır. O, yabanıl yaşamda basitliğin, masumiyet ve mutluluğun gerçek cennetini görmüştür. Yabanıl kişi, kendi ormanının temiz havası içinde içgüdülerini izleyerek ve basit isteklerini doyurarak yalnız başına yaşamakta; en yüksek iyiden, yani saltık bağımsızlığın iyisinden zevk almaktaydı. Ne yazık ki ondokuzuncu yüzyıl boyunca yapılmış olan insanbilimsel araştırmaların gelişimi bu felsefi övgüyü tümüyle yıktı. Rousseau'nun betimlemesi tam karşıtına döndürüldü. E. Sidney Hartland, *Primitive Law* (İlkel Hukuk) adlı kitabında şöyle diyor:

> Yabanıl, Rousseau'nun düş gücünün özgür ve engellenmemiş yaratığı olmaktan çok uzaktır. Tersine, O her yönden halkının âdet-

leriyle kuşatılmıştır. Çok eski gelenek zincirlerine bağlıdır. Bu engeller onca doğal bir şey olarak kabul edilirler. O, hiçbir zaman bu engelleri aşmayı düşünmez... Aynı gözlemler çok kez uygar insana uygulanabilir. Ama uygar insan, değişmek için büyük istek duyan, çevresini sorgulamaya çok istekli, uzun süre 'peki' deme durumunda kalamayacak kadar fazla hareketli biridir[3].

Bu sözcükler yirmi yıl önce yazılmışlardı. Ama biz bu sürede insanlık onurumuzu çok alçaltıcı yeni bir ders almış olduk. Modern insanın huzursuzluğuna karşın, belki de özellikle bu huzursuzluğu yüzünden, yabanıl yaşam koşulunun hakkından gerçekten gelememiş olduğunu öğrendik. O, aynı güçler karşısında korumasız kaldığında kolayca geriye dönüp tam bir boyun eğme durumuna sokulabilmektedir. Artık çevresindeki koşulları sorgulamamakta ve onları doğal olarak kabul etmektedir.

Son on iki yılın tüm üzücü deneyimlerinden bu belki de en korkunç olanıdır. Bu durum, Circe*nin adasında Odysseus'un başına gelenlerle karşılaştırılabilir. Hatta daha da kötüsüdür. Circe, Odysseus'un arkadaş ve yakınlarını değişik hayvan biçimlerine dönüştürmüştü. Ama yüzyılımızda en üstün insansal ayrıcalıktan vazgeçenler, insanlar, hem de eğitilmiş, zeki, dürüst ve doğru kişilerdir. Onlar özgür ve kişilikli kimseler olmaktan çıkmışlar, kendilerine buyurulmuş olan aynı törenleri uygulayarak aynı şekilde duymaya, düşünmeye ve konuşmaya başlamışlardır. Hareketleri canlı ve kuvvetlidir. Ama bu yine de yalancı, yapmacık bir yaşamdır. Onlar gerçekte dış bir güç tarafından hareket ettirilmekte ve tıpkı bir kukla gösterisindeki kuklalar gibi edimde bulunmaktadır. Giderek bu gösterinin ve insanın tüm toplumsal ve bireysel yaşamının iplerinin bundan böyle siyasal liderlerce çekilmekte olduğunu bilmezler.

Bu nokta sorunumuzu anlamak açısından büyük bir önem taşımaktadır. Siyasal yaşamda zorlama ve baskı yöntemleri her zaman kullanılmıştır. Ama örneklerin çoğunda bu yöntemler hep özdeksel (maddi) sonuçları erek edinmişlerdir. Giderek en korkutucu despotizm dizgeleri bile, insanlara belli eylem yasalarını zorla kabul ettirmekle yetinmişler; onların duygu, yargı ve düşünceleriyle ilgilenmemişlerdir. Büyük dinsel savaşımlarda insanların yalnız eylemlerini değil, aynı zamanda bilinçlerini de yönetmek için en yeğin çabaların harcanmış olduğu bir gerçektir. Ama bu girişimler başarısızlığa uğramaya yargılıydılar ve yalnızca dinsel özgürlük duygusunu daha da güçlendirmeye yaradılar. Şimdiki modern siyasal söylenceler bir hayli de-

* *Circe:* Homeros'un Odyssea'sında erkekleri hayvana dönüştüren büyücü kadın.

ğişik bir tutum içinde işgördüler. Onlar belli eylemleri istemek ya da yasaklamakla işe başlamadılar. Yapıp ettiklerini düzenleyebilmek ve denetleyebilmek için insanları değiştirme işini üstlendiler. Siyasal söylenceler tıpkı kurbanlarına saldırıya geçmeden önce onları felce uğratmaya çalışan bir yılanın davrandığı gibi iş gördüler. İnsanlar herhangi ciddi bir direniş göstermeden onların kurbanı olup gerçekten neler olup bittiğini daha algılayamadan yenilip boyun eğdirtildiler.

Alışılmış siyasal baskı araçları böyle bir etki yaratmaya yetmeyecekti. Giderek en zorlu siyasal baskılar altında bile insanlar kendi yaşamlarını yaşamaktan vazgeçmemişlerdi. Her zaman bu baskıya karşı koyan bir kişisel özgürlük alanı kalmıştı. Antik çağın klasik ahlaksal düşünleri, antik dünyanın kargaşa ve çöküntüsüne karşın, güçlerini sürdürmüş ve arttırmışlardı. Seneca, Neron'un döneminde ve sarayında yaşamıştı. Ama bu, Onun denemelerinde ve ahlaksal mektuplarında Stoa felsefesinin en görkemli düşüncelerinin, yani istenç özerkliği ve bilgenin bağımsızlığına ilişkin görüşlerin bir özetini vermesini engelleyememişti. Bizim modern siyasal söylencelerimiz, tüm bu düşün ve ülküleri daha işlerine başlamadan önce yokettiler. Onlar, bu yönden gelebilecek bir karşı-çıkıştan korkmak zorunda değiller. Gobineau'nun kitabını incelememiz sırasında bu karşı çıkışın hangi yöntemlerle yokedilebileceğini görmüştük. Irk söylencesi, güçlü bir aşındırıcı olarak iş görmüş ve tüm öteki değerleri çözmek ve parçalamakta başarılı olmuştur.

Bu süreci anlamak için işe «özgürlük» teriminin bir çözümlemesiyle başlamak gerekmektedir. Özgürlük yalnız felsefi dilin değil, aynı zamanda siyasal dilin de en karanlık ve belirsiz terimlerinden biridir. İstenç özgürlüğü üstüne düşünmeye başlar başlamaz kendimizi metafiziksel soru ve çatışkıların içinden çıkılmaz dolambacında (labirentinde) buluruz. Siyasal özgürlük terimine gelince, hepimiz bu terimin en çok kullanılan ve suistimal edilen savsözlerden (slogan) biri olduğunu bilmekteyiz. Tüm siyasal partiler bize kendilerinin her zaman için özgürlüğün gerçek temsilci ve koruyucuları oldukları konusunda güvence vermişlerdir. Ama onlar bu terimi hep kendi anladıkları anlamda tanımlayıp kendi özel çıkarları için kullanmışlardır. Ahlaksal özgürlük aslında çok daha basit bir şeydir. O, metafizik ve siyasetteki kaçınılmaz gibi görünen tüm belirsizliklerden arınmıştır. İnsanlar bir *liberum arbitrium indifferentiae**ya sahip oldukları için özgür kişiler olarak eylemde bulunmazlar. Özgür bir eyleme damgasını vuran şey, bir dürtünün yokluğu olmayıp dürtülerin özyapısıdır. Eğer bu dürtüler insanın kendi yargı gücüne ve ahlaksal ödevin ne

* *Liberum arbitrium indifferentiae:* Kayıtsızlığın özgür yargısı.

olduğuna ilişkin kendi kanısına dayanıyorlarsa, insan ahlaksal anlamında özgür bir bireydir. Kant'a göre, özgürlük özerklikle eşdeğerdedir. O, «belirlenmemiş olma» anlamına değil daha çok, özel türden bir belirlenim anlamına gelir. Eylemlerimizde uyduğumuz yasanın bize dışardan zorla kabul ettirilmemiş olduğunu ahlaksal bireyin bu yasayı kendi kendisine verdiğini dile getirir.

Kant, kendi kuramını açıklarken bizi her zaman temel bir yanlış anlamaya karşı uyarır. Ahlaksal özgürlüğün bir olgu olmayıp bir postülat olduğunu öne sürer. O, *verilmemiştir* (gegeben) ama bir *yükümlülüktür* (aufgegeben) O, insan doğasının kendisiyle donatıldığı bir armağan olmayıp daha çok bir ödev, hem de insanın kendisi için koyabileceği en güç ödevdir. O, bir bilgi olmayıp bir istem; ahlaksal bir buyruktur. Tüm kamu yaşamının tehlikede gibi göründüğü şiddetli ve tehlikeli toplumsal bunalım dönemlerinde bu istemi yerine getirmek özellikle güçleşir. Bu gibi zamanlarda birey, kendi öz güçlerine derin bir güvensizlik duymaya başlar. Özgürlük, insanın doğal bir kalıtı değildir. Ona sahip olabilmek için onu yaratmak zorundayız. Eğer insan yalnızca doğal içgüdülerini izleyecek olsaydı özgürlük için savaşmayacak, daha çok, bağımlılığı seçecekti. Açıkçası, başkalarına bağımlı olmak, düşünmek, yargılamak ve kendi adına karar vermekten çok daha kolaydır. Bu özgürlüğün hem bireysel hem de siyasal yaşamda çok kez bir ayrıcalıktan çok bir yük olarak kabul edilmesini de açıklar. İnsan, aşırı ölçüde güç koşullar altında bu yükü atmaya çalışır. İşte totaliter devlet ve siyasal söylenceler burada işe karışırlar. Yeni siyasal partiler en azından ikilemden kaçma konusunda söz verirler. Onlar özgürlüğün asıl anlamını bastırıp yokederler. Ama aynı zamanda insanları tüm kişisel sorumluluklarından kurtarırlar[4].

Bu, bizi sorunumuzun bir başka yönüne götürmektedir. Modern siyasal söylenceler betimlememizde henüz bir özellik eksiktir. İşaret etmiş olduğumuz gibi, totaliter devletlerde siyasal liderler ilkel toplumlarda büyücü tarafından yerine getirilen tüm işlevleri yüklenmek zorunda kalmışlardı. Onlar saltık yöneticiler, tüm toplumsal bozuklukları düzeltmeye söz vermiş olan büyücülerdi. Ama bu yeterli değildi. İlkel kabilelerde büyücünün bir başka önemli ödevi daha vardır. *Homo magus*, aynı zamanda *homo divinans**dır da. O, tanrıların istencini açıklayıp geleceği önceden haber verir. İlkel toplumsal yaşamda bilicinin (kâhinin) kesin bir yeri ve onsuz olunamaz bir rolü vardır. Hatta oldukça gelişmiş siyasal kültür evrelerinde bile o hâlâ tüm eski hak ve ayrıcalıklarına sahiptir. Örneğin Roma'da falcı ve

* *Homo divinans:* Önbilide bulunan insan.

bilicilerin öğüdünü sormadan hiçbir zaman önemli bir siyasal karar verilmemiş, hiçbir zor girişim üstlenilmemiş ve hiçbir savaş yapılmamıştır. Bir Roma ordusu savaşa gönderildiğinde ona her zaman biliciler de eşlik ederdi; onlar subayların bütünleyici bir parçasıydılar.

Bizim modern siyasal yaşamımız bu bakımdan da birdenbire tümüyle unutulmuş gibi görünen biçimlere geri dönmüştür. Kuşkusuz artık ilkel türden bir falcılığımız yok, yazgı aracılığıyla gelecekten haber vermiyoruz. Artık kuşların uçuşlarını gözlemlemediğimiz gibi kurban edilmiş hayvanların barsaklarını da incelemiyoruz. Ama bilimsel ve felsefi olduğunu iddia eden çok daha ince ve ayrıntılı bir geleceği haber verme yöntemi geliştirmiş bulunmaktayız. Ancak, her ne kadar yöntemlerimiz değişmişse de asıl önem taşıyan şey kesinlikle ortadan kalkmış değildir. Modern siyaset adamlarımız büyük kitleleri harekete geçirme konusunda imgelemin gücünün, salt fiziksel gücün çok üstünde olduğunu pekâlâ bilmektedirler ve onlar bu bilgilerini bol bol kullanmışlardır. Siyaset adamı şimdi bir tür kamu falcısı haline gelmekte yeni yöneticilik tekniğinde bilicilik (kehanet) temel öğe olmaktadır. Yerine getirme olasılığı çok zayıf ya da giderek olanaksız sözler verilmekte; büyük bir mutluluk dönemi olacak olan bin yıl *(millenium)** durmadan ve tekrar tekrar önceden müjdelemektedir.

Bu yeni bilicilik sanatının ilk kez Alman siyasetinde değil de Alman felsefesinde görünmüş olması oldukça dikkate değer bir konudur. 1918'de Oswald Spengler'in *Decline of the West (Batı'nın Çöküşü)* adlı yapıtı yayımlandı. Belki de daha önce hiçbir felsefi kitap, böylesine heyecan yaratacak kadar başarılı olmamıştı. Hemen hemen her dile çevrildi ve —filozoflar ve bilim adamları, tarihçiler ve siyaset adamları, öğrenciler ve bilginler, tüccarlar ve sokaktaki adam gibi— her türden okuyucu tarafından okundu. Bu daha önce hiç görülmemiş başarının nedeni, bu kitabın okuyucularına yaptığı büyü neydi? Belki bir aykırıkanı (paradox) gibi görünecektir ama, bana sorarsanız Spengler'in başarısının nedeni, kitabın içerdiklerinden çok başlığında aranmalıdır. *Der Untergang des Abendlandes* başlığı Spengler'in okuyucularının düşgüçlerini harekete geçiren bir kıvılcım oldu. Kitap Birinci Dünya Savaşının sonunda, 1918 Temmuzunda yayımlandı. Bu sıralarda hepimiz olmasak bile büyük bir bölümümüz, çok övülmüş olan Batı uygarlığında bir şeylerin yozlaşmış olduğunu kavramıştık. Spengler'in kitabı bu genel huzursuzluğu keskin ve acı bir şekilde dile getirmişti. Kitap kesinlikle bilimsel bir kitap değildi. Spengler bilimin tüm yöntemlerini hor görmek ve hepsine açıkça meydan oku-

** *Millenium:* Vahiy kitabının 20. babında sözü edilen ve kıyametten önce barış ve esenliğin egemen olacağı bin yıllık dönem.

maktaydı. O, «Doğanın, bilimsel olarak tarihin ise şiirsel olarak ele alınması gerektiğini» öne sürüyordu. Ama, bu bile Spengler'in yapıtının gerçek anlamı değildir.

Bir ozan kendi imgeleminin dünyasında yaşar. Dante ve Milton gibi büyük dinsel ozanlar da biliciliğe (kehanete) ilişkin esinlerin dünyasında yaşarlar. Ama bu ozanlar bu esinleri gerçekliklerin yerine koymadıkları gibi onlardan bir tarih felsefesi de çıkarmazlar. Oysa Spengler'in yaptığı kesinlikle bu idi. O, tarihsel ve kültürel olayları tıpkı bir yıldızbilimcinin güneş ya da ay tutulmasını önceden kestirdiği gibi ve aynı kesinlikle kestirebilecek yeni bir yöntem bulmuş olmakla övünmekteydi.

> Bu kitapta, tarihi önceden belirlemek, bir kültürün özellikle de Batı-Avrupa ve Amerikan kültürü gibi gerçekte doruk noktasında olan dönemimize ve gezegenimize özgü bir kültürün yazgısındaki henüz açıklanmamış evreleri izlemek türünden cüretli bir işe ilk kez kalkışılmıştır.

Bu sözcükler bize Spengler'in kitabı ve yarattığı büyük etki konusunda bir ipucu vermektedir. Eğer mümkün olsaydı yalnızca insansal uygarlığın öyküsü anlatılmakla kalınmayacak bu uygarlığın gelecekteki akışını önceden belirlemek gibi gerçekten büyük ve ileri bir adım da atılmış olacaktı. Kuşkusuz bu şekilde konuşmuş olan yazar, ne salt bir bilim adamı ne de tarihçi ya da filozoftu. Spengler'e göre, uygarlıkların yükseliş, çöküş ve yıkılışları doğa yasaları dediğimiz yasalara dayanmaz. Onları belirleyen daha yüksek bir güç vardır. Bu da yazgının (kader) gücüdür. İnsanlık tarihindeki hareket ettirici güç, nedensellik olmayıp yazgıdır. Spengler kültürel bir dünyanın doğuşu her zaman gizemli (mystic) bir edim, yazgının bir buyruğudur demektedir. Ona göre, bizim zayıf ve soyut felsefi ya da bilimsel kavramlarımız için bu türden edimler tümüyle kavranılamaz olan edimlerdir.

> Her zaman çocuksu olan insanlığın ilk tinselliğinden büyük bir ruh uyanıp çıktığında ve kendisini, biçimsiz olandan bir biçim; sınırsız ve kalıcı olandan, sınırlı ve ölümlü bir şey olarak ayırdığında bir kültür doğmuştur. ... Bu kültür, bu ruh olanaklarının tümünü ... halklar, diller, dogmalar, sanatlar, devletler, bilimler biçiminde gerçekleştirdiği zaman, ölür ve ilk-ruha geri döner[5].

Biz burada da en eski söylencebilimsel motiflerden birinin yeniden doğuşunu görmekteyiz. Dünyadaki hemen hemen tüm söylencebilimlerde kaçınılmaz, acımasız ve değiştirilemez bir yazgı düşünü ile

karşılaşırız. Homeros'un şiirlerinde tanrılar bile yazgı'ya boyun eğmek zorundadırlar. Yazgı *(Moira)*, Zeus'tan bağımsız olarak eylemde bulunur. Platon *Devlet* diyaloğunun onuncu kitabında tüm göksel cisimlerin dönüşlerini üstünde yaptıkları «Zorunluluk Örekesine» ilişkin ünlü betimlemesini yapmıştır. İğ, *Zorunluluğun* dizleri üstünde dönerken kızları olan *Yazgılar: Lachesis, Clotho* ve *Atropos* tahtlarda otururlar. Lachesis geçmişin, Clotho şimdinin, Atropos ise geleceğin şarkısını söyler[6]. Bu Platoncu bir söylencedir ve Platon söylencebilimsel düşünce ile felsefi düşünce arasında her zaman kesin bir ayrım yapar. Ama, modern filozoflarımızın bazılarında bu ayrım tümüyle ortadan kalkmış görünmektedir. Onlar bize bir söylencenin tüm özyapısal niteliklerini taşıyan bir tarih metafiziği vermektedirler. Spengler'in *Untergang des Abendlandes*'ini ilk kez okuduğum sıralarda İtalyan Yeniden Doğuş felsefesini incelemeye dalmıştım. Bu sırada beni en çok etkileyen şey, Spengler'in kitabı ile çok yeni okumuş olduğum bazı yıldızbilimsel denemeler arasındaki yakın benzerlik oldu. Kuşkusuz Spengler uygarlıkların geleceklerini yıldızlarda okumak gibi bir girişimde bulunmamıştı. Ama onun önceden gördüğü sonuçlar da tıpkı yıldızbilimsel önbililere (kehanetlere) benzemektedir. Yeniden Doğuş'un yıldızbilimcileri, birey olarak insanların yazgılarını bulgulamakla yetinmediler. Yöntemlerini büyük bilimsel ve kültürel olaylara da uyguladılar. Bu yıldızbilimcilerden biri, kilise tarafından yargılanıp ateşte yakıldı. Çünkü O, İsa'nın doğduğu burcu hesaplamış ve İsa'nın doğuşundan Hıristiyan dininin yakında yıkılacağı kestirimini yapmıştı. Spengler'in kitabı gerçekte tarihe ilişkin bir yıldızbilim, vahiy'e ilişkin kendi karanlık kuruntularını açıklayan bir bilicinin yapıtı idi.

Ama Spengler'in yapıtını daha sonraki dönemlerin siyasal önbilileri (kehanet) ile gerçekten birleştirebilir miyiz? Her iki olayı aynı düzeye koyabilir miyiz? İlk bakışta böylesine bir koşutluk çok kuşku götürür gibi görünüyor. Yeni siyasal liderler kendi yandaşlarında en aşırı umutları uyandırmayı istemişlerdi. Spengler Batının çöküşünden sözetmiş, ötekiler dünyanın 'Alman ırkı tarafından ele geçirilmesini' dile getirmişlerdi. Bu ikisinin aynı şey olmadığı apaçıktır. Kişi olarak da Spengler, Nazi hareketinin bir yandaşı değildir. O, tutucuydu. Eski Prusya ülkülerinin hayranı ve övgücüsüydü; ama yeni insanların programı Ona hiç çekici gelmemişti. Buna karşın, Spengler'in yapıtı Nasyonal sosyalizmin öncü yapıtlarından biri oldu. Spengler'in kendi genel savından çıkardığı sonuç ne içindi? O, felsefesi bir kötümserlik felsefesi olarak adlandırıldığında şiddetle karşı çıkmış; kendisinin kötümser (pessimist) olmadığını ilan etmişti. Ona göre, Batı uygarlığının eninde sonunda yokolmaya yargılandığı bir gerçektir. Ama bu apaçık ve kaçınılmaz olgu yüzünden matem tutmanın bir

yararı yoktur. Kültürümüz yokolsa bile şimdiki kuşağa daha pek çok ve belki de çok daha iyi şeyler kalacaktır.

> Hiç kuşkusuz, Batı halkı için büyük resim ya da büyük müzik artık olamıyacaktır... Ancak onlara yine de *geniş* olanaklar kalmıştır. Buna karşın, sınırsız umutlarla dolu sağlıklı ve canlı bir kuşak için bu umutlarından bazılarının bir hiç olması gerektiğini önceden bulgulamanın bir zararı dokunacağını sanmıyorum... Bu işin, yönlerini belirleme yıllarında, mimari, tiyatro, resim alanlarında *kendileri için* fethedilecek bir şey kalmamış olduğu kanısıyla çok etkilenmiş olan bazı kimseler açısından trajik olabileceği doğrudur. Ama onlar yok olsalar da ne gam!.. Şimdi, yüzyılların emeği, Batı Avrupalıya en azından kendi yaşam düzenini genel kültür şemasıyla bağlantı içersinde gözden geçirme, kendi özgüçlerini ve amaçlarını sınama olanağını veriyor. Ve ben ancak yeni kuşaktan olanların bu kitap tarafından, kendilerini duygusal olandan çok tekniğe, resim fırçası yerine denize, bilgi kuramı (epistemoloji) yerine siyasete adayacak şekilde etkilenebileceklerini umabilirim. Onların yapabilecekleri en iyi şey budur[7].

'Duygusal olan yerine teknik, bilgi kuramı yerine siyaset.' Bir kültür filozofunun bu öğüdü kolayca anlaşılabilir bir öğüt idi. Yeni insanlar, Spengler'in önbilisini (kehanet) gerçekleştirdiklerine inanmışlardı. Onlar, Spengler'i kendi anladıkları anlamda yorumladılar. Eğer kültürümüz —bilim, felsefe, şiir ve sanat— ölmüşse bırakınız yeni bir başlangıç yapalım. Geniş olanaklarımızı deneyelim. Yeni bir dünya yaratalım ve bu dünyanın yöneticileri olalım.

Aynı düşünce eğilimi ilk bakışta Spengler'le ortak yanı pek azmış gibi görünen ve kuramlarını ondan çok bağımsız bir şekilde geliştirmiş olan modern bir Alman filozofunda da görülmektedir. Martin Heidegger, *Sein und zeit* (Varlık ve Zaman) adlı kitabının ilk cildini 1927'de yayımlamıştır. Heidegger Husserl'in bir öğrencisiydi ve Alman görüngübilim okulunun en önemli temsilcilerinden biri sayılmaktaydı. Kitabı Husserl'in *Jahrbuchern fiir Philosophie und phänomenologische Forschung*[8] unda yer aldı. Ama kitabın tutumu, Husserl felsefesinin ruhuna tümüyle karşıttı. Husserl mantıksal düşünce ilkelerini inceleyerek işe başlamıştı. Onun tüm felsefesi bu incelemenin sonuçlarına dayanmaktadır. Husserl'in en büyük amacı, felsefeyi «sağın bir bilim» yapmak; sarsılmaz olgular ve tartışılmaz ilkeler üstünde temellendirmekti. Böylesi bir eğilim Heidegger'e tümüyle yabancıdır. O, «öncesiz-sonrasız» doğruluk (hakikat), Platoncu bir «düşünler alanı» ya da felsefi düşünceye ilişkin kesin bir mantıksal yöntem

gibi bir şey olduğunu kabul etmez. Tüm bunlar kolay anlaşılmayan düşünceler olarak dile getirilir. Biz, boşuna bir mantıksal felsefe kurmaya çalışırız. Verebileceğimiz yalnızca bir *Existenzialphilosophie** dir. Böyle bir varoluş felsefesi bize nesnel ve evrensel geçerliği olan bir doğruluk (hakikat) verdiğini öne sürmez. Hiçbir düşünür, kendi varoluşunun doğruluğundan daha fazlasını veremez. Bu varoluşun tarihsel bir özyapısı vardır ve bireyin içinde yaşamakta olduğu özel koşullarla sıkı sıkıya bağlantılıdır. Bu koşulları değiştirmek olanaksızdır. Heidegger düşüncesini dile getirmek için yeni bir terim uydurmak zorundaydı. O, insanın *Fırlatılmışlığından* (Geworfenheit) söz etti. Zamanın akışına fırlatılmış olmak insansal durumumuzun temel ve değişmez özelliğidir. Bu akıntıdan çıkamadığımız gibi yönünü de değiştiremeyiz. Varoluşumuzun tarihsel koşullarını kabul etmek zorundayız. Onları anlamaya ve yorumlamaya çalışabiliriz ama değiştiremeyiz.

Bu felsefi öğretilerin Almanya'daki siyasal düşünlerin gelişmesi ile doğrudan bir ilişkileri bulunduğunu söylemek istemiyorum. Bu siyasal düşünlerin çoğu, hayli değişik kaynaklardan doğdu. Onların «kurgusal» (Speculative) değil, çok «gerçekçi» (realistic) bir anlamları vardı. Ama yeni felsefe modern siyasal söylencelere direnebilecek olan güçleri zayıf düşürdü ve yavaş yavaş yoketmeye çalıştı. Uygarlığımızın çöküş ve kaçınılmaz yıkılışına ilişkin karanlık önbililerden oluşan bir tarih felsefesi ve insan'ın temel özyapılarından birini, onun *fırlatılmış olmasında* gören bir kuram, kültürel yaşamın kurulma ve yeniden düzenlenmesinde insanın etkin payına ilişkin tüm umutların yıkılmasına yol açtı. Böyle bir felsefe, kendi temel kuramsal ve ahlaksal ülkülerini yadsımaktadır. O, bu yüzden siyasal liderlerin elinde esnek bir araç olarak kullanılabilir.

Yazgıcılığın modern dünyamıza geri dönüşü bizi başka bir soruya götürmektedir. Doğa bilimlerimizden gurur duymaktayız; ama doğa bilimlerinin insan anlığının çok geç bir başarısı olduklarını unutmamamız gerekir. Onlar onyedinci yüzyılda yani, Galilei ve Kepler'in, Descartes ve Newton'un yaşadıkları büyük çağda bile, kesinlikle sağlam bir biçimde kurulmamışlardı. Güneşin altındaki kendi yerleri için henüz savaşmak zorundaydılar. Yeniden Doğuş boyunca gizli bilimler diye adlandırılan büyücülük, simya ve yıldızbilim (müneccimlik) henüz üstünlüklerini korumaktaydılar. Hatta onların bir yeniden serpilme dönemi olmuştu. Kepler, gezegenlerin devrinimlerini tam matematiksel terimlerle betimleyebilen ilk büyük deneyci yıldızbilimciydi. Ama bu kesin adımı atmak çok zor olmuştu. Çünkü Kepler'in yalnız çağı-

* Varoluş Felsefesi.

na karşı değil aynı zamanda kendi kendisine karşı da bir savaşım vermesi gerekiyordu. Gökbilim (astronomy) ve yıldızbilim (astrology) henüz birbirlerinden ayrılmamışlardı. Kepler'in kendisi Prag'daki imparatorluk sarayına yıldızbilimci (müneccim) olarak atanmış ve yaşamının sonunda Wallenstein yıldızbilimcisi olmuştu. Onun sonunda kendisini kurtarmak için kullandığı yöntem, modern bilim tarihinin en önemli ve büyüleyici bölümlerinden biridir. O, yıldızbilimsel anlayıştan hiçbir zaman tümüyle kopmadı. Gökbilimin yıldızbilimin kızı olduğunu, bir kızın annesini savsaklamasının ya da hor görmesinin pek yakışık almayacağını dile getirdi. Modern dönemimizin onyedi ve onsekizinci yüzyılları öncesinde empirik ve mistik düşünceler arasına bir sınır çizmek olanaksızdı. Terimin modern anlamında bir bilimsel kimya Robert Boyle ve Lavoisier'e kadar söz konusu olmadı.

Bu durum, nasıl değiştirilebilirdi? Doğa bilimi sayısız boş çabalardan sonra, sonunda bu büyüyü nasıl bozmuştu? Bu büyük düşünsel devrimin ilkesi, en iyi şekilde, modern empirik düşüncenin öncülerinden biri olan Bacon'ın sözcükleriyle betimlenebilir: «*Natura non vinci tur nisi parendo*» — Doğa ancak ona boyun eğilerek yenilebilir. Bacon'ın amacı, insanı doğanın efendisi kılmaktı. Ama insanın bu efendiliği doğru biçimde anlaşılmalıydı. İnsan doğayı kendisine boyun eğdirtip köleleştiremezdi. Doğayı yönetebilmek için insanın ona saygı göstermesi, temel kurallarına uyması, gerekiyordu. İnsan, işe kendisini özgürleştirerek başlamalıydı. O, yanılma ve yanılsamalarından insansal özellik ve kuruntularından kurtulmalıydı. Bacon, *Novum Organon* adlı yapıtının ilk kitabında bu yanılsamalara ilişkin dizgesel bir inceleme yapmaya çalıştı. Değişik türde putları *idola tribus**, *idola specus***, *idola fori**** ve *idola theatri*****yi betimledi ve bizi gerçek empirik bilime götürecek olan yolu açmak için onları nasıl yeneceğimizi göstermeye çalıştı.

Siyaset alanında bu yolu henüz bulmuş değiliz. Tüm insansal putlar içinde en tehlikelisi ve kalıcısı *idola fori* yani siyasal putlardır. Platon'dan beri, tüm büyük düşünürler, ussal bir siyaset kuramı bulmak için, çok büyük çaba harcamışlardır. Ondokuzuncu yüzyıl, sonunda doğru yolu bulmuş olduğuna inanmıştı. Auguste Comte, *Cours de philosophie positive* (Pozitif Felsefe Dersleri)'nin ilk cildini 1830'da yayımladı. O, işe doğa biliminin yapısını incelemekle başladı. Gökbilimden fiziğe; fizikten kimyaya; kimyadan dirimbilime geçti. Ama

* İdola tribus: Kabile putları.
** İdola specus: Tür putları.
*** İdola fori: Siyasal putlar.
**** İdola theatri: Tiyatro putları.

Comte'a göre, doğa bilimi ancak bir ilk adımdır. Onun asıl amacı ve en büyük tutkusu yeni bir toplumsal bilimin kurucusu olmaktı. Bu yeni toplumsal bilim, fizik ya da kimyada bulduğumuz aynı tümevarım ve tümdengelim yöntemlerini, aynı sağın usa vurma biçimini kullanacaktı.

Siyasal söylencelerin yirminci yüzyılda ansızın ortaya çıkmaları, Comte ve öğrencilerinin ve de yandaşlarının bu umutlarının zamansız yeşermiş olduklarını bize göstermiştir. Siyaset, sağın bir bilim olmak bir yana, pozitif bir bilim olmaktan bile henüz çok uzaktır. Hiç kuşkum yok ki gelecek kuşaklar, geriye siyasal dizgelerimizin çoğuna baktıkları zaman, modern bir gökbilimcinin yıldızbilime ilişkin bir kitabı ya da modern kimyagerin kimya üstüne bir denemeyi incelerken duyduğu duyguları duyacaklardır. Siyaset alanında henüz kesin ve güvenilir bir temel bulmuş değiliz. Burada kesinlikle sağlam hiçbir kozmik düzen yokmuş gibi görünmektedir. Biz her zaman, ansızın kötüleşerek eski kargaşaya düşmekle tehdit edilmekteyiz. Yüksek ve görkemli yapılar kuruyoruz ama temellerini güvenilir kılmayı unutmaktayız. İnsanın büyülü formülleri ve törenleri ustaca kullanarak doğanın akışını değiştirebileceği inancı, insanlık tarihinde yüzlerce ve binlerce yıl egemen olmuştur. Tüm engellenemeyen boşa çıkmalara ve düş kırıklıklarına karşın, insanlık hâlâ bu inanca inatla, zorla ve umutsuzlukla sarılmaktadır. Bu nedenle siyasal eylem ve düşüncelerimizde büyünün yerini henüz koruması şaşkınlıkla karşılanmamalıdır. Küçük guruplar kendi isteklerini ve düşlemsel düşüncelerini büyük uluslara ve tüm bir siyasal örgüte zorla kabul ettirmeye çalıştıklarında, kısa bir süre için başarılı olabilirler hatta büyük yengiler kazanabilirler ama bunlar, ömrü kısa olan şeylerdir. Çünkü nasıl fiziksel dünyaya ilişkin bir mantık varsa, aynı şekilde toplumsal dünyaya ilişkin bir mantık da vardır. Öyle belli yasalar vardır ki bunlar cezasını çekmeden çiğnenemezler. Biz bu alanda da Bacon'ın öğüdünü izlemek zorundayız. Toplumsal dünyayı yönetme işini üstlenmeden önce onun yasalarına nasıl boyun eğeceğimizi öğrenmemiz gerekir.

Siyasal söylencelere karşı verilen bu savaşımda felsefe bize yardım etmek için ne yapabilir? Modern filozoflarımız siyasal ve toplumsal olayların akışını etkilemek konusundaki tüm umutlarını uzun zaman önce yitirmiş görünüyorlar. Örneğin Hegel'in felsefenin değer ve soyluluğuna ilişkin çok güçlü bir kanısı vardı. Buna karşın, felsefenin dünyayı değiştirmek için her zaman pek geç kaldığını öne süren de yine O olmuştu. Bu nedenle, Hegel'e göre, herhangi bir felsefenin çağını aşabileceğini düşünmek, bir bireyin yaşadığı zaman diliminin dışına çıkabileceğini düşlemek kadar aptalca idi.

> Felsefe karamsarlığını karamsar bir şekilde dile getirdiği zaman, yaşamın bir biçimi eskimiş demektir ve bu eski yaşam biçimi karamsarlıkla gençleştirilemez; ancak bilinmesi sağlanır. Minervanın baykuşu uçuşuna yalnızca güneş batıp alacakaranlık basarken başlar[9].

Eğer Hegel'in bu söyledikleri doğru olsaydı, felsefe saltık bir suskunluğa, insanın tarihsel yaşamına karşı tümüyle edilgin bir tutuma yargılanmış olacaktı. O, yalnızca verilen bir tarihsel durumu kabul edip açıklamak ve bu tarihsel durum önünde eğilmek zorunda kalacaktı. Böyle bir durumda felsefe bir tür kurgusal tembellikten başka bir şey olmayacaktı. Ama, ben böyle bir görüşün felsefenin hem genel özyapısı hem de tarihi ile çelişmekte olduğunu düşünüyorum. Tek başına klasik Platon örneği bile, bu görüşü çürütmek için yeterlidir. Geçmişteki büyük düşünürler yalnızca «kendi çağlarının düşüncelerini aktaran» kişiler olmayıp çok kez, yaşadıkları çağa karşı düşünmüş olan kimselerdir. Felsefe bu düşünsel ve ahlaksal yiğitliği göstermeksizin insanın kültürel ve toplumsal yaşamındaki ödevini yerine getiremezdi.

Siyasal söylenceleri yoketmek felsefenin gücünü aşar. Söylence bir anlamda yokedilmesi olanaksız olandır. O, ussal kanıtlardan anlamadığı gibi mantıksal çıkarımlarla da çürütülemez. Ama felsefe bize bir başka önemli hizmette bulunabilir. O, bizim düşmanı anlamamızı sağlar. Bir düşmanla savaşabilmek için ilkin onu tanımanız gerekir. Sağlıklı bir stratejinin ilk ilkelerinden biri budur. Düşmanı tanımak, onun yalnız zayıflık ve eksikliklerini değil, aynı zamanda gücünü de bilmek anlamına gelir. Hepimiz bu gücü küçümseme eğilimini göstermiş bulunuyoruz. Siyasal söylenceleri ilk kez işittiğimiz zaman onları öylesine saçma ve anlamsız, öylesine düşlemsel ve gülünç bulduk ki ciddiyetle ele almak işine güçlükle razı olabildik. Ama şimdi bunun büyük bir yanılgı olduğunu artık hepimiz anlamış durumdayız. Aynı yanılgıya ikinci bir kez düşmememiz gerekiyor. Siyasal söylencelerin köken, yapı, yöntem ve tekniklerini büyük bir dikkatle incelemeliyiz. Yani kendisiyle nasıl savaşacağımızı bilmek için düşmanla tanışmamız gerekiyor.

SONUÇ

Modern siyasal yaşamımızın çetin okulunda öğrenmiş olduğumuz bir nokta var: İnsan kültürü kesinlikle, bir zamanlar varsaydığımız gibi, sağlam bir şekilde yerleşmiş bir şey değil. Batı uygarlığımızın temellerini atmış olan büyük düşünürler, bilim adamları, ozanlar ve sanatçılar, çok kez kurmuş oldukları şeyin öncesiz-sonrasızlığına inanmışlardı. Thucydides kendinden önceki söylencebilimsel tarih anlayışına karşıt olan kendi yeni tarihsel yöntemini tartıştığında yapıtından Κτημα εςαει «ölmez bir mülk» olarak söz etmişti. Horace, kendi şiirlerini bir «*monumentum aere perennius*» — çağların akışı ve sayısız yıllar tarafından yokedilemiyecek, tunçtan da daha dayanıklı bir anıt olarak adlandırmıştı. Ama, bizim insan kültürünün büyük başyapıtlarına çok daha alçak gönüllü bir biçimde bakmamız gerekiyor. Çünkü onlar ne öncesiz-sonrasız ne de dokunulmaz şeyler. Bilimimiz, şiirimiz, sanatımız ve dinimiz çok derinlere inen çok eski bir tabakanın yalnızca üstteki katmanları. Öyleyse kültürel dünyamızı ve toplumsal düzenimizi asıl temellerine kadar sarsabilecek yeğin sarsıntılar için her zaman hazırlıklı olmamız gerekiyor.

Söylence ile öteki büyük kültürel güçler arasındaki ilişkiyi göstermek için belki söylencebilimin kendisinden aldığımız bir benzetmeyi kullanabiliriz. Babil söylencebiliminde dünyanın yaradılışını betimleyen bir öyküye rastlıyoruz. Bu öyküde bize en büyük tanrı olan Marduk'un işine başlamadan önce korkunç bir savaşa girmesi gerektiği anlatılıyor. Marduk, Tiamat adındaki yılanı ve karanlık ülkesinin öteki canavarlarını yenip onlara boyun eğdirtmek zorundaydı. Tiamat'ı kılıçtan geçirdi; canavarları ise bağladı. Tiamat'ın gövdesinin parçalarından dünyayı oluşturup ona biçim ve düzen verdi. Gökyüzünü ve yeryüzünü, yıldızları ve gezegenleri yaratıp devinimlerini belirledi. Marduk'un son işi insanı yaratmak oldu. Böylece önceki kargaşadan (chaos) evrensel düzen (cosmos) doğdu. Ve bu düzen artık tüm zamanlar boyunca korunacaktı. Nitekim Babil yaradılış destanı, «Marduk'un sözü öncesiz-sonrasızdır; buyruğu değişmez; onun ağzından çıkanları hiçbir tanrı değiştiremez»[1], demektedir.

İnsanın kültür dünyası, bu Babil öyküsünün sözcükleriyle betimlenebilir. Bu dünya, söylencenin karanlığı ile savaşılıp o yenilinceye değin doğamadı. Ama, söylencebilimsel canavarlar tümüyle yokedilmediler. Yeni bir evrenin yaratılması için kullanıldılar ve henüz bu evrende yaşamlarını sürdürüyorlar. Söylencenin güçleri daha üstün güçlerce denetlendi ve onlara boyun eğdirtildi. Düşünsel, ahlaksal ve sanatsal olan bu güçler, kuvvetlerini tümüyle korudukları sürece söylence, zararsız hale getirilmiş ve boyun eğdirtilmiş olarak kalacaktır. Ama bu güçler bir kez kuvvetlerini yitirmeye başlarlarsa, kargaşa yeniden doğacak ve o zaman söylencebilimsel düşünce, tekrar canlanmaya, insanın kültürel ve toplumsal yaşamının tümüne yayılmaya başlayacaktır.

XV
HAZIRLIK: CARLYLE

1. Carlyle'in konferanslarına ilişkin ayrıntılı bir betimleme A. Mac Meehan tarafından kendi basımının Giriş'inde yapılmıştır. *The Correspondence of Thomas Carlyle and Ralph Emerson,* 1834-1872 adlı yapıta da bkz. (Boston, Ginn of Co., 1891).
2. *On Heroes, Hero Worship and Heroic in History,* VI. Konferans s. 195. Aktardığım kısımlar H.D. Gray baskısındandır. Longman's English Classics (New York, Longmans, Green Co., 1896) Carlyle'ın öteki yapıtları yüzüncü yıldönüm baskısından alıntılanmıştır. «The Works of Thomas Carlyle» (30 cilt) ilk yayımlayan H.D. Traill (London, Chapman Hall, 1831). Daha sonra yeni bir Amerikan baskısı da yapılmıştır. (New York, Charles Scribner's Sons, 1900).
3. *On Heroes,* VI. Konferans, s. 229 Yüzüncü Yıl yay., V. 237.
4. Durham, N.C., Duke University Press.
5. H.F.C. Grierson, *Carlyle and Hitler* (Cambridge, England, University Press, 1938).
6. E. Seilliere, *Un precurseur du National-Socialisme: L'actualité de Carlyle* (Paris, Editons de la Nouvelle Revue Critique, 1939), s. 173.
7. a.g.y. s. 203 vd.
8. «Biography» (1832), *Critical and Miscellaneous Essays,* III, 46. Yüzüncü Yıl baskısı, cilt. XXVIII.
9. *On Heroes,* I, Konferans, s. 11, Yüzüncü Yıl baskısı, V, 11.
10. *Sartor Resartus,* Kit. III, böl. VII, I, 198.
11. *On Heroes,* Konferans IV, s. 120 Yüzüncü Yıl bas., V, 124.
12. a.g.y. Konf. VI. s. 209, Yüzüncü Yıl bas. V. 216.
13. «Characteristics», *Essays,* III, 6.
14. *On Heroes,* II, 56. Yüzüncü Yıl bas. V, 57.
15. a.g.y. I. 25. Yüzüncü Yıl bas., V, 26.
16. *Sartor Resartus,* Kit. III. böl. III, I, 176.
17. a.g.y. I, 177.
18. «Peter Nimmo, A. Rhapsody».
19. *On Heroes,* Konf. I, s. 14, Yüzüncü Yıl bas., V, 15.
20. a.g.y. II. Konf. Yüzüncü Yıl baskısı, V, 43; III, 76, V, 78.
21. a.g.y. V. Konf. 178. Yüzüncü Yıl baskısı, V, 184.
22. a.g.y. I. Konf. 11. Yüzüncü yıl baskısı, V, 11.
23. «Characteristics», *Essays,* III, 7.
24. Carlyle'ın Margaret Carlyle ve erkek kardeşi Dr. John Carlyle'a mektuplarına bkz. J.A. Froude, *Thomas Carlyle. A History of His Life in London.* (New York, Charles Scribner's Sons, 1908), I, 155.
25. Bkz. Froude, a.g.y. I, 167.
26. Bkz. Mac Meehan, a.g.y. s. XXXV.
27. «On History», *Essays,* II, 90.
28. *Sartor Resartus,* Kit. I, böl. XI, I, 159.
29. a.g.y. Kit. II, böl. VIII, I, 135.
30. «Characteristics», *Essays,* III, 25.
31. *Sartor Resartus,* Kit. II, böl. VIII, I, 134.
32. *Past and Present,* Kit. III, böl. XI, X, 198. Bkz. Carlyle'ın *Wilhelm Meisters Lehrjahre* çevirisi, Kit. V, böl. XVII, XXIII, 386.

33. *Sartor Resartus,* Kit. 1, böl. III, I, 14.
34. «Diderot», *Essais,* III. s. 248.
35. «Goethe», *Essays,* I, 208.
36. «Death of Goethe», *Essays,* II, 382.
37. Bkz. R. Haym, *Herder* (Berlin, R. Gaertner, 1880), II, 618.
38. 21 Eylül, 1823 tarihli mektup. Bkz. *Early Letters,* yay. Charles E. Norton (London, Macmillan Co., 1886), s. 286.
39. *Reminiscenses,* yay. Charles E. Norton (Everyman's Library, London, J.M. Dent and Sons; New York, E.P. Dutton Co., 1932), s. 282.
40. *Lectures On the History of Literature,* yay. J. Reay Greene (New York, Charles Scribner's Sons, 1892), s. 192.
41. *Past and Present,* Kit. III, böl. IV, X, 154.
42. *Sartor Resartus,* Kit, II, böl. IX, I, 152.
43. «Novalis», *Essays,* II, 24.
44. *On Heroes,* II. Konf. s. 73, Yüzüncü Yıl bas. V, 75.
45. «Characteristics», *Essays,* III, 27.
46. «Jean Paul Friedrich Richter», *Essays,* I, 16.
47. *On Heroes,* II. Konf. s. 44, Yüzüncü Yıl bas. V, 45.
48. a.g.y. VI. 210. Yüzüncü Yıl bas. V, 218.
49. *Past and Present,* Kit. III, böl. XI, X, 197.
50. *Sartor Resartus,* Kit. II, böl. IX, I, 157.
51. Bkz. Goethe, *West-Oestlicher Divan,* «Buch der Sprüche»:
«Noch ist es Tag, da rühre sich der mann[1].
Die Nacht tritt ein, wo niemand wirken kann.»
52. Carlyle'ın Goethe'ye yazdığı 15 Nisan 1827 tarihli mektuba bkz. «Eğer karanlıktan biraz ışığa çıkmışsam, eğer kendim, ödevlerim ve amacıma ilişkin bir şeyler biliyorsam, bunu her şeyden çok sizin yazılarınızı incelemeye borçluyum.» *Correspondence between Goethe and Carlyle,* yay. Charles E. Norton (London, Macmillan and Co., 1887), s. 7.
53. «Goethe's Works,» Essays, II, 434.
54. Goethe, *Maximen und Reflexionen,* herausgegeben von Max Hecker, «Schriften der Goethe-Gesellschaft,» Band XXI, no. 442, 443, (Weimer Verlag der Goethe Gesellschaft, 1907), 93. «Kendimizi nasıl tanıyabiliriz? Hiçbir zaman spekülasyonla değil ama eylemle. Ödevini yapmaya çalış. Değerinin ne olduğunu hemen anlayacaksın.» «Ama ödevin nedir? Günün gereksinmelerini gidermek».
55. «Characteristics», *Essays,* III, 7.
56. *Sartor Resartus,* Kit. II, böl. X, I, 156.
57. a.g.y. Kit. II, böl. VIII, I, 132.
58. «Goethe's Helena,» *Essays,* I, 157.
59. *Sartor Resartus,* Kit. III, böl. VIII, I, 205.
60. *On Heroes,* III. Konf. s. 78. Yüzüncü Yıl bas., V, 80. Bkz. Goethe, *Gedichte* (Weimar ed.), III, 88.

«Müsset im Naturbetrachten
Immer eins wie alles achten;
Nichts ist drinnen, nichts ist draussen:
Denn was innen: das ist aussen.
So ergreifet ohne Säumnis
Heilig öffentlich Geheimnis.»
Gözlerken doğayı
Herbiri bir bütün olmalı

Ne içerdedir bir şey ne de dışarda
Çünkü içerde olan dışardadır da.
Kutsalından apaçık gizin
Ele alın yitirmeksizin.

61. «Novalis», *Essais,* II., s. 33; bkz. Novalis, *Lehring zu sais.*
62. *On Heroes,* I. Konf., s. 21, Yüzüncü Yıl bas. V, 22.
63. Goethe, *Winckelmann und sein Jahrhundert* (Weimar bask.), XLVI, 25.
64. *On Heroes,* I. Konf.
65. Eckermann, *Conversations with Goethe,* II Mart 1832. İng. çev. J. Oxenford (Everyman's Library, London, J.M. Dent and Sons; New York, E.P. Dutton and Co., 1930), s. 422.
66. Goethe, *Maximen und Reflexionen,* No. 809, s. 179.
67. a.g.y. No. 807, s. 179.
68. Goethe, «Künstler-Lied,» *Wanderjahren*'den Caryle'ın çevirisi, XXIV, 329.

Nasıl aydınlatırsa doğa
Tek Tanrı'yı bir bütünde;
Bu sonsuz sanatın anlamı da
Dokundu büyük sanatta da öyle.
Kendini süsleyip güzel şeylerle
Ve bakmak en yüce temizliğine
En aydınlık günün güvenceyle
Bu, gerçeğin anlamıdır işte...

69. *Maximen und Reflexionen,* No. 512, s. III.
70. Daha ayrıntılı bilgi için bkz. E. Cassirer, *Goethe und die Geschichtliche Welt,* (Berlin, B. Cassirer, 1932).
71. *Sartor Resartus,* Kit. II, böl. VIII, Yüzüncü Yıl bas. I, 142.
72. Bkz. «Schiller,» *Essays,* II, 167.
73. «State of German Literature,» *Essays,* I, 77.
74. Bkz. Fichte, *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters.* İng. çev. W. Smith, The Popular Works of Johann Gottlieb Fichte (4. bas. London, Trübner and Co., 1889), II, 17, II. Konf.
75. Bkz. *Correspondence with Goethe,* 15 Nisan 1827.
76. Fichte, *Bestimmung des Menschen,* «Sämtliche Werke», yay. J.H. Fichte, II, 246. *Popular Works,* I, 404-406.
77. *Sartor Resartus,* Kit. II, böl. IV, I, 96.
78. *Past and Present,* Kit. III, böl. XI, X, 198.
79. «Jean Paul Friedrich Richter Again,» *Essays,* II, III.
80. *Sartor Resartus,* Kit. I, böl. VIII, I, 41.
81. Fichte, *Über das Wesen des Gelehrten,* «Sämtliche Werke», VI, 363. Popular *Works,* I, 224.
82. Fichte'nin *Wissenschaftslehre*'sini daha yakından incelemek için Bkz. E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem,* (Berlin, B. Cassirer, 1920), cilt III.
83. Fichte, *Uber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung,* «Sämtliche Werke,» V, 185. (Dünyamız, ödevimizin duyusallaştırılmış özdeğidir. Bu, nesnelerde asıl gerçek olandır; tüm görünüşün ana öğesidir. Dünyanın gerçekliğine duyulan inancın içimize işlediği baskı, özgür bir varlık için tek olası baskı olan ahlaksal baskıdır.)
84. Bkz. Fichte, *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre,* «Sämtliche Werke», I, 434. «Was für eine Philosophie man Wähle, hangt sonach davon ab, was man für ein Mensch ist... Ein von Natur Schlaffer... Charakter wird sich nie zum Idealismus

erheben». (Nasıl bir felsefe seçtiği kişinin nasıl bir insan olduğuna bağlıdır. Doğuştan içi geçmiş bir özyapı hiçbir zaman idealizme yükselemez.)

85. Fichte, *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters.* Bkz. *Popular Works*, II, 47. III. Konferans.
86. Bkz. *Sartor Resartus,* Kit. I, böl. X, I, 54.
87. On Heroes. VI. Konf. s. 189. Yüzüncü Yıl bas.. V, 196.
88. Bkz. yukarda s. 200 n. 5.
89. *On Heroes,* VI. Konf. s. 230, Yüzüncü Yıl bas., V. 238.
90. a.g.y. VI. Konf. s. 203, Yüzüncü Yıl bas., V, 211.
91. a.g.y. II. Konf. s. 43, Yüzüncü Yıl bas., V, 44.
92. a.g.y. II. Konf. s. 53, Yüzüncü Yıl bas., V. 55; IV. Konf. 125. Yüzüncü Yıl bas., V, 128.
93. a.g.y. I. Konf. s. 21, Yüzüncü Yıl bas., V. 21.
94. *Sartor Resartus,* Kit II, böl. IV, I, 95.
95. *On Heroes,* III. Konferans, s. 102. Yüzüncü Yıl bas., V, 105.
96. Goethe, *Dichtung und Wahrheit,* Kit. XIV. İng. çev. John Oxenford (Boston, S.E. Cassino, 1882), II, 190.
97. *On Heroes,* III. Konf. s. 90, Yüzüncü Yıl bas., V, 92.
98. a.g.y. VI. Konf. s. 197, Yüzüncü Yıl bas., V, 204.
99. Goethe, *Noten und Abhandlungen zu besserem Verständnis des West-Oestlichen Divan,* «Werke» (Weimar bas.) VII, 157.
100. *Essays,* III, 248.
101. Goethe, *Dichtung und Wahrheit,* Kit. XI. İng. çev., II, 82.
102. «Werke» (Weimar bas.), XLV, I - 322. Ayrıntılı bilgi için bkz. E. Cassirer, «Goethe und achtzehnte Jahrhundert,» *Goethe und die geschictliche Welt* (Berlin, B. Cassirer, 1932).
103. *On Heroes,* IV. Konf. s. 117, Yüzüncü Yıl bas., V, 120.
104. Bkz. Eckermann, *Conversations with Goethe,* Aralık 16, 1828. İng. çev. John Oxenford, s. 286.
105. «Voltaire», *Essays,* I, 464.
106. «Diderot», a.g.y. III, 177.
107. Bkz. Mrs. L. Mervin Young, *Thomas Carlyle and the Art of History,* (Philadelphia, Uni. of Pennsylvania Press, 1939) ve Hill Shine, *Carlyle and the St. Simonians* (Baltimore, The John Hopkins Press, 1941). Bu kitapların eleştirisi için bkz. René Wellek, «Carlyle and the Philosophy of History», *Philological Quarterly,* XXIII, no. I, (Ocak, 1944).
108. Bkz. Ernest Seillière, *La Philosophie de l'impérialisme,* (Paris, Plon-Nourrit et Cie., 1903-6), 4. cilt.
109. Bkz. G. von Schulze-Gaevernitz, *Britischer Imperialismus und englischer Freihandel* (Leipzig, Duncker and Humblot, 1906; Gazeau, *L'impérialisme anglais.* Bu betimlemenin doğru olmadığı C.A. Bodelson tarafından gösterilmiştir. Bkz. *Studies in Mid-Victorian İmperialism),* Copenhagen and London, Gyldendalske Boghandel, 1924, (s. 22-32).
110. Bu nokta için Bodelsen'in a.g.y.'a bkz.
111. *On Heroes,* III. Konf. s. 109, Yüzüncü Yıl bas., V, 113.
112. «Characteristics», *Essays,* III, 12.

XVI
KAHRAMANA TAPINMADAN IRKA TAPINMAYA GEÇİŞ

1. *Gobineau, Essai sur l'inégalité des races humaines* (2. bas. Paris, Firmin-Didot) «Conclusion Generale», II, 508, 2. cilt.
2. a.g.y. II. 552.
3. Örneğin, Quatrefage'ın «Du croisement des races humaines» başlıklı makalesine bkz. *Revue des deux mondes,* I, Mart, 1857.
4. *Essai,* «Conclusion générale,» II, 539.
5. a.g.y. Kit. III. böl. V, I, 462.
6. a.g.y. Kit. IV, böl. I, I, 527.
7. a.g.y. Kit. I, böl. XVI, I, 220, A Collins tarafından yapılmış olan İngilizce çevirisinden alıntılanmıştır. (London, William Heinemann; New York, G.P. Putnam's Sons, 1915), s. 210. Bu çeviri, Gobineau'nun altı ciltlik yapıtının yalnızca ilkini içermektedir.
8. Daha ayrıntılı bilgi için bkz. A. Thierry, *Considerations sur l'histoire de France* (5. bas., Paris, 1851), böl. 55 ve Ernest Seillère'nin bu kitaba yazdığı Giriş: *Le Comte de Gobineau et L'aryanisme historique.* (Paris, Plon-Nourrit et Cie., 1903).
9. Örneğin, bkz. «Numéro consacré au Comte de Gobineau,» *Revue Europe,* 1 Ekim *1923 ve «Numéro consacré à Gobineau et au gobinisme»,* La nouvelle revue française, 1 Şubat, 1934.
10. Lettre du 17 novembre 1853, *Correspondance entre Alexis de Tocqueville et Arthur de Gobineau,* 1843-59, yayım. L. Schemann (Paris, Plon, 1908), s. 192. Tocqueville ile Gobineau arasındaki ilişki için bkz. Romain Rolland, «Le conflit de deux générations: Tocquevill et Gobineau», *(Revue Europe,* No. 9, Ekim I, 1923), s. 68-80.
11. *Essai,* Kit. 2 böl. I, I, 227.
12. a.g.y. Kit. I, böl. XI, I, 137. İng. çev., s. 134.
13. a.g.y. Kit. I, 120. İng. çev., s. 117.
14. a.g.y. Kit. I, böl. VII, I, 64. İng. çev., s. 65.
15. a.g.y. I, 69. İng. çev., s. 70.
16. Kant, *Grundlegung sur Metaphysik der sitten,* Böl. II, «Werke», yay. E. Cassirer, IV, 293.
17. *Essai,* Kit. IV, böl. III, II, 21.
18. a.g.y. Kit. III, böl. I, I, 370.
19. a.g.y. Kit. II, böl. I, 227.
20. a.g.y. Kit. III, böl. I, 442.
21. a.g.y. Kit. VI, böl. III, II, 370.
22. «Irkçılıkla» «ulusçuluk» arasındaki ayrımın çok iyi anlaşılır bir açıklaması Hannah Ahrendt'in «Race-Thinking Before Racism», başlıklı makalesinde yapılmıştır. *The Review of Politics,* VI, No. 1 (Ocak, 1944), 36-73.
23. Bkz. yukarda s. 233.
24. *Essai,* Kit. IV, böl. III, II, 29.
25. a.g.y. Kit. VI, böl. III, II, 365.
26. a.g.y. Kit. IV, böl. III, II, 29 ve 31.
27. a.g.y. Kit. V, böl. VII, II, 260.
28. a.g.y. Kit. V, böl. VII, II, 249.
29. Aynı yer.
30. Bkz. A. Combris, La Philosophie des races du Comte de Gobineau (Paris, F. Alcan, 1937), s. 232.

31. *Latter-Day Pamplets*, No. 11, «Model Prisons». Yüzüncü Yıl Bas., XX, 68.
32. *Sartor Resartus*, Kit. I, böl. III, I, II.
33. Bkz. yukarda s. 238.
34. *Essai*, Kit. VI, böl. III, II, 372.
35. Bkz. yukarda s. 242.
36. Paris, Didier-Perrin, 1879.
37. *Essai*, «Conclusion générale», II, 548.
38. a.g.y. Kit. III. böl. I, I, 374.
39. a.g.y. Kit. I, böl. I, I, İng. çev. s. 1 vd.

XVII
HEGEL

1. Bkz. Hajo Holborn, «The Science of History», *The Interpretation of History* yay. Joseph R. Strayer (Princeton, University Press, 1943), s. 62.
2. Hegel, *Phenomenology of Mind*, İng. çev. J.B. Baillie (London, S. Sonnenschein and Co., New York, Macmillan, 1910. 2. bas. London, George Allen and Unwin; New York, Macmillan, 1931), I.
3. *Lectures on the Philosophy of History*, İng. çev. J. Sibree (London, Henry G. Bohn, 1857, s. 18; yeni bas. London, G. Bell and Sons, 1900).
4. R. Haym, *Hegel und seine Zeit*, (Berlin, R. Gaertner, 1857) s. 367. Bkz. Hugh A. Reyburn, *The Ethical Theory of Hegel; A Study of the Philosophy of Right* (Oxford, Clarendon Press, 1921) s. 63.
5. *Rechtsphilosophie*, İng. çev. *The Ethics of Hegel*, Translated selections from his «Rechtsphilosophie», çev. Macbride Sterrett (Boston, Ginn and Co., 1893), s. 142. Tam İngilizce çev: Hegel's *Philosophy of Right*, çev. S.W. Dyde (London, G. Bell and Sons, 1896), s. 161.
6. *Phenomenology of Mind*, İng. çev. I, 341.
7. *Philosophy of Right*, Sterrett çev. s. 210; Dyde çev. s. 345.
8. Hegel, *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, yay. Georg Lasson, «Sämtliche Werke», VII (Leipzig, Felix Meiner, 1913; 2. bas. 1923), s. 384.
9. Hegel, *Theologische Jugendschriften*, yay. N. Nohl (Tübingen, Mohr, 197).
10. *Lectures on the Philosophy of History*, s. 16.
11. a.g.y. s. 28.
12. *Phenomenology of Mind*, İng. çev. I, 359, 363.
13. *Philosophy of History*, s. 38.
14. Kant, *Prolegomena, Kant's Critical Philosophy for English Readers*, çev. John P. Mahaffy and John H. Bernard (3. bas., London, Macmillan, 1915), II, 147.
15. *Philosophy of History*, s. 15.
16. *Philosophy of Right*, Önsöz, Dyde çev., s. XXVII.
17. *Philosophy of History*, s. 82.
18. *Encyclopedia of the Philosophical Sciences*, 6.
19. *Philosophy of History*, s. 38.
20. *Encylopedia*, 248.
21. *Philosophy of History*, s. 10.
22. a.g.y., s. 62.
23. *Phenomenology of Mind*, İng. çev., II, 611.
24. İngilizce çeviride bu ayrımı dile getirmek için çeşitli yollar denenmiştir. *Moralitat* (ahlaklılık) kavramı genellikle «morality»; *Sittlichkeit* (Törelilik) kavramı ise «ethi-

cality» sözcüklcriyle karşılanmıştır. Örneğin Bkz. J.M. Sterrett, *The Ethics of Hegel*, s. 60.

25. *Philosophy of Right*, 258. Sterrett çev., s. 191; Dyde çev., s. 244-247.
26. Bkz. Yukarda, s. 185, n. 13.
27. *Phenomenology of Mind*, Önsöz, s. 17.
28. *Philosophy of Right*, 333. Dyde çev., s. 338.
29. a.g.y. 336. Dyde çev., s. 339.
30. Hegel, *Theologische Jugendschriften*, s. 295-323.
31. *Philosophy of Right*, 258. Sterrett çev. s. 191. Dyde çev. s. 247.
32. a.g.y. 124. Sterrett çev., s. 113; Dyde çev., s. 120.
33. *Philosophy of History*, s. 34.
34. a.g.y. s. 21.
35. a.g.y. s. 32.
36. Bkz. Kant, *Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784), «werke», yay. E. Cassirer, IV, 149.
37. Kant, *Prolegomena*, 36. Bkz. *Critique of Pure Reason* (1. bas.).
38. Bkz. Kant, *Fundamental Principles of the Metaphysic of Morals*, İng. çev. T.K. Abbott (6. bas. London, Longmans, Greent co.) 1927, s. 50.
39. *Philosophy of History*, s. 460-466.
40. Bkz. a.g.y., s. 9.
41. Bkz. «Sämtliche Werke», VI, xxxv-xl, ve *Encyclopödie der philosophischen Wissenschaften*, yay. 6. Lasson (2. bas. Leipzig, Felix Meiner, 1905) s. lxxi-lxxvi.
42. Bkz. yukarda, s. 266.
43. *Philosophy of Right*, 340. Dyde çev., s. 341.
44. a.g.y. 347. Sterrett çev., 209. Dyde çev., s. 343.
45. *Encyclopedia*, 483.
46. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, yay. Georg Lasson, «Samtliche Werke», VIII-IX (Leipzig, F. Meiner, 1919-20), 628.
47. *Science of Logic*, İng. çev. W.H. Johnston ve L.G. Struthers (London, George Allen Unwin, 1929), I, 354.
48. *Encyclopedia*, 540.
49. *Encyclopedia*, 541.

XVIII

MODERN SİYASAL SÖYLENCELERİN TEKNİĞİ

1. B. Malinowski, *The Foundations of Faith and Morals* (London, Oxford University Press, 1936), s. 32.
2. Carlyle, *On Heroes*, Konf. I. s. 13 Yüzüncü Yıl bas., V, 13.
3. E. Sidney Hartland, *Primitive Law* (London, Methuen Co., 1924), s. 138.
4. Stephen Raushenbush şunları anlatır: «Amerikalı bir ziyaretçiye olup bitenleri açıklamak için istekli bir Alman bakkala özgürlükten vazgeçildiğinde değerli bir şeyden vazgeçildiğine ilişkin duygularımdan söz ettim. Beni şöyle yanıtladı: 'Ama hiç anlamıyorsunuz, bu durum ortaya çıkmadan önce seçimler, partiler ve oy verme konusunda kaygılanmamız gerekmekteydi. Sorumluluklarımız vardı. Oysa şimdi hiçbiri yok. Biz şimdi özgürüz.» Bkz. Stephen Raushenbush, *The March of Fascism*, (New Haven, Yale Üniversity Press, 1939), s. 40.

5. Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes* (München Beck, 1918). İng. çev. Charles F. Atkinson, *The Decline of the West* (London, G. Allen and Unwin, 1926), s. 106. Bkz. bölüm IV, «The Destiny-Idea and the Causality-Principle».
6. Plato, *Republic* 616.
7. Spengler, a.g.y. s. 40.
8. Cilt VIII (2. baskı. Halle, Niemeyer, 1929).
9. Hegel, *Philosophy of Right*, Dyde çev., Önsöz, s. XXX.

SONUÇ

1. Bkz. P. Jensen, *Die Kosmologie der Babylonier* (Strassburg, Trubner, 1890), s. 279.

DİZİN

Abélard, 101, 102, 117
Achilleus, 59, 153, 252
Adeimantos, 77
Adonis, 51
Alfieri, V., 129
Anaximander, 66
Anibal, 131
Anselm, 101, 102, 103, 117
Antiphon, 69
Apollon, 47, 52, 94
Aristoteles, 28, 66, 91, 99, 105, 107, 108, 110, 116, 118, 120, 137, 253, 261, 268
Atman, 49
Atropos, 292
Attis, 51
Augustinus, 74, 87, 89, 90, 92, 94, 100, 105, 107, 108, 110, 116 ,117, 120, 173, 263, 266

Bacon, 125, 295
Bentham, 206
Bernard, C., 101
Beaumont, 123
Bonaventura, 100
Borgia, C., 131, 138, 144, 149, 150
Boas, F., 29
Bodin, 173
Bonaparte, N., 149, 155
Boyle, R., 295
Boulainvilliers, 234, 243
Brahman, 49
Bruhl, L., 26, 27, 28
Bruno, G., 137, 165
Bruyère, 178
Buda, 49
Burckhardt, J., 134
Burd, A., 129
Burns, 205, 212
Byron, 211

Carlyle, 199, 200, 204, 209, 211, 214, 216, 217, 219, 223, 226, 227, 235, 247, 279, 283
Cassirer, 7, 8, 9, 11, 12, 13, 14, 16
Cato, 218
Cephalus, 47
Ciceron, 89, 104, 108, 109, 110
Circe, 287
Chamberlein, 232
Charron, P., 168
Comte, A., 295, 296
Condorcet, 179
Clothe, 292
Cromwell, 206, 212, 224, 235

Dante, 114, 117, 141, 162, 225, 226, 235
Daphne, 47
Darwin, 31
Deianira, 47
Demiurgos, 81, 96, 97
Demokritos, 90
Descartes, 39, 102, 165, 166, 173, 178, 221, 222, 294
Deucalion, 34
Diderot, 178, 227
Dionysus, 52, 53
Doutté, E., 38, 282
Duclos, 182

Eckermann, 216
Ehrenreich, 47
Empedocles, 66
Endymion, 47
Eos, 47
Epictetus, 109
Erasmus, 94
Erigena, 116
Euripides, 52, 59, 107

Fichte, 128, 218, 219, 220, 222, 223, 259, 267, 273, 274
Ficinus, 90, 161
Franklin, B., 180
Frazer, Sir James, 23, 24, 26, 27, 37, 42, 45
II. Frederick, 141
Freud, S., 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48
Fries, 254
Filmer, 254
Frobenius, 47

Galileo, 118, 135, 159, 165, 167, 173, 294
Gibbon, 181
Gillen, 281
Gilson, E., 100
Glaucon, 93
Gobineau, 230, 231, 233, 235, 237, 240, 243, 245, 247, 248, 250, 279, 288
Goethe, 11, 21, 57, 184, 209, 216, 217, 221, 225, 227
Gorgias, 69, 76, 77, 79, 83, 158
Grierson, 200
Guicciardini, 131

Haller, 254
Harrison, Jane Ellen., 38, 52
Hartland, E. Sidney, 286
Hegel, 12, 44, 45, 82, 127, 128, 145, 183, 207, 236, 252, 259, 260, 267, 270, 277, 278, 296, 297
Heidegger, 293, 294
Heim, 254
Hellman, 285
Hendel, 9
Hera, 53
Herakles, 47
Herakleitos, 66, 67, 68, 107
Herder, 129, 184, 210, 218, 266
Herodot, 77
Hesiodos, 66, 77, 78, 81
Hobbes, 145, 166, 167, 173, 174, 175, 254
Holbach, 214
Hölderlin, 273
Homeros, 49, 51, 52 ,66, 67, 68, 77, 78, 81, 136, 287, 292
Horace, 298
Hippias, 69
Hitler, 200
Hume, 15, 181
Husserl, 293

Irenaeus, 114
Isokrates, 147

Jacobi, 207
Jaeger, W., 73, 74, 80
James, W., 39, 40
Janus, 257
Jefferson, T., 168, 178
Jellineg, G., 179
Jeremiah, 90
Johnson, S., 206

Kant, 11, 12, 14, 22, 23, 179, 183, 209, 241, 253, 259, 260, 262, 267, 272, 274, 289
Kalikles, 83
Kepler, 294, 295
Kierkegaard, 207
Kleist, Heinrich von, 186
Knox, J., 206
Konfuçyüs, 49
Kopernikus, 137, 231
Kuhn, A., 47
Lachesis, 292
Lange, C., 39, 40
Lamettrie, 214
Lavoisier, 295
Leibniz, 102, 167, 178, 258, 259, 261
Lenin, 255
Lessing, 124
Lipsius, J., 124, 168, 169
Locke, J., 14, 145, 177
Lullus, R., 165
Luther, 200, 205, 206, 226, 235

Makyavelli, 122, 123, 124, 127, 130, 134, 138, 140, 141, 142, 144, 147, 149, 153, 158, 161, 162, 271
Malinowski, 58, 280
Marcus Aurelius, 108, 109, 152
Marduk, 298
Marks, 255
Marlowe, 123, 124
Medea, 284
Medici, Caterina de, 155
Meilliet, A., 28
Meinecke, F., 128
Mevlâna C. Rumî, 52
Micah, 90
Mill, 206
Miltiades, 85
Milton, 225, 291
Mirabeau, 205, 212
Muhammed, 235, 247
Musa, 131
Müller, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 42, 47

Napoleon, B., 212, 224
Neron, 152, 288
Nestor, 124
Newton, 236, 294
Nietzsche, 240, 271
Novalis, 21, 34, 183, 185, 210, 211, 213, 268, 270

Odin, 205, 225, 274, 249
Odysseus, 59, 287
Oedipus, 45, 213
Olimpos, 52
Oreithyia, 71
Origen, 105
Orpheus, 53, 72
Osiris, 51
Ovidius, 284

Paechter, H. 285
Paetel, K.O., 285
Panaetius, 108
Parmenides, 72
Pascal, 171, 172, 211, 261, 263
Paul, Jean, 220
Perikles, 85
Phaedrus, 77, 82
Philebus, 86
Platon, 29, 57, 59, 69, 72, 75, 85, 95, 105, 115
Plotinus, 75, 116, 136
Proclus, 136
Procris, 47
Procrustes, 215
Prodicus, 69, 158
Protagoras, 68, 70, 79
Proteus, 163, 204
Pufendorf, 145, 177
Pyrrha, 34
Pyrrhus, 252

Ribot, Th., 39, 43, 55
Richelieu, 155
Richter, 212
Robertson-Smith, W., 181
Romulus, 131
Rousseau, 11, 113, 145, 177, 258, 286

Schelling, 21, 22, 183, 221, 268, 273
Schiller, 82, 245, 253

Schlegel, 180, 183, 184, 185, 186, 210, 213
Schleiermacher, 34, 185
Schopenhauer, 44, 45, 259
Scipion ,108
Seillère, 200, 229
Seneca, 108, 109, 110, 288
Shakespeare, 123, 205, 225, 229, 235
Sokrates, 68, 72, 77, 83, 89, 91, 94, 95, 225
Solon, 78
Spencer, 35, 36, 37, 42, 56, 281
Spengler, O., 290, 291, 292, 293
Spinoza, 39, 102, 123 125, 126, 146, 167, 168, 178, 185, 262, 265
Stahl, 254
Suarez, 140

Taine, H., 158
Talleyrand, 126, 149
Thales, 66
Theseus, 131
Thucydides, 65, 131, 299
Tieck, 210
Timaeus, 81, 96, 97
Tithonus, 47
Tiamat, 298
Tocqueville, 238
Tylor, 24, 25, 26, 29, 31, 37, 42, 58

Ulpian, 110
Ulysess, 124

Vico, 266
Virgil, 162
Voltaire, 126, 127, 181, 214, 227, 228, 258

Winckelmann, 52, 216
Wolff, C., 167
Wyclif, 112

Xenophanes, 69, 76

Yerkes, 54

Zeus, 52, 53, 54, 292