

LiBeRtE
yayınları



Humboldt, Wilhelm von, *Devlet Faaliyetinin Sınırları*, çev.
Bahattin Seçilmişoğlu, Ankara: Liberte Yayınları, 4. Baskı:
Ağustos 2023.

Devlet Faaliyetinin Sınırları

Wilhelm von Humboldt

LiBeRtE

Devlet Faaliyetinin Sınırları

*Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit
des Staates zu bestimmen ([1792], 1851)*

Wilhelm von Humboldt

Çeviren: Bahattin Seçilmişoğlu

ISBN: 978-975-6877-92-0

Liberte Yayınları® | 105

Özgürlük Klasikleri | 2

4. Baskı: Ağustos 2023

© 2023, Liberte Yayınları®

Tüm hakları saklıdır. Tamamı veya herhangi bir parçası, hiçbir şekilde fotokopiyle veya başka yöntemlerle çoğaltılamaz ve dağıtılamaz. Yayınevimiz bunu yapanlar ve buna teşebbüs edenler hakkında kanunî takibat yaptırma hakkına sahiptir.

Yayın Yönetmeni: Emre Turku

İç Tasarım: Abdurrahman Yılmaz

Kapak Tasarımı: Liberte Yayınları

Baskı: Reprobir Matbaa

Adres: 1514. Sokak, No: 23, 06378 İvedik OSB Yenimahalle / Ankara

Telefon: (312) 395 20 29 | Sertifika No: 47381

LiBeRtE
yayingrubu

Adres: GMK Bulvarı No: 108/16, 06570 Maltepe, Ankara

Telefon: (312) 230 87 03 | Faks: (312) 230 80 03

E-posta: info@liberte.com.tr | Web: www.liberte.com.tr | Sertifika No: 52155

Liberte Yayınları® Liberte Yayın Grubu'nun tescilli bir markasıdır.



Wilhelm von Humboldt

(d. 22 Haziran 1767, Potsdam – ö. 8 Nisan 1835, Tegel)

Tam adı Friedrich Wilhelm Christian Karl Ferdinand von Humboldt olan Wilhelm von Humboldt, 22 Haziran 1767’de Potsdam’da doğdu. Humboldt hem bir filozof, hem de hükümet görevlisi ve diplomatı. Ayrıca daha sonra 1949’da, kendi adının verildiği Berlin Üniversitesi’nin de kurucusuydu. Humboldt, bilhassa dil felsefesine yaptığı önemli katkılarla, daha çok bir dilbilimci olarak hatırlanmaktadır. Bunun yanı sıra, eğitim teorisine ve pratiğine yaptığı katkılar da göz ardı edilemez. Hatta, Amerika ve Japonya gibi ülkelere örnek model teşkil etmiş olan Prusya eğitim sisteminin de mimarıdır.

Bir filozof olarak Humboldt, Aydınlanma döneminin özgürlük anlayışının en önemli savunularından sayılan Devlet Faaliyetinin Sınırları adlı eseriyle, John Stuart Mill’in *Hürriyet Üstüne (On Liberty)* adlı eserini etkilemiş ve Humboldt’un fikirleri İngilizce konuşan dünyada tanınır hale gelmiştir. Humboldt, Mill’in daha sonra “zarar prensibi” dediği kavramın ilk temelini atmıştır.

1802-1819 yılları arasında başarılı bir şekilde diplomatlık yapmıştır. Dil bilimi alanında uzman olan Humboldt, ayrıca Bask dili çalışmış; *Pindar* ve *Aeschylus*’u Almancaya çevirmiştir.

Haziran 1791’de Karoline von Dacheröden ile evlenmiş ve sekiz çocuğu olmuştur ancak bunlardan sadece beşi hayatta kalmayı başarmıştır. 8 Nisan 1835’te Brandenburg’un bir eyaleti olan Tegel’de hayata gözlerini yummuştur.

Bazi Eserleri

- ★ *Sokrates und Platon über die Gottheit* (1787-1790)
- ★ *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen* ([1792], 1851)
- ★ *Plan einer vergleichenden Anthropologie* (1797)
- ★ *Das achtzehnte Jahrhundert* (1797)

İÇİNDEKİLER

Çevirenin Önsözü	IX
Editörün Önsözü	XV
Editörün Notu	LXXIII
1 Giriş	1
2 Birey Olarak İnsan ve Onun Varoluşunun En Yüce Amaçları Hakkında	11
3 Devletin, Yurttaşının Pozitif Mutluluğuna İlgisi Hakkında	19
4 Yurttaşın Negatif Mutluluğuna / Devletin İlgisi Hakkında / Yurttaşın Güvenliği İçin	49
5 Devletin Dış Düşmanlara Karşı Güvenliği Sağlamaya Olan İlgisi Hakkında	53
6 Devletin, Yurttaşların Karşılıklı Güvenliğine Olan İlgisi Hakkında / Bu Amaca Ulaşma Yolları / Yurttaşların Zihin ve Karakterini Değiştiren Kurumlar / Millî Eğitim	61
7 Din	71
8 Ahlâkın Islahı	95
9 Devletin, Daha Doğru ve Olumlu Tanımlanmış Güvenlik Konusuna İlgisi / Güvenlik Fikrinin Daha da Geliştirilmesi	113
10 Devletin, Doğrudan Sadece Faili İlgilendiren Eylemlere İlişkin Güvenlik Konusuna İlgisi Hakkında (Zabıta Yasaları)	119

11	Doğrudan Başkalarıyla İlgili Olan Yurttaş Eylemlerine İlişkin Güvenlik Konusuna Devletin İlgisi Hakkında (Medenî Yasalar)	131
12	Yurttaşlar Arasındaki İhtilâflara İlişkin Yargı Kararlarında Ortaya Çıkan Güvenlik Konusuna Devletin İlgisi Hakkında	147
13	Devlet Yasalarını İhlâl Etmenin Cezalandırılmasında Ortaya Çıkan Güvenlik Endişesi Hakkında (Ceza Yasaları)	153
14	Yaşı Küçüklerin, Delilerin ve Ahmakların Mutluluğu Konusuna Devletin İlgisi Hakkında	175
15	Devletin Devamlılığı İçin Önlemler - Teorinin İkmali	185
16	Önerilen Teorinin Hayata Geçirilmesi	191
	Wilhelm von Humboldt	205
	Dizin	209

Çevirenin Önsözü

DEVLET... İNSANOĞLUNUN TARİHTEKİ EN BÜYÜK İCADI... Kendi eliyle yarattığı, bilerek ve isteyerek, iradesini, haklarını, hatta biricik varlığı, canını teslim ettiği, çoğu zaman, her anlamıyla bir “yok edici”ye dönüştürdüğü, karşı konamaz aygıt... Thomas Hobbes’un “canavar”, Hegel’e göre “Tanrı’nın yeryüzündeki yürüyüşü”, Max Weber’in tanımıyla “şiddet kullanma hakkını elinde bulunduran yegâne güç”...

Modern Batı felsefesindeki devlet tanımı, Aydınlanma’dan çıkan iki ana kola göre biçimlenir. Pozitivist ve toplumcu akımda devlet, Doğu’daki “kutsal” nitelemesine çok yaklaşırken, Rölativist ve bireyci akımda, şimdilerde giderek daha fazla kazandığı “araçsallık” kimliğiyle daha uyumludur.

Fransız Devrimi sonrasındaki gelişmeler, önceleri bütün Avrupa’da daha müdahaleci ve kuşatıcı bir devlet anlayışına ve uygulamasına yol açmış ise de, özellikle John Locke’un “doğal haklar-doğa devleti” kavramlaştırmasıyla başlatabileceğimiz “liberal devlet” anlayışının ve bilhassa bunun ABD’deki uygulama-

sının etkisiyle, süreç içinde yerini daha sınırlı –dolayısıyla daha demokratik ve özgürlükçü– bir devlete bırakmış ve giderek daha fazla bırakmaktadır.

“Devletin sınırlanması”, –felsefi değil, teknik anlamıyla– Türkiye’nin gündemine ancak 1980’lerden sonra girebildi. 2000’li yılların daha ilk adımında art arda yaşanan iki ekonomik kriz, devlette küçülmenin mutlak bir gereklilik olduğunu âdeta başımıza vurarak kanıtla da, bu alanda –birtakım olumlu adımlara rağmen– henüz yeterli mesafe kaydedildiğini söylemek güç.

Çünkü bir yanda, –çıkarı nedeniyle olmasa da– “küçük devlet” anlayışını hazmetmesi mümkün gibi görünmeyen geleneksel “devlet fetişistleri”, diğer yanda, şu ya da bu ad altında devletten beslenmeyi alternatifsiz hayat tarzı hâline getirmiş, çok geniş toplum katmanları ve yanı sıra, ellerindeki gücü kaybedeceklerini iyi bilen siyasî ve bürokratik iktidarların toplamından oluşan “statüko”, direnişini sürdürmeye çalışmaktadır.

Üzerinde yaşadığımız coğrafyanın, tarih boyunca, gerek stratejik önem ve gerekse iç istikrarsızlık sebebiyle çok güçlü bir “devletçilik” geleneğine ev sahipliği yaptığı malûmdur.

Öyle ki, Batı toplumlarında muhalefet hareketleri olarak başlayan ve çevreden merkeze doğru sıkıştırmalarla ilerleyen modernleşme ve reform hareketlerinin, başta Osmanlı ve hinterlandı olmak üzere, bütün Doğu toplumlarında bizzat devlet seçkinleri eliyle –tabii ki devletin istediği ölçü ve biçimde– başlatılıp, toplumsal talebin sıfır olması sebebiyle de âdeta cebrî modernleşme biçiminde yürütülmesi bile, “devlet merkezli hayat”ın bu toplumlar nezdindeki tam meşruiyetinin delili olarak görülebilir.

Dolayısıyla ne Osmanlı’nın son dönemi ne de Cumhuriyet tarihimiz boyunca “Devletin faaliyet alanının sınırlanması” gibi

bir konu başlığının –bir iki istisna dışında– toplumun gündemine gelmiş olması, hayal dahi edilemez.

Tarihsel arka plânı kadar, Cumhuriyet’in, Osmanlı bürokrasisinin devamı olarak kurulmuş olması ve ilk yıllarındaki sermaye yokluğunun yatırımların devlet tarafından yapılmasına zorlaması gerçeği de, bugünkü “devlet merkezli hayat”ın ortaya çıkmasında az etkili olmamıştır. Sonuçta, ülkenin hâlâ “en büyük işvereni” ve “en büyük yatırımcısı” olan bir mekanizmanın, siyasi ve toplumsal alanın da tek belirleyici aktörü olmasında şaşılacak bir şey olmasa gerektir.

Ekonomik özgürlük ve siyasi özgürlüğün birbirinin hem sebebi hem de sonucu oldukları ve devlete ait alandaki her genişlemenin, birleşik kaplar misali, bireysel ve toplumsal alanda aynı ölçüde bir daralmayla sonuçlanacağı gerçeğinin birey tarafından iyi anlaşılması, demokrasi ve hukukun üstünlüğünün sırf bir özlem olmaktan öteye geçmesinin de garantisidir.

Humboldt’un baş eseri diyebileceğimiz *Devlet Faaliyetinin Sınırları*’nın, henüz Avrupa’da –dolayısıyla Prusya’da– güçlü ve yaygın bir devletçilik uygulamasının hüküm sürdüğü 18. yüzyılın sonunda yazılmış –ki sansür korkusu sebebiyle, yazılmasından tam altmış iki yıl sonra yayımlanabilmiştir– olmasına karşılık, devletlerin bugün ancak gelebildikleri noktadan çok daha ilerisine işaret ediyor olması, eserin ve yazarının ileri görüşlülüğünü ortaya koyması bakımından önemlidir.

Onun, devletin faaliyet alanını sınırlama gerekçesini oturttuğu felsefi temel, –tıpkı pozitif ve negatif özgürlük gibi– Türk siyasi kültürü, hatta felsefesi için epeyce yabancı olan “pozitif” ve “negatif” mutluluk kavramlaştırmasından üretilmektedir. Negatif mutluluk, bireyin her türlü iç ve dış tehlikelerden korunması yo-

luyla sağlanan bir asgarî had iken, pozitif mutluluk, bunun ötesine geçecek şekilde, onun fiziksel ve ruhsal her türlü “iyilik” hâlidir.

Humboldt’a göre, devletin yurttaşına sağlamakla yükümlü olduğu ve bunun ilerisine asla geçmemesi gereken mutluluk, negatif olanıdır. Yani devlet, bireylerin yalnızca güvenliğini sağlamalı, onların pozitif mutluluğuna karışmamalıdır. Buradan hareketle Humboldt, güvenlik (silâhlı kuvvetler, polis ve yargı) dışındaki bütün kamu hizmetlerinin, devletin faaliyet alanı dışında kalması gerektiğini söylemektedir. Ancak güvenlik, yurttaşın kendi imkânlarıyla sağlayamayacağı tek hizmet olduğu için devlete bırakılmalıdır. Kısacası Humboldt, burada da, bütün tezinin etrafında döndüğü “zorunluluk” ilkesini, devletin faaliyet alanının belirlenme ölçüsü olarak koymaktadır.

Görüşleriyle klâsik liberal (liberteryen) bir duruş sergileyen Humboldt, her liberal gibi, tezlerini “kendiliğindenlik”, “çeşitlilik” ve “özgürlük” kavramlarına dayandırmaktadır. Örneğin ona göre, bireysel ve (bunun üzerinden) toplumsal maddî-manevî gelişmenin yegâne itici gücü, kendiliğindenliktir (*spontaneity*). Çünkü birey tarafından içsel olarak üretilmemiş, dışarıdan sağlanmış her türlü gelişme yapaydır ve son tahlilde faydasızdır.

O yüzden, meselâ devletin belirleyeceği ve benimseteceği her türlü ahlâkî ve dinî norm, erdemli bireyler yetişmesinde etkisiz ve hatta zararlıdır. Çünkü devletin zorlama ve kılavuzluğuyla sağlanan bir gelişme, asla, bireyin geniş bir özgürlük ve çeşitlilik ortamı içerisinde kendi enerjilerini kullanarak ve yeteneklerini geliştirerek elde edeceği manevî bireysel gelişme kadar verimli olmayacak, hatta enerjiyi zayıflatacağı için zararlı olacaktır. Üstelik görünürde (sahte) bir ahlâklılık kazandıracığı için, bireysel karaktere de zarar verecektir. Bu yüzden devlet, sadece dinî ve ahlâkî fikirlerin serbestçe dolaşımı önündeki engelleri kaldırmalı,

yani çeşitliliği sağlamalı ve herhangi bir din ya da ahlâk anlayışını benimsetmeye çalışmamalıdır.

Benzer gerekçelerle, örneğin “millî eğitim” de, tekdüzeliğe ve sonuçta yeteneklerin körelmesine sebep olacağından, Humboldt’a göre zararlıdır.

Devletin bu faaliyetlerden çekilerek boşaltacağı alan ise, onun deyimiyle “yurttaşların gönüllü birlikleri” tarafından doldurulacaktır. Humboldt, belki, ilk defa değil ama ilk kez bu denli güçlü bir vurguyla “sivil toplum” kavramına işaret etmektedir. Bunu yaparken de, devlet yapısı ile ulusal toplumu birbirinden ayırmada son derecede titiz davranmakta, kendiliğinden oluşacak olan bu “sivil işbirliği”nin, zorla yaptırılan ve faturasını, özgürlüklerinin kısıtlanması biçiminde bireye çıkaran devletin aksine, bütün faydaların temininde çok daha verimli olacağını, üstelik bedelinin özgürlük olacağını öngörmektedir.

Sonuç itibarıyla, güvenliğinin sağlanması dışında vatandaşın “kendi iyiliği” düşünülerek devlet tarafından yapılan her türlü düzenleme ve kurum, devletin faaliyet alanı dışında kalmalıdır.

Belki de, Humboldt’un devlete bıraktığı tek saha olan “güvenlik” konusunda bile ne denli titiz ve ihtiyatlı bir görev tanımı yaptığını gösteren, Dokuzuncu Bölümün hemen başındaki ona ait şu cümleyi buraya alıntılırsak, onun devlet karşısında bireyi nasıl öne çıkardığını göstermek bakımından yeterli olacaktır: “Siyasî faaliyetin etki alanı yalnızca, başkalarının haklarına doğrudan tecavüz anlamına gelecek fiilleri kapsayabilir”. Çünkü, yine onun sözleriyle, “Devlet kurumu sadece, gerçek amaç olan insanın, uğruna feda edilmemesi gereken bir itaat ettirme aracıdır.”

18. ve 19. yüzyıllar’da yaşamış bir Alman entelektüelinin, henüz 24 yaşında sergilediği ve belki de ancak önümüzdeki yüzyıl-

larda gerçeğe dönüşmesi mümkün olabilecek bir “ideâl devlet” tanımını kendi çağından gizlemek zorunda kalması, günümüzde bile kabul görmesi zor olan bu ideâlin ne denli “ileriye dönük” bir şey olduğunu göstermekle kalmıyor, aynı zamanda, küreselleşmeyle birlikte giderek güç ve otorite kaybına uğrayan ulus-devletlerin, varlıklarının devamı çaresini “küçülme”de bulmaları ve 20. yüzyılın baş belâsı olan diktatörlüklerden neredeyse eser kalmamasıyla da, tarihin âdeta Humboldt’a bir “özür” borçlu olduğunu ortaya koyuyor gibidir.

Elinizdeki kitap, Humboldt’un bu gerçekten çok önemli deneyiminin yanı sıra, İngilizce çevirmeni J. W. Burrow’un “Editörün Önsözü” başlığıyla kaleme aldığı yetkin bir Humboldt eleştirisini de okuyucuya sunmaktadır. Burrow’un sayısız dipnotla zenginleştirdiği bu mukayeseli değerlendirmenin, Humboldt’un düşünce sistemine toplu bir bakış sağlaması kadar, dönemin Alman düşünce dünyasında kısa bir gezinti yaptırması açısından da yararlı olacağını düşünüyorum.

Liberte Yayınları’nın, kendi alanında bir başyapıt olan bu dev klâsikle Türkiye’nin entelektüel birikimine çok önemli bir katkı daha yaptığı kuşkusuzdur.

M. BAHATTİN SEÇİLMİŞOĞLU
Trabzon, Aralık 2003

Editörün Önsözü

WILHELM VON HUMBOLDT ÇOĞUNLUKLA, PRUSYA eğitim sisteminin mimarı ve Berlin Üniversitesi'nin kurucusu olarak hatırlanır. Bir siyasî düşünce tarihi öğrencisine göre ise Humboldt en çok, John Stuart Mill'in, *Hürriyet Üstüne* (*On Liberty*) adlı denemesine aforizma olarak da alınıldığı şu bir tek cümlenin yazarı olarak bilinir: "Bu sayfalarda ortaya konan her tezin odaklandığı büyük ve öncü ilke, insanın en zengin çeşitlilik içinde gelişmesinin, mutlak ve zorunlu bir önemde olmasıdır". Bu arada Humboldt, on yıl sonra, bir diğer güzide Viktoryacı olan Matthew Arnold'ın *Kıta Avrupası'nda Okullar ve Üniversiteler*'ine (*Schools and Universities on the Continent*) de aforizmasıyla katkıda bulunmuştu. Mill'in alıntısının kendisinden yapıldığı kitap, 1854'te, yani *Hürriyet Üstüne*'nin yayınından beş yıl önce ve bildiğimiz gibi, takriben Mill'in böyle bir deneme yazmayı düşünmeye başladığı bir zamanda yayınlanmıştı.¹ Bu, Humboldt'un *Ideen zu einem Versuch die Grenzen der Wirkamkeit*

1 John Stuart Mill, *Autobiography* (Londra, 1954), s. 212.

des Staats zu bestimmen'iydi –ki İngiliz çevirmen Joseph Coulthard, alçakgönüllülüğü kısılağa feda ederek, bunu *Devletin Alanı ve Görevleri* (*The Sphere and Duties of Government*) başlığıyla tercüme etmiştir. Humboldt 1835'te öldü ve 1791-92'de, henüz genç bir adamken yazdığı bu eserine, 1850'lerde müzeli bir eşya gözüyle bakılıyordu. Ancak bu kitap, her ne kadar bazı bölümleri Schiller'in gazetesi *Neue Thalia* ve *Berlinische Monatsschrift*'te çıktı ise de², Humboldt'un Prusya'daki sansür belâsını önceden sezmesi sebebiyle, ilk yazıldığı anda yayınlanmamıştı.

Kitaba olan ilginin yeniden doğuşu, büyük ölçüde, yazarının daha sonraki kamu görevi ve âlimlik nişanı, ayrıca eserlerinin Almanca baskılarının kendisi öldükten sonra yayınlanmış olması gerçeği sayesinde ve metin, tam ya da tama yakın³ olarak, kardeşi Alexander'ın editörlüğünde, ilk defa 1852'de yayınlandı. Eser, İngilizce tercümesine olduğu kadar, aynı konudaki Fransızca bir esere –Edouard Laboulaye'nin *L'état et ses limites*'sine– de ilham verecek kadar yakın bir ilgi uyandırdı. Coulthard'ın, kendi dönemine de uygun olan, eserin konusunun “özel çıkar” hakkında olduğu şeklindeki inancı makul bir şeydi; zira, Mill'in *Hürriyet Üstüne*'si veya Herbert Spencer'in *Sosyal İstatistik*'i (*Social Statics*, 1851) ve *Devlete Karşı İnsan*'ı (*The Man versus The State*, 1884) gibi, bu eser de Viktoryacı siyasi düşüncenin bu tarzdaki klâsiklerinden biriydi.

Tarihlerinin uygunluğuna ve Mill'in kendi metninde sık sık Humboldt'a atıfta bulunmasına rağmen, Humboldt'un denemesinin yayınındaki gecikmenin, gerçekten de Mill için bir sıçrama

2 V, VI ve VIII. Bölümler, *Berlinische Monatsschrift*'te 1792 sonbaharında çıktı. *Neue Thalia* ise II. Bölüm'ü ve III. Bölüm'ün birinci kısmını yayımlamıştır.

3 Bu, III. Bölüm'de yer alan, daha sonraki editörlerin dolduramadığı bir boşluktur.

tahtası olup olmadığından emin olamayız; ama ister istemez bir bağlantının varlığı akla geliyor.⁴ Karısına ünlü övgüsünden başka, Mill'in, bir kitap kavramı içinde fikirlerin, izlenimlerin ve yarı-bilinçli arzular demetinin serbestçe aktığı bir tarzı tamamen kursesiz bir biçimde yansıttığında şüphe olmayan meseleyi kendi ele alış biçimi, bir parça üstü kapalıdır. "Orijinalliğine gelince, o (*Hürriyet Üstüne*), her düşünen zihnin, ortak mülk olan gerçekleri kavrama ve ifade etme konusunda ona kendi biçimini vermesi dışında, kuşkusuz hiçbir özelliğe sahip değildir". Mill, diğerleri arasından Pestalozzi ve Goethe'yi zikrederek devam ediyor ve ekliyor: "hakkında bir şey söylemeyi uygun bulduğum . . . benden önce gelmiş tek yazar Humboldt'tur."⁵

Kuşkusuz Humboldt, birleştirilmiş eserleri yayınlandığında, çağdaşları ve haleflerine nispetle, sadece birey ve devlet konusundaki, yeniden ortaya çıkarılmış bir bilimsel eserin yazarı olmanın çok daha ötesine geçmişti. O, devlet adamı, dilbilimci ve eğitimci olduğu kadar, Goethe'nin ve Schiller'in dostluğuyla ödüllendirilmiş olan faal bir kişisel ilişkiler eğitimcisi, açıkladığı ideâli ve üzerinde kafa yorduğu insan çok-biçimliliğinin özgün örneği olan Madame de Staël German'ı eğiten bir kişi olarak da kariyere sahipti. Onun pek çok rolünden yalnızca biri de, Prusyalı liberal anayasacıların heba edilmiş öncüsü olmaktı. Bir yorumcu, o "Alman Mirabeau'su" olabilseydi, 1790'da Almanya'da bir devrimin

4 J. S. Mill, *On Liberty: With The Subjection of Women and Chapters on Socialism*, Stefan Collini, (ed.) Cambridge Texts in the History of Political Thought (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), s. 3, 58, 72, 103, 108; ve *Collected Works of John Stuart Mill*, J. M. Robson (ed.), 33 cilt (Toronto: University of Toronto Press, 1963-91) cilt 18, *Essays on Politics and Society*, s. 215, 261, 262, 274, 300, 304. [Editörün, *On Liberty*'nin 1968 Everyman's Library baskısına olan orijinal atıfları, yukarıda zikredilen Cambridge ve Toronto baskılarına atıf biçimine dönüştürülmüştür.]

5 Mill, *Autobiography*, s. 216-17.

gerçekleşebileceğini öne sürmüştür.⁶ Gençlik yıllarından arkadaşısı olan Friedrich von Genz –ki *Devlet Faaliyetinin Sınırları* üzerine denemesi, Genz’e bir mektup olarak başlamıştır– Humboldt’un, tanıdığı en zeki insan olduğunu söylemiştir. Madame de Staël German, kendisinin onda her zaman karşılaştığı apaçık kibri oldukça yeterli bularak, onu basitçe “*la plus grande capacité de l’Europe*” olarak nitelemiştir. Arndt, onun, büyük Stein’i âdeta bir kuzu gibi tutup sürükleyebilecek biri olduğunu söylemiş; buna karşılık Schiller, onda akıl ve duygunun ideâl bir dengesini bulmuştu –bu, Humboldt’un da aynen karşılığını verdiği bir iltifattı.⁷ Bir kısım insanlar Humboldt’tan daha ziyade korkuyor gibi görünseler de, bu beklenmedik bir şey değildir.

Humboldt, Postdam’da, 1767’de, Pomeranyalı soylu ve bürokrat bir ailede doğdu.⁸ Bundan sonra kısaca *Sınırlar* diye zikredeceğimiz denemeyi 24 yaşında yazdığı zaman, kendi ifadesiyle hükümeti “geistlos” bularak, Prusya hükümetindeki önemsiz görevinden yeni istifa etmiş ve kendini bütünüyle arkadaşlarını yetiştirmeye, yeni evlendiği karısına ve çalışmalarına adanmıştı.⁹

6 R. Aris, *History of Political Thought in Germany, 1789-1815* (Londra, 1936), s. 137.

7 Ernst Howald, *Wilhelm von Humboldt* (Zurich, 1944), s. 20-1. J. R. Seeley, *Life of Stein* (3 cilt, Cambridge, 1898), III, 153. Humboldt ve Schiller için, bkz., Howald, s. 84 ve D. Regin, *Freedom and Dignity. The Historical and Philosophical Thought of Schiller* (The Hague, 1965), s. 107. Humboldt’un Schiller hakkında yazdığı: “Gedanke und Bild, Idee und Empfindung treten immer in ihm in Wechselwirkung” *Über Schiller und den Gang seiner Geistesentwicklung* (Insel-Bücherei, nr. 38, Leipzig, n.d.) s. 45.

8 Ama Prusyalı bürokrat sınıfı bu devirde kesinlikle liberaldi. Genz, bu sınıfın Jakobenzimle lekeli olduğunu düşünmüştür. J. Droz, *L’Allemagne et la Revolution Française* (Paris, 1949), s. 380.

9 Esasen bu biyografik hikâyenin de dayandığı, Humboldt’un hayatı konusundaki araştırmalar şunlardır: Howald, *Wilhelm von Humboldt; la formation de sa pensée jusqu’em 1794* (Paris 1932); Friedrich Schaffenstein, *Wilhelm von Humboldt. Ein Lebensbild* Frankfurt a.M., 1952).

1802’de, Papalık nezdindeki Prusya delegesi olarak devlet hizmetine bir ölçüde geçici bir dönüş yaptı; böylece seçkin bir âlime yakışır bir alana adım atmış oldu, zira o görevi sırasında Niebuhr ve Bunsen tarafından takip edilmişti. 1808’de, Stein’in reformcu hükümetinde Halk Eğitimi Bakanı olmak üzere, yeniden Berlin’e döndü; Seeley’nin dediği gibi, eğitimin örgütlenmesinde, tıpkı savaşın Scharnhorst’u gibi bir usta olarak. Gerçekten de, 1870’te Fransızca’yı bozguna uğratan eğer sahiden Prusyalı öğretmen idiyse, öğretmene bu ehliyeti kazandıran kişi de Humboldt’tu.

Stein kabinesinin bir üyesi iken Humboldt, kendi dilbilimsel ve Helenist eğilimleri ve her bakımdan kültürel gelişmeye olan ilgiyle, müfredatını da belirleyerek Berlin Üniversitesi’ni kurdu ve Prusya Cimnazyumu’nu (lise eğitimini, ç.n.) yeniden düzenledi. Humboldt’un bu süreçteki rolü ile *Sınırlar*’ın bazı doktrinlerinin –altında yatan anlayış olmasa bile– içeriği arasında bir çelişki bulunduğundan sıkça söz edilir ve bu, Prusya’nın ulusal uyanış yılının yurtseverlik coşkusuyla açıklanır.¹⁰ Humboldt daha sonra, Viyana Kongresi’nde Prusya’nın tam yetkili elçisi olarak bulundu ve çeşitli diplomatik görevlerde hizmet verdi. 1818’de, kısa bir süre İçişleri Bakanı oldu ve Avusturya’ya daha az bağımlı olma ve daha fazla anayasal sorumluluk konularında ısrarcı olarak, Hardenberg’e muhalefetin öncülüğünü yaptı. Onun son inzivasının gerçek sebebi, Prusya’nın Karlsbad kararlarını kabul etmesiydi.¹¹

10 Fakat Humboldt’taki cephe değişikliği asla mutlak değildi; pek çok insan, Devletin adamakıllı zeval bulacağını ummuştu, ama az sayıda bakan, tıpkı Humboldt gibi, kendi bakanlıklarının tamamen yok olacağını ümit etmişti. Bkz., E. Spranger, *Wilhelm von Humboldt und die Reform des Bildungswesens* (yeni baskı, Tübingen, 1960), s. 104.

11 G. S. Ford, *Stein and the Era of Reform in Prussia, 1807-1815* (Princeton, 1922, repr. 1965), s. 197-205. Ayrıca B. Gebhardt, *Wilhelm von Humboldt als Staatsmann* (2 cilt, Stuttgart, 1896).

Humboldt'un kendini kamu görevine adanması, kesinlikle tamamen içten bir şey değildi; ancak onun hayatının gerçek tınısını resmî görevlerinin özetinden çok, değişen entelektüel uğraşları ve yayınlanmış ve yayınlanmamış çeşitli yazıları daha doğru bir biçimde yansıtır. O, arkadaşlarına kişisel mektuplarından başka hiçbir şey yazmamış olsaydı bile, yine de Goethe ve Schiller'in mektup arkadaşı olarak, Alman edebiyat tarihine bir dipnot kazandırmış olurdu. Aralıklarla da olsa, bol bol yazdı ve siyaset kuramcısı, tarih felsefecisi, Helenist, edebiyat eleştirmeni, estetikçi ve karşılaştırmalı felsefenin öncülerinden biri olarak, değişen ölçülerde ün kazandı. Ayrıca, âdeta zorunlu olarak, vasat sayılabilecek şiiirler de yazmıştır. Humboldt'un bu çok yönlülüğü, memnuniyet verici, sıradan bir hayranlık meselesi değildir. Göreceğimiz gibi, böyle bir çok yönlülük, salt onun hümanist ideâlinin kişisel ifadesi olduğu için değil, ayrıca, onun temel fikirlerini, birtakım farklı entelektüel faaliyetlerin kesişen ya da paralel çizgiler boyunca ilerlediği bir kültürel bağlamın içinden çekip çıkarmış olmasından dolayı, kendi siyaset teorisinin anlaşılması açısından da önemlidir.

Bu sebeple, Humboldt'un devletin sınırlarını konu alan denemesine, onda göze çarpan en belirgin tarafın, pek çok yurttaşının yapmaya çalıştığı gibi genç bir Alman entelektüelinin Fransa'daki devrim hadiselerine ilişkin kanaatini açıklama girişimi olduğu tarzındaki bir yaklaşım, yüzeysel olacaktır. Humboldt'un, kesinlikle Burkeçü bir yol izlediği *Yeni Fransız Anayasası'nın İlhamıyla Anayasalar Üzerine Düşünceler* adlı bir denemeyi de aynı yıl içinde, ama daha önce yazmış olduğu bir gerçektir. Üstelik, onun 1791'de, Burke'ün *Yansımalar*'ından –ki arkadaşı Genz tarafından daha sonra tercüme edilmiştir– haberdar olduğuna dair hiçbir kanıt yoktur. Humboldt'un daha önceki denemesinde yer alan bazı görüşleri, Sınırlar'a dahil edilmiştir. Ancak sonraki deneme (yani

Sınırlar), birkaç paragrafı hariç, muhteva olarak Burkeci değildir ve Mirabeau'dan bir alıntıyla takdim edilmiş olsa da, devletin faaliyetini dar sınırlar içinde tutma yönünde tavizsiz bir girişim olan ana tezi, Millî Meclis'e olduğu kadar, Frederic Prusyası'na veya Joseph'in Avusturyası'na da tıpatıp uygundur, hatta bazı bakımlardan bu çok fazla geçerlidir.

Humboldt'un *Sınırlar*'ı hiçbir suretle, sadece günümüz hadiselerine göre izah edilemez. Esasında bu eser, farklı birtakım entelektüel ve kültürel bağlantıları barındıran ve bunları özgün bir Humboldtçu sezgi ve atmosferle birlikte entelektüel bir kalıba döken, olağanüstü zengin bir belgedir. Onda öncelikle, Humboldt'un, çocukluk çağındaki öğretmenlerinin fizyokrat ve rasyonalist doktorlarının kendisine mirası olan Aufklärung'a karşı müphem tavrı vardı. Leibniz ve Lessing'in, insanın mükemmelleşebilirliği teorileri vardı. Ahlâk hukuku konusundaki katıksız taleplere ilişkin Kantçı iddia, her bireyin bir amaç olarak görülmesi, kesinlikle sırf bir araç olarak ele alınmaması ve hayatın amacının öncelikle bir iç mesele, ruhun bir iç özgürlüğü olduğu, sadece bir dış mutluluk durumu olmadığı şeklindeki Kantçı ısrar vardı. İnsan hayatının kaynağı olarak, Rousseau'cu Sturm und Drang duygu kültürü vardı. Humboldt'un başlıca siması olduğu ve antik Yunan'ı, tamamen mükemmelleşmiş ve uyumlu insan karakteri modelinin ideâle edilmiş bir tasviri olarak görmüş olan Alman neo-klasizminin karakteristik Helenizm-severliği vardı. Hatta Humboldt'u, görünür dünyayı, arkasında yatan ebedî fikirlerin bir tür kriptogramı olarak görmeye sevk edecek dozda Platonculuk bile vardı –ekonomik kuramının içine gerçek anlamda işlemese de, denemenin görünümünü altüst edecek şekilde sarsan bir doktrin.¹²

¹² Humboldt'un entelektüel gelişiminin tam bir tasviri için, bkz., Leroux, *Guillaume de Humboldt*.

Humboldt'un denemesinin zenginliğini ortaya koymak, onun basitçe bir *pièce d'occasion*'dan çok daha ötede bir şey olduğunu ve en azından, siyasî kuram oluşturmada oldukça yapmacık bir başarı örneği olan pek çok deneme kadar tutarlı olduğu gerçeğini vurgulamak için, bu heterojenlik üzerinde durarak, bir miktar çirkinlik ve muhtemel şaşkınlık gibi riskleri üstlenmek zorunludur. Bu, başlangıçta sadece şaşırtıcı değil, ayrıca makul de olmayan bir tutum gibi görünebilir. Ya da Humboldt'un denemesinin, iyi niyetli, fakat aşırı hoşgörülü bir eklektizmden ibaret olduğunu düşünebilir. Ancak bu entelektüel eğilimlerin, Humboldt'un yine bir Alman çağdaşı olan ve İngiliz siyaset teorisi öğrencilerinin daha yakından tanıdığı Hegel'in eserinde de ortaya konduğu hatırlandığında, bu durum daha makul görünmeye başlar. Hegel'in siyaset teorisine hangi itirazlar yapılmış ve bunlar ne kadar çok ve şiddetli olursa olsun, (mümkün bir eleştiri tarzı olsa bile) o genellikle, iyi niyetli bir eklektik veya hazmedilmemiş, heterojen bir entelektüel dürtüler mahzeni olarak görülmemektedir. Müphemlik konusundaki şüpheleri dağıtmak için Hegel'den yardım istemek ise, geceleyin bir cini kovmak için şeytanı uyandırmak gibi görünmektedir. Ancak yine de, eğer Hegel'in, farklılığı ve tutarlılığı şüphe götürmeyen kendi entelektüel mirasıyla bir şeyler ortaya koyduğu kabul edilebilirse, bunun yanında hangileri yanlış olursa olsun, şüphenin Humboldt lehine en azından geçici olarak ertelenmesini istemek de haklı görülebilir. Aslında, sadece sonuçları önemli farklılıklar sergilese de, Hegel gibi Humboldt'un da, bir mirastan ve hem Aydınlanmayı hem de genelde ona muhalif olarak ortaya çıkan Romantizmi yüksek dozlarda barındıran bir muhitten, tutarlı bir entelektüel duruş çıkarmaya çalıştığını söyleyerek konuyu özetleyebiliriz.

İngiliz entelektüel tarihinin 19. yüzyılın başlarındaki diliminde de, bir sentezi el yordamıyla arayan bu açık seçiklik çok azdı; belki de bu, İngiliz okurların onun sonuçlarını hâlâ anlaşılmasız ve sevimsiz bulma eğiliminde olmalarının da sebebidir. Bu ihtiyacı hisseden J. S. Mill, belli ölçüdeki bir basitleştirmeyle, sırasıyla 18. ve 19. yüzyıllar'ın karakteristik entelektüel erdemlerini temsil eden iki örnek kahramanı, Bentham ve Coleridge'i, bir diyalektiğin iki tarafı olarak sunmaya muvaffak oldu; aslında böylece, Hegelci anlamda *aufgehoben* olma ihtiyacı daha yüksek bir seviyede ele alınmış ve sentezlenmiş oldu. Bu, Mill'in son hüküm olarak, okuyucularına ve ima yoluyla kendine, Bentham ve Coleridge'in entelektüel derslerini aynı potada eritmelerini tavsiye ettiği zaman bile aramaya devam ettiği bir sentezdir. Onun Humboldt'ta kendine uygun bir ruh bulmuş olması veya başlıca eserlerinden birine, neredeyse 70 yıl önce Humboldt'un yazdığı bir cümleyi aforizma olarak alıntılama zaruretini duyması şaşırtıcı değildir.

Humboldt'un, tıpkı Mill'in faydacılığını babasından öğrenmesine benzer şekilde, özel öğretmenlerinden dersini aldığı Alman *Aufklärung*'unun entelektüel dünyasından ortaya çıkışı, yine Mill'in kurtuluşu gibi, kısmen duygusal bir kriz ve kendini keşfetme süreci, kısmen de dönemin edebî ve felsefî eğilimlerinin etkilerine mâruz kalma ve 18. yüzyılın sonlarındaki heyecan dalgasından ve en katı biçimindeki *Aufklärung*'un kısır soyutlamalarına karşı başkaldırıdan kendisi gibi etkilenen arkadaşları Georg Forster ve Friedrich Jacobi'nin¹³ onun üzerindeki etkilerinden ibaret bir süreçti. Humboldt, terbiye ve mizaç olarak duygularını

13 Leroux, *Guillaume de Humboldt*, s. 205-9, 244 n. 5, 355-7. Forster hakkındaki araştırmalar için, bkz., Droz, *L'Allemagne*; G. P. Gooch, *Germany and the French Revolution* (Londra, yeni baskı 1965), böl. XIII; Henry Hatfield, *Aesthetic Paganism in German Literature*. Winckelman to Goethe (Harvard, 1954).

ve düşüncelerini dışı vuramayan diğer gençler gibi –her ne kadar daha sonraki yıllarda Humboldt’u tanıyanlar bunu onun özündeki soğukluğa mâl etseler de¹⁴–, henüz yetişkin kişisel ilişkilerinin ilk adımında, onunla ilgilenen diğer insanların, özellikle de kadınların, sadece onun fikirlerinin dinleyicisi veya tarafsız iyilikseverliğinin muhatapları olarak değil, ayrıca onun düşüncelerini etkilemek, hatta geçici olarak mutluluğunu bozmak suretiyle hayatını zenginleştirmeye muktedir birer etken de olmalarıyla, alışılmış ilk ve kırıcı keşifle yüz yüze gelerek kendini buldu. Kişiliklerin verimli bir şekilde karşılıklı birbirlerine nüfuz ettiği, diğerlerini duygusal ve zihinsel olarak gittikçe onun etinden ve onların osu yapan, Humboldt’un kesinlikle terk etmediği bu kanaat, onun liberalizmini, toplumdaki bireylerin diğerleriyle haricî nesnelere ve engeller, rakip, bağımsız ve düşmanlığı muhtemel egemen durumlar olarak karşı karşıya geldiklerini daima farz eden karakteristik liberal formdan hep korumuştur. Humboldt’un liberalizminin, Lionel Trilling’in, genelde “insan hayatının genel gelişmesi, özgürlüğü ve akılcı yönelimi konusundaki görüşü –ki bu görüş hislerin ve muhayyilenin reddine doğru kaymaktadır–” doğrultusunda olduğu söylenemez.¹⁵

Fransız Devrimi ve II. Frederick William’ın Lutherçiliği devlet dini ilan eden kanunu gibi o döneme ait hadiseler, Humboldt’un temel ilkelerinin oluşmasında belirli bir rol oynamıştır, fakat hiçbirinin rolü, onun kadınları keşfetmesi kadar önemli değilmiş gibi görünmektedir.¹⁶ Onun diğer insanları keşfiyle ortaya çıkan yeni duygusal ve zihinsel ihtimâllere açık kalabilme mücadelesinde,

14 Howald, *Wilhelm von Humboldt*, s. 13.

15 Lionel Trilling, *The Liberal Imagination* (Mercury Books, 1964), s. xiii-xiv.

16 “Il y a là une conception dont l’origine doit être recherchée . . . dans les expériences amoureuses de Humboldt” (Leroux, *Guillaume de Humboldt*, s. 252).

denge ve itibarını ve kendi bağımsız kimlik anlayışını kaybetmek-
sizinc tecrübe kazanmak ve altında ezilmeden bunu özümlemek
bakımından Mill'den daha şanslı olan Humboldt, kendi keşfini
yorumlamak için, 18. yüzyıl sonu Almanyası'ndaki yakın kültürel
çevresinde, zengin bir çeşitliliğe sahip somut örnekler ve kavram-
lar ve hatta bir mit –yüce Hellas miti– bile buldu.

Humboldt'un ikilemi esasen, farklılık içinde uyum; çeşitliliği,
zenginliği, farklılığı feda etmeden birlikteliği muhafaza etmek;
yani, bir kimsenin doğasının çeşitli yönlerine hak ettiği değeri
vermek ve acı verici tecrübe bile olsa kişinin tecrübeye duyarlı-
lığının devam etmesi, buna karşılık, dengesiz bir bütün hâlinde
olduğunda sonuçlarını tutarlı bir şekilde dönüştürüp biçimlendi-
ren kişinin kültürel metabolizmasının, onun kendi kontrolü al-
tında bulunmasının devamı olarak, en özet biçimde ifade edilir
(özellikle II., III. ve VIII. Bölümlere bakınız). Bu, birtakım fark-
lı kelime ve deyimlerle formüleleştirilebilen ve seçilen kelime ve
deyime kendimizi nasıl alıştırdığımıza bağlı olarak egzotik veya
bayağı şeklinde nitelenebilecek olan bir ikilemdir. Bunu gelenek-
sel metafizik bir deyimle, biçimin maddeyle veya cevherle olan
ilişkisi ya da akıl ile his, kurallar ile kendiliğindenlik, Klâsizm ile
Romantizm, Kantçı evrensel ahlâkî emirler ve hayatiyet ile tarih-
sel olarak beslenmiş bir dizi halk töresi ve geleneği arasındaki ger-
ginlik olarak da ifade etmek mümkündür.

Şüphesiz bu dikotomiler ne aynı ne de ayrıntılıdır. Farklı sevi-
yelerde soyutlamalar gerektirirler ve değişik türden canlandırıcı
örneklerle dikkat edilmesine işaret ederler; örneklerin farklı ol-
ması sebebiyle, bizzat dikotomiler de farklı olacaktır. Ancak yine
de bunların benzerliklerine işaret etmemizin sebebi, 18. yüzyıl
sonu ve 19. yüzyıl başındaki birtakım Alman yazarlarının –ara-
larına Humboldt'u da dahil edebileceğimiz Herder, Schiller, He-

gel, Schelling ve bazı diğçerleri– aynı derecede veya hemen hemen aynı derecede estetikçi, ahlâkçı, siyaset kuramcısı ve şüphesiz metafizikçi olmalarının tesadüfi olmadığını hâtırlatmak içindir. Böylesine çok yönlü bir faaliyete doğrudan yönelişin sebebi, çoğu hâllerde kesinlikle, tekdüze ve somut dünyanın bütün zenginliğini ve geniş bir insanî yetenekler dizisini sınırlı bir faaliyet alanıyla uzlaştırmak üzere çok fazla mekanik olan kavramlarla tahakküm altına alan *Aufklärung*'unkinden nisbeten daha tutarlı, dengeli ve bazı bağlamlarda kabul edilemez ölçüde yasaklanmış bulunan bir dünya görüşüne olan eğilimdi. Böyle bir eğilim, elbette Humboldt'un da atıfta bulunduğu, Goethe'nin *Naturphilosophie*'sinin ilham kaynağıydı –dönemin doktriner çok yönlülüğünün belki de en kötü şöhretli örneği.

Bu eleştirilerin niteliği sebebiyle, yeni bir kavramsal çatı oluşturulmasındaki sorunlar, birtakım temel ikilemler biçiminde ortaya çıkacaktı. Özellikle, Schiller'in *Estetik Üzerine* (*Letters on the Aesthetic Education of Mankind*, 1794) adlı eserinde *Stofftrieb* ve *Formtrieb* olarak adlandırdığı, duysusal ve somut olana doğru dürtü ile akli kontrole ve kuralların formülleştirdiğine doğru olan yöneliş arasında nasıl bir uzlaştırma sağlanabilir; hayatiyetin ve somutluğun önemiyle, parçalanma ve anarşi olmayan farklılık, katıksız bir çöşküsuzluğa ve *Sturm und Drang*'ın yıkıcı başkaldırcılığına veya öte yandan ister panteist ister tarihselci olsun, dış ağrısından tiranlığa her şeyin hayatın zengin desenlerinden bir parça olduğu biçimindeki total ve ayırım gözetmeyen bir kabul –bu ikincisi, *Aufklärung*'un Leibnizci iyimserliğinde zımnen ifade edilmiş bir eğilimdir– düşmeksizin nasıl uzlaştırılır? (Humboldt'taki bu eğilim için, aşağıya, s. 255'e bakınız) Bir dizi metafordan diğçerine seyahat, tehlikeli bir uğraştır.

Siyasî düşüncede, dönemin Alman yazarlarının kutuplar arasındaki bu şiddetle savrulma eğilimleri kötü bir ün yapmıştır; en dikkat çekici olanı da, değişik dönemlerde, neredeyse delicesine bireyci veya insafsızca otoriteryen olan Fichte'nin sarkaçvârî siyasî kariyerindeki durumdur. Daha sonraki nesillerin, sadece lâfzî ve taklit olduğu konusunda genellikle mutabık oldukları sentez girişimleri –özelde Hegel ve genelde “pozitif özgürlük” kavramı– oldukça karakteristiktir. Bu siyasî ve tarihsel olgunun açıklaması, genellikle başvurulan ve daha dramatik bazı dönüşümlere oranla bazıları için daha yakın bir fırsat oldukları şüphe götürmeyen birtakım hadiselerin –XVI. Louis'nin asılması veya Jena'nın mücadelesi– çok daha derinlerinde kalır. Ancak, bunların kopmasına sebep oldukları gerilim, zaten 18. yüzyıl sonlarındaki entelektüel bağlamda ima edilmişti. Örnek olarak, *Konuşmalar* ve *Emile*'deki bireycilik ve primitivizm ile *Toplum Sözleşmesi*'ndeki totaliteryenlik arasında var olduğu iddia edilen çelişkiyle kabaca ifade edilmiş olan, Rousseau'daki benzer gerilimi gösterebiliriz.

Bu noktada, basitleştirmenin belli ölçüde bir cazibesi olabilir: yani bizim sadece “özgürlük” ile “düzen” arasındaki zorunlu ve sürekli bir gerilimle mi karşı karşıya olduğumuza karar vermek. Ancak bu, Rousseau veya Fichte'ye göre “düzen”in taşıdığı anlamın, Hobbes veya Büyük Frederick için taşıdığı anlamdan epeyce farklı olduğu gerçeğinden çok başka bir şeydir. Ele aldığımız dönem boyunca, birey, toplum ve devlet arasındaki ilişkiye dair tartışmalar en iyi, genellikle metafizik, ahlâk, psikoloji, estetik ve eğitim teorilerini kapsayan bir bağlam içinde anlaşılabilir (Rousseau, Herder, Schiller ve Humboldt, hep eğitim konusunda yazmış kişilerdir). Bu bağlam içinde, uygun üslûba sahip bir dile gereği gibi aktarılmış politik ikilemlerin benzerleri görülebilir. Şüphesiz bu tür bağlantıları, herhangi bir dönem içinde bulmak da muhtemeldir. “Po-

litik Romantizm” ve “Akla İsyân” gibi deyimlerde, siyasî fikir tarihi bakımından faydalı bir hatırlatıcılık bulunduğu iyi bilinmektedir. Bu deyimlerin Humboldt’la (kaldı ki Schiller’le veya Hegel’le olsun) bağdaştırılması fazlasıyla nezaketsizlik olur. Ancak şu da bir gerçektir ki, Humboldt’un sosyal, siyasî ve kişisel hayattaki birtakım gerilimleri fark etme tarzı, hassasiyet, kendiliğindenlik, çeşitlilik, somutluk gibi kavramların yükselen entelektüel konumlarıyla şartlanmıştır ve onun bunları ele alma girişimlerinde, birtakım tipik romantik metaforlar temel teşkil eder.

18. yüzyıl sonu Almanyası’nda, yeni ortaya çıkan romantik erdemleri kabul ve kontrol etmek ve ürünü olan ikilemlere bazı çözümler getirmek konusundaki çeşitli girişimlerde, iki metafor özellikle faydalı görülmüştü – şüphesiz yalnızca Almanya’da görülmüyordu, ama Almanya’da, başka yerlerdekinden çok daha ısrarlı bir biçimde görülmüyordu. Bu metaforlar, sırasıyla, bir sanat eseri kavramından ve bir biyolojik organizma kavramından türetilmişlerdi. Bunların faydalı olma sebepleri ise, temelde aynıydı. Eksikleri olmasına rağmen, her ikisi de çok iyi bir şekilde, anlamlı olduklarını ortaya koydular. Bunlar, Humboldt tarafından sık sık kullanılmaktadır (II. ve VIII. Bölümler).

Bir sanat eseri, bazı yönleriyle, canlı, çeşitliliğe sahip, somut; fakat topraktan ibaret maddeyi, çeşitlilik içindeki ahengin yüceltilmiş, tutarlı, esir formuyla uyumlu kılmak –Shaftesbury’nin bir “dahilî form”a sahip olan sanat eseri kavramının 18. yüzyıl Almanyası’ndaki etkisi muazzamdı– ve ham enerji veya dayanılmaz acının, Winckelmann’ın ünlü *Laocoön* tasvirinde olduğu gibi, âsûde bir uyum ve birliğe (*stille Grösse und edele Einfalt*) dönüştürülmesi bakımından hayran bırakan bir görüntüydü. Sosyal ilişki metaforlarının kaynağı olarak dezavantajı ise, sanat eserinin enine boyuna düşünülerek yapılmış bir şey olmasıydı.

Siyasetteki sanat paradigmasını, *Volksgeist*'tan ziyade Solon sunuyor gibi görünmektedir. Bunun ötesinde, bir sanat eserinin, öyle pek de fazla sanatçının yaratıcı esinimlerinden, yani onun vasıtasıyla üflenen kutsal rüzgârdan başlayan, sanatçının yaratıcı düşüncesinin eseri olmadığı şeklindeki tezi ileri süren veya halk ruhunun spontane tasviri olarak rahatlıkla tarif edilebilecek olan eserlere özel bir ihtimam gösteren açıklama biçimlerinin var olduğu da bir gerçektir: halk şiiri veya Humboldt'un arkadaşı F. A. Wolf'un öne sürdüğü gibi, Homer. Yine de, bir eser olarak sanat ürününün yan anlamları, bunların toplum veya devletin doğrudan bir karşılığı olarak kullanılmasını engelleyecek kadar güçlüydü. Bir sanat eseri olarak devlet kavramı, kesinlikle istenmeyen bir şeydi; çok güçlü biçimde, bir Kameralizm ve iyiliksever bir despotizm ve ayrıca yapay olarak yaratılmış bir güçler ayrılığı (*checks and balances*) yapısı ya da hareketsiz bir toplum kitlesine yukarıdan dayatılmış bir bürokratik hiyerarşiye dair mekanik kavramlaştırmalar kokusu yayıyordu. "Gereği gibi yapılandırılmış devlet, bütün tekerlek ve dişlileri kesin olarak birbirine ayarlanmış bir makinenin tam anlamıyla benzeridir; ve hükümdar, –deyim yerindeyse– her şeyi hareket ettiren ustabaşı, ana zemberek ya da temel direk olmak zorundadır".¹⁷ Önde gelen Kameralist düşünür Justi tarafından ortaya konan bu tipik ifade, Humboldt'un, bir ulusun hayatîyetinin, yalnızca onu oluşturan bireylerin spontane faaliyetlerinden ve farklı yaratıcı enerjilerinden doğduğu şeklindeki inancının tam karşıt tezini temsil etmektedir. Bu yüzden sanat eseri kavramı, devlet veya toplumun doğrudan benzeri olarak değil, özellikle Schiller'in *Aesthetic Letters*'ında ve Humboldt'un kişisel kültür kavramında olduğu gibi, etik fikirler üzerindeki et-

17 Geraint Parry, "Enlightened Government and Its Critics in Eighteenth Century Germany", *Historical Journal*, VI (1963), 182.

kisi vasıtasıyla dolaylı olarak, Humboldt, Schiller ve romantiklerin siyasî düşüncesine girme eğiliminde olmuştur.

Aynı şekilde organizma kavramı da, iç tutarlılık ve kendi kaderini belirlemenin (*Selbstverwaltung*), maddî ve duyuşsal varlığın hayat özşularıyla beslenen kendiliğinden bir hayatıyetle bir araya getirilmesini teklif etmesi açısından çok faydalıydı. Organizma, kendi dışındaki çevreyle yaratıcı ve karşılıklı bir ilişkiye sahiptir; yalnızca uyarının pasif bir alıcısı değildir. Fakat bu benzetmenin de kendi dezavantajları vardı. Organizmaların amaçlar ortaya koydukları doğruydı; kendi kendilerini belirleyen idiler, ancak bilinçli olarak kendi kendilerini belirlemiyorlardı. Ayrıca, bütün toplum organizma olarak düşünülürse, onu oluşturan bireylerin özerklikleri ne olacaktı? Aslında bu, Humboldt'un devletin bir organizma olduğunu böylesine vurgulu bir şekilde reddetmesinin ve onu sadece tamamen sınırlı fonksiyonlara sahip bir tür toplumsal kolaylık, salt bir makine parçası olarak görmeye mecbur kalmasının sebebidir; aksi takdirde, "organik" niteliklere böylesine âşık olunan bir siyasî teoride, devlet, eğer ona organik özellikler bahşedilirse, herkesin her şeyi olacaktır. "Organik" siyasî teorisyen, devletin bir organizma gibi olup olmadığına karar vermek durumunda olduğundan, ona mutlak kudret ve ehliyet bahşetmek ile fonksiyonlarını bir asgarî sadelikle sınırlamak arasında tercih yapmakta gerçekten de zorlanır.

Bu yüzden, devlete tapanlar arasında olduğu kadar, her renkten popülistler, anarşistler ve siyasî plüralistler arasında da bir "organik" meziyetler kültü yaygın olarak bulunmaktadır. Ancak organik zihniyetli pek çok anarşist veya yarı-anarşistin, üzerinden diğer kampa geçtiği çok önemli bir köprü vardı: organik ulusal cemaat kavramı ve onun siyasî ifadesi olan ulus-devlet. Bu sebeple, her ne kadar entelektüel evinin tamamen liberal kampta kaldığını

söylemek hakkaniyet gereği olsa da, Humboldt'un, yaşlandıkça bu köprüyü daha sık kullanmaya başladığını görmek –*Sınırlar*'da bile bunun ön-habercileri mevcuttur (aşağıda, s. 251)– şaşırtıcı değilse de, oldukça kötüdür.¹⁸

Kendisine benzetilen olarak sanat eseri ve organizma kavramlarının eksikliği, birincisinin kendiliğindenliği, ikincisinin ise bireysel özerkliği ve öz-bilinci zımnen reddetmesi, ayrıca devlet veya topluma uygulanmalarında belli bir karmaşıklık getirmeleri idi. Bu benzetmelerin içerdiği özel anlamlar, doğrudan doğruya, hür, kendi kaderini belirleyen, kendinden bilinçli ahlâki gücün aleyhine işlemektedir ki, bir içsel aydınlanma konusunda ısrarlı olan bu güç, derindeki köklerini *Aufklärung*'da ve Alman Pietizmi'nin (dindarlık) dinî geleneğinde bulmuştu ve nihai ifadesini Kant'tan alan 18. yüzyıl sonu Alman hümanizmi ideallerinin ayrılmaz bir parçası idi. Bu ayrıca, aristokratik seçkincilik ve kibrin, insan olarak onların bütün sosyal statülerini reddediyor ve ataerkilci hükümetlerin de kendilerine çocuk muamelesi yapıyor gibi görüldüğü eğitilmiş, orta sınıftan Almanların itibar ve özsaygı arayışlarında da toplumsal köklere sahipti. Gerçek şu ki, bazı Alman siyaset teorisyenleri, organik benzetmenin içerdiği tüm anlamları ıskalamamışlardı ve (fakat) mutsuz, parçalanmış kabul ettikleri modern yurttaşlarını, ister istemez, Volk-ruhunun kollarına veya olup biten her şeyin zorunlu olarak meydana geldiği tarih akışının sinesine terk ettiler. Ama hiç olmazsa Humboldt'a göre, kendisinin siyasî düşüncesine kabul edilmeyi uman bir me-

18 Humboldt'un ulus kavramı için, bkz. Erenst Cassirer, *Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte* (Berlin, 1922), s. 518-25; F. Meinecke, *Weltbürgertum und Nationalstaat, Werke, V* (Munich, 1962), kit. I, böl. III, VIII; ayrıca S. A. Kaehler, *Wilhelm von Humboldt und der Staat* (Munich and Berlin, 1927).

tafor, öncelikle hür, kendinden bilinçli ve kendi kaderini belirleyen bireyle barışık olmalıydı.

Aslında Humboldt, estetik ve organik metaforların her ikisini de büyük ölçüde kullanmaktadır; ancak *Sınırlar*'da yeterince açık işlenmemiş olmasına rağmen ve her ne kadar daha doyurucu referanslar için, üstelik kendisi hayattayken yayınlanmamış diğer bazı eserlerine [insan gelişiminin yasaları konusundaki eski bir denemesine, *İnsanî Güçlerin Gelişim Yasaları Hakkında* (*Über die Gesetze der Entwicklung der menschlichen Kräfte*, 1791), *Karşılaştırmalı Antropoloji Taslağı* (*Plan einer vergleichenden Anthropologie*, 1795) ve *Dünya Tarihi Üzerine Düşünceler* (*Betrachtungen über die Weltgeschichte*, 1814)] yönelmek gerekse de, Humboldt'un etiğinin ve siyasî teorisinin tam olarak anlaşılmasına müsait üçüncü bir kavram daha vardır. Bu kesinlikle sırf onun bir özelliği olmasa da, Lessing'in kendi adıyla damgaladığı, insanoğlunun kendi kendini eğitime tarihiyle ilgili kavramdır. Bu kavram şu bileşenleri de içerir veya onlarla birlikte verilebilir: içsel ve kendinden bir hayatîyetin, onun altında yatan uçsuz bucaksız bir çeşitlilik sayesinde kendini geliştiren ve bununla beslenen, ayrıca hatanın ve acı çekmenin eğitim kavramıyla anlamlı kılındığı, yaratıcı ve tecrübeyle karşılıklı ilişki hâlindeki bir tutarlılığın veya modelin varlığının peşinen kabul edilmesi.

Tecrübenin yaratıcı olarak kabulü vasıtasıyla kendi kendini eğitime, her iki kutbunda, onun bireysel ahlâklılık kavramının ve muhtemel bir tarihsel gelişme konusundaki muvakkat ipuçlarının yer aldığı, Humboldt'un siyasî teorisinin egemen kavramıdır. Onun sosyal ve siyasî düsturları, *Bildung*'un üstün önemi konusundaki kanaatine yaslanmaktadır. Humboldt, *Bildung*'la, bireyin, cemaatin veya insan ırkının yeteneklerinin en dolu, en zengin ve en uyumlu gelişmesini kastetmekteydi (*Sınırlar*, III.

Bölüm).¹⁹ Humboldt'a göre, yaşanması gerektiği gibi yaşanan hayat, en farklı tecrübeleri azamî ölçüde onaylamakla tutarlı bir bireyselliği bağdaştırmak, kendine özgü ve kendiyle uyumlu olmakla hayatın duygusal ve zihinsel imkânlarını olabildiğince özümseme yükümlülüğü arasında ebedi bir gerginlik bulunduğunu kabule yönelik sınırsız bir çabadan ibarettir. Onun, *Sınırlar*'da ortaya koyduğu gibi, "İnsanın gerçek amacı, müphem ve geçici arzuların telkin ettiği değil, aklın sürekli ve kesin zorlamalarının emrettiği gibi, yeteneklerini tam ve uyumlu bir bütüne doğru en yüksek ve en ahenkli bir biçimde geliştirmektir." "Aklın sürekli ve kesin zorlamaları"nın Kantçı yansımasının, "müphem ve geçici arzular"la zıtlık teşkil ettiği açıktır ve bunun, Humboldt'un teorisi açısından içerdiği anlamlara daha sonra tekrar geri dönmek zorunda kalacağız.

Humboldt'un ideâlinin daha ayırt edici özellikleri, birkaç satır sonra, eğer insanlar yeteneklerini azamî ölçüsüne doğru geliştirmekte iseler, onların "durumların çeşitliliği" açısından karşılaştıkları ihtiyacı vurgularken ortaya konmaktadır. Ayrıca, Humboldt'un vurguladığı, insanın kendi şahsiyetini "tam ve uyumlu" bir bütün olarak sürdürmesi yükümlülüğü sadece bir dengeleyici ağırlık değil, çeşitlilik üzerindeki bu ısrarın doğal sonucudur da. Bu sebeple, bir kişi ancak, kendi bireyselliğini, kendi *Eigentümlichkeit*'ını korumak ve geliştirmek suretiyle başkalarının "durumların(ın) çeşitliliği"ne katkıda bulunabilir, tıpkı başkalarının da kendi *Eigentümlichkeiten*'leri aracılığıyla onunine katkıda buldukları gibi.

19 Humboldt'un *Bildung* teorisinin belli başlı şerhleri şunlardır: E. Spranger, *Wilhelm von Humboldt und die Humanitätsidee* (Berlin, 1909); Leroux, *Guillaume de Humboldt*; ve İngilizce olarak, W. Bruford, "The Idea of 'Bildung' in Wilhelm von Humboldt's Letters", *The Era of Goethe*, Essays presented to James Boyd (Oxford, 1959) içinde.

Mektuplarından ve eski denemelerinden görüleceği üzere, tercihlerin çeşitliliğiyle beslenerek uyumlu bir bireyselliğin elde edilmesine ilişkin bu *Bildung* kavramı, Humboldt tarafından, hayatının çok önceki bir döneminde ifade edilmişti; fakat bu, bir mücadele olmaksızın elde edilemedi. Genç bir delikanlı iken Stoacılar hayran olmuştu ve hayatının her döneminde, hatta kamu görevinin en aktif kısmı esnasında bile, hayatı, tarafsız bir seyircinin locasından seyredilen bir oyun ve bir iç dokunulmazlığı geliştirmeye çalışmak şeklinde görme dürtüsü kuvvetliydi. Onun tecrübenin onanması kültü, bir dereceye kadar, hissî kısırlığın temkinli bir reddi ve incinme ihtimallerinin kabul edilmesiydi. Öte yandan o açıkça ve entelektüel etkilerden bağımsız olarak, doğuştan huzursuz, Faustçu veya biriktirici bir çizgiye sahipti,²⁰ ki o entelektüel etkiler bu çizgiyi cesaretlendirmiş ve Humboldt bunlarla o çizgiyi gerekçelendirmiştir. Gençlik seyahatleri, onun kendini geliştirme yolundaki acımasız idmanlardı. Hatta evliliği bile, *Bildung* için fırsatların en asili olarak kutsanmak durumunda kalmıştı; bu, iki farklı bireyin, zafer kazanmış oldukları hâlde, muzaffer olarak kendi başlarına kaldıkları bir çelişki idi.

Alman edebiyatında veya toplum felsefesindeki *Bildung* kavramı, kuşkusuz Humboldt'a has değildi. *Bildungsroman*, bir isim kazanacak kadar farklı bir edebî türdü.²¹ Herder, kendi hümanist ideâlini açıklarken, Humboldt'un çeşitlilik gereği hususundaki vurgusuna benzer bir vurguyla *Bildung* kavramını kullanmıştı. *Bildung*'a olan ilgi bir bakıma, hem faal hem de azimli bir şekilde manevî ve öte dünyayla ilgili bir tür Protestanlık olan Alman

20 Werner Schultz, "Wilhelm von Humboldt und der Faustische Mensch", *Jahrbuch der Goethe-Gesellschaft*, XVI (1930).

21 Bkz., E. L. Stahl, *Die religiöse und die humanitätsphilosophische Bildungsidee und die Entstehung des deutschen Bildungsromans in 18 Jahrhundert* (Berne, 1934).

Pietizminin seküler bir versiyonuydu. Bu ayrıca –her ne kadar doğrudan Humboldt için geçerli olmasa da– yakın sosyal çevrelerinin ihtiyaç ve fırsatlarının ötesinde eğitim almış 18. yüzyıl sonu Alman entelektüellerine –öğretmenler, papazlar, kadınlar, özgürlüğüne yeni kavuşmuş Yahudiler– elverişsizliğine rağmen pratik bir ideâl sağlamıştı. Bizzat Humboldt, genç bir delikanlıyken, karakterinin iki taraflı gelişmesi için, yüksek fikirli bir topluluk olan küçük bir Veredlungsbund’un üyesi olmuştu. Şüphesiz Farmasonluk da ona, esasen aynı türde ama daha kurumlaşmış bir diğer açılım noktası sağlamıştı.

Bildung fikrinin daha esrarengiz bir çekiciliği de, duygu inceliği, hassasiyet, coşkunluk ve orijinallik gibi dönemin modası olan erdemleri uzlaştırmaya, Aydınlanmanın aklın rehberliğindeki ışığından çok daha fazla ehil olmasıydı. *Bildung* için, birey ile çevresi arasında ve bireyin kendi doğasının çekişen çeşitli yönleri arasındaki yaratıcı gerilimin sınırsız olduğunun kabulünden ve sayısız geçici uzlaştırmalardan ibaret, yarı-organik ve diyalektik bir süreç tanımlaması yapılabilir. Hem organik hem de estetik metaforlar, bu sürecin anlaşılmasına katkıda bulunabilir. Bizzat Humboldt, *Bildung*’a başarıyla vakfedilmiş bir hayatın kendisinin de bir sanat eseri olduğu kanısındaydı. Çünkü *Bildung*, faydacı veya ticarî kriterlerle hükmedilme biçiminde değil, hem kendinden bir amaç olma ve hem de ham tecrübeyi ve doğal, kendiliğinden hayatiyeti doyurucu, uyumlu bir tutarlılık kalıbına dökme konusundaki gereklilikleri karşılıyordu. Ayrıca, Humboldt’un katıldığı estetik okulunda, sanat eseri kavramı, kendiliğinden organik terimlerle yorumlanmaya müsaitti. “(Bu) şiirsel yaratıcılık kavramı, –ki bağdaşmaz materyalleri, aslı bir meşruluk sayesinde eksiksiz bir bütüne özümseten ve kendi kendini oluşturan bir süreçtir– ka-

rakteristik özelliklerinin çoğunu, organik büyüme modeli kavramından ödünç almaktadır.”²²

Organik metafor, *Bildung*'un izahatına uygundu. Bir organizma zamanla gelişir ve biçimi ona dışarıdan empoze edilmez; o, kendi kaderini belirleyendir. Çevresiyle olan ilişkisinde ne pasif ve ne de ondan kopuktur; bir hâl değişimi mucizesi yoluyla değişik cansız maddelere şekil vererek, ihtiyacı olan şeyi kendi dokularına dönüştürerek özümser. Hepsinden önemlisi o, her ne kadar doğanın bir parçası olup, çevresi olmaksızın var olamaz ise de, kendini bir iç zorunluluğun dışında imiş gibi gösterir. Aynı şekilde, organik metaforun propagandaclarının belki de en önde geleni olan Herder'e göre *Bildung*, F. M. Barnard'ın ortaya koyduğu gibi, “insanların belli bir toplumsal çevre içinde birbirlerini etkiledikleri bir “organik oluşum” süreci, bir karşılıklı etkileşme prosesidir.”²³ Aynı ifadelerin tamamı Humboldt için de kullanılabilir.

Bildung kavramı, bir bütün olarak insanoğlunun kendi kendini eğitmesi şeklinde telâkki edilen tarihe, Herder ve Humboldt'un yaptığı gibi uygulandığında, kullanışlı sonuçlara da sahipti. O, Aydınlanmanın eksik değerlendirdiği düşünülen, buna karşılık yine de hâlâ çekici olan ilerleme fikrine muhtemel bir yer ayıran eski uygarlıkların ilkel ve şüursel erdemleri için saygıdeğer ve hatta şerefli bir tarihsel rol bulmak üzere kendi örneklerini sunmuştu. Humboldt'un da fark ettiği²⁴ ve *Anayasalar Üzerine Düşünceler*'inde (*Thoughts on Constitutions*), daha sonra da *Karşılaştırmalı Ant-*

22 M. H. Abrams, *The Mirror and the Lamp. Romantic Theory and the Critical Tradition* (New York, 1958), s. 124, Coleridge'in şiir teorisi konusunda

23 F. M. Barnard, *Herder's Social and Political Thought* (Londra, 1965), s. 93. Herder'in Humboldt üzerindeki etkisi sorusu için, aynı kitap, s. 168 n. 50.

24 R. Leroux, *L'Anthropologie Comparée de Guillaume de Humboldt* (Paris, 1958), s. 14 vd. ve Guillaume de Humboldt, s. 215 vd.

ropoloji Taslağı'nda (*Plan for a Comparative Anthropology*, 1795) işaret ettiği gibi, tarih, basit, kümülâtif anlamdaki bir ilerleme değildi; insanoğlu bir tür tek yönlülükten (*Einseitigkeit* – ki Humboldt bunu *Eigentümlichkeit* ile mukayese eder) diğerine yalpalamak suretiyle, önce bir insanî yetenekler alanını, daha sonra bir başkasını keşfettiğinden dolayı, tarih, bir tür diyalektikten ibaretti (*Sınırlar*, aşağıda, s. 257). Fakat bir tür ilerleme olduğuna dair ipuçları da vardır, çünkü her keşifle, her “tek yönlü” gelişmeyle insanî tecrübe zenginleştikçe, bireyin potansiyel kültürel deneyimi de zenginleşmektedir. Her bir birey için kendi yeteneklerinin hayata geçirilme ölçüsü, onun sahip olacağı fırsatlara ve insanoğlunun tarih tarafından tutarlı ve dengeli bir bütün hâlinde muhafaza edilen kültürel tecrübesini özümseme kapasitesine bağlıdır. Humboldt, “İnsan tabiatının tasavvur edilebilecek en parlak hayali olan en üstün ideâlinde, her bir an güzel bir çiçektir, fakat kesinlikle tek değildir. Geçmiş ve geleceği birbirine bağlayan çelengi ancak hafıza örebilir”²⁵ diye yazıyordu (mukayese için, aşağıda, s. 81).

Bu bir ölçüde, bütün çelişkilerin halledildiği Hegelci mutlak bilincin deneme niteliğinde ve mikrokozmos bir versiyonu gibidir; tıpkı felsefecinin görevinin geçmişe dönük bir şey olduğu ve felsefenin felsefe tarihî olarak sunulduğu Hegel görüşünün, Humboldt'un *Bildung* kavramını hatırlatması gibi. En kültürlü birey, en tekâmül etmiş felsefe, insanlık tarafından tarihin akışına sokulmuş olan değişik kültürel ve ahlâkî bağlantıları –tabii ki pek çok durumda çelişkili olanları da– en başarılı şekilde özümseyen ve en fazla içerendir. Bu, Hegel versiyonundan belki daha sade bir şekilde ifade edilmiş, ama kesinlikle canlılığını yitirmemiş bir görüştür. Daha sınırlı bir bağlamda olmakla birlikte, T. S. Eliot'un

25 “Ideen über Staatsverfassung”, *Gesammelte Schriften*, ed. F. Leitzmann (Berlin, 1903), 1, 80-1.

gelenek ve bireysel yetenek tartışması da bunun bir versiyonu gibi görünmektedir. Keza, kadınların en Hegelcisi olan, Walter Pater'ın *Gioconda'sı* da bunun bir örneğiydi. Bu görüş halihazırda, daha fazla ve daha az uygarlaşmış bireyler arasındaki fark için güvenilir bir ölçü vermektedir. Ayrıca, –Lord Acton'un sözlerine başvurursak– “Siyaset bilimi(nin), tıpkı bir nehrin kumları arasındaki altın zerrecikleri gibi, tarihin akıntısında tortulandırılmakta” (olduğuna) artık inanmayan akademisyen tarihçilere bir rol sunmaya da devam etmektedir.

Humboldt'un, kültürlü insanı, dünya tarihinin ahlâk müzesindeki bir uzman olarak temsil eden açık tasviri, ahlâkî emirlerin aşiretin mensuplarına sadece eğitim yoluyla verildiği ve tecrübe etme sorununun ortaya çıkmadığı, tarih kavrayışı olmayan ve sosyal hayatın sınıksız çevrelediği statik bir toplumun safkanlığına kıyasla, bir ölçüde sulandırılmış ve hayalî bir iş gibi gelebilir. Diğer bazı kimseler ise, bu ikincilerin sınırlı ufuklarını, dar olan tercih alanlarını ve benzersiz durumlarla karşılaştıklarında yollarını şaşırmasızın ve soğukkanlılıklarını veya haysiyetlerini kaybetmeksizin bu durumları aşabilmedeki muhtemel yetersizliklerini vurgulayacaklardır. Bu biraz, eğitim bir kimseye biraz yakınlarına düşen çok şey –ya da tersi– öğretmeli mi konusundaki bir tartışmaya benzer ve cevabı yoktur. Buna rağmen, Humboldt'un ideâli, açıkçası ancak bir kültürlü seçkin için kabul edilebilir olsa bile, entelektüellerin kendilerini pek muhtemel olarak iyi hissedecekleri bir ahlâkî ve kültürel durum duygusu meydana getirmeye çalışan bir şeydir. Ve eğer Humboldt'un çözümü bir bilgiçlik taslama kokuyorsa, kabilenin törelerine Humecu veya Hegelci türde temkinli bir kendini teslim ediş, en yaygın alternatif olarak, benim konumumu ve bunun gerektirdiği görevleri –bunların neler olduğundan yeterince emin olacak kadar kendimi şanslı farz

ederek– bir ahlâk konusu hâline getirmek, hiç de öyle tamamen kokusuz bir şey olmayabilir; bazı kabilelerin tuhaf görenekleri vardır ve bazı konumlar adamakıllı kapalı olabilir.

Humboldt'un teklif ettiği kültürel uzmanlığın sonuçlarının, onun ima ettiği şekilde dengeli, doğal ve kontrol altında olup olmadığı bir başka meseledir. Bunu bir hayat tarzı olarak, komik denecek kadar tumturaklı, yapmacık ve uyumsuz şeklinde anlamlandırmak çok kolay olabilir. Gerçekten de onun hayatı hakkında, (tümüyle) yapaylıktan ibaret olmasa da, belirli bir yapaylık duygusuna sahip olunabilirmiş gibi görünmektedir,²⁶ ama hiç kimse onu komik bulmamaktadır. Biz öyle değiliz, fakat şayet Humboldt'a karşı tarafsız olursak, onun ideâlini tasvir etme eyleminin zorunlu olarak çağrıştırdığı türden bir soğukkanlı diletantizmi (sanata, eğlenceye düşkünlük, ç.n.) hayal edemiyoruz. Mecburen ortaya çıkan bu diletantizm, hayatından ziyade tasvirindedir. Diletantizm, kesinlikle Bildung'un mümkün bir kopyasıdır; fakat bir başka bakış açısından da, yaşanacak yalnızca tek bir hayat sınırlamasına karşı hiddetli ve sürekli bir protesto gibidir. O, bir açıdan beyhüdedir. Humboldt'un, nihaî yenilginin kaçınılmazlığına cevabı, nisbî başarı için her fırsatın ve her ihtimâlin kabulünden başka hiçbir şeyi arzu etmeyen Stoacı bir reddiye de değildir. Humboldt'un ideâlinin, hayatın ve tarihin ötede berideki bibloları arasından soğuk ve kibirli bir şekilde seçip ayırmak gibi bir şey olduğunu düşünmek yanlıştır. Tersine o, coşkulu bir sorumluluğu ve risklerin kabulünü savunmuştur.

Ancak, ne yazık ki onun zayıf bir edebî yeteneği vardı; kelimelerle, ideâline bir heyecan ve renk katamadı. Ideâlini sadece didaktik bir üslûpla ortaya koyabildi ve edebiyat seviyesine ulaş-

26 Howald, *Wilhelm von Humboldt*, s. 8.

mayan didaktizm ise, bir bilgiçlik taslama gibi görünmeye elverişliydi. Şüphesiz, gerek lisan ve gerekse dönem itibarıyla bize ait olmayan bir üslup gibi ilâve bir dezavantaj sebebiyle de, bizim açımızdan değer kaybına uğramaktadır. Humboldt'un 19. yüzyıl tartışmalarının büyük kısmını, muhatabını bulduğu hâlden daha soylu ve üstün bir kişi olarak bırakan mektup türü –ki şimdilerde pek moda olmayan bir kendini ifade tarzıdır– yazarlığının oluşturduğunu hatırlamak iyi olur. Humboldt'un bir Bildungsroman yazmış olması gerektiği düşünülebilir; (ya da) bunun, onun yaşamaya çalıştığı bir şey olduğunu söylemek (de) mümkündür, ama sonuç olarak yazmamıştır.

Humboldt'un tutumunu –uzmanlık, tecrübe etme, vesaire– tarif etmek için buraya kadar kullandığımız kelimelerin hiçbiri yeterli gibi görünmemektedir; çünkü bunlar, çok sakin, ılımlı bir düşünce biçimini akla getirmektedir. Kuşkusuz Humboldt'ta çok güçlü bir narsisizm damarı mevcuttu; ama onun *Bildung*'a yaptığı pek çok göndermeye ilişkin ortak kanaat, onu kendisine çeken farklı hayat tarzlarının katıksız cazibesini ve coşkulu bir çekimi akla getirmektedir. Her ne kadar üçü birbirine karışsa da, hırs güdüsü de tecessüs veya kendine saygı kadar güçlüydü. Humboldt'un bir keresinde yazdığı gibi, “bir insan, bu hayatı terk etmeden önce, insanlığın içsel tezahürlerini mümkün olduğunca bilmek ve onları özümsemek zorundadır. Önemli bir yeni kitap, yeni bir öğrenme süreci, yeni bir lisan bana, ölümün uzun gecesinde koparıp aldığım şeyler gibi görünür.”²⁷ “İstedğim,

27 “Ich habe einmal die bestimmte Idee, das man ehe man dies Leben verlässt, so viel von innern, menschlichen Erscheinungen . . . kennen und in sich aufnehmen muss als nur immer möglich ist. Ein mir neues wichtiges Buch; eine neue Lehre, eine neue Sprache scheinen mir etwas, das ich der Nacht des Todes entreissen muss” (1825 tarihli mektup, Howald'dan alıntlandı, *Wilhelm von Humboldt*, s. 31-32).

daha uzun ve daha dolu bir ömür” sözü, ne tamamen bir tecrübe düsturudur ne de Faust kesinlikle bir diletantisttir. Ve şüphesiz, ne de bizim, farklı tarihsel dönemlerin karakteristik tecrübe biçimlerinden ihtiyatlı bir seçim yapmak gibi son derecede kaba bir şey yaparak, farklı hayat tarzları konusundaki tarihsel bilgimizin (yapay gibi görünen, fakat engel olunamayan bir başka kavram) üzerimizdeki etkisini düşünmeye ihtiyacımız var.

Humboldt, sırf heyecan arayan biri değildi. O, ideâl bir insanlık kavramını muhafaza etmek isteyen bir 18. yüzyıl insanı olarak kaldı. Humboldt, böyle bir ideâl insan fikrinin genişliği kadar, bunun kültürel tecrübesinin bütün kapsamını da göz önüne almıştır. Schiller’e yazdığı bir mektupta, “İnsanlığın bütün bir tarihinden, tek başına hiçbir yüzyıla ve hiçbir ulusa tümüyle benzemeyen, ancak bunların hepsinin katkıda bulunduğu bir insan zihni ve insan karakteri resmi çizilebilir” diyordu.²⁸ Humboldt’un, devlet faaliyetinin sınırları konusundaki denemesinden üç yıl sonra yazdığı ve o yaşarken katıyen yayınlanmamış olan *Karşılaştırmalı Antropoloji Taslağı, a priori* değil, belirli bir dönemin etiğinin bütün sınırlamalarıyla birlikte, fakat empirik olarak, tarihin üzerine devamlı ilâveler yaptığı insan kültürünün olanca zenginliğini de kuşatacak şekilde, bu insanlık ideâlinin nasıl tasvir edilebileceğini göstermeye yönelik bir girişim olma amacını taşıyordu.

Her hâlükârda, bilgi içeriğini bir tarih anlayışının ve kültürel çeşitliliğin doldurduğu ve zenginleştirdiği *Bildung* kavramı içinde, Humboldt, bizim yalnızca sıkılgan veya inatçı bir öz bilinçle yapabileceğimiz bir şeyi değil, farkında olsak da olmasak da zaten yapılmasına ciddî biçimde katkıda bulunabildiğimiz bir şeyi tasvir etme niyetindeydi. Humboldt’un fark ettiği gibi, inançlar,

28 Wilhelm von Humboldt, *Briefwechsel mit Schiller* (Stuttgart, 1900), s. 277; Aris, *History of Political Thought in Germany*, s. 144’ten alıntlandı.

önemli bir ölçüde, miras olarak devraldıkları gelenekler ve üzerinde oturdukları ortak kültür tarafından şartlandırılmaktadır. Eğer bu böyle olmasaydı, mukayeseli bir antropoloji teklifi saçma olacaktı (mukayese için, *Sınırlar*'daki yorumları, aşağıda, s. 81, 255-257). Fakat şimdilerde, tarihsel anıları yönünden zengin bir kültüre ait şeylere herhangi bir katkıda bulunamayız. Bu yüzden ancak, kişisel tasvir lisanımızın bir parçası hâline gelmiş tarihsel birtakım klişe kişiliklere (stereotipler) atıfta bulunabiliriz ve bunu da sık sık yapıyoruz – pek fazla tarihsel veya psikolojik kurnazlık olmaksızın, genellikle bir kabul biçiminde: “Rönesans adamı”, “püriten”, “ılımlı-Viktoryacı”, “*fin de siècle*” vesaire; fakat bunlar, sadece aklıma gelenler.²⁹ Bir başka ifadeyle, geçmişteki kültürel stereotipler, bizim dikkatimizi, hatta sadakatimizi talep eden canlı izler bırakmışlardır. Bu durumu, bizim geçmişe ilişkin anlayışımız ölçüsünde algılayıp, tarif edebiliriz. Ayrıca, aydınlanma, ilerleme, verimlilik, sağduyu ya da her neyse onun adına, bütün (hayat [tarzları(nı)]) kökünden söküp atmayı istemek yerine, onları hoşgörü ile karşılırsak, o zaman, bir geçmiş anlayışı ve onun türleri ile halihazırdaki fırsat anlayışı arasında Humboldt'un kurduğu bağlantıyı gerçekleştirmiş oluruz.

Eğer bu doğruysa, yani şayet tarih anlayışı, bir kişinin dolaysız konumunun ona kazandırdığı standartlardan mümkün özgürleşmenin bir yönünü oluşturuyorsa, tarihyografi ile ayırt etme yetisi arasındaki ilişki karşılıklı bir şeydir veya olmuştur denebilir. 18. yüzyıl sonu ve 19. yüzyıl başlarında, farklı tarihi dönemlerin ve onların somutlaştırdığı değerlerin muhtemel önemi konusun-

29 Kuşkusuz aynı şeyi, roman karakterleri için de söyleyebiliriz. “Edebiyat bize, ahlâkî hükümlerle ilgili işlenmemiş malzeme ve ayrıca herhangi bir birey yaşamının sunabileceğinden çok daha fazla malzeme temin eder.” Graham Hough, *An Essay on Criticism* (Londra, 1966), s. 28

daki ince ayrıntılara karşı büyüyen hassasiyet, üstü kapalı olarak çağın toplum eleştirileriyle irtibatlandırılıyordu. Bu eleştirilere ve bunlara makullük kazandıran toplumsal duruma bakarak, aksi takdirde gelenek ve kültür meselelerine Humboldt'un bir parça *picaresque* yaklaşımı olarak değerlendirilmesi mümkün olacak olan hususu anlamak önemlidir. Geçmişe ve onun kayıtlarına uygun bir anlayış, sadece insanlığın cinayetlerini ve çılgınlıklarını değil, çağdaş toplumun özel imajının ve moderniteyi ortaya çıkaran tasavvurun yeniden değerlendirilmesini ve eleştirisini de işin içine katmak suretiyle, insanlığın değişik hayat tarzları ve sosyal organizasyonlar konusundaki tecrübesini de içerir. Şüphesiz bu, 18. yüzyıl sonu toplumlarının ve "aydınlanmış" fikirlerin gerçekte neye benzediğinin bir resmi olarak, çoğunlukla aşırı derecede basitleştirilmişti. Fakat bu büyük ölçüde, kurbanların kendileri-ilerlemeci amigolar (*cheerleaders*) ve Aydınlanma'nın siyaset yazarları- tarafından çizilen bir karikatürdü ve bu sıfatıyla, bir olgu olarak değilse bile bir özlem olarak hakkıyla eleştirilebildi.

Eleştirinin düğümü, ilerlemenin basit bir kümülâtif süreç olmadığı idi. Bilançonun bir borç sütunu da vardı ve bu yüzden insanlığın geçmiş hâlleri, sadece bunları aştığı için kendi kendini tebrik etmeyi değil, ayrıca özeleştiri yapma gerekçelerini de telkin edebilirdi. Bütünüyle teorik bir geçmişçi içeriye alarak bundan yardım isteyen bu eleştirilerin en kötü şöhretli olanı Rousseau'nunkiydi ve Humboldt'un ataerkilci devlet eleştirisi de dahil, hemen arkasından gelenler de buna bazı şeyler borçluydu; fakat başka kaynaklar da söz konusuydu. Örneğin Meinecke, *Kleinstaateri*'da,³⁰ ilerleme fikrine bir eleştiri olarak, Historismus'un gelişmesindeki en önemli iticilerden biri olan, küçük Alman krallık ve prenslik-

30 F. Meinecke, *Zur Geschichte des Historismus Werke*, IV (Stuttgart, 1959), 218.

lerindeki yerel, geleneksel ve âdet hükmündeki unsurların, modern devletin monotonlaştırıcı, rasyonalize edici bürokrasisine karşı inatçı savunularını keşfetmişti. Her ne kadar Fransız tehdidi ona, Almanların çok renkli (*pitoresk*) bir çeşitlilik kadar güce de ihtiyaçları olduğunu öğretse de, besbelli ki bu, dönek bürokrat Humboldt'un, sayesinde adamakıllı taraftar topladığı bir direnişti.

Fakat Humboldt'un hümanist ideâline karşı, gelenekçilerin kendi savunmalarını öne alan eleştirilerinden çok daha uygun, başka ilerleme eleştirileri de vardı. Meselâ Rousseau'dan sonra Schiller, basmakalıp bir söz hâline gelmiş bir eleştiri yapan ve bunu belli bir eski uygarlığın –Antik Yunan'ın– yeniden değerlendirilmesiyle kesin ve açık bir şekilde irtibatlayan ilklerden biriydi. *Estetik Mektuplar*'da (*Aesthetic Letters*) yazdığı gibi:

Yunanlılar yalnızca, çağımıza benzemeyen sadelikleriyle bizi utandırmamışlardır: Onlar ayrıca, usûllerimizin gayritabîliği sebebiyle, kendimizi onlarla avutmayı âdet hâline getirdiğimiz pek çok mükemmellik bakımından bizim rakiplerimiz, aslında çoğu zaman da modellerimizdir. Felsefi ve yaratıcı, aynı zamanda taze ve enerjik olarak, biçimin tamlığıyla muhtevanın tamlığını bir araya getirmeleri sebebiyle, biz onları, muhayyilenin gençliğiyle aklın yiğitliğini muhteşem bir hümanite içinde birleştirmiş olarak görürüz. [Buna karşılık] bizim hakkımızda, bir kimse, psikoloji fikren onları birbirinden ayırdığı için, zihnî yeteneklerin işleyiş bakımından bağımsız olduklarını iddia etmeye neredeyse ikna edilebilir; ve biz, yeteneklerini ancak kısmen geliştirebilmiş sadece bireyler değil, insan sınıfları da görmekteyiz; oysa geri kalan kısım, tıpkı bodur bırakılmış bitkiler gibi, varlıklarının yalnızca izlerini sergilemektedirler.

Zarara kendiliğinden sebep olunmuştur; bireysel bütünlüğün kaybı ise, ortak kazanımlarımız uğruna ödediğimiz fiyattır:

Modern insanlıkta bu yarayı açan, bizzat kültürdü. Bir yandan büyüyen tecrübe ve daha kesin nazariyeler bilimlerin daha keskin bir ayırımını zorunlu kıldıkça, diğer yandan devletlerin daha kar-

maşık olan mekanizmaları mevkilerin ve görevlerin daha kesin bir ayrışmasını mecburî hâle getirdikçe, insan tabiatının başlıca bağı koparıldı ve felâkete götüren bir çatışma, onun uyumlu yeteneklerini uyuşmaz hâle getirdi.

Sezgiye ve tahmine dayalı anlayış, insanların şimdilerde kıskançlık ve güvensizlikle sınırlarını korumaya başladıkları şahsî alanlarına karşı düşmanca tavırları ayağa kaldırdı ve faaliyeti-mizi bir tek alana hasretmek suretiyle, kendimizi, geri kalan yeteneklerimizi bastırmaktan vazgeçmeye nadiren istekli bir egemene teslim ettik. Bir yerde, bol miktarda hayal gücü zihnin zor elde edilmiş ürünlerini tahrip ederken, diğer bir yerde, kalbin kendisini ısıttığı ve hayal gücünün tutuşturduğu ateş, soyutlama eğilimi tarafından havasız bırakılarak boğulmakta.³¹

Sınırlar'ın muhtevasındaki dağınık mütalâalarıyla kıyaslanırsa, Humboldt'ta yukarıdaki gibi etkili ve vurgulu bir teşhis yoktur (aşağıda, s. 76, 84, 124). Bir başka yerde ise Humboldt, tıpkı Schiller'in *Yunanistan Tanrıları*'nda (*Die Götter Griechenlands*) yaptığı gibi, suçun büyük bölümünü Hristiyanlığa, soluk Galilean'ın meş'um zaferine mâl etti.³² Yine de o, uyumlu insan bütünlüğünün modelleri olarak antik Yunanlıları aşırı övme konusunda Goethe ve Schiller'in görüşlerini tümüyle paylaşır. *Sınırlar*'ın hemen arkasından yazdığı *Antikitenin ve Özellikle Yunanlıların Araştırılması Üzerine* (*On the Study of Antiquity and Especially Greeks*, 1793) adlı denemesinde, onları bu şekilde takdim etmiştir. İki insanın yakın entelektüel benzerliği ve karşılıklı birbirlerine hayranlıklarından beklenebileceği gibi, Schiller'in *Aesthetic Letters*'ı, Humboldt'un ruhuna, dönemin başka herhangi bir eserinden daha yakındır. Ancak, görevlerin uzmanlaştırılması

31 F. Schiller, *Letters on the Aesthetic Education of Mankind*, R. Snell (çev.) (Londra, 1954), s. 37-9.

32 Bruford, *The Era of Goethe*, s. 37; Hatfield, *Aesthetic Paganism in German Literature*, s. 201-2

veya insan kişiliğindeki bazı unsurların yeterince değerlendirilememiş olması sonucu ortaya çıkan parçalanmışlıktan şikâyet etme oldukça yaygın bir husustu. Meselâ bu, Humboldt'un delikanlıyken ahlâk felsefesi üzerinde çalıştığı Adam Ferguson'daki uygarlık ve işbölümü eleştirisinin bir bölümünde görülebilir. Yine de, Turgot, Madame de Stäel ve Benjamin Constant³³ gibi, zihin kalıpları Aydınlanmanınkinden daha vurgulu olarak kalmaya devam eden şahsiyetler arasında bile, ilerleme ve aklın kullanımının doğası gereği kurutucu olduğu kabul edilmişti. Bunun ifade ettiği anlam, onun basit bir bilgi ve güç birikiminin mirası olduğu değil, kültürel miras tarafından bölünen bir müphemlik kanaati olduğuydu. Bu bağlamda Humboldt'un çoğulcu kültür ideâlini anlamak demek, onu sebepsizlik ve başıboşluktan aklamaya doğru giden uzun bir yola girmektir.

İkilemin dışına çıkmanın kolay bir yolu da, kuşkusuz, Winckelmann'ın antik Yunan'ı veya Schlegel'in Orta Çağları gibi, ideâle edilmiş belirli bir geçmiş dönemi standart olarak kabul etmektir. Antik Yunanlılar'a duyduğu saygıyla Humboldt, *Antikitenin ve Özellikle Yunanlıların Araştırılması Üzerine* adlı denemesinde bunu başarmaya epeyce yaklaşmıştır. Ancak onun, her dönemin belirli bir insan *Einseitigkeit'*ını geliştirdiği şeklindeki doktrini, yani tarihe diyalektik yaklaşımı, zorunlu olarak bunu engellemiştir. *Estetik Mektuplar'*ında ve *Naif ve Duygusal Şiir Hakkında* (*On Naive and Sentimental Poetry*) adlı denemesinde Schiller'in başına geldiği gibi, Humboldt da, Helen'i Faust'la birleştiren ve onların çocuk sahibi olmalarına imkân veren son söz olmaksızın antik Yunanlıların model olarak işe yaramalarını sağlayacak bir tarih felsefesinin yokluğunu çekti.

33 Benjamin Constant, "On the Spirit of Conquest", *Readings from Liberal Writers*, English and French, ed. J. Plamenatz (Londra, 1965), s. 26.

Ancak, Humboldt'un bunda ne kadar başarılı olduğunu dikkate almadan önce, onun eserindeki, bununla yakından ilgili bir başka temaya dikkat etmek zorundayız: onun ulusal karaktere ve dillere olan ilgisi. Zira, tasavvurdaki bir Babil'i ifade ediyor görünen yalnızca geçmiş uygarlıklar olmayıp, hepsi onun gereğine muhtaçtı. Eğer kozmopolit entelektüele göre tarih bir tarzlar ve erdemler müzesi gibi görülebiliyorsa, çağdaş Avrupa bunlar için bir pazaryeri olarak düşünülebilirdi. İtalya ve hatta Almanya, aklın ve klâsik formun Fransız aksanlı kurallarına –ki itiraz edilemez olarak görülen bu kurallar, bir Voltaire'in tarihsel hükümlerine böyle bir güven vermişti– değerli alternatifler sunuyor gibiydi. Bu yüzden, 18. yüzyıl sonu ve 19. yüzyıl başlarında, “Güney güler yüzülüğü”, “Lâtin berraklığı”, “Alman maneviyatı” vs. hakkındaki kapsamlı genellemelerin olağanüstü yaygınlığı ve Madame de Stäel, Stendhal, hatta Humboldt gibi değişik birtakım entelektüelleri bile büyülemiş olan ulusal kültür farklılıklarından alabildiğine etkilenme söz konusuydu. Tıpkı antik Yunan ve Alman ruhlarının yeni bir uygarlığın temelini oluşturmak üzere kaynaştırılması konusunda uzun süre beslenmiş olan arzu gibi, rekabet eden bu siren seslerine, ateşli ve ihtiraslı İspanya'ya, hassas İtalya'ya, arzulu, mistik Almanya'ya ve diğerlerine olan ilgi, esasen, tarih felsefelerini böylesine popüler kılmış olan aynı kaynaktan ve ölümcül 19. yüzyıl oyunundan doğmuştu: sentezlenmesi, aşılması veya diyalektik olarak kavranması gereken, belirsiz anlamlı bir miras ve çatışan kültürel talepler ve fırsatlar duygusu.

Eğer, kuvvetle bu kanaati taşıyan Humboldt, aynı şekilde ilgi çekici olan bu ulusal niteleme oyununa katkıda bulunmasa tuhaf olurdu. Aslında o bunu, ilk önce *Karşılaştırmalı Antropoloji Taslağı*'nda ve daha sonra ayrıntılı olarak, mukayeseli filoloji eserinde yapmıştı. Önceki eser, Madame de Stäel'in daha sonraki

teşebbüsüyle Almanya için başarılabilmiş olan şeyin metotlarının bir taslağını çıkarmada cesur bir girişimdir: bir halkın ve kültürünün Gestalt'ına ilişkin tasvir ve bu tür tasvirlerin Bildung'a yapabileceği katkının analizi. Humboldt'un kendisi, bu denemesinde sadece bir program ortaya koydu. Bunun başarılmasına Humboldt'un kendi katkısı, mukayeseli filoloji alanındaki eseri idi. Olgun yaşlarında, Humboldt'un Herder'le mutabık olduğu gibi, bir halkın Gestalt'ı, en açık şekilde onun lisanında görülebilirdi. *Latium and Hellas*'ta (1806), lisan araştırmaları olmaksızın, "ayırt edici ulusal karakteri (*Nationaleigentümlichkeit*) anlamaya yönelik her girişim faydasız olacaktır, çünkü o halkın ortaya konan bütün karakteri yalnızca lisanındadır"³⁴ diye yazmıştır. Her lisan değerliydi: "en vahşi kabileninki bile olsa, hiçbir lisan kınanmamalı veya küçümsenmemelidir, çünkü her bir lisan, lisana yönelik yaratıcı kabiliyetin bir sergilenişidir."³⁵

Dünyanın zenginliğinin ve çeşitliliğinin bir parçası olmak bakımından her bir lisanın emsalsiz değerini ifade eden bu görüş, farklı kültürler ve tarihî dönemler için kullanılan benzer bir ifadenin de bir yönünü oluşturmaktadır. Bu görüş, –her ne kadar Humboldt'un onu desteklemesinde önemli bir rol oynamamış gibi görünse de– kendi anâdillerinin statüsünü yükseltme ve Fransız kültür egemenliğinden kurtulma mücadelesi veren Almanların durumuna uygun düşüyordu. Bu ayrıca, plenum doktrini vasıtasıyla, eski Varlık Zinciri teorisindeki saygıdeğer geçmişe de sahipti; plenum'a göre, dünyanın organik sakinlerinin türleri, kendi arzusu sonucu Tanrı tarafından takdir edilmişti, çünkü aksi takdirde yaratılış, ol-

34 ... wäre jeder Versuch über Nationaleigentümlichkeit vergeblich, da nur in der Sprache sich der ganze Charakter ausprägt" (Howald, *Wilhelm von Humboldt*, s. 115'ten alıntılандı).

35 Otto Jespersen, *Language, Its Nature, Development and Origin* (Londra, 1922), s. 57'den alıntılандı.

duğundan daha noksan ve daha az mükemmel olacaktı. Yaratılışı, sırf insanın yararına kullanılmak ve idare edilmek üzere Tanrı tarafından verilmiş bir şey olarak gören Yahudi faydacılığına ters düşen bu doktrin, Leibniz metafiziği aracılığıyla 18. yüzyıl Alman düşüncesine intikal etmişti.³⁶ Bu doktrin, Humboldt'un her ikisine de güçlü bir ilgi duyduğu, Herder'in (fikirlerinin) ve Goethe'nin *Doğa Felsefesi*'ndeki (*Naturphilosophie*) görüşlerin şekillenmesinde etkiliydi. Goethe'nin ortaya koyduğu gibi, haddizatında her yaratık sınıfı bir amaçtı ("Zweck sein selbst ist jegliches Tier").³⁷

Sırf varoluşlarından dolayı her türe karşı olan bu onay, varlığa ve değişik kültür modellerinin türlü cazibelerine açık bir uygulama alanı bulmuştur. Ancak, böyle evrensel bir hoşgörü, hem kendisi için sergilenen zenginliklerden dolayı akli karışmış ve hem de çok parçalı, uyumsuz veya aşırı uzmanlaşmış bir kültürün üyesi olması yüzünden kendini tedirgin hissedebilecek olan bireyin problemlerini çözmeden bırakmaktadır. Ne fikir sürgüne gönderilebilirdi ne de saf bütünlük bir irade eylemiyle yeniden oluşturulabilirdi. Kültürel normların çokluğu konusuna bu denli aşırı ilgi ve spekülasyonun altında yatan sebep, kesinlikle, kültürel homojenliğin veya ona beslenen inancın, bilgi ve geleneksel hayat modellerinin pek çok kesintiye uğraması suretiyle yıkılmış olmasıydı. Benim kültürüm ve onun bildirdikleri, kolaylıkla, bulunduğum konum ve yükümlülükleri açısından belirsiz ve tatmin edici olmayan bir rehber olarak görülebilir.

Böyle bir durumla karşı karşıya gelinmesi, üç muhtemel cevabı ortaya çıkarmaktadır (şüphesiz, insanların kendi değerlerini, sadece onları benimsemek suretiyle yarattıkları şeklindeki varo-

36 Bkz., Barnard, *Herder's Social and Political Thought*, böl. I; Leroux, Guillaume de Humboldt, s. 148.

37 A. O. Lovejoy, *The Great Chain of Being* (Harvard, 1936), s. 189.

luşçu iddiadan kahramanca bir umut kesme dışında). Bu cevaplar, ilk bakışta aykırı değildir ve bu durum, her üçü üzerinde de çalışmış olan Humboldt'a özgüdür. Birinci cevap, tarihe bir kültürel değişimler zinciri olarak bakmayı gerektirir. O takdirde zincir, kendinden anlamlı, meşru ve güvenilir olarak telâkki edilebilir. Bu, Sir Karl Popper'ın geçerlilik kazandırdığı anlamıyla tarihselciliğin ahlâkî merkezidir. Bu meşrulaştırma, ya sürecin kümülâtif olarak görülmesi sebebiyle (pozitivist versiyon) ya da çoklu, yani bütün kısımlar, yarattıkları türün hatırına (Herder) var oldukları için ve var oldukları zaman meşrulaşmış ya da apokaliptik olarak kabul edilirler – belli bir tamamlamaya nazaran hem kaçınılmaz hem de çok arzu edilir olan bir meşrulaştırma (meselâ, Marksizm). Bu versiyonlar mutlak surette birbirlerini dışlamazlar; teori her ne kadar onları eşit ölçüde vurgulayamasa da, bunlar çeşitli yollarla birleştirilebilirler. Böylece pozitivist teori diyalektik bir unsur içerebilirken, apokaliptik veya çoklu olan da, Marx'ın teknolojik süreci kümülâtif saymasından dolayı, bir birikim unsurunu ihtiva edebilir. Çoklu meşrulaştırmaya eğilim gösteren Humboldt, tarihin karışma dışında bıraktığı kültürel seçeneklerin zenginliğinin artışıında bir birikim unsurunu ima ediyor gibi görünmektedir.

İkinci muhtemel cevap, –Humboldt versiyonu böyle olsa da– normalde tarihe herhangi bir referans içermez. Bu cevap, esas olarak, sosyal ve kültürel bir zorunluluk olabilecek şeylerin dışında, romantik bir değer üretilmesinden ibarettir. Çeşitli yollarla sonsuza ve ulaşılmaza duyulan şiddetli özlem olarak sembolize edilen spiritüel köksüzlük ve sosyal aidiyetsizlik, “*Sehnsucht*” olarak adlandırılabilir ve en önemli erdeme dönüştürülür. Bu cevap, tanınmış ve kabul edilmiş bir toplumsal durum üzerine yerleşmiş olan ve filistin kendini beğenmişliği (*philstine complacency*: kültür ve estetik yoksunluğunun gönül rahatlığı, ç.n.) diye damgalanan sınırlı

ve nisbeten kesin erdemlere karşı, daha çok, sanki Philip Stanhope, Lord Chesterfield'a öğüt verici mektuplarına yeniden başlamış gibi, bilinçli bir meydan okuma tarzında ortaya konur. Böyle bir cevap, normalde edebî bir ifade tarzına özgüdür; siyaset ve ahlâk felsefecileri –ki ikinciler, görülmemiş bir arzuyla sadece en yavan erdemleri tartışmakla meşgul olmuşlardır– bu cevaba çok az değer vermişlerdir. Ancak Humboldt, romantizmin –bu kelimeyi kullanmak yetersiz gibi görünmektedir– onu görmeye alışık olduğumuz apokaliptik vehimlerden, ham isyankârlıktan veya soy ve memleket gizemciliğine alçakça bir teslim oluştan daha farklı bir siyasî şekil alabileceğini kanıtlamaktadır. Yani Humboldt, asla tatmin edilmemiş bir özleme ve sınırsız bir spiritüel seyahat tutkusuna dair Faustçu motifi yüceltmekte ve bunun siyasî anlamlarının neler olduğunu sorgulamaktadır. Ama sorunu burada bırakmamaktadır, çünkü o sadece ve hatta öncelikle bir romantik değildir. Huzursuzluk ve çeşitlilik, Bildung'un bütünü değil, yalnızca bileşenleridir. Bunlar, ona içerik kazandırmakta, fakat biçim vermemektedir. Humboldt, iyi bir Alman Helenisti olarak uyum ve iyi bir Kantçı olarak da akla ve ahlâk yasalarına itaat konusunda ısrarcıdır.

Bu son gereklilik bizi, daha önce göz önüne aldığımız, ahlâkî köksüzlük çeşidine verilebilecek üçüncü muhtemel cevaba getirir: eylemin içeriğinden ziyade uğruna yapıldığı güdülerle ilgili olan mutlak bir ahlâkî emrin ateşli bir biçimde kabul edilişi, meselâ farklı kültür biçimlerinin, farklı yeteneklerin ahlâkî talepleri karşısında, her şeye rağmen yansızdır. Bu yüzden bir kimse, en sert etik standartların verdiği bütün güvence ve gayret duygusuna sahip olabilir, oysa o standartların formüle edilmesinde, belli herhangi bir dönem veya toplumun normları için azamî erdemlilik, görünüşte gerekmemiş olabilir. Bu, iyi bir güdünün, iyi davranışları sırf iyi oldukları için yapmayı arzu ettiren bir şey

olduğu şeklindeki tanımlama olan Kantçı etikin, Humboldt açısından oynadığı roldür. Ancak yine de bu, böyle icra edilen davranışların içeriğini cevaplanmamış bir soru olarak bırakmaktadır. Kant'ın güdü etikini, yani onun iyi davranışlara ilişkin biçimsel nitelemesini, daha sonra, doğru Kantçı güdülerden hareketle gerçekleştirilebilecek iyilikleri güvence altına alınmış davranışlara bir içerik sağlamak suretiyle tamamlamak üzere girilmiş en ünlü teşebbüsler, davranış sahibinin kendi toplumunda kabul görmüş gerçek normlara başvurması biçimine bürünmüştür. Bu, değişik tamamlanmışlık dereceleriyle, Hegel tarafından *Hukuk Felsefesi*'nde ve İngiltere'de T. H. Green ve F. H. Bradley tarafından savunulan şeydir. Öte yandan, Humboldt'a göre içerik, bireyin kendi deneyimleri ve bu deneyimleri hep daha büyük bir varoluş zenginliğine doğru özümseme suretiyle sağlanmaktadır, buna karşılık Kantçı etik, bazı deneyimleri –Kantçı koşulsuz emirle çelişebilecek olanları– değerlendirme dışı bırakan, bir sınırlayıcı şart rolü oynamaktadır.³⁸

Ancak bu noktada, bir süredir kenarından geçip gitmekte olduğumuz sorularla yüzleşmekten artık kaçamayız: gerçekten de Humboldt, Faustçuluğu ile Helenciliğini ve huzursuzluk etiği ile değişmez Kantçı emirlere ilişkin etiğini uzlaştırmanın bir yolunu bulmakta mıdır? *Bildung* kavramı, gerçekten de Humboldt'un başarmaya çalıştığı her şeyi onun adına yapmakta mıdır? İçerik meselesi yeterince açıktır: bu olsa olsa, mümkün olan en fazla sayıdaki özümseme fırsatının çeşitliliği ve zenginliğidir. Ama yine bu, zorluklar ortaya çıkaran bir biçim-içerik ilişkisi sorunudur. Deneyimin kabul edilebilirlik sınırları nedir ve nasıl kontrol edilebilir? Başarılı özümsemeyle kastedilen nedir? “Uyum” ne de-

38 Öyle davran ki, senin eylemin bir evrensel yasa hâline gelebilsin. Humboldt'un Kantçılığı için, bkz., Leroux, *Guillaume de Humboldt*, s. 180 vd.

mektir? Yeteneklerin uyumlu bir şekilde gerçekleştirilmesi için çabalama şartı, kabul edilebilir davranışların belli ahlâkî sınırlar içinde kalması gereken, belli bir insan için ele alınan ve içsel özgürlüğü davranış sahibine bırakan Kantçı şartla aynı şey midir, yoksa bunlar, birinci durumda estetiğin, ikinci durumda ahlâkın söz konusu olduğu iki farklı şart mıdır?

Kantçı etik ile Humboldt'un tamamen bütünleşmiş, uyumlu kişilik konusundaki hümanist ideâli, kesinlikle ortak birtakım şeylere sahiptir. Meselâ her ikisi de, faydacılığın tersine, sadece soyut memnunlukları veya tatminleri elde eden değil, daha ziyade ahlâkî bütünlükler olarak düşünülen kişilerle ilgilenir. Fakat uyum, ahlâkî olmaktan çok bir estetik kriterdir. O, kendini belli bir ahlâkî emre teslim ederek ele geçirilemez; bir sanat eserindeki tutarlılıkta olduğu gibi, belirli bir türdeki kişisel denge ve tutarlılıkla elde edilebilir gibi görünmektedir –neo klâsik ve formalist eleştirmenlerin çabalarına rağmen, sanatsal başarının kesin ve garantili bir formülü yoktur. Kant'ın, eğilim ile görevin zorunlu olarak zıt şeyler oldukları iddiasına, Herder, Schiller ve Hegel gibi Humboldt'un da itiraz etmesi anlamlıdır.³⁹ Uyumlu kişilikte böyle bir çatlak olamazdı. Bu tür bir zıtlık inancı, duyuşsal ve ruhsal yapısı arasında ikiye bölünmüş olan modern insanın mutsuz ve parçalanmış bilincinin bir yönüydü; Greklerinki gibi psişik bir bütünlük elde edilmiş olması şartıyla, böyle bir kanaat savunulamazdı. Humboldt'a göre, bu noktada kişilik estetiği, Kantçı bilince nispetle avantajlı bir dengeye sahiptir. Aslında bir kültür dininden, mutlak bir ahlâk yasası olduğu varsayılan taleplerle gerilimsiz olarak bir arada yaşaması çok zor beklenebilir.

39 Leroux, *Guillaume de Humboldt*, s. 277. Mukayese için, Barnard, *Herder's Social and Political Thought*, s. 98 n. 56; Schiller, *Über Anmut und Würde* (1973) *Werke*, XX (Weimar, 1962), s. 251 vd.; Walter Kaufman, *Hegel* (Londra, 1966), s. 43.

Bununla birlikte, şayet benimseyecek olursak, Humboldt'un uyum şartını daha geleneksel bir tür etik –Kantçı olmasa bile– taşıyan bir kritere dönüştürebilecek bir teklif vardır; yani, son tahlilde niceliğe atıfta bulunan bir teklif. Gerçekleştirilmiş yeteneklerin miktarını azamileştiren şartı, bunlar arasındaki dengeyi koruma şartıyla aynılaştırmaya çalışmanın mümkün olduğu söylenmektedir. Esasında bütün gereken, bilinen bir tezin, faydacı etik bağlamında kullanılmasından ortaya çıkan bir versiyonudur. Klâsik faydacı teoride, bütün tatminlerin (hazların) kendinden olduğuna hükmedilir; bunlar yalnızca, miktar itibariyle daha büyük olan diğer hazlarla çelişirlerse kötü olurlar ve yasaklanırlar. Bu, mantıksal olarak, amacın en büyük toplam haz miktarının elde edilmesi olduğu şeklindeki orijinal faydacı özdeyişe uymaktadır. Benzer biçimde, eğer *Bildung*'un buna tekabül eden özdeyişini, gerçekleştirilmiş yeteneklerin azamileştirilmesi olarak alırsak, buna benzeren miktarsal bir ayırım kriteri elde edebiliriz: deneyim yoluyla bütün keşifler kendinden iyidir; bunlar ancak ve ancak, eğer daha ileri keşiflere engel olurlarsa kötüdürler ve yasaklanırlar (meselâ, tecrübenin genişletilmesi ve bu sebeple ilk bakışta iyi olsa bile, uyuşturucu ilâç alınması, bağımlılık yoluyla nihaî olarak kişinin deneyimlerinin genişlemesinden ziyade daralmasına yol açtığından, aslında kötüdür). Bu, tümüyle varsayıma dayalı bir teklif değildir. Bu tür bir tez, pek çok yönüyle, Mill'in *Hürriyet Üstüne'si*nin (ve dolayısıyla Humboldt'un da) bıraktığı yerden başlayan ve bir zamanlar faydacı öncüllerini en göze çarpıcı biçimde L. T. Hobhouse'un etikinden saçmış bulunan, İngiliz liberal etikininki daha sonraları ele alınacak olan bir yönüydü.⁴⁰

40 L. T. Hobhouse, *Social Development. Its Nature and Conditions* (Londra, 1924), s. 37, 74 vd.

Eğer Humboldt'un *Bildung* teorisi, gerçekte bu yönüyle miktarsal olsaydı, peşinden koşulacak başka her şey için yeteneklerin gerçekleştirilmesini azamileştirmek üzere sadece bir başlangıç daveti gerektirerek, mümkün olan en büyük mantıksal tutarlılığına ulaşırdı. Fakat metinlere bir geri dönüş yapmak, bu adımın Humboldt tarafından kesinlikle atılmadığına ikna edecektir. Ona göre, bir kimsenin kendini makul ölçüde emin hissedebilmesi olan "uyum", kişinin, bir kript-Benthamite hesabıyla avantajları hesaplaması gibi değil, tat veya dokunma yoluyla güzelliği algılaması gibi bir kişisel estetik konusuydu. Yeteneklerin azamî ölçüde gerçekleştirilmesine benzeyebilirdi, ama mantıksal olarak onun karşılığı değildi. Faydacı olmasa da Shaftesbury, kesinlikle Humboldt'un bu kavramlaştırmasının atasıydı.⁴¹ Humboldt, salt hesapçı bir yaklaşımı benimseyemedi, çünkü son tahlilde o, soyut hazzardan biraz daha fazla soyut tecrübelerle değil, sürekli değişiyor olsalar da psikik bütünlükler olarak kabul edilen kişilerle ilgileniyordu.

Bu yüzden de, Humboldt'un üç yol gösterici ışığı olan, farklı tecrübelerden beslenerek kişinin kendini geliştirmesini teşvik; bunu uyumlu bir şekilde yapmak; ve Kantçı ahlâk yasasının koyduğu sınırlar içerisinde bunu yapmak, mantıken bağımsız üç ilke olarak kaldı. Bağımsız olmaları, bunların mutlaka bağdaşmaz oldukları anlamına değil, yalnızca, en azından bunların sanatsal bileşime benzer bir tarzda uzlaştırılmak zorunda oldukları anlamına gelir. Bunlar, biçimsel olarak birbirlerinden çıkarsanamazlar. Kuşkusuz bu, Humboldt'un kendi yazılarının, bunları uzlaştırmayı başarıp başarmadığı sorusunu önümüze çıkarır. Hiç değilse,

41 Humboldt'un gençlik günlerinde, henüz Aydınlanma'nın hedonizmine daha yakinken, Hobhouse'ın formülüne yaklaşması ilginçtir. Veredlungsbund'un üyeleri için kaleme aldığı kurallarında şöyle diyordu: "Sie genießen jede Freude, die nicht mit dem Verlust höherer Freuden erkauft ist" (Bruford, *The Era of Goethe*, s. 22'den alıntlandı).

Kantçı ve Faustçu unsurlar arasında sürtüşmenin ortaya çıkması, besbellî ki çok muhtemeldir. Kantçı unsurlar ne kadar sınırlanırsa, Faustçu unsurların izin verilebilir ölçüsünün o denli artacağını evvelce söylemiştik. Humboldt'un siyâsî teorisinde devletin oynadığı rol, kesin olarak, *Bildung* konusunda Kantçı ahlâk aklının oynadığı varsayılan roldür. Başlatmaz; sınırlar. Devlet, teorik olarak kesin buyruklar getiren tarafsız ve evrensel kuralları uygulamaya koymak için vardır: başkalarının eşit haklarına kesin saygı. Fakat bu kurallar, evrensel oldukları ve bu yüzden de tek biçimlilik yönünde bir baskı ortaya koydukları için, zinde, hayatî ve yaratıcı ilke olan *Bildung*'un yararına, birer birer, tam anlamıyla sınırlanmak zorundadırlar. Ama bu ikisi arasındaki gerilim, Humboldt'un kişisel hayatında, kamu görevi anlayışında ve sivil bir kişi olarak kendini, kendisinin yetişmesine adama arzusunda olduğu gibi, daima canlıdır. Eserinde bu durum, aslında bütün düşünce dokusunda çok az bir yer işgal etmiş ya da hiç etmemiş gibi görünen, seyrek patlamalar şeklinde ortaya çıkmaktadır.

Meselâ, yetenekler kesinlikle çelişmez iddiasıyla Humboldt ne demek istemektedir? Bu, kesinlikle Kantçı bir ifade olsa gerektir: Kantçı ahlâkî emirler çelişmez, çünkü tanımları gereği evrenselleştirilebilirler. Ama Humboldt'un ifadesi *Bildung*'un içeriğine uygulanırsa, elbette yanlış olsa gerektir: Hiçbir insan ve hatta hiçbir çağ yahut bunlardan beğenilenlerin tümü bile, bütün insanî yetenekleri gerçekleştiremez. Bizzat Humboldt'un kanıtladığına göre, tercih etmek zorunda olan bir kimse ve elde edilen uyumlu kişilik, kendinden bir kimyasal çözelti olmaktan çok, kesinlikle bir şaşılacak hüner gösterisidir (*tour de force*). Gerçi Humboldt'un bir "insanlık ideali"nden söz ettiği doğrudur, ama bunun kendi bütünlüğü içinde hiçbir devirde gerçekleştirilebilir olmadığı da açıkça ifade edilmektedir. Bir kültürel geleneğin varlığı, *Bildung*'da

belli bir rol icra etmektedir, ancak bunun, Humboldt'un bireyciliğiyle olan ilişkisi bütünüyle ortaya çıkarılmış değildir. Örneğin Mathew Arnold, kültürün, insanın hoşlandığı her şeyi mümkün olduğunca yapmasına izin verilerek elde edildiğini okuduğunda şaşırılmış olsa gerekir. Şüphesiz Humboldt ve Arnold, farklı toplumsal çevre şartlarıyla karşı karşıya gelmişlerdir: Hayırsever bir despotizmle yüz yüze gelindiğinde, clerisy [entelektüel ve yüksek eğitilmiş bir toplum hâli, ç.n.] ihtiyacı, farklılık ihtiyacından daha az âcil gibi görünmüş olmalıdır: Arnold'a göre, kendisinin ılımlı-Victoria dönemi İngilteresi'ne ait *laissez faire* materyalizmi (*philistinism*) olarak gördüğü şeyden nefret etmek, yani devlet destekli bir clerisy, neredeyse tek cevap gibidir.

Ancak Humboldt, ikilemden tamamen kurtulamamıştır. İkilem, onun kamu görevinin tam ortasında, eğitimde devletin rolüne ilişkin kanaatinde ortaya çıkmıştı ve Humboldt'un cevapları, Arnold'ın bu role kesin desteğinden doğal olarak daha müphem ve daha çelişkiliydi. Humboldt'un, kariyerinin farklı dönemlerinde devlet eğitimiyle ilgili kanaatlerindeki çelişkiler, bir yurtseverlik coşkısına teslim olmaktan daha fazla anlam içermektedir: Bu, liberal kültürün kendisinde mevcut bir ikileme işaret etmektedir. Hem insanların enerjisini tutarlı bir şey hâline dönüştürebilen ve hem de çoğulculuğu sayesinde onlara yeni özgürlük imkânları açan bir geleneğin varlığından, ilk önce bunu onlara bir bakıma telkin etmeksizin, insanları nasıl haberdar edeceksiniz? Humboldt, Bakan olduğunda bile eğitimi olabildiğince çoğulcu tutmak istedi, ancak ikilem yine de var olmaya devam etti. Sadece belli bir eğitim almış kişiler tam bir avantaj elde edebilirler ya da belki –modern şartlar için söylersek– kendilerine özgürlük emanet edilebilir, ama buna karşılık herhangi bir eğitim sistemi, –Emile gibi– henüz seçim yapma durumunda olmayan

insanların karakter yapılarını kesin olarak etkileyen hayatî kararlar almayı gerektirir. Prusya Cımnazyumu'nun ders müfredatı, muhtemel diğer bir alternatiften daha geniş olabilir, fakat yine de birtakım ihtimâller içinden yapılmış bir seçimdi. Aslında, bunun belki de temeldeki liberal ikilem sebebiyle olduğu söylenebilir, eğer Humboldt, *Sınırlar*'ın aşırı laissez faire'sından herhangi bir hususta vazgeçecek olsaydı, Jena olsa da olmasa da, pek muhtemeldir ki, eğitim konusunda bunu yapardı. Varsayım olarak, eğer Humboldt'un –*Sınırlar* aracılığıyla– Mill üzerindeki ve –Prusya eğitim sistemine olan hayranlığı yoluyla– Arnold üzerindeki etkisi kanıtlanabilseydi, kesin bir tezat ortaya çıkardı.

Yine Humboldt'un eserindeki Kantçılık ile *Bildung* arasındaki ilişkiyi göz önüne alırsak, aşağıdaki paragraflara ne anlam veririz? Humboldt, bu paragraflarda, köylü ve zanaatkârın çalışmasından hayranlıkla söz etmekte ve özgürce tercih edilmesi ve çalışanın kendinden bir amaç olarak görevine kendini vakfetmekten tatmin olması şartıyla, mütevazı çalışmanın mutlak bir değer olduğunu söylemektedir. Kuşkusuz bu paragrafta, aslında yadırganacak hiçbir şey yoktur. Daha ileriye, yalnızlaşma konusundaki Marksist teoriye ve William Morris'e bakarsak, bu paragraf tümüyle tanıdık gelecektir. Hegel'in *Tarih Felsefesi*'nde (*Philosophy of History*) de hemen hemen aynı paragraf vardır:

Hayatın sınırlı bir alanına ait –en şiddetli yoğunluğunda ve tamamen basit birkaç hayat ilişkisiyle sınırlı– din ve ahlâk (*Sittlichkeit*) –meselâ çobanın veya köylününüki gibi– sınırsız bir değere sahiptir; aynı şekilde, yoğun bilgiye ve ilişkilerinin ve fiillerinin menzili bakımından bereketli bir varoluşa dayanan din ve ahlâk da değerlidir.⁴²

42 G. W. F. Hegel, *The Philosophy of History*, çev. J. Sibree (New York, 1956), s. 37.

Humboldt'un paragrafı ise sadece Humboldt'a ait olması sebebiyle özeldir. Okuyucu bu, "Ayrıca, biraz önce sunulmuş olan erdem fikri, sadece siyasî toplumun birkaç sınıfına, yani konumlarını, zamanlarını ve imkânlarını içsel gelişim sürecine tahsis etmelerini mümkün kılanlara uyarlanabilir" (ki epeyce açık) şeklindeki iddiayla karşılaştıracak ve Humboldt'un buna her bakımdan sahip olmak için uğraştığına karar verecektir. Hegel'den alıntılanan paragraf, özenle hazırlanmış bir metafiziğin ve *Sittlichkeit*'in bütün sistemdeki tam yerini ve değerini açıklayan bir tarih felsefesi içindeki haklı yerini almaktadır. Aynı şekilde, baştanbaşa Kantçı ilhamlardan ibaret bir etik içinde, Humboldt'un ilk ifadesi bütünüyle samimî olacaktır. Bu ise, davranışçının güdülerinin saflığı sayesinde, yükümlülükler üstün ahlâkî değere sahip bir şey niteliği verilmiş olarak, Kantçı yüksek ahlâk ideâlizminin, kişinin mevkii ve buna ilişkin yükümlülüklerinin sıradan etik konumuna tipik bir sızması anlamına gelecektir. Bunun, Humboldt'un kültürel züppeliğiyle (*dandyism*) bağdaştığı pek belirgin değildir. Oluşan izlenim, Humboldt'un ortaya koyduğu ve teorisinin de dayanağı olan yüksek fikirlilik numuneliği iddiasının, bunu hak edecek hiçbir şey yapmadığı ve bu yüzden de sırf hissi bir şey gibi görüldüğüdür. Zaten ihtiras ile akıl ve romantik deneyselcilik ile Kantçı içsel ahlâkî özgürlük arasındaki boşluk, estetik metaforları dışında, doldurulmamış bir şekilde durmaktadır.

Buna rağmen, Humboldt'un Kantçılığı, tıpkı onun *Bildung* kavramına olduğu gibi, siyasî liberalizmine de farklı bir çeşni katmaktadır. Liberal etik ve siyasî teorilerin temel kaynaklarından biri, tartışmalı ahlâkî zeminlerden kaçınma, ihtilâflı olabilen etik emirleri minimuma indirme ve onlar olmaksızın toplumsal hayatın imkânsız olabileceği ve bu sebeple de ahlâk görüşünün bütün nüansları tarafından kabul edilebileceği varsayılan temel kuralları

mutlaka araştırma girişimleri olmuştur. Bu sebeple, bir doğa durumu tasvirinin gücü söz konusudur. Ama bu araştırmanın acımasızlığı, örneğin Locke'un siyasi düşüncesinde olduğu gibi, basiretli kurallar kadar, belirgin biçimde ahlâkın da akılla keşfedilebilir olduğu biçimindeki kalıcı bir inançla hafifletilmediği sürece, sonuç, sadece her bireyin kendi hayatını sevk etmesi ve onu cezbedebilecek amaçların peşinden gitmesine izin verilmesini gerektiren bir ahlâkî laissez faire'ya dayandırılan, güya değerden âzâde bir siyaset teorisi olacaktır. Bu görüşe göre, siyasi kurumlar ve temel ahlâk kuralları, erdem yüklü çocuk yuvaları veya saf ve yüce bir hayata çağırın bir trampet değil, yolcuya gideceği yeri tavsiye etmeyen, ama onun ve başkalarının çarpışmadan, kendilerinin bireysel olarak seçtikleri farklı istikametlere seyahat edebilmelerini sağlayan trafik ışıkları ve otoban levhalarıdır. Böyle bir teorinin doğurduğu –Lasalle'in metaforuna dönersek– gece bekçisi devlet biçimindeki devlet kavramlaştırması, aynı zamanda Humboldt'unkidir. Ancak Humboldt'un liberalizmi, temelde bu tür bir şey değildir. Onunki son tahlilde, basiretli kurallara değil, ahlâkî teşvike dayanır; insanlar için ideâl olarak, başkalarının eşit hakları hususunda *Bildung*'u kabul etmek ve bu ilkelerin gerektirdiği her uygulama kuralının ve düzenlemenin kabulü... Her ne kadar zorunluluğunu kabul etse de, Humboldt, Hobbes gibi çatışan ısrarcı bencillikler arasında akılcı bir ihtiyatla arabuluculuk edilmesini teklif etmemiş, fakat uysal koyun olmanın erdemi karşısında durmaya davet etmiştir – bu, iki insanın kendi mizaçlarına uygun olarak, yaşadıkları toplumlar hakkında bize muhtemelen çok şey anlatan bir zıtlık. Bu sebeple, Humboldt'un temel ilkelerinin ifadesi, bu ilkelerin pratik anlamlarını kendisinin keşfetmesinden ayrı olarak, yarı-bilimsel olmaktan çok retorikseldir. Bu ifade bir otoban levhasının taslağı değil, bir hayat görüşünü paylaşmaya çağrıdır. Herkese cazip gel-

mese de, kuşkusuz bunun yanlış olan bir tarafı yoktur. Söz gelimi Profesör Plamenatz, birincisine dair “kişiye mürebbiyelik gibi bir şey” tarzındaki (kendi onayını alan) alışılmış bulgudan başka, “âlicenap liberal” diye adlandırdığı şeyden de hoşlanmadığını ortaya koymuştur.⁴³ Ancak bu, mürebbiye fobisine mâruz kalmamış olanlara boğucu bir sakınca gibi gelmeyebilir.

Ama yine de, bütün özelliklerine ve gerçekten aşırı liberal ve laissez faire önermelerine rağmen, Humboldt’un siyaset teorisinin, engelsiz koşmak olan ve kesinlikle trafik ya da sofistike otoban sisteminden ayrılan liberalizm türünden farkı üzerinde durmak gereklidir. Gerçekte onun toplum ideâli, sosyalizmin bazı yönleriyle daha fazla ortak noktaya sahiptir. Bu, her bir bireyin ayrı, ama yine de iç içe geçmiş olduğu bir arkadaşlık ideâlidir:

Doğru sosyal ilişki yönteminin esası, bir başkasının en içteki bireyselliğini kavramayı, ötekinin bireyselliği olarak ona azamî saygı ile nüfuz ederek ondan yararlanmayı ve buna uygun davranmayı gerektiren biteviye bir çabadan ibarettir. Bu saygı sebebiyledir ki, bir kimse bunu ancak, kendisini göstererek ve başkasına mukayese fırsatını sunarak başarabilir.

Humboldt’un buradaki düşüncesi, Schiller’in Estetik Devleti’nin temel özelliğinin bir ön tasviri gibidir:

Dinamik haklar devletinde, insan insanla bir güç olarak çatışır ve onun fiillerine gücenir; etik yükümlülükler devletinde, insan insana yasanın heybetiyle karşı koyar ve onun iradesini kayıt altına alır; kültürlü toplum ortamında, yani estetik devlette ise insan insanla ... yalnızca, özgür bir oyunun nesnesi olarak karşı karşıya gelir.⁴⁴

Benzerlik belirgin olsa da, Humboldt’un ideâl toplum dünyası, belki bir parça daha ağır bir şeydir. Bu, vermek kadar almanın da kutsandığı, ahlâki ve zihinsel etkilemeye dayalı, kişiler arası bir

43 Plamenatz, *Readings from Liberal Writers*, s. 26.

44 Schiller, *Letters on the Aesthetic Education of Mankind*, s. 137.

yarışmadır – herkesin kazançlı olduğu Serbest Ticaret’e bir tür kültürel benzetme; dünya kendisini, sırası geldiğinde aynı hizmeti başkası için yapan ötekilere de sunduğundan, bir kimse kendisi olmak suretiyle dünyayı zenginleştirir. Bu ancak, insanî temaslardan bazı özellikleri soyutlaması anlamında ideâlist bir resimdir; ama en azından, aynı şeyi yapan ekonomik rekabete dayalı liberal model ya da Hobbesçu iktidar mücadelesi kadar da gerçekçidir.

Humboldt’un siyasî teorisini genel kabul gören bazı sınıflamalara göre kategorize etmek, olağanüstü derecede imkânsızdır. Bir tek lâkaba sıkıştırmak için “Rousseaucu” yapmaya uğraşılabilir, ama bu, siyasî teorisyen Rousseau’dan ziyade eğitimci Rousseau’yu kasteden bir ara açıklama olmaksızın, büyük ölçüde yanıltıcı olacaktır. Doğa devleti, doğal haklar, toplum sözleşmesi, Humboldt’un denemesinde sadece ara sıra yanıp söner. Bu kavramlar kesinlikle, 18. yüzyılın tarzında belirleyici olan, enine boyuna bir hazır model geliştirmemişlerdir. Rousseau’nun eğitim için yaptığını siyaset için yapacak birine duyulan ihtiyacı belirten, kurallarla, usûllerle ve tekniklerle ilgilenmeyi hor gören ve siyaseti, insanların karakterlerinin kendiliğinden, doğal gelişimi şeklinde gören Humboldt’un hayranlık duyduğu, Emile’deki Rousseau’dur. Toplum Sözleşmesi zikredilmemektedir ve Genel İrade, ismen olmasa da açıkça reddediliyordur gibidir.

Daha sonraki bir kültür havarisi olan Matthew Arnold’ın “mekanizma” olarak adlandırdığı şeye, yani kurallara ve örnek kurumlara olan bu ilgisizlik göz önünde tutulduğunda, Humboldt’un yaptığı gibi, alışılmış farazî doğa devleti/doğal haklar/toplum sözleşmesi gibi bir sürü uydurmanın doğrudan kullanımının nisbeten az oluşu şaşırtıcı değildir; ve ne de Humboldt, Montesquieu’nün yaptığı gibi, en iyi yönetim biçimini ve özgürlüğün, anayasaya sokulmuş güçler ayrılığıyla (*checks and ba-*

lances) savunulmasını ele almıştır. Kendisinin de söylediği gibi, doğrudan doğruya iktidarı kimin kullanması gerektiğiyle değil, sadece o iktidarın, içerisinde kalınarak kullanılmasını gerektiren sınırlarla ilgilenmiştir. Ancak o, III. Bölüm'ün sonuç kısmında, devletle, özgür birlikteliğe dayanan ve kendisinin ulusal birlik (*Nationverein*) diye adlandırdığı şey arasındaki ayırımı değinmektedir. Genel toplumsal görevlerin icrası için gönüllü birlik tercihinde Humboldt, yalnızca devlet ile sivil toplum arasında uzun zamandır oluşturulmuş bulunan ayırımı geri dönmekte, aynı zamanda 19. yüzyılın popülist, anarşist ve sendikacı türündeki siyasî teorisini çok önceden tahmin etmektedir. Bütün bu doktrinlerin ortak entelektüel kökleri, Herder'in organik toplum kavramında ve ahlâkî kendi kaderini tayin etmenin insan saygınlığının esası olduğu ve insanların davranışlarının, kendi iyilikleri için, dışarıdan yaptırımlarla ve bilinçli olarak kabul etmedikleri amaçlara yönlendirilmesi durumunun, onları bu saygınlıktan yoksun bırakmak olduğu biçimindeki Rousseaucu/Kantçı anlayışta yer alıyor gibi görünmektedir. Humboldt'un dediği gibi, "İnsanın kendi özgür tercihten neşet etmeyen veya yalnızca bir talimat ya da rehberliğin sonucu olan bir şey, bu her ne olursa olsun, onun öz benliğine nüfuz etmediği gibi, gerçek doğasıyla bağdaşmayan bir şey olarak kalmaya devam eder". Harici davranış ile dahili karakter arasındaki bu zıtlık, kuşkusuz Rousseaucu eğitim doktrinlerinde aslıdır. Humboldt'a göre bu, devletin hayırsever ataerkilliğe yönelik eleştirisinin dayanağını sağlamaktadır.

Humboldt'un kritiği, ortaya çıktığı gibi, üç temel eleştiride bulunmaktadır. İlk olarak, ataerkilci devlet, Emile'in yapmak zorunda kaldığı gibi, uyruklarını çocuk olarak, ama yumuşak bir tarzda ele almak suretiyle, onların insan olmalarının temel özelliğini, yani kendi eylemlerinin sonuçları içinden tercih yapma özgürlük-

lerini ve öğrenme yoluyla yeteneklerini kendi kendilerine geliştirme fırsatlarını reddetmektedir. İkincisi, onların, kendisinden ders çıkardıkları tercihlerin kalitesini düşürmektedir, çünkü kendi tekdüze yeteneklerini yurttaşlarına dayatmak suretiyle, onları verimli anlaşmazlıklardan ve iyi yetişmiş bireylerle temastan mahrum etmektedir; deyim yerindeyse, âdeta, toplumsal manzarayı matlaştırmaktadır. Üçüncü olarak, insanlara yalnızca dışsal davranışlarına göre muamele ederek ve onların kendileri için yapmayı öğrenmek zorunda oldukları şeyleri onlar adına çok daha fazlasıyla yaparak, inisiyatifi ve bağımsızlığı, bu suretle de uzun vadede toplumun kendisini güçsüz bırakmaktadır: “böylece, (devlet tarafından) destek olarak bir dış güce yaslanmaya alış(tırıl)mış insan, önemli tehlikeler karşısında çok daha umutsuz bir akıbete teslim edilmiş olmaktadır”.

İlk iki eleştiri, daha ziyade, ekonomideki laissez faire argümanlarının kültürel bağlama geçirilmesi gibidir; Humboldt, bu argümanlardan haberdar olsa da, onun tamamen bunlardan esinlendiği de söylenemez. Bize yabancı gelen üçüncüsü ise, Refah Devleti’nin, ulusun ahlâki karakterini zayıflattığı iddiasıdır. Bu konuda kendisine sıcak baksak da bakmasak da, Humboldt, bunu ilk telâffuz edenlerden biri olsa gerektir. Özgürlüğün önceki savunucuları genellikle, devletin tebaasının özgürlüklerine müdahalesinin, onun iyiliği için ve onu aşıkâr zararlardan korumak için olduğunu, dolaylı yoldan onun yeteneklerini mahvetmediğini varsaymışlardı. Yukarıya alıntılanan Humboldt’un değerlendirmesi, Frederikçi Prusya Devleti’ne uygun olan büyük bir anlam taşıyordu, zira hem o zamanki hem de şimdiki yorumcular, böyle bir başarısızlığın, Jena’dan sonra kesin olarak meydana geldiği konusunda hemfikir-

dirler.⁴⁵ Humboldt'un da içinde yer aldığı Stein reformlarının önde gelen amacı, daha faal bir vatandaşlığı teşvik etmektir.

Ancak, Humboldt bu denemesinde, yurttaşların özgür birliği şeklindeki pozitif kavramını tümüyle geliştirmemektedir. O genellikle, yalnızca, devletin izin verilebilir faaliyet sınırlarının belirlenebileceği kriterleri vermektedir. Humboldt, devletin müdahale etmek ve tebaasını zorlamak isteyebileceği üç yönetim fonksiyonu ortaya koymaktadır: birincisi, varlığını savunmak; ikincisi ,toplumsal refahı sağlamak; üçüncüsü, başkalarının özgürlük ihlallerinden yurttaşlarını korumak. Birincisini çok dar sınırlar içine hapsedmektedir. İkincisini zaten tümüyle bertaraf etmektedir. Bize kalan üçüncüsüdür. Humboldt, bunun uygulama alanında neye yol açabileceğini uzun uzadıya ele almaktadır. Onun, Mill ve de Tocqueville'den de tanıdığımız ilkesi, devlet müdahalesinin tek gerekçesinin, başkalarına zararı önlemesi olabileceğidir. Mill'in dediği gibi, bir insanın kendi iyiliği yeterli sebep değildir.

Şüphesiz, devletin fonksiyonları konusundaki bu görüş, uygulamada, Lockeçu geleneksel doğal haklar teorisinden farklı olamaz. Bu yüzden, Humboldt'un doğa devleti/doğal haklar formülünü fazla kullanmaması ilginçtir. Bu durum, bu formülün hayali ve keyfi karakterinin çok belirgin olduğu –Bentham'a göre de böyledir– ve üzerine gittikçe daha fazla ideolojik anlam yüklenmiş olması gerçeğine atfedilebilir. İnsan Hakları Bildirgesi, yüreklendirici bir teamül gibi görülmemiş olabilir. Ama, muhte-

45 Gordon Craig, *Politics of the Prussian Army 1640-1945* (Londra, 1955), s. 17-21, 36. Mukayese için, Madame de Stäel: "Toute semblait devoir être de la politique dans Frédéric; ainsi donc, ce qu'il faisait du bien rendait l'état du pays meilleur, mais ne perfectionnait pas la moralité de la nation" (*De l'Allemagne*, Librairie Garnier, 2 cilt, Paris, n.d., I, 82-3).

melen Humboldt'un kendi tezinin ağırlık noktasını bu bildirgeye dayandırmamasının başlıca sebebi –aslında onun yeni Fransız Anayasası'nı eleştirmesindeki sebebin aynısı– bunun, tatmin edilmeleri için insanların hükümet müdahalelerinden âzâde olmalarını gerektiren değişmez ve kesin insanî ihtiyaçlar konusunda statik türden bir teoriyle savunulma eğiliminde olması idi. Bir hak, keşfedilecek bir alandan çok, elde edilecek bir mülke benzer ve Humboldt'un ilgilendiği de bu ikincisiydi.

Elbette doğal haklar teorisini de bu yolla açık uçlu hâle getirerek, ona kolaylıkla ilerlemeci bir anlam kazandırabilirsiniz. Bir başka ifadeyle, bir doğal hakla tanımlanan mahremlik alanının, başkaları için de aynı fırsatlar söz konusu olmak şartıyla, insan kişiliğinin azamî gelişimi için zarurî bir alan olduğunu söyleyebilirsiniz. Yani, Mill'in “kendine yönelik eylemler” kriterini, doğal haklar diline tercüme edebilirsiniz. Aslında Humboldt da haklardan bahsetmektedir. Fakat, Humboldt gibi eğer siz de hükümet otoritesinin kaynağı ile değil de olması gereken sınırları ile ilgileniyorsanız, haklardan doğal diye söz etmenizin özel bir gereği yok demektir.

Kuşkusuz, tarih boyunca, doğal haklar teorileri, sadece insan doğasının değişmez bir içerik ve özel ihtiyaçlarla açıklanabilir olduğu şeklindeki statik görüşle değil, siyasî otoritenin kaynağına ilişkin sorularla da yakından ilgili olmuştur. Siyasî toplum içinde insanların doğal haklarını ellerinde bulundurdukları şeklindeki doktrin, böyle bir doğaya sahip olan insanların, bir doğa devletinde özgürce seçim yapıyor olmalarına rağmen, siyasî birliğin faydalarının elde edilebilmesi için bir hükümetin kurulması esnasında ellerinden bırakmayı reddedecekleri haklara dayandırılan tezlerle savunulmaya uygundur. Humboldt esasen, özel ihtiyaçlar yumağı olarak düşünülen insanın, belli bir zamanda neyi seçeceğiyle meşgul olmadı, çünkü ona göre, insan kişiliği, geleceği zaten ön-

görülemeyen olan, sonsuz değişim ve gelişim potansiyeline sahip bir organizmaydı. İnsanları böyle görünce, Humboldt'un devlet müdahalesinin sınırlarıyla ilgili kriterinin ihtiyaçlar olması doğrudur: insan organizmasının, kendiliğinden gelişme için özgür tercihe götüren ve gelişmesini uyarıcı ve besleyen renkli bir çevreye sahip olması ihtiyacı. Ama Humboldt, davasını öncelikle, ihtiyaçları ve çıkarları konusunda bilinçli olan insanların, belli bir zamanda talep edeceklerini seçip seçmeyeceklerine değil, arzu edilir olarak gördüğü bir sürecin ön gerekliliklerine dayandırmaktadır.⁴⁶

Bu açıdan Humboldt, on yedinci ve 18. yüzyıl liberalizmiyle veya en azından bunun kendisine göre ifade edildiği kavramsal şema ile önemli bir kırılma sergilemektedir. O, entelektüel liberalizmin 19. yüzyıldaki gelişme yönünü önceden sezmektedir. Değişik türlerdeki 19. yüzyıl siyasî teorileri, kendi öncü ilkeleri olarak, mevcut veya farazi bir geçmiş neslin tercihlerine göre üstün bir otoriteye gönderme yapan açık ya da zımnî muvafakati değil, insanî ilerleme kavramını almışlardır. Şüphe yok ki bu, ilerleme mekanizmasının bir tür başıboş rekabet olduğunun savunulup savunulmamasına ya da sizin, yeni toplumu meydana getirmek için devletin başarısının ödünç alınması gerektiğine inanıp inanimanıza bağlı olarak, aşırı *laissez faire* veya aşırı *dirigiste* durumlara doğru kaymayla sonuçlanabilmektedir. Ancak, Humboldt'un ilerleme kavramı farklıydı ve liberteryen siyaseti bir insanî ilerleme teorisi üzerine oturtmaya çalışan 19. yüzyıl teorisyenlerinin pek çoğununkinden çok daha az sınırlanmış bir şeydi. Örneğin, Herbert Spencer'a göre süreç, açıkça işaretlenmiş basamakları olan bir başarıydı ve mekanizması, serbest rekabet ve en iyi uyum

46 Örneğin, bkz., Humboldt, *Betrachtungen über die Weltgeschichte, Gesammelte Schriften*, ed. Leitzmann, III, s. 351 vd; ve Cassirer, *Freiheit und Form*, s. 515.

sağlayanın –çalışkan, gelişebilen ve akıllının– ayakta kalmasıydı. Humboldt’a göre ise ilerleme, –eğer niteleme doğruysa– basitçe, ilkesel ölçekte önceden kestirilemez olan, daha ve daha ileri ihtimâllerin sınırsız bir keşfiydi. İnsan ruhu sürükleniyordu ve kültürel rekabet ve karşılıklı verimlileştirme onun açısından vazgeçilmez olsa bile, yanılmaz bir mekanizma mevcut değildi.

Yine bir başka çeşit liberal ilerlemeciliği göz önüne alırsak, T. H. Buckle ve J. S. Mill, fikirlerin ve hayat tarzlarının engellenmemiş rekabeti sayesinde, insanların, daha sonra onların yardımıyla hayatlarını düzenleyebilecekleri gerçekler konusunda bilgi elde edeceklerini savunmuşlardır. Bu, Humboldt’un Faustçu keşifçiliğine yabancı bir kavramdır ve bize İngiliz liberalizminin, yüksek dozlarda İngiliz ve hatta Fransız pozitivismine mâruz kalmış olduğunu hatırlatmaktadır. Zira eğitim, Humboldt’un siyasî teorisinin anahtar kavramı olsa da, ona göre eğitim esasen, kültür ve tecrübe vasıtasıyla hassasiyetimizin değiştirilmesi anlamına gelmekteydi. “Bilimsel bilgimizdeki yanlışlık ve eksiklik”, onun tarafından, hür araştırma üzerindeki sınırlamaların nisbeten küçük olan kötülüklerinden biri olarak açıkça ifade edilmiştir. Diğer taraftan, dış dünyanın zenginlik ve farklılıklarındaki bir azalma esef vericiydi, zira dış dünya, gelecekteki tecrübelerin kaynağıydı. Humboldt, gerçek bilginin tecrübe edilen bir şey olduğunu kuvvetle savunuyordu: “Bir kimsenin, kendi varlığı içinde derinlemesine gerçekleştirmediği veya daha ziyade kendi üzerinde tecrübe etmediği, insan, hayat ve dünya konusunda nasıl olup da hiçbir şey bilemeyişini, şimdi çok daha iyi anlıyorum. İnsanlık ve Doğa, deyim yerindeyse, zihinsel olarak kavranamaz; sadece, etkin biçimde bunların yakınında bir yerlere varılabilir.”⁴⁷

47 “Ich begreife erst jetzt ganz, wie man von Menschen, dem Leben und der Welt nichts wissen kann, was man nicht tief aus seinem eigenen Dasein

Bu, haddizatında romantik bilgi görüşü, kuşkusuz, zaten göz önüne almış olduğumuz, tarih ve onun “dersler”ini diyalektik olarak düşünmeyi ve geniş kapsamlı modeli içinde bütün çelişkilerin giderilmiş görüleceği bir yapay tarih felsefesi arama eğilimini büyük ölçüde şiddetlendirmektedir. Çünkü eğer bir kimse, kendisini de katarak ve âdeta farklı zaman dilimlerinin ve uygarlıkların kahramanları sayesinde yaşamaya çalışarak tarihten bir şeyler öğrenmeyi düşünürse, dengeyi muhafaza etme sorunu ve kendi entelektüel kimliğini ve sözlük anlamıyla soğukkanlılığını koruma duygusu, tarih öğrenmeyi, vakalar ve sonuçları hakkında bilgi almak veya atalarımızın çılgınlıklarını öğrenerek daha iyisini yapmaya karar vermek şeklinde görenlerinkinden çok daha karmaşık ve zor bir iş hâline gelir.

Sonuçta, Humboldt’un siyasî teorisi konusunda, faydalı neler söylenebilir? Bu daha çok, geçmişteki herhangi bir siyasî teori hakkında faydalı bir şeyler söylemekten ne anlaşıldığına bağlıdır. Bu belki de, bazen sanıldığı gibi pek de öyle kendiliğinden belli bir şey de değildir. Humboldt’un yasaklar ve ruhsatlar listesini, şu anda hoşumuza gidip gitmemesine göre kabul veya ret işaretleri koyarak bin bir zahmetle gözden geçirmemiz, hemen hiç gerekli gibi görünmemektedir. Devlet müdahalesinin ölçüsü konusunda onun ortaya koyduğu sorular önemli olmakla birlikte, bunları, ölmüş bir Prusya Eğitim Bakanı’nın eserinin tefsiri aracılığıyla tartışmaktan daha az külfetli yollar da mevcuttur. Aynı şekilde, güya Hitler’in ortaya çıkışına yardım ettikleri için Fichte veya Hegel’e kızarak, onu önlemekte başarısız olduğu için Humboldt hakkın-

schöpft oder vielmehr an sich selber wahr macht. Menschheit und Natur lassen sich nicht begreifen, wie man es nennt; man kann sich ihnen nur lebendig nähern” (Howald, *Wilhelm von Humboldt*, s. 34’ten alıntlandı.) Mukayese için, Leroux, *Guillaume de Humboldt*, s. 395.

da dindarca gözyaşı dökenler örneğini takip etmek de, özellikle cazip gibi görünmemektedir. Hele –ki bu şeytanca bir sofistikaşyon oyunudur– onu, ideâlizminde çok fazla gerçek dışı olmak ve böylece görevini ihmâl ederek şeytana izin vermekle suçlamak... En basitinden, Alman tarihini tartışmakta olduğumuzdan, entelektüel tarihi Felâketli Devrim'e göre yorumlayan gayrimemnun Whiglere benzemekte mutlak bir zaruret yoktur. Böyle bir bağlam içinde, hikâyeyi süslemek için, Humboldt'u Alman liberalizminin bir tür Bonnie Prensi Charlie'si gibi kullanmak epeyce cazip olabilir. Ama fiyatı –ki, eğer biz sürekli olarak, Bismarck'ın sivri tırnaklarının veya Hitler'in çatalı kuyruğunun gölgesini görmek için Humboldt'un omzu üzerinden bakıyorsak, 18. yüzyıl sonu ve 19. yüzyıl başında yaşamış bir yazarın ne söylediğini ya da bunları söylediği entelektüel ve sosyal çevreyi anlamamıza yardım ettiğini kabul etmektir– yüksektir.

Bu varsayımda bulunmaya gerek olmadan da, Humboldt, hem tarihsel ve hem de teorik olarak yeterince ilginçtir. Farklı entelektüel kolları birleştirmekte ve bunlardan, başka hiçbir yerde bulunamayacak olan, –mutlak bir uyum gibi bir şeyin aynısı olmasa da– belli bir denge ve tutarlılık elde etmektedir. Kullandığı dil, birtakım çağdaşlarıyla aynı olsa da, onunki farklı bir sestir. O, liberal bir siyasî teorinin ne olabileceğine ilişkin düşünceyi geliştirmektedir: aşırı *laissez faire* doktrini –liberalizm, bu türden doktrinerlerinin çokluğuyla övünebilir– sayesinde değil, özel türdeki bir gerilim ve paradoksun, kendi siyasî teorisine böyle güçlü bir anlamıyla girmesine izin veren bir başka liberal yazar düşünmenin çok zor olmasından dolayı. Bu, aslında herkesin tanıdığı bir şeydir, ama yine de, siyasî teoride, çoğunlukla radikal bir biçimde fazlasıyla basitleştirilir: yani düşüncelerimizin karmaşıklığı ve başka insanlara olan ihtiyaç. Humboldt'un liberalizmi, vurgu ge-

rektirecek ölçüde, “esasen kendi kişilik ve yeteneklerinin sahibi ve bunlar için topluma hiçbir şey borçlu olmayan” ve “bireyin, ne ahlâki bir bütün ve ne de daha büyük bir toplumsal bütünü parçası olarak değil, kendi kendisinin sahibi olarak görüldüğü bir bireycilik kavramı”na⁴⁸ dayanmamaktadır. Bu, Schiller’in Notstaat, ihtiyaç hâli olarak adlandırdığı tablodur: “O (insan), ya kendisini hızla nesnelere üzerine atar ve arzuyla, onları kendi için kapmak ister ya da nesnelere, yollarını, engelleyici biçimde ona düşürürler ve o da onları nefretle kendinden uzaklaştırır... O asla başkalarını kendinde hissetmez, sadece kendini başkalarında hisseder.”⁴⁹

Humboldt’un liberalizmi, böyle bir durumu rasyonalize etmek değildir. O, insan ahlâkının ve kültürel tercihlerin ne önceden tahmin edilebileceği ne de sınır konabileceği şeklindeki Aristocu olmayan anlayışla birlikte, insanların, toplum içinde birbirlerinin hayatlarını zenginleştirme yollarına ilişkin Aristocu anlayışa da sahiptir. Humboldt’un, mümkün olan en kapsamlı birleştirilmiş tecrübeyi yüceltmesi, ideâlist siyaset felsefesindeki mümkün olan en kapsamlı bilincin statüsüne biçimsel olmayan bir tür benzetme olarak yorumlanır. Hegelci ontoloji ve tümeller teorisinde daha kesin olarak bulunan felsefi kaynaklarıyla birlikte, İdeâlist Mutlak Bilinç kavramının kültürel kaynaklarından biri olarak, ruhların, görüş alışverişi vasıtasıyla kendi kendilerini zenginleştirilmesiyle ilgili romantik anlayışı dikkate alma eğilimi mevcuttur. Meselâ, bu bağ-

48 C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism* (Londra, 1962), s. 3. Mukayese için, Humboldt: “Bei dieser Materie der Gewerbe-freiheit, und einigen andern Lieblingstheorien der neuesten Zeit scheint man auf die Menschen bloss als isolirte, erwerbende, hervorbringende und geniessende Wesen zu sehen, nicht aber auf sittliche Elemente der grössern und kleinern Gemeinheiten im Staat, und des Staats selbst.” (“Zur ständischen Verfassung in Preussen”, *Gesammelte Schriften*, ed. Leitzmann, XII, 421.)

49 Schiller, *Letters on the Aesthetic Education of Mankind*, s. 114

lamda, Humboldt'un, "bütün bireyselliklerin içinde erimiş olduğu tanımlanmış bir tek bütün"e yaptığı önemli göndermeyi göz önüne alın. Ancak bu, önemli olmakla birlikte karakteristik değildir.

Daha açık olarak, Humboldt'un Kantçı etik ve ideâlist epistemolojiyi siyasî liberalizmle birleştirmesi, kaçınılmaz olarak, T. H. Green'den bir şeyler hatırlatmaktadır. Ama iki teorisyen, kültür ve mizaç itibarıyla, zaten nadiren birbirlerinden çok farklı düşmektedir. Her bakımdan bir ahlâkçı ve bir filistin olan Green'e göre, "kendi kendini geliştirme" sadece, saf görev ahlâkının gideerek daha kuvvetle uygulanmasından ibarettir. Humboldt'un kültürel deneyselciliği ise, bu alanın bütünüyle dışında kalır. Humboldt, insanların birbirleri için gerekli olduğunu, onların örnek olma yoluyla birbirlerini sürekli olarak değiştirdiklerini ve bu yolla mümkün hayat tarzı anlayışlarını zenginleştirdiklerini kabul eder. Fakat o ayrıca, onların düşmanlıklarını, birbirlerine ve bazı komünal hayat ve düşünme biçimlerinin kendilerine zorla dayatılmasına karşı korunma ihtiyaçlarının olduğunu da kabul eder. Tanım gereği, liberaller bu ikinciye kabul ederler, ama bu kabulü, ayrıntılı bir tasvir şeklinde ele alma eğiliminde olmuşlardır. Bu sebeple, bireylerin birbirleriyle sırf bağımsız ve potansiyel düşman güçler olarak karşı karşıya geldikleri bir teori ya da teoriler bütünü olan liberalizmin, malları mübadele eden ve sözleşme denen işlemler yapan karikatürleri, hem gelenekselcilere ve hem de Marksistlere sevimli gelmektedir. Bu tarihçi ve felsefecilerin liberal zihin konusundaki harita ve karikatürlerinin hiçbiri, bütünüyle Humboldt'a uymaz. Haddizatında bu bile, Humboldt'a kulak vermek için yeterli bir sebeptir.

J. W. BURROW

Sussex Üniversitesi