

- İmanquliyeva, Aida. *Modern Arap Edebiyatı'nın Usta Kalemleri*. Çev. Reşad İlyasov ve Qiyas Şükürov. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2007.
- İrem, Nazım. "Muhafazakâr Edebî Tahayyülün Felsefi-Siyasal İmaları". *Pasaj*. 3 (Ocak-Temmuz 2006): 9-19.
- Kutluer, İlhan. "Mistisizm". *İslam Ansiklopedisi*. Cilt 30. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2005. 188-90.
- Moran, Berna. "Peyami Safa'nın Romanlarında İdeolojik Yapı". *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış I*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1991. 167-80.
- Nuayme, Mihail. *Kalk Son Gününe Veda Et*. Çev. Hüseyin Yazıcı. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2002.
- *Kendini Arayan Adam Arkaş'ın Günlüğü*. Çev. Hüseyin Yazıcı. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2003.
- *Kundaktaki Ermiş Mirdad*. Çev. Hüseyin Yazıcı. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999.
- *Tanrıya Dönüş Azığı*. Çev. Kenan Demirayak. İstanbul: Babil Yayınları, 2003.
- Safa, Peyami. *Mahşer*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 1989.
- *Matmazel Noraliya'nın Koltuğu*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 1986.
- *Mistisizm*. İstanbul: Bâbîâli Yayınevi, 1961.
- *Yalnızız*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 1986.
- Yazıcı, Hüseyin. *Göç Edebiyatı: Doğuyu Batıya Taşıyanlar Ortadoğu Hıristiyan Arap Edebiyatçılarının Batıdaki Öncü İsimleri*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2002.

Tolstoy'da Bireyin Ölümle Uyanışı: Efendi-Uşak Çatışması

Sevgi Doğan*

ÖZ

Bu makalede asıl amaç, felsefi açıdan birey sorununu edebiyatta özellikle de Tolstoy'un yapıtlarında tartışmaktır. Bunun için, Tolstoy'un "Efendi ile Uşağı" isimli kısa öyküsü ve diğer öyküleri, birey kavramını ifşa etmek ve öykünün bir karakteri olarak bireyin kendisini, ilişki ve ölüm korkusu üzerinden nasıl gerçekleştirdiğini ortaya koymak için incelenecektir. Ayrıca, makalenin diğer bir meselesi de, Hegel'in efendi-köle diyalektiğinin Tolstoy'un öyküsündeki birey karakteriyle ilişkisini açığa çıkarmaktır. Elinizdeki bu makale Hegel'den hazzetmemesine rağmen Tolstoy'un bazı açılardan ne kadar Hegel'e yakın olduğunu gösterecektir.

Anahtar Kelimeler: birey, Hegel, diyalektik, ölüm, Tolstoy

The Awakening of the Individual in Tolstoy: Master-Man Conflict

ABSTRACT

The main aim of this article is to philosophically discuss the question of the individual in literature, in particular, in the works of Tolstoy. For this purpose, Tolstoy's short story "Master and Man" and some other stories by Tolstoy will be analyzed in order to reveal the concept of the individual, and to perceive how the individual as a character of the story realizes him/herself through the concepts of *relationship* and the *fear of death*. Another basic concern of the article is to expose the relationship of Hegel's master-slave dialectic to Tolstoy's individual in the short story. The article tries to demonstrate how in some ways Tolstoy is close to Hegel although he dislikes Hegel.

Key words: individual being, Hegel, dialectic, death, Tolstoy

*Scuola Normale Superiore de Pisa (İtalya),
Felsefe Bölümü Doktora Programı Mezununu
sevgidogan79@gmail.com

Giriş

Dünya klasikleri haline gelmiş ve farklı alanlarda güçlü yapıtlar vermiş iki büyük düşünürü bir araya getirip, düşünceleri arasında paralellik ve farklılıkları ortaya koymak oldukça çetrefilli bir iş olsa gerek. Bir yanda on dokuzuncu yüzyıl felsefe dünyasını arkasında bıraktığı büyük filozofları aşarak ilerleyen ve bir sistem kurucusu olarak kabul gören, Alman idealizminin önemli isimlerinden Hegel, diğer yanda ise dünya edebiyatında bir klasik haline gelmiş ve edebiyatta derin izler bırakmış, dünya edebiyatını etkilemiş ve kendi edebiyat dünyasında kendine özgü biçimlerle yol almış zengin, cüretkâr ve engin Rus yazarı Tolstoy. Farklı coğrafyalarda yetişmiş bu iki düşünür nasıl bir araya gelir? Hegel her ne kadar hiç Avrupa dışına çıkmamış olsa da Tolstoy Avrupa'da bulunmuş ve onun kültürünü teneffüs etmiş; Alman idealizminin (Kant, Hegel, Schopenhauer gibi), Fransız düşünürlerin (Auguste Comte gibi) ve kimi İngiliz bilim ve düşün insanlarının (Herbert Spencer ve Darwin gibi) düşünceleriyle tanışık olmuştur. Tolstoy evde gördüğü ilk eğitiminde Fransız ve Alman hocalardan özel dersler alarak Avrupa kültürünü dolaylı bir şekilde de olsa deneyimlemiştir. Hegel'in tersine Tolstoy, 1857'de Paris'e kaçarak kendi coğrafyasının dışına çıkabilmiştir. *Aklı* kendine kılavuz alan Hegel, Avrupa'nın dışına çıkmadan Avrupa coğrafyasının dışındaki coğrafyalarla ilgili tarihsel çerçevede değerlendirmelerde ve incelemelerde bulunduğu *Vorlesungen*

über die Philosophie der Weltgeschichte'de (*Tarih Felsefesi Üzerine Dersler*'inde) Rusya'nın (Asya'nın) bir parçası olan Sibirya'dan birkaç kelime de olsa bahseder. Hegel'in Rus düşün dünyası üzerindeki etkisine, yapılan kapsamlı ve derin incelemeler sayesinde tanışık olmakla beraber Hegel'in Asya ve özelde Rusya'yla ilgili değerlendirmesini ancak buradan okuyabiliyoruz. Ancak Sibirya'dan bahsedışı bir coğrafya olarak tarih sahnesinden çıkarılmasına yöneliktir. Dolayısıyla Hegel'in bu yaklaşımı, Tolstoy gibi Hegelci bir dönemde yaşayan ve Tolstoy gibi (eleştirilerine rağmen) ondan etkilenen Rus düşünür Dostoyevski gibi bir edebiyat dehasını derinden etkileyecektir.² Bir başka ifadeyle, Hegel'in kimi görüşleri sadece Tolstoy'u değil aynı zamanda Dostoyevski gibi büyük Rus yazarı da olumsuz anlamda etkilemiştir. Dostoyevski, 1854'te sürgün edildiği "Güney Sibirya'da yer alan Semipalatynsk'de büyük Asya'nın 'Kuzey Yamacında'³ Hegel'in *Tarih Felsefesi*'ni okumuştur.⁴ Aslında Dostoyevski'nin kardeşine yazdığı 22 Şubat 1854 tarihli mektupta Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'yle birlikte Hegel'in *Tarih Felsefesi*'ni de istediğini biliyoruz.⁵ Dostoyevski'nin ve belki de genel olarak Rus edebi ve felsefi dünyasının Hegel'le ilişkisini yahut ilişkisizliğini etkileyici bir şekilde Földényi, "Dostoyevski Sibirya'da Hegel Okur ve Gözyaşlarına Boğulur" adlı makalesinde anlatır. Hegel, *Tarih Felsefesi* çalışmasında Sibirya'yla ilgili ne yazmış olabilir ki Dostoyevski'yi bu kadar hayal kırıklığına uğratmış ve onu, metaforik anlamda da olsa, gözyaşlarına boğmuştur?

Hegel'in tarih felsefesi üzerine yazdığı bu kitabı 1840'larda yeniden gözden geçirilmiş basımıyla yayımlanır. Dolayısıyla Földényi'ye göre Dostoyevski'nin sürgün edildiği o dönemlerde Hegel'in bu çalışmasını okumuş olması kuvvetle muhtemeldir (94). *Lectures on the Philosophy of World History*'de Hegel, tarih felsefesi değerlendirmesinde Asya'yla ilgili tartışmasına yer verir ve Sibirya'yı bu tartışmasından elemekle işe başlar. Sibirya'nın tartışmasının kapsamına girmediğini ileri sürerek devam eder:

İlk olarak Sibirya'yı, Asya'nın kuzey yamacını elemeliyiz. Çünkü bu incelememizin kapsamının dışında kalır. Sibirya'nın bütün özelliği, Asya'yı tarihsel kültürün bir ortamı olarak bertaraf etmek ve dünyadaki tarihi süreçte Asya'nın farklı bir biçime ulaşmasını engellemektir. (191)⁶

Asya'ya övgüler yağdıran Hegel, Avrupa'yla birlikte “dünya tarihinin gerçek sahnesi” (190) olarak tanımladığı kıtanın bir parçası olan Sibirya'yı, Asya'nın dünya tarihinde oynadığı rolde dışarda bırakır. Sibirya ona göre tarihi sınırların dışındadır. Sibirya, Asya'nın tarihi süreçte yer almasını engelleyen bir coğrafya olarak görülür. Önemli fikirler öne sürdüğü için ölüme mahkûm edilmesinin ardından sürgün edildiği Sibirya'nın tarih sahnesinden bertaraf edilmesi Dostoyevski'yi, derinden etkiler. Bu sözlerle Hegel, Dostoyevski'ye Avrupa'nın onun çektiği acıları önemsemediğini gösterir. “Dostoyevski, tarihin

çizdiği sınırın dışında ve bu yüzden Avrupa'nın yaklaşımıyla, kurtarılmanın ötesinde bir yer olan Sibirya'da acı çekiyordur” (Földényi 94). Dostoyevski bu satırlardan açıkça tarihten çıkarılıp atıldığını, tarihten sürgün edildiğini çıkarır ve kederlenir. Hegel'in öne sürdüğü bu düşünceler, aslında *tarihin ötesinde* onu sınırlayan bir şeylerin olduğunu gösterir (Földényi 95). Tarihin dışına itmeye çalıştığı coğrafyada Hegel, hem Dostoyevski'yi hem Tolstoy'u fazlasıyla etkilemiştir. Tolstoy da Hegel'in tarihle ilgili görüşlerine duyarsız ve sessiz kalmamıştır.

Tolstoy “*Progress and the Definition of Education*” [*İlerleme ve Eğitimin Tanımı* (1862)] çalışmasında Hegel'in tarih ve eğitim anlayışına, ilerleme kavramına karşı polemige girer. Tolstoy'un çalışmasından, Hegel'in *Tarih Felsefesi*'nde tarihin *Geist*'a (mutlak tine), ideal olana doğru aklın yasalarına göre ilerlediği biçimindeki görüşlerini benimsemediğini çıkarırız. Tolstoy'a göre “insan gelişiminin (ilerlemesinin) hiçbir genel yasası yoktur.”⁷ Bu bakımdan Tolstoy tarihçilerin ilerlemenin insanlığın bir yasası olduğu şeklindeki görüşlerini kabul etmez. Ayrıca ilerlemenin Asya, Afrika, Amerika ve Avustralya haricinde ve milyonlarca insanı hariç tutmak suretiyle insanlığın ortak yasası olduğunu söylemek ciddi sorunlar taşıyordu (*Progress and the Definition of Education* 162) (Hegel'in *Tarih Felsefesi*'nde yaptığı gibi). Bunlar Hegel'in tarih felsefesi üzerine verdiği derslerin ve Dostoyevski'nin üzüntüsüne neden olan fikirlerin şiddetle eleştirilmesidir. Öyle görünüyor ki en az

Dostoyevski kadar Tolstoy'da Hegel'in tarihle ilgili görüşlerini sorunlu bulmaktadır.

Bu makale Hegel'le bu iki Rus yazar arasındaki uzlaşmazlığı ve Hegel'e karşı hoşnutsuzlukları açıkça dile getirmekte ve bu hoşnutsuzluğun nedenlerini kısmen de olsa açıklamaktadır. Ancak gene de Hegel etkisi üzerlerinden kolay kolay atılamayacaktır. Hem Dostoyevski, Hegel'in tarih felsefesindeki fikirleri çerçevesinde hem de Tolstoy, *O Halde Ne Yapmalıyız* ve *İlerleme ve Eğitimin Tanımı*'nda Hegelci öğretiyeye yönelik yaklaşımıyla farklı biçimlerde Hegel felsefesini eleştirmişlerdir. Tolstoy bu çalışmasında teolojinin sadece dogmalarla ilişkilendiğini ve insanların yaşamlarıyla hiçbir ilişkisinin olmadığını söyler ve Hegelci öğretinin de bundan farklı olmadığını iddia ederek Hegel felsefesini topa tutar.

Elbette, Tolstoy'un Hegel'le ilişkisi sadece farklılıklar üzerinden ilerlemez aynı zamanda aynılıkları da barındırır. Tolstoy'un metinlerindeki birey kavrayışını, belki daha iyi bir ifadeyle, bireyin kendini gerçekleştirmesinin ve bir farkındalık kazanmasının, Hegel'in bireyinin varoluşsal gerçekleşmesiyle ilişkili olduğunu göreceğiz. Bu bakımdan elinizdeki çalışmada Hegel ve Tolstoy'u hem felsefi hem de edebi açıdan birey meselesi bağlamında ele alacağız, bir araya getirmeye çalışacağız.

Birey meselesi kendi başına yeni bir mesele olmamakla birlikte modern dönemle ya da moderniteyle beraber çok fazla tartışılan bir mesele haline gelmiştir. Bireyin ortaya

çıkışına, elbette kavramsal olarak ortaya çıkışına baktığımızda, kökenlerini felsefi açıdan antikçağ ve Aristoteles'e kadar dayandırabiliriz. Aristoteles bireyi mantık tartışmalarında ele alır. Birey mantıksal bir kategori olarak felsefesinde yer eder. Gerek *Kategoriler*'de bireysel nesnelere (ya da tikel nesnelere) ve farklı tür özellikler bağlamında gerek *Metafizik*'te öz (*substance*) tartışması çerçevesinde birey “evrensel” ilişki içerisinde ele alınır.⁸ Ancak bizim ele alacağımız birey, mantığın konusu olan birey değil, kişi olarak var olan, yaşayan bireydir. Yalnız şunu özellikle vurgulamakta fayda var; birey derken birey kavramını bireycilik anlayışından ayrı bir yere koyarak ele alacağız. Birey ve bireycilik hem kavramsal açıdan hem de felsefi açıdan farklı tartışmalar bağlamında incelenebilir.

Bir kez daha yinelemek gerekirse bu makalede kişi ya da insan olarak birey kavramı üzerinde durulacaktır. Temel olarak Tolstoy'un metinleri üzerinden, özellikle “Efendi ile Uşağı” (1895) adlı kısa öyküsüne dayanarak bireyin varoluşsal olarak gerçeklikle yüzleşmesi—karşılaşması—Hegel diyalektiğiyle ilişkilendirilerek ortaya konulacaktır. Kısaca Tolstoy'un bahsi geçen öyküsü temel alınarak onun Hegel'le bir ilişkisinin olduğu gösterilmeye ya da iddia edilmeye çalışılacaktır. Makale kısaca Rus entelektüel dünyasında Hegel etkisini ele alarak başlayacak, Hegel'in felsefesinde birey anlayışıyla devam edecek ve Tolstoy'un metinlerinin konuyla ilişkili bir kaçına değinilerek asıl meseleye girilecektir.

Rus Edebi ve Felsefi Çevresinde Kısaca Hegel Etkisi

Tolstoy'un 1847 ile 1880 arasındaki sanat anlayışı ve düşünceleri üzerine yapılan Donna Tussing Orwin'in *Tolstoy's Art and Thought: 1847-1880* adlı çalışması sadece Tolstoy'un edebi mirasına değil aynı zamanda Tolstoy'un Hegel'le ilişkisine de değinmektedir.

Hegel'in etkisi sadece Avrupa'da değil Avrupa'nın dışında Rusya'da da görülür. Pek çok Rus düşünür, D. I. Chizhevski gibi, 1840'lar ve 1850'lerde Hegel'in Rus felsefesinin kurucularından biri olduğunu söyler (Orwin 221). Bir nevi 1850'lerdeki Rus düşüncesinin Hegelci düşüncenin kırklardaki ürünü olduğunu ifade eder. Ancak Rus düşünürler (Ivan Kireevsky gibi) çok sayıda Hegelci arasında sadece bir kaçının gerçekten Hegel okuduğunu ifade etmekte gecikmez (Orwin 15). Bu Marx'ın kendisini değil de Marx'ı Marksizm üzerinden okunmasına benzer. Hegel'i gerçekten okumak yerine Hegelcileri okuyarak Hegel bilinir kılınır. Avrupa dışındaki değişik felsefi kültürlerde olduğu gibi, Rus felsefe çevresinde bazı Hegelci fikirler, tartışıldığı ve kabul edildiği kültüre mal olmaya başlar. Bir başka ifadeyle, Orwin'in dediği gibi, Hegelci bu düşünceler Hegel'den kopmuş ve entegre oldukları kültürün bir parçası haline gelmiştir. Böylece Hegelci kimi fikirler Rus felsefesinin parçası haline gelir. Özellikle onun *diyalektik* ve *somutluk* fikri, hakikat anlayışı, diğer kültürlerde olduğu gibi, benimsenmiş ve kendi felsefi kültürleriyle bütünleştirilmiştir (Orwin 15).

Orwin, Hegel diyalektiğindeki analiz ve sentezin Rusya'da bir yöntem olarak alındığını yazar (15). Hegelci anlamdaki hakikate yahut doğruluğa, bu analiz ve sentez yöntemiyle ulaşılır. Buna göre “Analiz eleştirel akıl sayesinde gerçekliği basit parçalara ayırma, sentez ise ideal standartlara göre bir bütün, bir doğruluk halinde çözülen gerçekliğin yeniden yapılandırılması anlamına gelir” (Orwin 15). Chizhevskii'yi ve onun çalışması olan *Gegel'v Rossii'yi (Rusya'da Hegel'i)* referans göstererek, Orwin, Hegel'in etkisinin Rusya'da görülmesinden önce *sentez arzusunun* ya da *bütünlük* fikrinin, Rus düşüncesinde de zaten var olduğunu söyler. Orwin Tolstoy gibi Rus düşünürlerin bu sentezin peşinde koştuklarını vurgular. Peşinde oldukları bu sentez ahlaki rehberliği de destekler niteliktedir ona göre. Hegel'in felsefesinin bir anlamda onların “senteze” yönelik özlemlerini beslediğini söyleyebiliriz.

1850'lerde, tam da Tolstoy'un kariyerinin başında olduğu bir zamanda, Rus edebi eleştirisi Hegelci ölçütleri uygulamaktaydı (Orwin 16). Özellikle Vissarion Belinsky'nin yirmi yıl öncesinde Hegelci öğretiyi uygulamasıyla Hegelci ölçütler kullanılır hale gelir. Hegel'in *organizma*⁹ anlayışı, bir nevi Rus edebi eleştirisine, Belinsky'in organik estetik anlayışıyla yerleşir.

1850'lerde Hegel'e saldıran ve eleştirenler arasında öncülüğü N. G. Chernyshevsky yapar. Chernyshevsky, bilimsel sosyalizmin takipçisi olan genç kuşaktan gelmektedir; ayrıca

çoğunlukla Fransa'dan çıkan yeni materyalist ve estetik anlayışı takip edenler arasında yer alır. Bunun yanı sıra, V. P. Botkin, P. V. Annenkov, A. V. Druzhinin, A. A. Grigor'ev, I. S. Turgenev gibi isimler, kırklı yıllarda, Hegel olmasa bile, Alman idealizminin etkisinde kalan yazar ve eleştirmenler olmuştur. Chernyshevsky çalışmalarında Feuerbach'ın materyalist felsefesini benimsemiş ve onu estetik gerçekliğe uygulamıştır; Feuerbach'ı estetik anlayışında temel başvuru olarak alırken kendisinden önceki Hegelci estetik anlayışlarını da eleştirmekten geri kalmamıştır (Orwin 16). Elbette diğer düşünür ve yazarlar gibi Hegel'in düşüncesini hepten reddeden bir yerde durmaz. Chernyshevsky, Hegel'in gerçeklik vurgusunu kabul eder ancak onun mutlak tinin varoluşuna yönelik herhangi bir anlayışını kabul etmez (Orwin 16). Chernyshevsky materyalist anlayışı kabul ederek, bağımsız mevcut bir dünyanın varlığına inanmaktadır. Bu bağlamda bütün diğer nesnelere gibi insanların maddi varlıklar olduğuna vurgu yapar. Dolayısıyla insan zihni, insanın fiziksel bedeninden bağımsız, ayrı bir varlık olarak var değildir ona göre. Bunun yanında var olma biçiminin maddi varlıkların var olma biçimine benzemeyen ya da onların var olma biçimi gibi olmayan Tanrı yahut insan-dışı herhangi bir varlık var değildir. Görüleceği üzere, Feuerbachçı materyalist yaklaşım üzerinden idealist anlayışın karşısına materyalist bir anlayış getirilmektedir. Bu bağlamda Chernyshevsky'nin kendi çağdaşları gibi, diyalektik düşünceye inandığını ve bunu sanat anlayışına uyguladığını söyleyebiliriz.

Diyalektiğe inanmasının yanı sıra sanatta gerçek ve ideal olanın etkileşimine vurguda bulunmaktadır. Elbette onun idealden anladığı şey Hegelci zihinden farklı olacaktır. Onun idealden kastettiği şey insan aklının sonucu olan yani maddi dünyanın bir parçası olan şeydir. O zaman doğayı da ister istemez maddi olarak görecektir; fikirler ise deneyimle karşılıklı etkileşim içine giren aklın bir ürünü olarak kavranacaktır (Orwin 17).

Apollon Grigor'ev, Chernyshevsky'nin düşüncelerine karşı çıkan önemli Hegel savunucularından biridir. Grigor'ev 1840'larda Hegelci bir yaklaşım içerisindeyken 1850'lerde Schellingci bir anlayış benimser. Grigor'ev'un, Chernyshevsky ve yandaşlarının düşüncelerine iki yönden itirazda bulunur. Bunlardan ilki onların materyalist anlayışına; ikincisi ise onların rasyonelliğe yaklaşımına yöneliktir. Grigor'ev onların sanattaki idealizme ve soyutluğa yaptıkları eleştirileri onlara karşı kullanarak gerçeklik doğa ve sanatın savunmasına geçmiştir (Orwin 17). Schellingci bir yaklaşım içinde olan Grigor'ev, doğanın bütünüyle *duygu (feeling)* olduğunu ifade eder. Burada Chernyshevsky tersine “aklın soğuk bakışları altında eriyen” (Orwin 17) *duygu*, sanki aklın karşısına konulmaktadır. Grigor'ev onların “rasyonel, mekanik ve analitik sanat kavrayışlarını” (Orwin 18) kabul etmez. Grigor'ev sanatı bir *sentez*, bir *ilham* yahut esinlenme olarak görür. Oysa sırf teorisyen olarak gördüğü ve karşı çıktığı bu teorisyenlerin eleştirisini *analiz* olarak değerlendirir. Dolayısıyla duyguya vurgu yaparak, Grigor'ev

kendi sentez anlayışını ne akla ne de Hegelci zihne dayandırır. Onun dayandığı tek şey *duygu* ve *ilhamdır*. Onun duyguya bu kadar vurgu yapmasının sebebi, aklın sadece analize yol açtığına ve dolayısıyla aklın kendi başına sentezi üretmediğine inanmasından kaynaklanır (Orwin 18).

Yukarıda Hegel'in Rus dünyasında, felsefi ve edebi kültüründe etkisini kısaca birkaç isim üzerinden özetlediğimiz bu açıklamalar gösteriyor ki, düşüncesi kendisinin ardından sağ ve sol Hegelci olarak ayrıldıktan hemen sonra Hegel alımlandığı pek çok kültürde de böyle kabul edilmeye devam etmiştir. Tıpkı Rus düşüncesindeki iki önemli Hegelci ismin Chernyshevsky ve Grigor'ev'in sırasıyla sol ve sağ Hegelciliğin savunucuları olmaları gibi. Her ne kadar farklı felsefi ve sanatsal yaklaşımlar içerisinde olsalar da hem diyalektiği, hem de sanatta ideal ve gerçek olanın karşılıklı etkileşimini kabul etmeleri açısından ortaklaşmaktadırlar. Tolstoy, bu iki farklı yaklaşım üzerinden okunmuş, eleştirilmiş ve değerlendirilmiştir. Ancak burada Tolstoy'un Hegel'le olan ilişkisi temel alındığı için Tolstoy'un eleştirmenler tarafından nasıl ele alındığı başka bir makalenin konusu olarak görülüp konu burada bırakılacaktır.

Orwin, Tolstoy'un Hegel'den hoşlanmadığını açıkça ifade ettiği için, pek çok eleştirmenin Tolstoy'un ilk dönem yazıları üzerindeki bu atmosferin olası etkilerini ya görmezden geldiklerini ya da bu çalışmalarını Rus edebiyatında 1840'larda Hegelci dönem olarak gördükleri şeyle sınırlandırdıklarını ifade

eder (15). A. Skaftymov¹⁰ ile başlayarak birkaç eleştirmen, Orwin'e göre, Hegel'in *Savaş ve Barış* üzerindeki etkisini kabul etmeye ve incelemeye başlamıştır. Skaftymov, Tolstoy'un o dönemdeki dünya görüşüne en yakın olduğu muhataplarının Hegelci olduğunu ileri sürer: Yani o dönemde yakın olduğu Hegelciler şunlardı: B. Chicherin, V. Botkin, A. Druzhinin, Iu. Samarin ve K. Aksakov (15).

1880'lerin başında Tolstoy, *O Halde Ne Yapmalıyız?* [*Tak Chto Zhe Nam Delat*] (ilk defa 1886'da yayınlandı) adlı kısa deneme kitabında, gençlik yıllarında Hegel'in etkisinin Rusya'da çok büyük olduğunu yazar. (*What then must we do?* 103) Tolstoy Hegel'in öğretisini Devlet-felsefesi olarak tanımlar (*What then must we do?* 110). Bu öğretiye göre, diyor Tolstoy, bütün var olanlar akla uygundur ve “insanların kurduğu ve sürdürdükleri yaşamlarının düzeni, insanlar tarafından kurulmamış ve sürdürülmemiştir ancak bu yaşam düzeni sadece tinin (*Geist*) tezahürü için ya da genel olarak insanlığın yaşamı için olası bir biçimdir” (*What then must we do?* 110). *O Halde Ne Yapmalıyız?* adlı çalışmasında, Tolstoy yazmaya başladığında açıkça Hegelci yaşamın, her şeyin temeli yapıldığını ifade eder. Bu bağlamda şunları kaleme alır: “Hegelcilik, havada suda, ifadesini dergilerde ve gazete yazılarında, romanlarda ve makalelerde, sanatta, tarihte, vaazlarda ve sohbetlerde buluyordu” (*What then must we do?* 114). Tolstoy, Hegelciliğin ne kadar yaygın ve güçlü olduğunu, Hegel bilgisine sahip olmayan bir kişinin konuşmaya

hakkı olmadığını söyleyerek gösterir. Dolayısıyla Hegel, çalışmamış bir kişinin de o dönemde hakikat yahut doğruluk bilgisine sahip olmadığını da çekinmeden söyler. Kısacası her şey ona dayandırılır, onun üzerinden okunur. Tolstoy geçen kırk yıldan sonra Hegel'in eskisi gibi hatırlanmadığını hatta ondan geriye bir şeylerin kalmadığını, sanki hiç var olmadığını yazar. Hegelciliğin bu düşüşünün nedenini Tolstoy, Hegelciliğin reddedilmesi yüzünden olmadığını ancak bizim öğretilmiş ve eğitilmiş dünyamız tarafından gerekli olmadığı açık hale geldiği için Hegelciliğin eski ilgisini kaybettiğini ileri sürer.

Tolstoy aynı çalışmasında Hegelciliği ya da Hegel'in kendi düşüncesini teolojiyle karşılaştırarak, teolojinin doğmalarla ilgilendiğini ve böylece insanın yaşamıyla bir ilişkisinin olmadığını vurgular; benzer ilişkinin felsefede de olduğunu söyleyip Hegelciliğin geniş ölçüde teolojiye benzer olduğunu öne sürer. Tolstoy Hegelciliğin, sadece mantıksal yapılarla ilgili görüldüğünü ve insanların yaşamlarıyla alakadar olduğunu yazar.

Tolstoy, Hegel ve Hegelcilikten her ne kadar hoşlanmamış ve haz etmediğini *O Halde Ne Yapmalıyız?* isimli denemesinde açıkça belirtmiş olsa da, 1840'lar ve 1850'lerdeki bahsettiği Hegel etkisi metinlerinde hissedilmektedir. Bunu sonraki yıllarda kaleme aldığı öykülerinde de görürüz. Şimdi Hegel öğretisinde ve Tolstoy metinlerinde bireyin nasıl işlendiğini ele alabilir ve Hegel'in diyalektiği üzerinden, Tolstoy'un öykülerini ve oradaki diyalektiği inceleyebiliriz.

Hegel'den Tolstoya'a Birey

1.Hegel Felsefesinde Birey

Hegel felsefesinde bireyi ele alırken Tolstoy'un öykülerindeki birey anlayışıyla bir karşılaştırma içerisinde ve kimi değinmeler çerçevesinde inceleneceği için öncesinde "Efendi ile Uşağı" öyküsünü kısaca özetlemekte yarar var.

"Efendi ile Uşağı" öyküsü temel olarak iki karakter üzerinden ilerlemektedir. Hegel'in köle-efendi çatışmasını hatırlatan başlık, öyküdeki efendi-uşak ilişkisinin (Hegel'in terimiyle *çatışmasının*) Hegelci bir diyalektik barındırdığı hissiyatı uyandırmaktadır. Öyküye göz gezdirdiğimizde Hegel'in kimi terimleriyle karşılaştığımızı görürüz, "koru", "ölüm", "tanınma", "kendini keşfetme" gibi. Öykü, efendi ile uşağı arasındaki ilişki ve diyaloglarla ilerler. Vasili Andreyiç, ikinci sınıf bir tüccar ve Nikita ise onun yoksul ve sefil uşağıdır. Olay Vasili Andreyiç'in komşu köyden bir toprak ağasından daha önceden fiyatını kararlaştırdıkları koruyu satın almak için soğuk, karlı ve tipili bir havada uşağıyla birlikte yola çıkmasıyla başlar. Ucuza kapattığı koruyu diğer tüccarlar duymadan satın almak isteyen Andreyiç'in, mal ve para düşkünlüğü öykünün ilk satırlarında vurgulanır: "Gözüne uyku girmiyordu bir türlü. Düşünceler kafasının içinde birbirini kovalamaya başlamıştı. Ama birbirinin aynı düşüncelerdi hepsi de. Yaşamının tek amacı, tek anlamı, tek sevinci, tek öğüncü olan kazanç hırısı" ("Efendi ile Uşağı" 27). Olay, Aziz Nikolay Yortusu'nun

ertesini günü gerçekleşir ve Yortu'da Vasili Andreyiç'in sarhoş olmayan tek uşağı Nikita'dır. Nikita daha önceden kendine ait giysileri ve ayakkabılarını içki içmek için sattığından içki içmemeye tövbe eder. İki aydır da içki içmez. Nikita yaşamını daha çok başkalarının yanında uşaklık yaparak geçirir; bu yüzden evsiz barksız elli yaşlarında yaşlı bir adamdır. Çalışkan, güçlü ve eli çabuk olduğu kadar uysal bir kişiliğe de sahiptir. Bu özelliklerinden dolayı aranan bir işçidir. Ancak çok fazla içtiği için hiçbir yerde tutunamaz ve bu yüzden varını yoğunu satar. Vasili Andreyiç evinden birkaç kez Nikita'yı kovduğu halde gene de onu, dürüstlüğünden, çalışkanlığından ve en çok da ucuza çalıştığı için işe alır. Vasili Andreyiç, Nikita'ya vermesi gerekenin yarısı kadar bir ücret verir ve onu da parça parça kimi zaman dükkânından pahalı mallar vererek öder. Nikita'nın parasının hepsi eşi Marfa'nın elindedir. Marfa, Vasili Andreyiç'ten kimi zaman alışveriş yapar ve almaları gerekenden azını alarak üstelik paralarının bir kısmını alamadan dükkândan ayrılır. Nikita yola çıkacakları bu soğuk ve karlı günde efendisinin kızığını hazırlar ve birlikte yola çıkarlar. Nikita'nın üzerinde yola çıkmadan önce yıllardır giyilmekten yıpranmış, sırtında ve koltuk altında kocaman delikler olan kirli bir gocuk vardır ve paltosunu bu kirli gocuğun üstüne giyer; ayağında da yırtık ayakkabılar. Vasili Andreyiç ise üst üste iki kürk giyer. Nikita ve Vasili Andreyiç yolda tipiye yakalanır ve yollarını kaybederler. En sonunda bir köyde kendilerini bulurlar orada biraz dinlenirler,

Nikita yola çıkmamak yanlısıdır, misafir oldukları köylüler de yola çıkmamalarını önerir ancak Vasili Andreyiç dinlemez ve tekrar tipili havada yola çıkarlar. Bu arada misafir oldukları köylülerin içki ikramını Nikita geri çevirir, Vasili Andreyiç ise kabul eder. Bu daha sonra başına bela olacaktır. Çünkü mahsur kaldıkları kar ve tipi altında Vasili Andreyiç içkinin etkisiyle daha çabuk donacaktır. Vasili Andreyiç ve Nikita tipide kendi etraflarında dönüp dururlar ve bir çıkış yolu bulamazlar; Nikita bir noktadan sonra artık efendisini dinlemez ve kendisini ölüme terk etmeye hazırdır. Ölümü çabuk kabullenir bu aslında Hegel'deki efendi-köle çatışmasında ölüm korkusuyla köle olmayı kabul eden kölenin durumuna tezattır. Vasili Andreyiç ise buna itiraz eder ancak bir süre Nikita'yla birlikte karın altında mahsur kaldıkları yerde kızığın içinde sabahı, gün ışığını beklerler. Nikita bir arada olursak birbirimizi ısıtırız der ama efendi onu dinlemez. Uyanık kalan efendi sürekli kafasını kurcalayan düşünceler içindedir. Düşündüğü tek şey zenginliği, varlığı, parası puludur. Fırtınanın ortasında nerede olduklarını bilmeden karların arasında donma tehlikesiyle karşı karşıya kalan efendi etrafta duyduğu kurt ulumalarıyla huzursuz olmaya başlamıştır. Sadece uykusu kaçmamış huzuru da kaçmıştır. Orada donmayı bekleyeceğine bir çıkış yolu bulmayı tercih eder ve yeniden atla yola çıkar Nikita'yı orada bırakarak. Nikita sıkı sıkı sarınmış hiç kıvıldamıyordu. Vasili Andreyiç'in fırtınadan çıkma çabası başarısızlıkla sonuçlanır; tekrar Nikita'nın olduğu

yere döner. Ve Nikita'nın üstüne uzanarak ölümü kabullenip kendisini ölüme teslim eder ama bambaşka bir “ben” olarak. Vasili Andreyiç mal mülk hırsını ve amacını bırakarak kendisine yaşamını anlamlı kılacak, var oluşunu tamamlayan yeni bir tercihle “yaşam” karşısında “ölümü” tercihiyle kendisini-tamamlamıştır (kendisini yeniden-yaratmıştır). Tolstoy'un efendisinin tersine Hegel'de efendi, “ölümü” değil “yaşamı” ama “gerçek olmayan” bir yaşamı seçer.

Hegel, birey meselesine bireyin kendisini var etmesi, var oluşunu gerçekleştirmesi açısından ele alır. Onun yaklaşımını ontolojik bir yaklaşım olarak değerlendirebiliriz ancak bu yöntemsel olarak farklı bir çizgide ilerler. Hegel fenomenolojik bir yol izleyerek özellikle *Tinin Fenomenolojisi*'nin girişinde ayrıntısıyla bu yöntemine yer verir. Giriş kısmı bir nevi bize Hegel'in maksadını sunar. Hegel burada derdini açıklamaya çalışır. Hegel'in fenomenolojisinin bir ontoloji olmadığını görürüz çünkü ontoloji varlığı inceleyen ele alan bir alandır. Hegel'in aslında varlıkla çok da fazla bir derdi yoktur ancak şunu söylemek mümkün gibi görünüyor: Kullandığı yöntem doğrudan varlığa yönelen ve varlığın ne olduğunu inceleyen bir yerden bakmasa da mutlağın bir ontolojisini yapıyor gibidir. Yani mutlak arayışında onun ontolojik temellerini fenomenolojik ve diyalektik bir yolla çözümler. Ontolojiyi dolayısıyla temel bir tez olarak değil ama yöntemsel bir şey olarak kullanır; doğrudan olmasa da dolaylı olarak böyle bir yoruma açık gibi görünür.

Fenomenoloji'nin giriş kısmında bilim olarak seçtiği yolun “bilincin deneyiminin bilimi” olduğunu yazar (*Phenomenology of Spirit* 78).

Bireyin ontolojisi yahut bireyin var oluşunu, *var olma süreci* yani varlığına dair sorunlarını Hegel, tarihsel bir çerçevede ve tarihsel bir süreçte irdeler. Projesini gerçekleştirip gerçekleştirmediği sorunsalını bir kenara bırakarak Hegel'in somuttan, ilişkisellikten yola çıkarak, onu temel alarak ilerlediğini söylemek mümkün. Bu da *Fenomenoloji*'nin giriş kısmında belirttiği bilincin deneyimiyle olan ilişkisidir. Bireyin bilinçten öz-bilince doğru gelişimini, evrimine şahit oluruz. Bu ilişkisellik Tolstoy'un metinlerinde de söz konusudur. Örneğin “Efendi ile Uşağı” gibi, *İvan İlyiç'in Ölümü* (1886 bitirildi ve 1886'da yayınlandı)¹¹ adlı uzun hikâyesinde de efendinin başkasıyla—uşakla—kurduğu ilişki temelinde metin ilerler.

İvan İlyiç bir devlet memurudur, Yüksek Yargıçlar Kurulu üyesidir. Eşi ve çocuklarıyla birlikte varlıklı bir yaşam sürer. Ancak bir gün çok ağır bir hastalığa yakalanır ve acılar içinde ölümü bekler. Burada da İvan İlyiç ile uşağı Jerasim arasındaki ilişkiye tanık oluruz. Jerasim iyi karakterli bir gençtir. Hastalığı boyunca İvan İlyiç'in tek iyi ilişki kurduğu ve kendisini anladığını düşündüğü kişi uşağı Jerasim'dir. Kendisiyle çıkarsız ilişki kuran tek kişi odur ona göre. Hastalığı ve çektiği ıstırapların büyüklüğü, onu bütün ailesinden ve dostlarından uzaklaşmasına, yaşamın anlamını sorgulamasına ve kişisel

tarihine bir göz atmasına neden olmuştur. Ölümüne direnir ve bu direnişinin o kadar güçlü olmasının nedeni yaşadıklarının doğru ve güzel olduğuna inanmasıdır: “Onu çuvala girmekten alıkoyan şey, güzel yaşamış olduğuna inanmasıydı. Yaşamının haklı çıkarmaya kalkışması, onu sona daha fazla yaklaştırıyor, öte yandan da yol almasına mani olarak acıların en büyüğünü çekmesine yol açıyordu” (*İvan İlyiç'in Ölümü* 78). İvan İlyiç son nefesini verirken doğrunun ne olduğun sorgulamış ve yaşamı gerektiği gibi yaşayamadığını düşünmüştür. “Ölüm gerçek oldu, bundan ötesi yok” diyerek mırıldanır ve o kadar korktuğu ölümü sonunda kabullenmiş olduğu anlaşılır. Yaşamın gerçekliği de bu sözlerle ortaya çıkmıştır.

Hem *İvan İlyiç'in Ölümü*'nde hem “Efendi ile Uşağı”nda, sadece somutla yani iki bireyin ilişkiselliğiyle değil aynı zamanda somut olduğu kadar “soyut” bir olgu olan ölümle de ilişkisellik temelinde kurulan bir öykü kurgusu söz konusudur. Kahramanların uşakla ve ölümle deneyimleri onları Hegel'in deyimiyle bir üst aşamaya ulaştırır. Tolstoy'un bu iki öyküsünde efendilerin kendi doğrudan deneyimleri aracılığıyla bireysel kaygılardan kurtulup evrensel olanla yani genel, ortak olanla bütünleştiği görülür. Hegel'in evrensellik anlayışına bir anlamda benzemektedir.

Hegel, toplumda ya da dünya da yerini bulmaya çabalayan bireyin gelişimini anlatırken, Tolstoy “gerçekliği” henüz deneyimlememiş bireyin kendini keşfetmesi, böylece dünyayı,

etrafını fark etmesiyle ilgilenir. Hegel bunu felsefi, sistematik ve tarihsel bir bağlamda yapar. Tolstoy ise bunu bireysel kaygıların olgunlaşması ve bireyin olgularla karşılaşması üzerinden ele alır. Somut bir örnek vermek gerekirse, Tolstoy'un “Efendi ile Uşağı” ve *İvan İlyiç'in Ölümü* gibi eserlerinde bir yandan bireysel kaygılar (hayatta kalma mücadelesi, hastalıkla baş etme gibi) diğer yanda ölüm olgusu, var oldukları dünyanın “hakikatiyle” karşılaşmalarını sağlar. Bu bakımdan Hegel öz-yaratıcılık ve öz-keşif süreci olan tarihsel bir süreçten bahseder. Bunu Tolstoy'un bahsi geçen metinlerindeki kahramanlarda da gözlemlemek mümkün: *efendinin kendini-keşfi*. Özellikle *Tinin Fenomenolojisi*'nden bu süreçle tanıştık. Bu süreç aslında tinin gelişim sürecidir ancak o aynı zamanda bireyin gelişimi ya da doğa, tarih ve toplum aracılığıyla evrensele (basit ifadelerle, genel ve ortak olana) doğru insanlığın ilerlemesidir. *Fenomenoloji*'de Hegel, sıradan, felsefi olmayan bilinçten başlayan felsefi yaklaşımını savunmayı amaçlar. Bu gelişim, soyut ve evrensel kategorilerden bireyin tarihte ve insanda *kültür, eğitim ve biçimlenme, şekil kazanma üzerinden* (yani *Bildung* vasıtasıyla¹²) olgunlaşması ve son olarak sanat, din ve felsefedeki insan başarılarında somutlaşmasına kadar ilerler. Bu süreci sadece *Fenomenoloji*'de değil aynı zamanda Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nde de gözlemleriz. *Hukuk Felsefesi*'ni baz alarak Hegel'in bireye yaklaşımını şöyle özetleyebiliriz: İlk olarak birey Hegel felsefesinde var oluşunu emek yoluyla, daha

sonra siyasete katılarak ve en sonunda devletin bir üyesi olarak gerçekleştirir. *Hukuk Felsefesi*'nde Hegel, bireyin “kendi özel gayesinin objesi olarak bir ihtiyaçlar bütünü, zorunluluk ve keyfi iradenin bir karışımı” (*Philosophy of Right* 96) olduğunu dile getirir. Bu bağlamda bireyi sivil toplumun prensiplerinden biri olarak görür. Hegel aynı paragrafta “özel bireyler esas olarak diğer bireylerle ilişki içindedir” (*Philosophy of Right*, 96) diyerek bahsettiğimiz ilişkiselliği onaylamaktadır. Devamında Hegel bu özel bireylerin diğerleri [diğer bireyler] aracılığıyla [sayesinde] kendilerini ortaya koyduklarını ve tatmin ettiklerini dile getirir.

Fenomenoloji'de *Geist*'in (tinin) nasıl ilerlediğini, *Hukuk Felsefesi*'nde ise bu ilerlemenin aileye, topluma ve son olarak devlette nasıl nüfuz ettiğini, dolayısıyla nasıl bireyin evrensel olana ulaştığını okuruz. *Hukuk Felsefesi*, *Fenomenoloji* gibi soyut olanla, sıradan ve kendin-de olanla yani *içine dönük*¹³ olanla (soyut hukukla) başlar somut olana yani başkasıyla (diğeriyle) ilişkiye, *dışa dönüklükle* (sivil toplumla ve devletle) ilerler. İçe dönükken dışa yönelmesi onun kendinden yabancılaşmasına neden olur ve bu yabancılaşmayı dış dünyayı deneyimledikten sonra tekrar kendisine dönerek aşar. Hegel'in bireyi evrensel olanla bir ilişki içerisinde tartışmak istemesinin sebebi, dışsallık yoluyla yani bireyin kendi deneyimi aracılığıyla en yüksek seviyeye yani evrensel olana ulaşma isteğidir. Tolstoy'un “Efendi ile Uşağı” öyküsünde efendinin

(Vasili Andreyiç'in) içe dönüklüğünü şu ifadelerde dile getirilir: “Uşağının, kendisi gibi akıllı bir efendiyle konuşmaktan zevk alacağı düşüncesi onda bu güveni uyandırıyor. Sonra, yaptığı bu hoş (!) şakadan uşağının alınacağı, aklının köşesinden bile geçmemişti” (“Efendi ile Uşağı” 7). Burada efendinin hâlâ dışarıya yönelmediği, kendi soyutluğuyla kapalı kaldığı anlaşılmaktadır. Efendi hâlâ uşakla bir ilişkiye girememiş, deneyimi yaşayamamıştır. Dışsallık ise Tolstoy'un bahsi geçen öykülerinde efendinin kendi dışına çıkarak diğeriyle doğrudan bir ilişkisellik deneyimlemesine karşılık gelir. Hegel'e göre evrensel, felsefesinin son aşamasıdır, Tolstoy'da bu evrensellik bireyin kendini-gerçekleştirme daha doğrusu farkındalığına ulaşmasıyla, kendini-keşfetmesi, aslında daha doğru biçimiyle *yaşamın anlamını-keşfetmesiyle* bağlantılıdır. Hegel bireyi *kendini-gerçekleştirme* olarak tanımlar. Hegel'e göre birey için evrensel ulaşmanın olanaklı yolu, evrensel olan devlette kendi var oluşunu gerçekleştirmesidir. Böylece birey kendisini devlette tamamlamış olur.

2. Tolstoy'un Metinlerinde Birey

Tolstoy, “Efendi ile Uşağı”nı bitirip, yakın bir arkadaşına elyazmasını gönderdiğinde şu eleştirisini yazar: “Sanatsal bir şeyler yazmayalı epey bir zaman oldu; açıkçası yayınlanıp yayınlanmayacağını bilmiyorum. Bu çalışmayı büyük bir zevkle yazdım...”¹⁴ Ernest J. Ernest J. Simmons'un *Introduction to Tolstoy's Writings* adlı kitabındaki tespitlerine göre Tolstoy'un

“Efendi ile Uşağı”ndaki kar fırtınasına geniş şekilde yer verilmesi, neredeyse ondan kırk yıl önce yazılan “Kar Fırtınası” (1856) adlı kısa öyküsündeki ünlü betimlemeyi hatırlatır niteliktedir. Dolayısıyla Tolstoy’un yaşlılık dönemindeki çabasının, artistik açıdan hiçbir şekilde gençlik dönemindeki çabasından aşağı kalır yanı yoktur. Simmons “Efendi ile Uşağı”ndaki ölüm deneyimini ve ölüme yakınken efendinin uyanışını entelektüel bir uyanıştan ziyade dini bir uyanış olarak tanımlar. Yani burada “hakikat” yahut “gerçeklik”, entelektüel inançtan çok tinsel, ruhsal bir inançla başarılmıştır. Elinizdeki makale efendinin uyanışını Simmons’ın ileri sürdüğü gibi, dini bir uyanış olarak okumaktan ziyade onu efendinin uşağıyla girdiği ilişkiden kaynaklanan kendini ve gerçekliği fark etme durumu olarak okuyacak. Yani farklı toplumsal sınıftan gelen *iki bireyin karşılaşması* üzerinden değerlendirilecek.

Lenin, Tolstoy’un asıl edebi çalışmalarının, 1861 ile 1905 tarihleri arasındaki döneme rastladığını ifade eder (Lenin, 25-29).¹⁵ Bu dönem şu açıdan önemliydi, yoksulluk bütün toplumu özellikle de kırsal yaşamı boyunduruğu altına almış ve kapitalizm güçlü bir şekilde gelişme göstermekteydi. Kapitalizmin yükselişe geçtiği bir dönemde tarıma bağımlı kırsal yaşam daha da yoksullaşmaya devam ediyordu. Yoksullaşan köylü soluğu kentlere kaçarak, demiryollarında, fabrikalarda ve atölyelerde iş güçlerini ucuza satarak hayatta kalmaya çalışıyordu. Lenin’e göre Tolstoy’un eserlerinde gösterdiği tam

da bu değişimin, dönüşümün kendisiydi. Yani Rusya’nın eski temellerinde hızlı bir şekilde yaşadığı değişimin öykülerinde, romanlarında yansımalarını görüyorduk. Örneğin *O halde Ne Yapmalıyız?*’da Tolstoy’un Moskova sokaklarında yoksullar arasında kişisel yolculuğuna tanık oluruz. Bu kitap Tolstoy’un kendi dönemindeki toplumsal koşulları betimlediği ve 1886’da tamamladığı bir yapıtıydı. İnsanın durumunun daimi yönünü yansıtan yoksulluk, sömürü ve hırs Tolstoy’un bu eserinde ele aldığı başlıca tartışma konularıydı.

Leo Tolstoy: Resident and Stranger adlı çalışmasında Richard Gustafson’a göre, Tolstoy, Rus edebiyatının Batı edebiyatından temelde farklı olduğuna inanır (Gustafson, xiii). Tolstoy, bu bağlamda, bütün Rus edebiyatının, Puşkin’den tutun Dostoyevski’ye kadar, roman, anlatı şiir ya da kısa roman yahut uzun hikâyeye (*novella*) formunun dışında durduğunu düşünür. Hatta Tolstoy *Savaş ve Barış*’ın¹⁶ bir roman, bir destan olmadığını söyler. Gustafson aynı çalışmasında Rus edebiyatında Batı edebiyatının biçimlerinin benimsendiğini, yeniden işlendiğini ve en nihayetinde aşıldığını yazar. Batı edebiyatından başlayan Rus yazarlara örnek olarak Dostoyevski’yi verir (Gustafson xiii). Çünkü Dostoyevski kendi edebi kariyerine Balzac çevirerek başlamıştır. Özellikle gerilim romanlarına ve dedektif hikâyelerine yönelmiştir. Esrarengiz, akıl çelen, melodram tarzında şeyler Dostoyevski için modern dünyada inançla ilişkili psikolojik dramayı yaymak için bir araç haline gelir (Gustafson

xiii). Dostoyevski cinayet hikâyelerini inancın yitilmesiyle ve tanrının aranmasıyla ilgili anlatılara dönüştürür. Aynı şekilde Tolstoy'la birlikte, Dostoyevski birçok edebi yapıyı deneyimlemiştir. Gustafson, bütün büyük Rus yapıtlarının, Batıya özgü farklı bu edebi biçimleri, türleri, romanları, destanları, romansları deneyimlediklerini ifade eder. Elbette bu türlerin yeniden işlendiğini ve dönüştüğünü sözlerine ekler. Dönüşümün ardından Tolstoy Batı türlerini terk eder ve kendine özgü biçimi yaratır. Onun yapıtlarında görülen baştaki bu eğilim şu çalışmalarında özellikle göze çarpar: *Dünün Öyküsü* (1851), *İki Süvari* (1856) ve *Üç Ölü* (1859) (Gustafson xiii). Gustafson'a göre *Efendi ve Uşağı* (1895) öyküsünde Tolstoy kendi sanat türünü yaratmıştır. Bu sanat biçimi Gustafson açısından özellikle Tolstoy'a özgüdür ve bu biçimi Batı tarzı türleri dönüştürmek için kullanmıştır. Tolstoy'un üslubunun tarihi, gittikçe sembolik hâle gelen kurgusunun öyküsüdür. Sembolik, çünkü Tolstoy'da karakterlerin sembolik bir anlamı vardır.

Gustafson'a göre, Tolstoy'un üslubunu açıkça gösteren bir yapıt varsa o da kısa öyküsü "Efendi ile Uşağı"dır. Bu geç dönemde yazdığı anlatısı, Gustafson açısından, sembolik bir *keşfetme yolculuğu* ve sevme biçimiyle ilgili bir kıssadır (197).

"Efendi ile Uşağı" öyküsü Gustafson'un dediği gibi bir keşif yolculuğudur *ancak* bu, birey olarak uşağın (Nikita'nın) değil efendinin (Vasili Andreyiç'in) keşif yolculuğudur. Gustafson sanki bu belirlenimi Hegelci bir yerden bakarak

yapmaktadır. Efendi olarak bireyin kendini keşfetme, kendi bilincine varma ve Hegelci ifadelerle "hakikati", "doğruyu" yahut "gerçek olanı" görme, fark etme serüvenidir bu.

Tolstoy'un öykülerinin asıl temaları arasında "korku" ve "ölüm" var diyebiliriz: kendi hayatını yitirme korkusu. Ölüm korkusu Tolstoy'un uzun süre meşgul olduğu bir konu olmuştur. Ölüm korkusu ya da ölüm fikrinin kendisi, ontolojik bir mesele olarak işlenir ve bireyin kendini gerçekleştirme aracına indirgenir. Bir var olan olarak birey ölümün üzerindeki etkisiyle gerçek varlığını bulur. Ancak bu var oluş sadece tek başına varlığı gerçekliğe kavuşturmaya yetmeyecektir. Bunun yanında ayrıca başka bir bireyin varlığına da ihtiyaç duyulacaktır. Kendisinin *asıl* farkındalığına varışı, bu *diğer birey sayesinde* gerçekleşir. Kilit kavram aslında "ölüm" değil de "diğer bireydir." Hegel felsefesinde efendi ile kölenin karşı karşıya gelmesi bir çatışma içine girmeleriyle sonuçlanır, Tolstoy'un bahsi geçen metinlerinde bu çatışmayı görmeyiz. *Bir ilişki vardır ama bir çatışma söz konusu değildir.* Tolstoy'da çatışmayı birey *kendisiyle yaşar* ama bir diğerinin sayesinde bu çatışma içine girer. Hegel'de ölümüne girilen bir çatışma vardır; belki burada kilit kavramların, "çatışma," "ölüm korkusu", çatışmaya girecek "bir başka bireyin [başkasının] varlığı" ve en nihayetinde "emek" (çalışma) diyebiliriz. Bu konuyu Tolstoy daha önce de söylediğimiz gibi özellikle iki büyük eseri olan *İvan İlyiç'in Ölümü* ve "Efendi ile Uşağı"nda işlemektedir. *İvan*

İlyiç'in Ölümü, dokuz yıl önce yazılmış *Anna Karenina*'dan¹⁷ (1877) beri ilk önemli sanatsal yapıtıdır. “Efendi ile Uşağı”nda benzer bir tema farklı bir sahneyle, köylüler ve tüccarlardan oluşan farklı bir düzenlemeyle verilir.

Tolstoy'un metinlerinde, en azından bu makalede bahsi geçen öykülerdeki birey anlayışı, iki farklı birey karakteri üzerinden sunulur. Açık bir ifadeyle Tolstoy'un bireyleri farklı sınıfsal tabandan gelen birbirine karşıt ve birbiriyle çelişen kutuplarda yer alırlar. Tolstoy'un öykülerinde göze çarpan şey bu sınıfsal karşıtlığın sonucunda bir uyanışın yaşanmasıdır. Ama bu uyanış Hegel'in diyalektiğindeki gibi kölenin uyanışı değil efendinin uyanışıdır. Kısaca Hegel'in efendi ile köle diyalektiğine bakarsak Tolstoy'un “Efendi ile Uşağı” öyküsünü Hegel açısından daha iyi analiz edebiliriz.

Hegel'den Tolstoy'a Diyalektik

J. Hyppolite, “Bilinçten Öz-bilince Geçiş” başlıklı yazısında Hegel'in araştırmalarında, genel olarak hayattan çok insan hayatının söz konusu olduğuna değinir ve özellikle gençlik dönemi eserlerinde bu konunun öne çıktığını belirtir (104). Buna paralel olarak Tolstoy'un bahsi geçen metinlerini okuduğumuzda da hayat kavramının sorgulanması karşımıza çıkar; hayatın gerektiği gibi yaşanmadığına ve “sahte” bir hayatın sürdürüldüğü vurgusuna şahit oluruz. Hyppolite'e göre Hegel'in başlıca ilgi nesnesi hayatın bir ontolojisi olmuştur. Bu anlamda Hegel bu gençlik dönemi teolojik incelemelerinde

şöyle der: “bu salt hayatın bilinci insanın ne olduğunun bilinci olacaktır”¹⁸ (104). Bu bağlamda Hegel salt hayatı insan varlığıyla özdeşleştirir (Hyppolite 104). Marcuse'nin yorumuna göre ise Hegel felsefesinin hareket noktasını oluşturan temel sezgi hayatın hareketliliğidir. Hegel felsefesi açısından hayat, “başka olanı kendi-kendisine indirgeyen ve kendini bu başkasında yeniden bulan harekettir” (Hyppolite 108).

Hegel, köle-efendi diyalektiğine *Tinin Fenomenolojisi*'nde¹⁹ yer verir. *Fenomenoloji* aslında bilincin gelişiminin bir serüvenini verir. Bir başka ifadeyle Hegel, *Fenomenoloji*'yi doğal bilincin, felsefi bilgiye, bilime, ya da mutlak bilgiye doğru gelişimi ve eğitimi olarak görür. Hegel (Descartes'teki gibi) genel kuşkunun karşısına fenomenolojiyi yani görüngülerden bilincin tam gelişimini koyar. Hegel bu anlamda hakikat olmayanın karşısında bu yolun tam olarak gerçek bir gelişim olduğunu ifade eder. Hegel bilincin gelişim süreçleri olumsuzluk olarak algılanırsa, hemen yeni bir biçim doğar der. Olumsuzlamada, bilincin aldığı biçimler silsilesi sayesinde ilerlemenin meydana geldiği geçiş sağlanmış olur. Yani olumsuzlama kötü bir şey değildir. Tersine pozitiftir. Bu noktada ona göre bilgi artık bu gelişim sürecine denk düşer. Bilginin hedefi eşittir gelişim silsilesinin hedefi. Böylece bilgi artık kendi kendisinin ötesine gitmesine gerek duymayacaktır; bu nokta da bilginin kendisini bulduğu ve kavramın nesnesine, nesnenin de kavramına karşılık geldiği nokta olacaktır. Bilincin bu ilerlemesi duraksamadan

devam eder ve bu yol üzerindeki hiçbir aşamadan tatmin olmaz. Bilinç doğrudan sınırların ötesine geçen bir şeydir; bu sınırlar kendisine ait olduğu için kendisinin ötesine geçmiş olur.²⁰

Hegel felsefesi *aşamalarla ilerleyen* bir sistemdir. Bilinç aşamasından öz-bilinç aşamasına geçiş, dolaylı, doğrudan bir aşamadan dolaylı bir aşamaya geçiş niteliğinde olduğunu söyleyebiliriz. Burada Tolstoy'da bireyin gelişiminin bu aşamalarla ilerlediğini görürüz. Şöyle ki Tolstoy'un bireyi (metinlerinde bu birey “efendi” oluyor) bu aşamalı sistemde ilk olarak dolaylı bir durumda ve kendi *keyfi iradesiyle* baş başadır. İçine dönük, soyut bir aşamadır çünkü henüz kendi dışına çıkamamış, *gerçek* bir karşılaşma yaşamamış bir birey vardır. Yani bilinç aşamasındadır henüz; karşılaşma yaşayıp kendine yabancılaştığı, kendisini karşıdaki “diğerinde” (burada bu diğeri uşak oluyor) gördüğü ve tekrar bu yabancılaşmayı aşıp kendisine döndüğü vakit öz-bilinç aşamasına ulaşmış olacaktır. Efendi önce uşakla gerçek bir karşılaşma yaşar²¹, kendisinin dışına çıkar (bu dışa çıkma kendisini bir başkasında görme, tanıma sürecidir) yani yabancılaşır kendisinden ve bu yabancılaşmayı aşmak için efendi kendisini uşakta görerek kendisine geri döner. “Efendi ile Uşağı”nda efendinin uşakla bütünleşmesine tanık oluruz. Böylece efendinin ölüm kaygısı—korkusu—uşakla tek vücut olmasıyla aşılar ve orada sadece kendini gerçekleştirmenin, köleyle bir olmanın yani öz-bilince ulaşmanın tatmini yaşanır.

Hegel'in efendi-köle diyalektiğinde iki öz-bilincin karşılaşmasına şahit oluruz.²² Hegel, “Selbständigkeit und Unselbständigkeit des Selbstbewußtseins; Herrschaft und Knechtschaft” [Öz-Bilincin Bağımsızlığı ve Bağımlılığı: Efendi ve Köle] başlıklı bölümde şöyle bir açıklamada bulunur:

Öz-bilinç diğeri öz-bilinçle karşılaşır; kendi dışına çıkar. Bunun iki anlamı vardır: ilk olarak kendisini kaybeder çünkü kendisini bir diğeri olarak bulur; ikincisi böyle yaparak diğeri yerine geçerek onu yok etmiş olur çünkü bu diğeri gerekli bir varlık olarak görmez, fakat bu diğeri kendi benini bulur. (*Phenomenology of Spirit* 92)²³

Bu alıntıdan anlaşılacağı üzere karşılan iki öz-bilinçtir. *Fenomenoloji*'nin §167. Paragrafında (makalede kullanılan § sembolü *Fenomenoloji*'deki paragraf numaralarına işaret etmektedir.), öz-bilincin genel olarak arzu olduğunu ifade edilir. “Öz-bilinç olarak bilinç, iki nesneye sahiptir: birisi doğrudan nesne, duyusal kesinliğin ve algının nesnesi; ikincisi ise asıl—doğru, gerçek—özü oluşturan kendisidir” der Hegel ve sözlerine şunları ekleyerek devam eder: “Öz-bilinç bu antitezin ortadan kaldırıldığı hareket olarak kendisini ortaya koyar ve kendisiyle kendisinin özdeşliği onun için açık hâle gelir” (§167). Hegel bilincin nesneyle olan ilişkisi üzerinden bilincin yaşam deneyimine vurguda bulunur. “Bilinç ne denli bağımsızsa nesnesi de o denli bağımsızdır” (§168). Öncelikle arzu olan öz-

bilinç deneyim yoluyla nesnenin bağımsız olduğunu öğrenir (§168). Hegel, *Fenomenoloji*'nin 175. paragrafında, yaşamın arzunun nesnesi olduğunu söyler. Öz-bilinç için yaşamın kendisi de farklılaşmamış, genel, soyut bir evrensel olarak görünür. Yaşamın soyut, genel özelliğinden sıyrılması öz-bilincin “arzu” etmesiyle, “arzuyla” karşılaşmasıyla “somut” hâle gelir (§169). Öz-bilinç ilk önce bu basit öz olarak kendisi için vardır ve nesne için saf ‘ben’ olarak kendisine sahiptir (§173). Öz-bilinç, öz-bilince kendisini bağımsız bir yaşam olarak sunan bu diğerini—başkasını—(yerine başka bir şey koyup) ortadan kaldırdığı (*supersede*) sürece kendisinden emin olacaktır (§174).

Öz-bilinç arzudur ve bağımsız nesnesini yok eder ve böylece kendisine gerçek, doğru bir kesinlik olarak kendisinin kesinliğini verir. Öz-bilinç nesnesini arzu ederek, o nesneyi kendisinin yapmak suretiyle yok eder. Öz-bilincin nesneyle olan negatif ilişkisiyle bu nesneyi ortadan kaldıramaz; nesneyle olan bu ilişkisi dolayısıyla, öz-bilinç yeniden nesneyi ve arzuyu üretir. Hegel öz-bilinç kavramının üç aşamada tamamlandığını söyler (§176): İlk aşamada farklılaşmamış saf “ben” ilk dolaysız—doğrudan—nesnedir. İkincisi, bu dolaylımsızlık bağımsız nesnenin ortadan kaldırılması (*supersession*), başka bir deyişle arzudur. Arzunun tatmin edilmesi öz-bilincin kendi üzerine yansması, geri dönüşü ya da düşünmesidir yahut arzunun tatmini hakikat haline gelmiş olan kesinliktir. Son olarak bu kesinliğin gerçekliği öz-bilincin ikileşmesidir. Öz-bilincin arzu

etmesi ve arzu ettiği nesneyi kendisinin yapması yetmez. Bu tatminsizlik bir sonraki aşamaya işaret eder. Yani öz-bilincin bir başkası tarafından kendisi gibi bir öz-bilinç tarafından *tanınması* gerekir. Hegel'deki bu tanınma meselesi, Tolstoy'un “Efendi ile Uşağı” öyküsünde efendinin bir başka öz-bilinç olan köle tarafından tanınması durumuyla somutlaştırılabilir. Ancak efendinin köle tarafından tanınmasının Hegel'in efendi-köle diyalektiğindeki gibi bir tatminsizlikle sonuçlandığını öykünün sonunda görürüz. Çünkü efendi (Vasili Andreyiç) eşiti olmayan kölesi tarafından tanınmış (Hegel öğretisi açısından bakarsak), üstelik onu efendi olarak kabul eden, tanıyan hayatın aslında *gerçek (doğru)*, yaşaması gereken hayat olmadığını fark etmiş ve tatminsizlik o zaman ortaya çıkmıştır.

Efendi-köle diyalektiğinin temel kavramları: “arzu”, “tanınma”, “koru”, “ölüm” ve “çalışma—emektir”. Öz-bilincin bir nesneyi arzu etmesi ve onu kendisinin yapması, ondan tatmin olması yetmez. Böylesi bir durum öz-bilincin kendisiyle kalması demektir. Nesnesiyle girdiği deneyim sonucunda da nesnesinin kendisinden bağımsız olduğunu görür ve ondan tam bir tatmin yaşayamaz. Bu arzu edilen ve arzunun sonunda kendisinin olan nesnesinin ona ait olduğunun onaylanması—tanınması—gerekir. Bir nesnenin arzu edilmesi hayvanların “arzu” anlayışıyla örtüşür ama Hegel'in bahsettiği “arzu” hayvanların bir nesneyi arzu etmesinden tamamen farklıdır (Doğan, 48). Çünkü bir nesnenin arzu edilmesi sonucunda öz-

bilincin yaptığı gibi kendisine geri dönüş sağlamaz. Oysa öz-bilinç arzu ettiği nesnenin sonunda kendisine geri döner ve kendisi üzerine düşünür. Dolayısıyla öz-bilincin kendi nesnesinin arzusuyla tatmin olmamasının sebebi başka bir “arzunun” peşinden gitmesi ya da başka bir *arzuyu arzulamasıdır*. Bu arzusu başkası tarafından “tanındığında” tatmin olacaktır. “Öz-bilinç, ancak başka bir öz-bilinçte tatmine ulaşır” (§ 175). Bu durumu yukarıda belirttiğimiz gibi Tolstoy’un gerek “Efendi ile Uşağı”nda gerek *İvan İlyiç’in Ölümü*’nde efendilerin uşaklarıyla girdikleri ve çevrelerindeki insanlarla girdikleri ilişkide, bir tanınma arzusu içinde olduklarını görürüz. Tatmine ulaşmaları her iki öyküde de efendinin bir başka öz-bilinç olan uşakla ve ölümle karşılaşmaları sayesinde gerçekleşir.

Öz-bilinç başka bir öz-bilinçle karşılaşır ve kendi dışına çıkmış olur. Bunun iki anlamı vardır: ilk olarak kendisini başka bir varlık olarak bulduğu için kaybetmiştir. Başka bir ifadeyle kendisinden yabancılaşmıştır. İkinci olarak böyle yaparak, diğerinin yerine başka bir şey koyup onu ortadan kaldırmıştır (*supersede*). Çünkü bu başkasının varlığını gerekli bir varlık olarak göremez ama başkasında kendisini görür (§179). Karşı karşıya gelen öz-bilinçler birbirlerini karşılıklı olarak tanıyarak kendilerini tanımış olurlar (§184). Bu öz-bilinçler biri diğerine karşı olan öz-bilinçlerdir. Birisi sadece tanınan, diğeri ise tanıyan öz-bilinçtir (§185). Yani burada birisi efendi olarak tanınan diğeri ise köle olarak efendiyi tanıyandır. Öz-bilinç için “diğeri”

olumsuz olarak karakterize edilen önemsiz bir nesnedir. Diğer yandan aynı zamanda bu “diğerinde” kendisine yabancılaşır ve kendisini bulur. Ayrıca bu diğeri de bir öz-bilinçtir. Bu bireyin öz-bilinci, diğer bireyle karşı karşıya gelir. Bu öz-bilinçlerin her biri, kendilerinden emindir ancak diğerinden emin değildir. Bu yüzden kendi kesinlikleri hâlâ bir gerçekliğe sahip değildir (§186). Bu iki öz-bilinç kendi kesinliklerinin hakikatine yahut gerçekliğine ancak diğer öz-bilincin onu tanımasıyla ulaşırlar. Bu “tanınma” isteği “arzusu”, “ölümüne” yapılan bir “mücadeleye” dönüşür (§187). Bu mücadele sonucunda ölümü göze alan taraf tanınan (efendi), ölümü göze alamayan taraf ise tanıyan (köle) olur. Bunlardan birisi, temel doğasının kendisi için olduğu bağımsız bilinçken, diğeri temel doğası bir başkası için yaşayan ya da var olan bağımsız bilinçtir. İlki efendi, diğeri ise köledir (§189).²⁴ Efendi kendisi için var olan bilinçtir. Efendinin bu bilinci, bir diğer bilinç aracılığıyla var olur.

Kölenin yoksun olduğu şey tanınmadır yani insanın birey olarak, bir kişi olarak tanınmasından yoksundur. Tanınma diyalektiğinin temel kavramlarından biridir. Hegel bu anlamda kişiliğin ilkesini evrensellik olarak tanımlı kılar. Mesela Hegel aynı paragrafta (§163) efendinin kölesine kişi olarak bakmaz ancak kendilik ya da benlikten yoksun bir ŞEY olarak bakar. Köle bir ‘Ben’ olarak hesap edilmez—onun ‘Beni’ efendisidir. “Efendi ile Uşağı” öyküsünde bu “ben” durumuna şahit oluruz. Uşak *kendi beninin* efendisi olduğunu kabullenmiş ve efendi

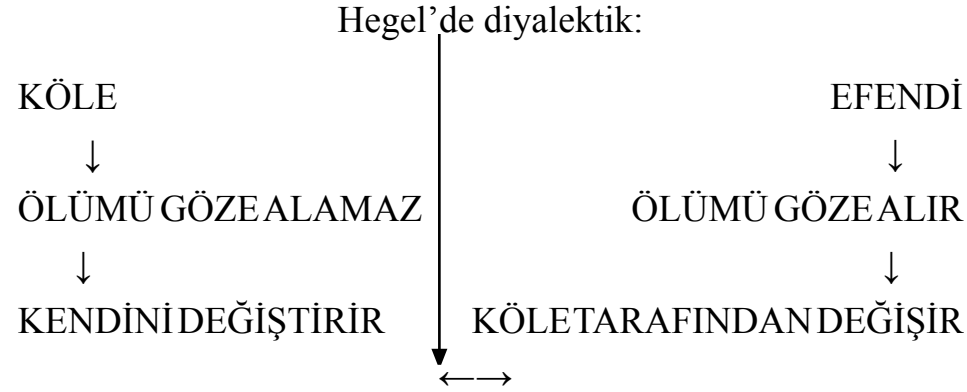
onun beninin *kendisine ait* olduğuna kesin kanaat getirmiştir. “Efendi ile Uşağı”ndan yapacağımız şu alıntı efendinin uşağı nasıl kendisine bağladığının, benine sahip olduğunun açıklamasını vermektedir: “Bunları söylerken Vasili Andreyiç, Nikita’ya babalık ettiğine iyice inanmış olmalıydı. Neden dersiniz; Nikita gibi, tüccar Vasili Andreyiç’in verdiği parayla geçinen insanlar, saygılı davranışlarıyla, onun kendilerini aldattığını düşünmek şöyle dursun, nerdeyse onun yardımıyla ayakta durdukları inancını pekiştiriyorlardı adamda” (“Efendi ile Uşağı” 2).

Nikita efendisi Vasili Andreyiç’e kendisini tamamen teslim etmiş, bu kabulle köle olmayı kabul etmiştir. Emeği yani kendi işgücü tamamen efendiye ait olan bir ŞEY haline gelmiştir. Aslında bu öyküde her iki öz-bilinçte, Hegel’in terimleriyle, gerek bağımsız bilinç olan efendi gerek bağımlı bilinç olan köle kendi öz-güçlerinin ve gerçek koşullarının farkında değillerdir. Öykünün sonunda efendinin gerçek anlamdaki bağımsızlığına, köleyle bir bütün olduğunda kendini kölede gördüğü ölüm anında, yaşamı yitirirken kavuşur. Hegel’e dönersek, efendi, kölenin ürettiği şeyle dolayımlanır. Köle üretir ve efendi bu üretimden faydalanır. Köle emeği ve çalışma faaliyetiyle kendi ürününü ortaya koyar ve bunu *kendisi için değil bir başkası için yani efendisi için* yapar. Dolayısıyla köle, kendi emeğiyle ve emeğinin ürünüyle doğrudan ilişki içerisindeyken efendi, köle aracılığıyla bu ürünle ilişkilendirir ve varlığını sürdürür. Aslında

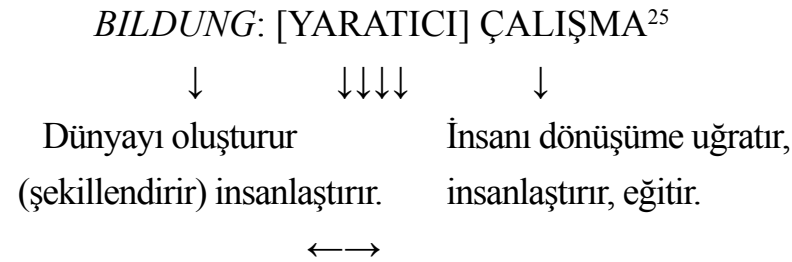
kendisini ürününde gören ve kendi gerçekliğinin farkına varan birey burada efendi değil köledir. Ama köle, ölümü göze alamadığı için, ölüm “korkusundan” efendiye bağımlı kalmıştır. Ancak burada çelişkili olan şey efendinin de köleye bağımlı olmasıdır. Çünkü kölenin üretimiyle yaşamını sürdürmektedir. Dolayısıyla aslında efendi gerçekten kendisini gerçekleştiremez, bağımsız değildir. Köle “emek” ve “çalışmayla” kendini gerçekleştirir, görece bir bağımsızlık kazanır.

Hegel’in efendi-köle arasındaki diyalektiğini, Tolstoy’un öykülerindeki bireylerin birbiriyle girdikleri ilişkiler üzerinden değerlendirdiğimizde, bu metinlerde benzer temalar etrafında diyalektik bir çatışmanın olduğunu görürüz. “Ölüm”, “korku”, “bilinç” yahut “uyanış”, “tanınma” gibi kavramlar Tolstoy’un metinlerinin de ana kavramlarıdır. Tolstoy’un metinlerinde de karşı karşıya gelen bireylerin bilinçlenmesine tanık oluruz. Ancak bu bilinçlenme Hegel’dekinden farklı bir şekilde ilerlemektedir. İlk olarak Tolstoy’da bilinçlenen köleden ziyade efendidir. İkinci olarak, iki öz-bilincin karşılaşmasının ve kölenin varlığının farkına varılmasının yanında “ölüm korkusu” bu bilinçlenmede önemli bir rol oynar. Tolstoy’un metinlerinde farkına varılan *yaşamın* kendisidir. Hegel’in metinlerinde yaşam, varoluşun zemini, varoluşun gerçekleştiği, *deneyimlendiği* tek yerdir. Tolstoy’un metinlerinde ölüm, kaçınılan bir durum değil tersine *kucaklanan* bir olgudur. Hayatın anlamını sorguladığı *İtirafımlarım*’da bu düşünceyi onaylar: “Ölüm, hayattan daha

iyi, hayattan kendini kurtarmak gerek” (61). Oysa Hegel'in metinlerinde ölüm kaçınılan, *göze alınamayandır*. Şu şema bu farklı diyalektikleri anlamamızı kolaylaştıracaktır:



Tarihsel Süreç Savaşçı-Efendinin Değil Emekçi-Kölenin Eseridir



Bu yaratıcı eğitim (*Bildung*) tarih, yani insansal zamanı yaratır.

KÖLE→→ Çalışmayla özgürlüğün soyut fikrine ulaşmıştır ama EFENDİYE karşı cüret edemez. Böylece köle özgürlüğünü gerçekleştirmeden önce kendi varlığını haklı çıkarmaya, köleliğini haklı çıkarmaya, özgürlük idealini kölelik gerçekliğiyle uzaklaştırmaya çalıştığı bir dizi ideoloji tasarlar. Bu ideolojileri

Hegel üç başlık altında inceler: stoacılık, nihilist şüphecilik, Hıristiyan ideolojisi. Tolstoy'da ise köle “Efendi ile Uşağı”nda olduğu gibi, uşak mevcut koşullarını kabul etmiş, efendisine kendi “Benini”, varoluşunu bile borçlu hissetmektedir. Ancak Hegel'in köle ideolojileriyle ilgili ayrıntılara girmeye gerek olmadığı için bu tartışmayı burada sonlandırıyoruz.

Tolstoy'da diyalektik: Tolstoy'un “Efendi ile Uşağı” öyküsü



Bireyin Uyanışı: Ölüm

Rosa Luxemburg *Tolstoy'un Yolu* adlı çalışmasında Tolstoy'un “ölüm fikrinden duyduğu korkunun” onun için karakteristik olduğunu ifade eder (9). Ona göre, “oya gibi dokuduğu görüşlerine bu duygu girmiştir ve halk arasındaki tolstoyculuğun güçlü öğelerinden biri bu duygu”dur (9).

Luxemburg, Tolstoy'un ölüm korkusunu, doğayla bütünleşme düşüncesinde en güçlü şekilde yaşadığı yahut hissettiği kanısındadır (9). Ona göre Tolstoy romanlarındaki birey, yaşamdan kopuş anında yeniden doğayla bütünleşeceğine olan inançla kendini yeniden yaşama bağlar. Yaşam yahut yaşanmış olan hayat böylece bu bireyler için boş bir olgu olmaktan çok anlamlı bir duruma dönüşür. Luxemburg'un bu belirlenimi 1879 tarihli *İtiraflarım*'da hayatın anlamını sorgulayan ve bu anlamı en nihayetinde *akılla* bulamayacağına kanaat getiren Tolstoy'un çıkış yolunu açıklamış olur. Tolstoy'un vardığı sonuç akıldan çok *duygulardır, inançtır: Yeniden doğayla bütünleşme duygusu, yeniden doğada/doğayla var olma inancı*. Luxemburg bu duygunun aynı zamanda herkeste olmadığını da ayrıca belirtir. Bu duygu ancak kendisinin doğayla bütünleşeceğini onda eriyip gideceğini düşünenlerde var olabilir. Doğada eriyip kaybolmaktan dehşete kapılmayanlar böylesi bir duyguyu korkusuzca göğüslerler. “Doğayla bütünleşeceği düşüncesinden sevince kapılırken, yok olup gidecek olan kendi ‘ben’i ile bu ‘ben’i saran doğanın ‘ben olmayanı’ arasında kaybolacağı bir zamanın er geç gelecek olması arasındaki çelişki, ruhundaki korkuyu güçlendirdi” (Luxemburg 10). Luxemburg Tolstoy’u modern döneme ait bireyciliğin en uç temsilcisi olarak değerlendirir (11).

Tolstoy'un “Efendi ile Uşağı” öyküsünde ölüm *sayesinde* bireyin kendini gerçekleştirmesine şahit oluruz. Luxemburg

bu nokta da ölümün Tolstoy'un romanlarında karakteristik olduğunu söylemekte haklıdır. Kaybedenlerin ve kaybedecek bir şeyleri kalmayanların ölümden korkusunun olmadığı ancak toprak sahibi, mal mülk sahibi olanların kaybedecekleri bir şeylerinin olması dolayısıyla ölümün dehşetine kapıldıkları temalar Tolstoy'un öykülerine egemendir. “Efendi ile Uşağı”nda Vasili Andreyiç'in hayatta kalabilmek için verdiği mücadelenin karşısında, ölümü kabullen Nikita'nın kendini doğaya/doğa koşullarına teslimi, kaybetmek istemeyenlerin ve kaybedenlerin (kaybedeceği bir şeyleri olmayanların) tasviridir. Bunlara verilebilecek örneklerden bir diğeri de Tolstoy'un “Üç Ölüm” öyküsüdür. “Orada toprak sahibinin çaresiz, yatalak karısı, ölmeden önce ölümden çok korkmaktadır, ama hasta uşak Fiyodor için bu korkuyu anlamak adeta imkânsızdır” (Luxemburg 11). Toplumsal statüleri farklı olan iki karakterin ölüme yaklaşımları farklıdır. Aslında fark, çok basitçe kaybedecek bir şeyleri olanlar ve kaybedecek bir şeyler kalmayanlar arasındaki farktır. Burada Luxemburg bireyciliğin merkeziliğine dikkat çeker: “Yeni Avrupa'da toplumun yüksek sınıfları, alt sınıflara göre daha fazla bireyciliğin etkisi altına girmişlerdir. Bireycilik insan ruhuna ne kadar derinden işlerse, ölüm korkusu insanın içine o kadar çok yerleşir” (11). Ancak Tolstoy ölüme dair bu yaklaşıma farklı bir açıdan da bakmaktadır. Tolstoy'a göre bu *akıl* ve *inanç* arasındaki farka dayanır. *İtiraflarım*'da (*İspoved*) Tolstoy hayatı boyunca akıl yoluyla hayatın anlamını sorguladığını ve akıl aracılığıyla

kavramaya çalıştığını yazar; sorduğu sorulara aldığı cevabın Hz. Süleyman ve Schopenhauer tarzı bir yaklaşımla sonuçlandığını yani hayatın boş ve bir hiçlik olduğu sonucuna vardığını ekler.²⁶ Ancak daha sonra asıl meselenin akıl ve inanç yoluyla sorulara ve verilen cevaplara dayandığı sonucuna varır. Tolstoy, akıl yoluyla hayatın anlamını tam olarak anlamadığımız ve dolayısıyla az kavradığımız içinde acı ve ölümden çirkin şeyler gördüğümüzü söyler; oysa inançlı olan insanlar yaşamlarını sakince yaşar, acıyı ve ölümü doğal karşılayabilir (*İtiraflarım* 86). Ancak ölüm olgusunun halk arasında bu kadar kolay kabul görmesinin nedenini, bu insanların ellerinde inançlarından başka bir şeylerinin kalmadığını söyleyerek Tolstoy'a karşı çıkabiliriz. Yani inançlı insanların ölümü kabul etmelerinin tek nedeni inançlı olmaları değil inançlarından başka bir şeylerinin kalmamasıdır. “Efendi ile Uşağı”nda da karşılaştığımız durumda da uşağın ölümü kolayca kabullenmesi, “Üç Ölüm”de olduğu gibi vardır; uşağın efendi gibi kaybedeceği malının mülkünün olmaması, hayattan başka talep edeceği şeyinin olmaması ölümü kolaylıkla kabullenmesini sağlamıştır. Hegel’in köle-efendi çatışmasında ölüm bir “korku nesnesi” yahut “korkutulma” aracı olarak işlev görür. Tolstoy’daki gibi de köle tarafından kolayca kabul görmez.

Nikita’nın Efendi ile Uşak’ta ölümü hoş ve makul karşılaması, “Üç Ölüm”deki uşağın kabullenilişiyle örtüşür. “Üç Ölüm” öyküsünde Tolstoy ölümle karşı karşıya gelen

farklı toplumsal sınıflara ait karakterin ölüme yaklaşımlarını ele alır. Yine efendi ve uşak arasındaki yaklaşım farklılıklarına dikkat çekmektedir. Uşak ya da arabacı yoksul Fiyodor ölümü öyle sıradan ve normal karşılamakta ve yalnızlık içerisinde ölmekteyken, zengin hasta kadın (Mariya Dmitrevna) ise ölümden çekinmekte, korkmakta ve hayatta kalma çabaları vermektedir. Üçüncü ölüm ise Fiyodor’un mezarının başına hatırlanması için başucuna dikilmesi kararlaştırılan bir haç yapmak için ormandaki bir ağacın kesilmesidir: ağacın ölümü.

Tolstoy *İtiraflarım*’dan 7 yıl sonra 1886 yılında *İvan İlyiç’in Ölümü* adlı novellasını yazar. *İvan İlyiç’in Ölümü*’nün *İtiraflarım*’ın bir tür devamı niteliğinde olduğunu söyleyebiliriz. Ya da yazarın hayatını bir yalandan ibaret yaşadığı şeklindeki itirafının, başka bir formda devam ettirilmesidir de diyebiliriz. *İtiraflarım*’da yaşamış olduğu hayatın ne kadar doğru yaşandığını sorgulayan Tolstoy’un yalan ve yanlış olana itirazını doğruyu arayışını okuruz. *İvan İlyiç’in Ölümü*’nde bir sorgu yargıcının aynı sorgulamalara ve kaygılara kapıldığını görürüz. Her iki eser de *bireysel kaygıların* ne kadar ön planda olduğunu gösterir. Bireysel söylem ve kaygılar açısından *İtiraflarım*’da şunları söyler Tolstoy: “[...] bütün delilerin yaptığı gibi ben de benden başka herkesi deli sayıyordum” (26).

İvan İlyiç, ölüm döşeginde hasta bir adamın çektiği ıstırapları sorgularken bunların hepsinin boş olduğunu fark ederek yaşamın boş bir zamandan ibaret olduğu sonucuna

varan bir adamdır. Bir yandan ona acılar çektiren bağırsak ve böbrek rahatsızlıklarını diğer yandan ölümü düşünür. Hastalığı ilerledikçe ölüm kaçınılmazlığını daha çok hissettirir. İvan İlyiç'in zengin yaşamı, "ölümün varlığıyla" anlamını yitirmiştir. Daha önce inancına göre "rahat, hoş ve şatafatlı" *İvan İlyiç'in Ölümü* 29) olan yaşamın anlamı değişmiştir. Onun bu zenginlik üzerinden yaşamla kurduğu bağ boş bir anlama bürünmüştür. Ölüm döşeğindeki bu adamın tek sorguladığı şey "neden" sorusu etrafında dönen, bunca acının ve ölümün nedenidir. Hastalığı öyle bir noktaya gelir ki fiziksel acılar manevi acıların yanında sönük kalır. İvan İlyiç'in yaşadığı fiziksel değil ama manevi acısının sebebi, bütün hayatının yani güya bilinçli yaşadığı hayatın gerçekten gerektiği gibi olmamış olması düşüncesidir. Şimdiye kadar yaşadığı hayatın bir yanılgıdan ibaret olması onu en çok korkutan ve sorgulatan şeydir. Kafasını meşgul eden bu düşünceler, şimdiye kadar yaşadığı hayatın olması gerektiği gibi yaşanmadığı olgusunu pekiştirir. Daha önce iyi olarak gördüğü şeylerin yavaş yavaş sarsıldığını aslında iyi olmadığını düşünmeye başlamıştır. Bu ruh hali içerisinde, görevi, kurduğu hayat düzeni, aile anlayışı, işte ve toplumdaki ilişkileri temelden yanlış gibi durmaktadır. Bu düşüncelerden kurtulmak için yaşadığı ve daha önceden yaptığı şeyleri bu düşüncelere karşı savunur ancak savunması o kadar yetersiz ve güçsüz kalır ki bundan vazgeçer. Ona yaşamı boyunca verilen her şeyi boşa harcayarak geçirdiği kanaatine varır; üstelik geri

dönüşü de yoktur. İvan İlyiç, etrafında dönen yalanlardan ve özellikle kendi içindeki yanılgılardan kaynaklı huzursuzluk içinde gittikçe ölüme yaklaşır.

İvan İlyiç'in Ölümü'nde olduğu gibi "Efendi ile Uşağı"nda da efendi ile uşak arasındaki ilişkinin yapıcılığına tanık oluruz. Ölüm, "gerçek" ve "doğru" olanı gösteriyor gibi görünmesine rağmen, aslında Tolstoy'un öykülerinde, en azından burada ele aldığımız yapıtlarında, iki farklı toplumsal sınıftan "bireyin karşılaşması" gerçeğe yüzleşmenin anahtardır. Örneğin *İvan İlyiç'in Ölümü*'nde İvan İlyiç ile uşağı Jerasim'in karşılaşması ve aralarındaki insancıl ilişki anlatılır. Her ne kadar hastalık onları bir araya getiren şey olsa da, aralarındaki insani ilişki ve İvan İlyiç'in daha önce tanık olmadığı samimi ilişki gerçek olanla yüzleşmenin ve doğruluğun—hakikatin—üzerindeki perdenin kaldırılmasının temelini oluşturur. Bu *ilişki* dönüşümün asıl nedenidir. Ölüm, İvan İlyiç için korkunç ve yüzleşmesi zor bir olguyken uşağı Jerasim için, "Üç Ölüm" öyküsündeki arabacı ve "Efendi ile Uşağı"ndaki Nikita için olduğu kadar, sıradan ve insani bir olgudur.

"Efendi ile Uşağı"nda, varlık ve zenginlik hırsı efendiyi ölüme götürmüştü. Efendinin düşündüğü tek şey onun için hayatın anlamı olan kazanç hırsıdır. Kar fırtınasının ortasında sabahlamaya karar verdikleri yerde çekip gitme düşüncesi ona Nikita'yı, uşağını hatırlatır. Ona göre uşağının bir değeri yoktur, oysa onun yaşamının bir değeri vardır, o yüzden uşağın ölmesinin

bir önemi yoktur: “Nikita’ya gelince, nasıl olsa ölecek. Zaten nedir onun yaşantısı? Acınacak nesi var? Ama ben onun gibi değilim, bir değeri var benim yaşamımım” (“Efendi ile Uşağı” 31). Bu değer ne olduğunu bilmiyoruz. Ama bu değer maddiyatla biçildiğini tahmin ediyoruz. Burada efendi, Hegel’in köle-efendi diyalektiğindeki gibi bir mücadele sonucunda efendi olmuş ve kölesini kendisiyle eş görmemekte hakkının olduğuna inanmıştır. Ancak bu üstünlüğün bir yanılgı olduğunu, birbirini efendi ve köle olarak tanıyan tarafların aslında kendilerinin tam bir gerçekleşmesini yaşamadıklarını fark edememiştir.

Nikita orada öleceğinin farkında olmasına rağmen fazla üzülmez ve önemsemez. Onun için yapacak bir şey yoktur. Hegel’de efendi-köle ilişkisinde ölümü göze alamayıp köle olan bilinç burada ölümün farkındadır. Üstelik öleceğine üzülüyor irkilmiyordur. Ölümü kabullenen onu kucaklayan bir uşak vardır, oysa Hegel’de efendi ile kölede, köle ölümü göze alamayandır. Köle ölümü göze alamadığı yaşamı seçtiği için köle olur, efendi ise ölümüne savaştığı için efendi olur (§190) (*Phenomenology of Spirit* 95). Efendi ölümden korkmaz, köle bu ölüm korkusundan dolayı köleliği kabul eder. Tolstoy’da köle bilinçlenmeyi efendiden önce yaşamıştır. Hegel’de aynı durum söz konusudur ama bir farkla: Köle bunu aşmaya çalışmaz. Köle çalışma ve emek yoluyla kendini gerçekleştirmektedir. Ama henüz bu bilince ulaşmamıştır. Kendi köleliğini farklı ideolojiler aracılığıyla onaylamakta, haklı çıkarmaya çalışmaktadır. Çünkü

savaşmayı göze alamaz.

Tolstoy’un eserinde uşak her şeyin farkındadır, içinde bulunduğu durumun, kendi yaşamıyla, efendisinin yaşamı ve bu yaşamın kendileri için taşıdığı değer farkındadır. Uşak için bu yaşamın bir önemi yoktur, çünkü kaybedecek şeyleri yoktur, efendi için ise bu yaşamın başka bir anlamı vardır. O yüzden uşak, efendinin fırtınaya rağmen, yola çıkmasından pişmanlık duymasının sebeplerinin olduğunu söyler; yaşamın onun için değerli olması gibi. Uşak şöyle der: “Yola çıktığına bin pişmandır şimdi. Böyle bir yaşam dururken ölmek ister mi? Ben başka, o başka” (“Efendi ile Uşağı” 32).

Efendi, ölüme o kadar yaklaşmışken bile sahip olduğu malların ne olacağını düşünür ve kahrolur. Ancak Nikita o gece orada soğuktan ölmekten gocunmuyordur. Durup dinlenmeden çalıştığı bu yaşamdan yorgunluktan başka huzurlu güzel bir şey görmediği için yaşamdan bağlarını koparmaktan korkmaz ya da üzülmez. Nikita kızıağın bir köşesinde kendini soğuktan ve kardan korurken, efendi atla birlikte yeniden yola çıkmaya çalışır. Efendi atla birlikte ayrılma girişiminin başarısızlığının üzerine bulunduğu yere, uşağının yanına geri döner. İçkinin etkisiyle donma tehlikesi daha fazladır ve Nikita değil ama kendisi içki içmiştir. Efendi donmakta olan ve ölmek üzere olduğundan bahseden uşağının ölmesine izin vermez ve kendi bedeniyle donmak üzere olan uşağın bedenini birleştirir. Uşağın üzerine yatar ve onu ısıtır. Bu hareketinden sonra gözyaşlarına

boğulur. Korkudan sinirlerinin zayıfladığını düşünür ama bu zayıflık onu rahatsız etmemiş tam tersine onu çok mutlu etmiştir. Yaptığı işten garip bir huzur ve gurur duyar. Uşağının yaşamını, kulübesini ailesini düşünür. Uykuya dalar. Gördüğü bir rüyadan sonra uyanır. Bu uyanış gerçek olmasının yanında aynı zamanda semboliktir. “Hiç de her zaman uyandığı zamanki kendisi değildir” (“Efendi ile Uşağı” 37). Başka biri olarak uyanır, eski “beni” yoktur artık. Dönüşüme uğramıştır. Artık ölümden eskiden korktuğu gibi korkmaz. Bu dönüşüm Hegel’de çalışma, emek sayesinde olur. Hegel’de kölenin kendini emeği aracılığıyla yani başka bir nesneye yönelerek gerçekleştirmesine şahit oluruz. Yani emeğinin ürününde aslında kendisini görmektedir. Kendisini kendi emeğinde gerçekleştirir. Burada da efendinin (Vasili Andreyiç’in) kendisini uşağında görmesi, kendisini onda gerçekleştirmesine tanık oluruz. Efendi önce kendisinden yabancılaşır, uşağına gider ve onda kendisini görür, gerçek kendisini ve en sonunda bu yabancılaşmayı aşmak için kendisine tekrar geri döner. Böylece kendini keşfetme süreci tamamlanmış olur:

Ölmekte olduğunu biliyor ama acımıyor öldüğüne. Gene de Nikita’nın kendi altında yattığını, ısınıp sağ kaldığını anımsıyor. Kendisinin Nikita, Nikita’nın da kendisi olduğu düşüncesi doğuyor zihninde. Canı kendi gövdesinde değil, Nikita’dadır artık. Dikkatle dinliyor; onun soluk alışlarını, hatta hafif horultusunu

işitiyor. ‘Nikita sağ, öyleyse ben de sağım!’ diyor coşkuyla. (“Efendi ile Uşağı” 37)

Tolstoy’un bu ifadeleri, Hegel’in köle ve efendi diyalektiğindeki tamlıkla, birinin diğerinde kendisini görmesi ve kendini bir başkasında tamamlamasıyla örtüşür. Efendi ile kölenin gerçekleşmesi, kendilerini bulmaları birbirinin aracılığıyla sağlanır. Efendi tamlığını kölede bulur. Kölenin aracılığıyla gerçekliğine ulaşır; tıpkı Tolstoy’un efendisinin uşağıyla kendini özdeşleştirmesi gibi.

Öyküde, efendi uyandıktan sonra adeta başka bir insan olur. Artık yaşamın anlamı mal ve mülk değildir. Yaşamını bu şekilde anlamlandıranları da anlamadığını itiraf eder. Hatta başka bir zengin olan Brehunov için şunları düşünür: “Ne yapsın, yaşamın özünü anlamamış adamcağız. Evet, zavallı ben şimdiki gibi anlamıyordum o zaman. Şimdi eksiksiz anlıyorum” (“Efendi ile Uşağı” 37).

Efendinin gerçekle karşılaştığı an aynı zamanda ölümle tanıştığı andır. Vasili Andreyiç, gerçeklikle uşağı sayesinde ve ölüm anında/aracılığıyla karşılaşmış ve uşakta kendisini tamamlamıştır. Luxemburg’un da vurguladığı bu temalar Hegel’in fenomenolojisinin temelini oluşturur.

Luxemburg, belki bilinçli olarak belki de farkında olmadan Tolstoy’un eserlerindeki doğa ve ölüm temalarını ve bireycilik konularını ele alışı Hegelci bir perspektiften değerlendirir gibidir. Böylesi bir iddiada bulunmamızın

nedeni onun kullandığı terminolojiden kaynaklanır. Hegel'in diliyle değerlendirdiği Tolstoy'u "ben" ve "ben olmayan" ikili birlikteliği içerisinde ele alır. Bu Hegel'de insan "doğa", birey ve "diğeri" yani "ben" ve "ben olmayan" karşıtlığı anlamına gelir. Burada "ben" Tolstoy'un yahut "bireyin" kendisiyken, "ben olmayan" Tolstoy'un bütünleşmeyi ve rüzgârın sonsuz esintisinde ölümsüzlüğü hissedeceği doğayı temsil eder.

Luxemburg'un deyiimiyle onu avutan Hıristiyanlıktaki ruhun ölümsüzlüğü inancından çok bedeninin ölümsüzlüğüne duyduğu inançtır. "Böyle bir ölümsüzlüğün asla olmayacağı gerçeği de onun trajedisini oluşturur" (13) der Luxemburg.

Sonuç

Bireyin var oluşunu sağlayacak olanaklardan biri, kendini yaratabilmesidir. Ancak Tolstoy bireylerin toplumsal koşullarından ve çalışma şartlarından dolayı bunu gerçekleştiremediğini fark etmiştir. Çalışmayı bir erdem olarak gören ve insana iyi geldiğini düşünen Zola'nın aksine Tolstoy çalışmanın insanı zorbalığa götürdüğünü, zalim yaptığını ifade eder (Luxemburg 22). Tolstoy bireyin kendini var edebilmesi için Marx'ın Kapital'de ifade ettiği gibi çalışma zamanının azaltılması gerektiğini savunur. Marx, Kapital'de şöyle der: "Proletaryanın yaşamı, çalışmanın bittiği yerden başlar."

Hegel, bireyi ele alırken daha öncede belirttiğimiz gibi bireyi evrensel ya da *Geist*'la (tinle) ilişkisi içerisinde ele alır; bu istisnasız bütün çalışmalarında böyledir: *Hukuk Felsefesi*'nde

bu devlettir, *Fenomenoloji*'de ise *Geist*'tir. Hegel, üstün tarihsel iradenin (yani evrenselin), bireyi bir araç olarak gördüğünü (özellikle *Tarih Felsefesi*'nde bu açıkça anlatılır) ve bu üstün tarihsel iradenin, bireylerin çıkarlarına ve öz-değerlendirmeye bakmadan kendisini gerçekleştirdiğini iddia eder. Birey asıl amaç olmaktan öte mutlak olanın gerçekleşmesi için bir araç olarak görülür. Tolstoy Hegel'in bireyin özgürlüğüne yaklaşımını eleştirir ve onun öznel özgürlüğü ya da "doğal insanın" formel özgürlüğünü küçümseyip nesnel özgürlüğü onun üzerinde görmesini kabul etmez.²⁷ Formel özgürlük içsel olanın (içsel özün) nesnel evrensellikten bağımsız olması anlamına gelir. Oysa öykülerinde de gördüğümüz gibi Tolstoy'da bireyin iç özgürlüğü önem arz etmektedir. Bireyin gerçekleşmesi *içe dönüşle* özellikle ortaya çıkar, tamamlanır.

Tolstoy'un metinlerine baktığımızda, "Efendi ile Uşağı", *İvan İlyiç'in Ölümü*, "Üç Ölüm" gibi öykü ve novella türündeki metinlerinden, *Savaş ve Barış* gibi büyük romanlarına kadar asıl derdinin, temelde yoksulluk ve sınıfsal farklılıkları olduğunu görmekle beraber, soylu sınıftan asıl karakterler etrafında bir yozlaşmanın anlatıldığı bir olay örgüsünün tercih edildiğine tanık oluruz.

Tolstoy'un, efendi ile uşağı arasındaki diyalektik ilişkiyi Hegel'in efendi-köle arasındaki ilişkinin tersten okunması olarak verdiğini söyleyebiliriz. Burada tersten okumaktan kastımız, efendi ile uşağı arasındaki ilişkinin Hegel'deki efendi-köle

ilişkinin tersine efendinin uyanışıyla sonlanmasıdır. Tolstoy'un öyküsündeki birey, varoluşunu tanınmasını ancak uşakla girdiği ilişkide tamamlar. Burada Hegel'deki gibi "ölüm", "korku" ve "karşılaşma" temaları bu varoluşun gerçekleşmesinde temel kavram ve olgulardır.²⁸

Ele aldığımız metinlerinde gördüğümüz kadarıyla Tolstoy'un bireyi Hegel'in bireyine nazaran "yaşama" bir yandan kolay kolay bir kopuş yaşayamazken, diğer yandan hakiki yaşamın anlamını tattıklarında "yaşamı" ve "ölümü" aynı anda kucaklıyor ve "korkuyu" üzerlerinden atıyorlar. Hem Tolstoy hem Hegel'de birey için bir diğer birey hakikate giden yolda zorunlu olarak gerekli görülmektedir. İlişki her ikisinde de bireyin gerçekleşmesinin temelidir.

NOTLAR

¹Bu makalenin temel iki kaynağını (Tolstoy, *Efendi ile Uşağı* ve Melih Cevdet Anday, *Defne Ormanı*) öneren ve böylece fikrin ortaya çıkmasına vesile olan eleştirmen Sadık Albayrak'a teşekkür etmek isterim.

²Hegel'in Dostoyevski üzerindeki etkisiyle ilgili ayrıntılı inceleme için bkz: "Some Echoes of Hegel in Dostoyevsky", Malcolm V. Jones, *The Slavonic and East European Review*, cilt. 49, No. 117 (Ekim., 1971), ss. 500-520. Ayrıca Dostoyevski ve Hegel ilişkisi için bkz: Edward Engelberg, "Some Versions of Consciousness and Egotism: Hegel, Dostoevsky's Underground Man, and Peer Gynt", *The unknown distance: from consciousness to conscience, Goethe to Camus*, Harvard University Press, 1972; Martin, P. Rice, "Dostoevskii's Notes from Underground and Hegel's "Master and Slave"", *Canadian-American Slavic Studies*, 1974, cilt. 8, sayı: 3, ss. 359 – 369.

³Özel olarak belirtilmedikçe makaledeki bütün çeviriler makalenin yazarına aittir.

⁴Gerek Tolstoy'un kendi metinlerden, özellikle *What then must we do?* çalışmasından, gerek K. A. Lantz' ait *The Dostoevsky Encyclopedia* (Lantz, 177-178) çalışmasından

Hegel'in fikirleriyle tanışıklığın Rus düşünürlerin Almanya'yı ziyaretleri aracılığıyla 1820'lerde gerçekleştiğini okuruz. ancak tam olarak Hegel'in alınılması 1830'larda çok sayıda genç Rus düşünürün eğitim amacıyla Berlin'e gidip Hegelci olarak dönmeleriyle mümkün olur. 1840'larda Dostoyevski'nin 1840'larda Hegel'i okuduğuna dair hiçbir kanıt yoktur. Ancak o dönemlerde Rus düşün dünyasının Hegel felsefesinden etkilendiği düşünülmüşse, ondan bir şeyler aldığını söyleyebiliriz.

⁵Dostoyevski, 22 Şubat 1854 tarihli kardeşine hapisaneden çıktıktan sonra (sürgün edildiği Sibirya'dan) yazdığı ilk mektupta Kuran'ın ve Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nin yanı sıra Hegel'in özellikle *Tarih Felsefesi*'ni göndermesini ister. Ve bütün geleceğinin buna bağlı olduğunu da ifade eder (*Letters of Fyodor Michailovitch Dostoevsky to his Family and Friends*, 51-66). Dostoyevski bu mektubunda neden bütün hayatının bu çalışmaya bağlı olduğunu belirtmese de kendi felsefi görüşlerini temellendirmek için kullanmak istemiş olabilir. Lantz'a göre, Dostoyevski Hegel'in bu çalışmasını hapse girmeden önce ve hapiste olduğu süre boyunca planladığı, "Sanat üzerine Mektuplar" için kullanmayı düşünmüş olabilir. Ancak 1875 ve 1876 yıllarına ait notları öyle gösteriyor ki Dostoyevski'nin Hegelcilikle ilgili bütün düşüncesi değişmiş ve Hegelciliğin reddiyle sonuçlanmıştır. "Olumsuzlama zorunludur çünkü aksi takdir de, insan dünyada bir tahtakurusu gibi mahsur kalır. Dünyanın olumsuzlanması sonsuz olmak için gereklidir. İsa, yani üstün pozitif insan fikri, dünyanın olumsuzlanması fikrine kendi içerisinde yönelir çünkü onun yeniden ortaya çıkması imkânsız olduğunu kanıtlar. Sadece Alman tahtakurusu olan Hegel felsefeye ilgili her şeyi uzlaştırmak istemişti" (Dostoyevski'nin bu sözleri şuradan alıntılanmıştır: Lantz, 178). Bu açıklama Hegel'e karşı bir antipatinin var olduğunu göstermektedir.

⁶Hegel *Tarih Felsefesi üzerine Dersler*'inde Afrika'dan Amerika kıtasına kadar kıtaların tarihteki yerlerini sorgular. Asya ve Avrupa'yı "dünya tarihinin gerçek sahnesi" (*Philosophy of History*, 190) olarak tanımlarken, Sibirya'yı bu tarihi sahnenin dışına atar ve böylece Sibirya'nın rolünü de bertaraf eder. Siyahiler arasında bireyin doğal iradesinin yani keyfi iradesinin henüz ortadan kalkmadığını söylerken sadece bu keyfi ya da doğal iradenin bertaraf edilmesiyle kendinde ve kendisi için bilincin ortaya çıkabileceğini belirtir (*Philosophy of History*, 190). Bu bilincin ilk olarak Doğu dünyasında ortaya çıktığını sözlerine ekler. Böylece Hegel'e göre Asya, politik bilincin etik dünyasının ilk ortaya çıktığı yerdir (*Philosophy of History*, 190). Asya'nın Hegel için anlamı güneşin doğduğu ve kökenlerin dayandığı yer ya da kıta olmasıdır. "İlk orada [Asya'da] tinin ışığı, evrensel olanın bilinci ortaya çıktı ve onunla birlikte dünya tarihinin süreci başlamış, belirmiş oldu" (*Philosophy of History*, 190). Asya hakkında bu kadar olumlu konuşurken

Hegel, Sibiryayı, Asya'nın gelişimini engelleyen bir konuma yerleştirir ve Asya'nın dünya tarihi için oynadığı rolü Sibiryayı dışarda bırakarak över, önemini ortaya koyar.

⁷Tolstoy bu metinde ayrıca Hegel'in tarihte önemli kişiliklere ve tarihteki yerlerine, örneğin Napolyon, Rousseau ya da Luther gibi, yaptığı vurguyu eleştirerek, bu kişilerin tarihteki yerlerinden çok düşüncelerini soruşturmak ve anlamakla meşgul olduğunu ifade eder (159). Metnin tamamı için bkz: Tolstoy, "Progress and the Definition of Education", *Tolstoy on education*, Çev. Leo Wiener, Giriş yazısı: Reginald D. Archambault, University of Chicago Press, 1967, ss. 152-90. Ayrıca kaynağa şuradan ulaşabilirsiniz:

<http://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=ien.35556008614083;view=1up;seq=170>

⁸Aristoteles *Kategoriler*'de nesnelere ve onların niteliklerinin olduğunu söyler. Bu ayrımı ek olarak, aynı çalışmada genel ve tikel arasında, evrensel ve birey arasında da ayrım yapar. Aristoteles 'evrensel' (*katholou*) gibi bir terim kullanmasa da, 'bireylerden' ya da 'bireysel olandan' bahseder ve bireyler ve türler arasında karşılaştırma yapar. Aristoteles öğretisinde birey birincil öz olarak görülür böylece ontolojik olarak cins ve tür (Gattung) gibi ikinci özleri önceler; oysa Platon öğretisinde ontolojik olarak evrensel olanın önceliği vardır ve bu yüzden birey evrensel ya da genel olandan sonra gelir. Platon'da olduğu gibi Aristoteles için de terimin anlamı bölünemeyendir (*in-divisible*). Aristoteles şu çalışmalarında birey meselesinden bahseder, ancak mantık çerçevesinde tartışır: *Kategoriler*, *Metafizik*. Birey terimi Metafizik çalışmasının bütününde yer almaz. *Metafizik*'in şu bölümlerinde yer alır: *Metafizik Beta* (B), X (*Iota* (I)) ve XI (*Kappa* (K)).

⁹Hegel "organizma" teriminden bilhassa devlet teorisinde, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri* adlı çalışmada bahseder. Devleti organik bir yapıya benzeten Hegel, parçaların bütününe vurguda bulunmuş olur.

¹⁰Skaftymov Rus epik türkülerinin (*bylina*) yapısıyla ilgili araştırmalar yapmış ve *The Poetics and Genesis of the By liny* (1924) adlı çalışması bu yöndeki ilk araştırmadır. Skaftymov, Dostoyevski, L. N. Tolstoy, A. N. Ostrovskii, Çehov ve Stendhal gibi Rus edebiyatının önemli isimleriyle ilgili incelemeler yapmıştır. Bu araştırmalarının ana teması, içsel yaratıcı vizyon ve bütün büyük yazarların ahlaki idealleridir. Skaftymov Tolstoy ile Hegel üzerine, Çehov'un Schopenhauer tartışmasıyla ilgili ve Dostoyevski ile Çehov'un yapıtlarındaki karakterlerinde yazara ait var olan görüşe dair edebi ve felsefi sorunları ortaya çıkarmıştır. Skaftymov'un N. G. Chernyshevskii'nin yaşamı ve çalışmaları hakkında kapsamlı bir çalışması da mevcuttur. (kaynak: <http://encyclopedia2.thefreedictionary.com/Aleksandr+Skaftymov>)

¹¹İvan İlyiç'in Ölümü'yle ilgili ayrıntılı bir inceleme ve analiz için bkz: Inessa Medzhibovskaya, *Tolstoy and the Religious Culture of His Time: A Biography of a Long Conversion, 1845-1887*, Lexington Books, 2008.

¹²*Bildung* kavramı "eğitim" olarak çevrilmekle birlikte, birçok farklı bağlamda "oluşum, oluşturma, biçimlendirme", "gelişim" ya da "kültür" olarak çevrilmektedir. Hegel elbette eğitim derken bizim anladığımız anlamdaki eğitimden ziyade bireyin tinsel yahut zihinsel gelişimini kast eder. Örneğin *Fenomenoloji*'nin Girişinde "Bilincin bu yol boyunca geçtiği bir dizi yapı (görünüş, şekil), aslında bilim seviyesine ulaşana kadar bilincin eğitiminin (oluşumunun, biçimlenmesinin) (*Bildung*) [bilincin kendisini eğitmesinin, biçimlendirmesinin] ayrıntılı tarihidir" (§78) (*Phenomenology of Spirit*, 73) derken burada bilincin gelişimini, şekillenmesini yani zihinsel gelişmeyi kast eder. Hegel eğitimi, *Fenomenoloji* ve *Hukuk Felsefesi*'nde gördüğümüz gibi, ilkel, doğal birlik aşamasından başlayıp yabancılaşma aşamasından geçerek uzlaşım (*Versöhnung*) aşamasına ulaştığı bir süreç olarak değerlendirdiğini söyleyebiliriz. *Bilden* kökünden gelen *Bildung* aynı zamanda "oluşturmak, şekillendirmek, meydana getirmek, işlemek, ekip biçmek, geliştirmek, yetiştirmek" anlamlarına gelir. Kültür anlamında da kullanılmaktadır. *Hukuk Felsefesi*'nde "kültürün (ya da eğitimin) nihai amacı özgürleşmedir, daha yüksek özgürlüğe ulaşmaya çalışmaktır. Onun [kültürün ya da eğitimin] görevi etik yaşamın sonsuz öznel cevherliliğini (özlüğünü) mümkün kılmaktır. Bu süreçte doğrudan ve doğal var oluştan tinsel olan ve evrensel biçime sahip olana yükseliriz" (§187) (*Philosophy of Right*, 100) der. Bireysel özned, Hegel'e göre, bu özgürlük, öznelliğe, doğrudan arzuya, kibirliliğe ve kaprise karşı zor bir mücadeleyi içerir (§187). Hegel bu mücadele sayesinde yani kültür ya da eğitim (*Bildung*) mücadelesi sayesinde öznel irade nesnel olana, ortak, genel olana ulaştığını ifade eder.

Aslında burada *Bildung* teriminin anlamına baktığımızda "oluşturmak, şekillendirmek, yetiştirmek" gibi eylem belirten karşılıklara sahiptir. Dolayısıyla Hegel'in şekillendirmek ya da oluşturmak anlamında kullandığı ya da eğitim anlamında kullandığı terimin içerisine "çalışma" ya da "emek" in de girebileceğini ileri süreceğiz. Çünkü çalışma anlamındaki *Bildung*, bireyde bir dönüşüme, bir değişime, gelişime ve daha ileri aşamalara atlamayı içerir. Eğer *Bildung*, insanın insana döndüğü etkinlik (*activity*) olarak, doğayı dönüştürmek, iç ve dış doğayı işlemek, geliştirmek ve bu iç ve dış doğayı insani yapmak, emeğin ürünüde bireylerin karşılıklı birbirini tanıırken kendisini yetiştirmesi, geliştirmesi olarak görürsek o zaman *Bildung*'un aynı zamanda çalışmaya da karşılık gelebileceğini söyleyebiliriz. Yani emek süreci ve emek ürünü, zihinsel, entelektüel bir gelişimi de beraberinde getirir. Ama Hegel'in anladığı anlamda çalışma yahut emekten

bahsediyoruz çünkü emek ancak insanı dönüştüren ve insanı insan yapan etkinlik olarak ele alınır Hegel'de. Hegel'de çalışmanın olumsuz anlamı neredeyse hiç tartışılmaz o yüzden *Bildung*'a yakın bir anlam taşımaktadır Hegelci anlamdaki çalışma yahut emek terimi.

¹³İçeride dönüklükten kasıt Hegel'in *Fenomenoloji*'deki evrensel olanın sınırlarında kalan somutla daha ilişki kurmamış, soyut alanın içinde hapsolmuş, henüz somutla temas kurup kendisine geri dönmemiş içsel durumdan bahsediyoruz. Yani daha öz-bilince geçilmemiş bilinç aşamasındaki durumu ifade etmek için kullanılmıştır.

¹⁴Alıntı şu çalışmadan yapılmıştır: Ernest J Simmons, *Introduction to Tolstoy's Writings*, Chicago: University of Chicago Press, 1968.

¹⁵Ayrıca bkz: "Lev Tolstoy and His Epoch", *Lenin Collected Works*, Çev. Dora Cox, Progress Publishers, [1974], Moscow, cilt. 17, ss. 49-53, <https://www.marxists.org/archive/lenin/works/1911/jan/22.htm>

¹⁶Levi Tolstoy, *Savaş ve Barış*, Çev. Leyla Soykut, İstanbul: İletişim Yayıncılık, 2003.

¹⁷Leo Tolstoy, *Anna Karenina*, Çev. Ergin Altay, İstanbul: İletişim Yayıncılık, 2003.

¹⁸Buradaki alıntı şu çalışmadan alınmıştır: Hyppolite, J., "Bilinçten Öz-bilince Geçiş," *Hegel'i Okumak*, Der. Tülin Bumin, Kabalcı Yayınları: İstanbul, 1993.

¹⁹*Tinin Fenomenolojisi*, ilk olarak 1807'de yayınlandı. Hegel tarafından (daha sonra *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*'nin 1817, 1827 ve 1830'daki Taslağında ortaya koyulduğu gibi) felsefi sisteminin zorunlu (gerekli) bir ön çalışması, parçası olarak görüyordu. Ön çalışma olmasının anlamı yanlış anlaşılmalara ve kafa karışıklıklarının üstesinden gelmekti. Hegel *Fenomenoloji*'nin "Girişinin" sonunda, fenomenolojinin "bilincin deneyiminin bilimi" olduğunu ifade eder. Bu aslında bize fenomenoloji hakkında her şeyi olmasa da bir şeyleri söylemektedir. (Hegel, "Phenomenology of Spirit", *The Hegel Reader*, ed. Stephen Houlgate, Blackwell Publishers, 1998, ss. 47-125)

²⁰Bu paragrafta özetlenen Hegel düşüncesinin çoğu *Fenomenoloji*'nin Giriş bölümünde ayrıntılı olarak verilmektedir. Hegel *Fenomenoloji*'nin önsözünü yapıtı tamamladıktan sonra yazmış. Yani keşif yolculuğunu tamamladıktan, bu yolculuğun bilincine vardığından sonra önsözünü kaleme almıştır. "Giriş" kısmı ise metinle aynı zamanda tasarlanıp metinden

önce yazılmıştır. Giriş kısmı bize yapıtın anlamına ve fenomenolojik yapısına dair daha fazla bilgi verir. "Önsözde", "Girişin" aksine daha genel bilgiler ve Hegel'in felsefesine, sistemine dair genel fikirler vermektedir.

²¹Bu aslında Hegel'in efendi-köle diyalektiğinin başında iki öz-bilincin karşılaşması dediği aşamadır. Burada öz-bilinç demektir, çünkü bilinç aşaması daha soyut olan ve kendine geri dönmeyen, nesnesiyle henüz karşılaşmamış, nesnesini arzulamamış ve arzuladığı nesneyi gerçekleştirmemiş, kendisinin yapmamış sadece soyut "arzuyla" yetinmiş, yani sadece arzu etmekle kalmış bir aşama olarak tanımlanır Hegel tarafından.

²²Bir önceki dipnota bakınız. Bilinç aşamasından öz-bilinç aşamasına geçişi burada özellikle vermedik çünkü aşırı derecede Hegel öğretisinin içine girmiş olacaktık ve amacımızdan sapma tehlikesiyle karşılaşacaktık. Dolayısıyla öz-bilinçlerin karşılaştığı köle-efendi diyalektiği metinleri analiz etmek için yeterli olacağı kanaatindeyiz.

²³"Es ist für das Selbstbewußtsein ein anderes Selbstbewußtsein; es ist außer sich gekommen. Dies hat die gedoppelte Bedeutung: erstlich, es hat sich selbst verloren, denn es findet sich als ein anderes Wesen; zweitens, es hat damit das Andere aufgehoben, denn es sieht auch nicht das Andere als Wesen, sondern sich selbst im Anderen."

(<http://www.zeno.org/Philosophie/M/Hegel,+Georg+Wilhelm+Friedrich/Ph%C3%A4nomenologie+des+Geistes/B.+Selbstbewu%C3%9Fsein/IV.+Die+Wahrheit+der+Gewi%C3%9Fheit+seiner+selbst/A.+Selbst%C3%A4ndigkeit+und+Unselbst%C3%A4ndigkeit+des+Selbstbewu%C3%9Fseins;+Herrschaft+und+Knechtschaft>)

²⁴"In dieser Erfahrung wird es dem Selbstbewußtsein, daß ihm das Leben so wesentlich als das reine Selbstbewußtsein ist. Im unmittelbaren Selbstbewußtsein ist das einfache Ich der absolute Gegenstand, welcher aber für uns oder an sich die absolute Vermittlung ist und die bestehende Selbständigkeit zum wesentlichen Momente hat. Die Auflösung jener einfachen Einheit ist das Resultat der ersten Erfahrung; es ist durch sie ein reines Selbstbewußtsein und ein Bewußtsein gesetzt, welches nicht rein für sich, sondern für ein anderes, d.h. als *seiendes* Bewußtsein oder Bewußtsein in der Gestalt der *Dingheit* ist. Beide Momente sind wesentlich; – da sie zunächst ungleich und entgegengesetzt sind und ihre Reflexion in die Einheit sich noch nicht ergeben hat, so sind sie als zwei entgegengesetzte Gestalten des Bewußtseins; die eine das selbständige, welchem das Fürsichsein, die andere das unselbständige, dem das Leben oder das Sein für ein Anderes das Wesen ist; jenes ist der *Herr*, dies der *Knecht*."

(<http://www.zeno.org/Philosophie/M/Hegel,+Georg+Wilhelm+Friedrich/>

Ph%C3%A4nomenologie+des+Geistes/B.+Selbstbewu%C3%9Fsein/IV.+Die+Wahrheit+der+Gewi%C3%9Fheit+seiner+selbst/A.+Selbst%C3%A4ndigkeit+und+Unselbst%C3%A4ndigkeit+des+Selbstbewu%C3%9Fteins;+Herrschaft+und+Knechtschaft)

²⁵*Bildung* yukarıdaki dipnotta ayrıntısıyla anlatılmıştır. *Bildung*'un doğrudan çalışmaya karşılık gelemediğini, Hegel'in *Bildung*'tan anladığının zihinsel gelişme, eğitim ya da yaratıcı oluşum (eğitim), biçimlenme, oluşum, yetişme olarak tanımlı kıldığını biliyoruz. Ancak yukarıdaki dipnotta da açıkladığımız gibi, yaratıcı çalışmadan anlaşılmanın da *Bildung* olduğunu düşünüyoruz. Çalışmayı kendi anladığımız anlamda değil Hegel'in anladığı anlamda kullanıyoruz, bunu vurgulamak son derece önemli ve anlamlıdır.

²⁶Schopenhauer'un verdiği cevap: "Hayat, olması gerekir, ama bir derttir, hiçliğe geçiş, hayattaki tek mutluluktur." Hz. Süleyman'ın hayatın anlamına ilişkin yaklaşımı: "Dünyadaki her şey, delilik ve bilgelik, zenginlik ve yoksulluk; sevinç ve acı,—bütün hepsi boştur, hiçtir. İnsan ölüp gider ve ardında bir şey kalmaz ve bu saçmadır" (*İtirafımlarım*, 60)

²⁷Bkz: G. W. F. Hegel, *The Encyclopedia Logic. Part I of the Encyclopaedia of Philosophical Sciences with the Zusätze*, trans. T. F. Geraets, W. A. Suchting, and H. S. Harris, Indianapolis: Ind.: Hackett, 1991, 58.

²⁸Melih Cevdet Anday'ın *Defne Ormanı* şiiri Tolstoy'un efendi ile uşak arasındaki diyalogu destekler niteliktedir. Köle-efendi ilişkisi bağlamında Hegel'in kurduğu bu ilişkiyi veren bir başka metin işte tam da Anday'ın *Defne Ormanı* adlı bu muazzam şiiridir. Hegel'in köle-efendi diyalektiğini, efendi ile köle arasındaki çatışmayı mısralarla özetler. Köle ve efendisi arasındaki ilişki, üretimi yapan ve ürünü tüketen arasındaki ilişkidir. Felsefeyi yapan ve felsefeyi yapmaya zamanı olmayan, ekmek kaygısı güden ve ekmek kaygısı olmayan, köle sahipleri ve köleler arasındaki diyalektik çelişki hem Tolstoy'un hem de burada *Defne Ormanı*'nın açıkça dizelere döktüğü kaçınılmaz durumdur.

DEFNE ORMANI

Köle sahipleri ekmek kaygusu çekmedikleri
İçin felsefe yapıyorlardı, çünkü
Ekmeklerini köleler veriyordu onlara;
Köleler ekmek kaygusu çekmedikleri için
Felsefe yapmıyorlardı, çünkü ekmeklerini
Köle sahipleri veriyordu onlara.
Ve yıkıldı gitti Likya.
Köleler felsefe kaygusu çekmedikleri

İçin ekmek yapıyorlardı, çünkü
Felsefelerini köle sahipleri veriyordu onlara;
Felsefe sahipleri köle kaygusu çekmedikleri
İçin ekmek yapmıyorlardı, çünkü kölelerini
Felsefe veriyordu onlara.
Ve yıkıldı gitti Likya.
Felsefenin ekmeği yoktu, ekmeğin
Felsefesi. Ve sahipsiz felsefenin
Ekmeğini, sahipsiz ekmeğin felsefesi yedi.
Ekmeğin sahipsiz felsefesini
Felsefenin sahipsiz ekmeği.
Ve yıkıldı gitti Likya.
Hâlâ yeşil bir defne ormanı altında.
(Sözcükler, s. 220, Everest yay.) Melih Cevdet ANDAY

KAYNAKÇA

- Doğan, Sevgi. "Hegel and Marx on Alienation". Yayımlanmamış yüksek lisans tezi. Ankara:Orta Doğu Teknik Üniversitesi, 2008.
- Dostoevsky, Fyodor. *Letters of Fyodor Michailovitch Dostoevsky to his Family and Friends*. Çev. Ethel Golburn Mayne. New York: Macmillan, 1917.
- Földényi, László F., "Dostoevsky Reads Hegel in Siberia and Bursts into Tears". *Common Knowledge* 1 (Kış 2004): 93-104.
- Gustafson, Richard F., *Leo Tolstoy: Resident and Stranger*. Princeton: Princeton University Press, 1986.
- Hegel, F. G. W., *Lectures on the Philosophy of World History*. Çev. Hugh Barr Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- . "Phenomenology of Spirit". *The Hegel Reader*, Haz. Stephen Houlgate. Blackwell Publishers, 1998.
- . *Philosophy of Right*. Çev. S. W. Dyde. New York: Dover Publications, 2005.

- Hyppolite, J., “Bilinçten Öz-bilince Geçiş”. *Hegel'i Okumak*, Der. Tülin Bumin. İstanbul:Kabalıcı Yayınları, 1993.
- Lantz, K. A., *The Dostoevsky Encyclopedia*. USA: Greenwood Publishing Group, 2004.
- Lenin, Vladimir İlyiç, “Tolstoy ve Modern İşçi Hareketi”. *Devrimin Aynası*. Çev. Zekiye Hasańcebi. İstanbul: Yazı Görüntü Ses Yayınları, 2003.
- Luxemburg, Rosa. *Tolstoy'un Yolu*. Çev. Zekiye Hasańcebi. İstanbul: YGS yayınları, 2003.
- Orwin, Donna Tussing. *Tolstoy's Art and Thought (1847-1880)*. New Jersey: Princeton University Press, 1993.
- Simmons, Ernest J. *Introduction to Tolstoy's Writings*. Chicago: University of Chicago Press, 1968.
- Tolstoy, Lev Nikolayeviç. “Efendi ile Uşığı,” *Efendi ile Uşığı: Üç Öykü*. Çev. Mehmet Özgül. İstanbul: Çağdaş Matbaacılık Yayıncılık Ltd. Şti., 2001.
- . “Üç Ölüm”. *Efendi ile Uşığı: Üç Öykü*. Çev. Mehmet Özgül. İstanbul: Çağdaş Matbaacılık Yayıncılık Ltd. Şti., 2001
- . *İtirafımlarım*. Çev. Kemal Aytaç. İstanbul: Furkan Basın Yayın, 1994.
- . *İvan İlyiç'in Ölümü*. Çev. Özgür Berkkaya. İstanbul: Kitapzamanı Yayıncılık, 2011.
- . “Progress and the Definition of Education”. *Tolstoy on Education*. Çev. Leo Wiener. Chicago: University of Chicago Press, 1967.
- . *What then must we do?*, Çev. Aylmer Maude. UK: Green Books, 1991.

Dostoyevski Sibirya'da Hegel'i Okur ve Gözyaşlarına Boğulur

László F. Földényi

Çeviren: Nihan Soyöz

Dostoyevski 1854 yılının baharında, dört yıllık kürek cezasının ardından er olarak Asya kıtasının büyük “Kuzey yamacı”nda, güney Sibirya'daki Semey şehrine yerleştirilmişti. Bir köyden biraz daha büyük olan bu şehrin yaklaşık beş bin olan nüfusunun yarısı, çoğu “yurt” denen çadırlarda yaşayan göçer Kırgızlardı. Yerliler kendilerini “anavatandan gelenler” dedikleri Avrupalı Ruslarla bir görmüyor, onlara şüpheyle bakıyorlardı. Ne var ki “anavatandan gelenler”in sayısı sürekli artıyordu: 1827 ile 1846 arasında sürgüne gönderilenlerin sayısı 159.000'e ulaşmıştı.

Kenti dımdızlak bir kum çölü çevreliyordu, bu çölde ne bir ağaç ne de çalı, yalnızca kum ve deve dikenleri vardı. Dostoyevski burada, geniş fakat basık bir evde yaşıyordu, evin içinde bir yatak, masa ve sandık vardı; duvarda küçük, çerçevesiz bir ayna asılıydı. Burada kentin savcısı olan yirmi bir yaşındaki Aleksandr Yegoroviç Wrangel'le dostluk kurdu. Wrangel tanışmalarından sonraki on yıl boyunca Dostoyevski'ye özveriyle destek olacaktı. Dostoyevski Wrangel'e hikâyelerinin ana hatlarını anlatır, Puşkin'den en sevdiği şiirleri okur ve ünlü aryalardan mırıldanırdı. Din hakkında pek fazla konuşmazlardı—

*Loránd Eötvös University, Institute for Comparative Studies, foeld@c3.hu